

***L'indestructibilité du nous*: Hoffnung über den Tod hinaus im Namen
der Liebe. Das existentielle Denken GABRIEL MARCELS und seine
Bedeutsamkeit für eine christliche Theologie des Todes und der
Eschatologie**

Dissertation zur Erlangung des Grades "Doktor der Theologie"

eingereicht im Fach Dogmatik
an der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Bamberg

bei Prof. Dr. Georg Kraus

von
Matthias Reck

Bamberg, 29.04.2009

Erstgutachten zur Dissertation: Prof. Dr. Georg Kraus
Zweitgutachten zur Dissertation: Prof. Dr. Johanna Rahner

Datum der letzten mündlichen Prüfung: 30. April 2007

Inhaltsverzeichnis

§ 1 Hinführung zur Forschungsthematik	Seite	008
I. Einführung - Zu Inhalt, Ziel und Methode der vorliegenden Studie		008
II. Anthropologischer Zugang		
1. Versuch einiger philosophisch-anthropologischer Klärungen als Beitrag zur Profilierung der Themenstellung		
a) Die Ambivalenz menschlicher Endlichkeit		
α) Die 'negative Endlichkeit'		011
β) Die 'positive Endlichkeit'		017
γ) Zusammenfassung		023
b) Die Hoffnungsgestalt menschlicher Existenz		
α) Hoffnung als positives Verhältnis des Menschen zu seiner Zukunft		024
β) Hoffnung als Widerspruch gegen Vergänglichkeit, Alleinsein und Zerbrochenheit - Das 'existentielle Postulat' der Liebe		025
γ) Hoffnung als Hoffnung über den Tod hinaus - Die Opposition von Tod und Liebe		027
δ) Hoffnung als Vorzeichen religiöser Lebensbewältigung		028
ε) Zusammenfassung		029
c) Der Tod als unausweichliche Zukunft des Menschen		
α) Das menschliche Verhältnis zum Tod als Sprachproblem, weil Erfahrungsproblem		031
β) Der Tod des Menschen als radikalster Ausdruck seiner raumzeitlichen Endlichkeit		033
γ) Die Vorwegnahme des physischen Todes in den 'kleinen Toden' der Existenz		034
δ) Die persönliche Stellungnahme zum Tod als Implikation selbst verantworteter und bewusster Lebensbewältigung		035
ε) Der Tod als Provokateur menschlicher Zukunfts- und Sinnfrage sowie einer Antwort auf diese		035
ζ) >Mein< Tod und >dein< Tod - Zur Phänomenologie des Todes im Zeichen der Intersubjektivität von Existenz		036
η) Zusammenfassung		037
2. Endlichkeit, Sterblichkeit und Jenseitshoffnung des Menschen - Theologisch-anthropologische Annäherungen an die Forschungsthematik		
a) Vorbemerkungen zur Einordnung - Dogmatische Eschatologie im Allgemeinen und die Arbeitsthematik im Besonderen als Versuche einer Weiterführung bzw. Konkretisierung theologischer Anthropologie		
α) Gegenstand und Bedeutung Theologischer Anthropologie - Die Fragestellung der vorliegenden Studie als Thema Theologischer Anthropologie		039
β) Gegenstand und Einordnung dogmatischer Eschatologie - Die Forschungsthematik als eschatologisches Thema		041
γ) Die existentiell ausgerichtete Verschränktheit des JESUANISCHEN Sprechens vom Menschen und von Gott als Maßstab und Verpflichtung christlicher Theologie		042
b) Die Zumutung des Lebens - Annahme oder Ablehnung endlicher Einmaligkeit als je vorläufige Glaubensentscheidung		
α) Dasein als gottgewollte personale Eigenwertigkeit und als 'Erlaubnis zu sich selber' - Geschöpflichkeit als von Gott gesegnete, d. h. bejahte menschliche Endlichkeit		044
β) Die Möglichkeit des Glaubens als Möglichkeit der Beruhigung menschlicher Kontingenz- und Todesangst		047
γ) Hoffnung als zukunftsbezogene, Glaube als gegenwärtig vertrauende Bewältigung existentieller Zeitlichkeit - Hoffnung und Glaube als komplementäre Haltungen und als doppelte Entscheidung gegen die Angst		049
δ) Zusammenfassung		051
c) Der Tod des Menschen im theologischen Deutungsversuch - Theologie des Todes und Eschatologie als Reflexion hoffenden Glaubens und als Antwortversuch auf das 'existentielle Postulat' der Liebe		
α) Ernstnahme des Todes als des radikalsten Endpunktes von Existenz in der christlichen Todestheologie und Eschatologie		052
β) Tod und individuelle Zukunftshoffnung auf ein Jenseits des Todes in der biblischen Glaubensgeschichte - Die Auferweckung JESU als Zentralbezug christlicher Jenseitshoffnung		054
γ) Frohbotschaft - Hoffnungseschatologie: Die vorliegende Forschungsarbeit als Beitrag zur Verstärkung eines genuin JESUANISCHEN Vorzeichens neuerer Theologie bzw. Eschatologie		058
δ) Zusammenfassung		060

§ 2 Der Versuch der Todesbewältigung und der Todestranszendenz im Werk des Philosophen und Theaterautors GABRIEL MARCEL (1889-1973)

A. Zu Leben und Werk GABRIEL MARCELS, zu seinem Selbstverständnis und zur Charakteristik seines philosophisch-dramatischen Hauptwerkes

I. Vorbemerkungen zur Annäherung, zur Eingrenzung und zur Gliederung 061

II. Zu Leben und Werk GABRIEL MARCELS

- 1. Kindheit - Jugend - Studium: Die Zeit vor, während und nach dem Ersten Weltkrieg 065
- 2. Von der Konversion 1929 bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs 069
- 3. Vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zu seinem Tod 073

III. Die wichtigsten Aspekte des MARCELSchen Selbstverständnisses

- 1. Grundcharakteristika von GABRIEL MARCELS Werk
 - a) MARCELS Werk als 'Philosophie unterwegs' 076
 - b) MARCELS Werk als 'Philosophie der Schwelle' 077
 - c) MARCELS Werk als 'Auskundschaften' 078
 - d) MARCELS Werk als 'Neo-Sokratik' 079
 - e) MARCELS Werk als Fragen auf den Spuren des ORPHEUS-EURYDIKE-Mythos 081
- 2. Grundaspekte der Aufgabe des Philosophen überhaupt nach GABRIEL MARCEL
 - a) Vorbemerkung 083
 - b) Der Philosoph sei Bedenker des realen Lebens in seiner Ganzheit 083
 - c) Der Philosoph sei Mitempfindender, Begleiter bei der Sinnsuche und existentieller (Über)Lebenshelfer 083
 - d) Der Philosoph sei aufmerksamer Wächter der Entwicklungen in der Gesellschaft 084

IV. Zum Besonderen der MARCELSchen Philosophie und zur Charakteristik seines Theaterwerks

- 1. Eigenart und Profil der Philosophie MARCELS: Versuch einer kurzen Wesensbestimmung
 - a) Vorbemerkung 086
 - b) MARCELS Philosophie als religiöse Philosophie 087
 - c) MARCELS Philosophie als konkret intendierte, metaphysisch-ontologisch ausgerichtete Existenzphilosophie im Ausgang von der Erfahrung und im Zeichen der Hoffnung 088
 - d) MARCELS Philosophie als Philosophie der Sehnsucht der menschlichen Liebe nach ihrer Bestätigung in einer letzten Wirklichkeit der Freude, des Friedens und der Fülle 089
- 2. Zur Rolle und Charakteristik des Theaters in GABRIEL MARCELS philosophisch-dramatischem Werk
 - a) Grundsätzliche Bemerkungen zum Verhältnis zwischen Philosophie und Theaterwerk bei MARCEL 090
 - b) Zur Charakteristik, zu den Hauptthemen und zum Anliegen des Theaters von MARCEL 091
 - c) Zur Wichtigkeit des Todes im Themenspektrum des Theaterwerks MARCELS 093

B. Zentrale Perspektiven, Themen und Aussagen des Philosophen und Theaterautors GABRIEL MARCEL

I. Die ontologische Forderung	096
II. 'Zerbrochene Welt' - Die Herrschaft des Funktionsdenkens als Existenzbedrohung	098
III. Für und wider die Verzweiflung	104
IV. Problem und Geheimnis (Mysterium) - Die vielen Mysterien und das eine Mysterium des Seins	111
V. (Das) Sein als Grund und Ziel menschlicher Sehnsucht	
1. Vorbemerkungen	113
2. Zur Teilhabe (participation) des Denkens bzw. der Existenz am Sein	115
3. Sein und Haben	117
4. Der Versuch der Seinsannäherung und -verwirklichung als Gebundenheit durch Situation(en)	123
5. Das Sein als 'Ort' der Treue (lieu de la fidélité) - Schöpferische Treue als echte Treue	125
6. Das Sein als Fülle	128
7. (Das) Sein als Verbundenheit und Zusammen-Sein in Liebe	131
8. (Das) Sein als ewiges Sein - Von Zeit (temps) und Ewigkeit (éternité)	135
9. Das Sein als Licht	142
10. Paralipomena	145
Exkurs zur MARCELSchen Bemühung um eine Re-Authentifizierung des Seinsgedankens - Eine kurze Würdigung im Ausgang von der ontologiehistorischen Position HEINRICH ROMBACHs (1923-2004)	148
VI. Einander gegenwärtig, sogar in der Trennung - Die présence	151
VII. Auf der Suche nach Gewissheit - Die metaphysische Unruhe. Erste und zweite Reflexion. Die Sammlung	156
VIII. Die Verfügbarkeit (disponibilité) aus freiem Willen und Zuneigung	159
IX. "... avec cette espérance invincible..." - Die Hoffnung als die Weite und die Sehnsucht menschlichen Lebens	
1. Vorbemerkungen - Der 'Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung' als Hauptdokument der MARCELSchen Hoffnungsreflexion	161
2. Echte Hoffnung als Hoffnung in der Prüfung, als Erwartung des Heils und als seinsbezogener Akt	162
3. Der Unterschied zwischen dem Geheimnis 'Hoffnung' und dem Optimismus - Das geheimnisvolle Wirken der Hoffnung	165
4. Der wesentliche Gegensatz von Hoffnung und Verzweiflung - Hoffnung und ihr positiver Bezug auf Wirklichkeit und auf Zukunft	167
5. Glaube als Implikation echter Hoffnung - Hoffnung als entspannend-vertrauendes 'Hoffen', nicht als autosuggestiv-fixierendes 'Hoffen, dass...'	171
6. Hoffnung und Gemeinschaft - Die Verbundenheit der Liebenden als Bewusstseinsgrund der Hoffnung auf Rettung für die Liebenden durch und in Gott	174
7. Hoffnung als prophetische Bejahung kommenden Heils in ihrem Verhältnis zur Erfahrung und zur Zeit - Die hoffend-transzendierende Hinwendung zu einer neuen zeitlichen oder zeittranszendenten Zukunft	177
8. Nochmals: Hoffnung und Gemeinschaft oder Liebe als gelebte Hoffnung füreinander - Glaube an das göttliche Du als an den Garanten menschlichen Zusammenseins und -bleibens (>Ich hoffe auf Dich für uns<)	181
9. Hoffnung als Gabe und Ruf, als Zusammenwirken von Veranlagung und Gnade, von eigenem Tun und übernatürlichem Beistand - Hoffnung als Tugend, als gelebte Treue und als Mut	182
10. MARCELS Versuch, die Hoffnung zu definieren	183
11. Hoffnung auf personale Todestranszendenz in Ewigkeit hinein als Unsterblichkeit für >uns<	185
12. Zusammenfassung der wichtigsten Aspekte der MARCELSchen Sicht und Begründung von Hoffnung	
a) Hoffnung oder Verzweiflung: die eigentlich einzige existentielle Alternative des 'Menschen unterwegs'	191
b) Echte Hoffnung als Hoffnung auf Erlösung von der Prüfung und als Erwartung des Heils in Ausrichtung auf das Sein - Hoffnung als Geheimnis	192
c) Das Verhältnis der Hoffnung zur Erfahrung und zur Zeit - Die prophetische Gewissheit der Hoffnung	192

d) Der in der Untrennbarkeit von Hoffnung und Liebe begründete Gemeinschaftsbezug echter Hoffnung - Hoffnung und Glaube - Hoffnung auf personale Todestranszendenz als Hoffnung auf Unsterblichkeit für >uns<	193

X. "... aus Heimweh nach Liebe" - Die Liebe als die einzige und letzte Geborgenheit des Menschen	
1. Vorbemerkungen	195
2. Liebe als Geheimnis: 'Notizen zu einer Philosophie der Liebe' (1954)	198
3. Zum Seinsbezug der Liebe	203
4. Die Konvergenz von Liebe und Glaube - Zur Begründung dieser Konvergenz und zu Ableitungen aus ihr	
a) Die in der Teilhabetheorie begründete Untrennbarkeit, ja Konvergenz von Liebe und Glaube	205
b) Ableitungen: Das Bewusstsein der Sünde und das Gebet - Gottes Liebe als Bezugspunkt menschlicher Liebe	208
5. Die Untrennbarkeit von Lieben, Hoffen und Glauben - Die todestranszendierende <i>présence</i> der geliebten Verstorbenen und die Treue zu ihnen	
a) Die Untrennbarkeit der Trias 'Lieben-Hoffen-Glauben'	209
b) Anruf(ung) und Antwort als Lebenszeichen: Die <i>présence</i> der Verstorbenen und die Treue zu ihnen als todestranszendierende Erfahrung und Haltung des Glaubens und der hoffenden Liebe	210
6. Die legitime Eigenliebe und die Liebe zum menschlichen <i>Du</i>	
a) Die legitime Eigenliebe	215
b) Die Liebe zum menschlichen <i>Du</i>	218
c) Zur fundamentalen Bedeutung der Kategorien 'Gemeinschaft' und 'Begegnung'	222
d) Zum Begriff der Intersubjektivität (intersubjectivité)	225
7. Die Nächstenliebe (charité) - Verwirklichungen der Liebe - Nochmals: Von Liebe und Ewigkeit	227
8. Zusammenfassung der wichtigsten Aspekte der MARCELSchen Sicht und Begründung von Liebe	
a) Geborgenheit in Liebe und Mitteilung von Liebe als menschliches Grundbedürfnis - Liebe als Geheimnis der Bejahung und des Bejahtseins mit fundamentalem Seinsbezug	230
b) Liebe als freier Akt, als schöpferische Kraft und als Gefühl - Gottes Liebe als Bezugspunkt, Begründung und Vermittlung aller menschlichen Liebe	231
c) Der Zusammenhang von Liebe und Hoffnung als Ergänzung der Konvergenz von Liebe und Glaube - Das menschliche <i>Du</i> als wegweisende philosophische Entdeckung MARCELS	232
d) Die Bedeutung des Dyadischen für die <i>Ich-Du</i> -Beziehung - Liebe als Begegnung, als Dialog und als Intersubjektivität	232
e) Liebe als todestranszendierende Kraft und als glaubende Bejahung des Ewigen - Die <i>présence</i> des geliebten verstorbenen Menschen und die Treue zu ihm - Liebe und Heilsgewissheit	233
XI. Das Verhältnis der MARCELSchen Philosophie zum Christentum, zur christlichen Theologie und zum traditionellen christlichen Offenbarungsverständnis - Anmerkungen zur grundsätzlichen Bedeutung des Religiösen nach GABRIEL MARCEL	234
XII. Erläuterungen zur Bedeutung der MARCELSchen Begriffe 'Existenz', 'Leiblichkeit (Inkarnation)', 'Glaube', 'Gnade' und 'Gebet' sowie zum MARCELSchen Verständnis Gottes als letzter Zuflucht des Menschen - Zur Rolle und Kommentierung der Angst in MARCELS Denken	
1. Vorbemerkungen	239
2. Existenz als Sein in konkreter Leiblichkeit	240
3. Gott als letzte Zuflucht des Menschen	245
4. Der Glaube an Gott als Selbsthingabe des Menschen - Von Gnade und Freiheit - Zur Bedeutung des Gebetes	248
5. Zur Rolle und Kommentierung der Angst in MARCELS Denken	252
C. Die Thematisierung des Todes und der Versuch einer existentiellen Antwort auf den Tod im Werk GABRIEL MARCELS	
I. Der Tod des Menschen als Geschehen, das nicht kalt lassen kann - Stimmen aus MARCELS Theaterwerk	
1. Das Bewusstsein eigener Sterblichkeit und jederzeitiger Todesnähe als Movens eines Bewusstseins des existentiell Wichtigen	256
2. Tod und Zeitlichkeitsbewältigung - Hoffnung als <i>Leben in Gegenwart</i> , das <i>immer</i> auf ein Jenseits der Zeit setzt	259
3. "Durch den Tod werden wir uns dem öffnen, von dem wir auf Erden gelebt haben": Diesseitige Hoffnung, Freude und Liebe als Quelle hoffender Todestranszendenz	260

4. Das Geheimnis, das die Toten umgibt, als Anstoß für eine auf ein Jenseits ausgerichtete Hoffnung	262
5. "Einen Menschen lieben, das heißt, ihm sagen: Du, du wirst nicht sterben!": Liebe, Todestranszendenz und vertrauende Gottesahnung	266
6. "Wenn nur die Lebenden da wären,... würde die Welt ganz und gar unbewohnbar sein": Leben als lebendige und unverzichtbare Verbundenheit mit den Toten	268
7. "Was wir "überleben" nennen, ist in Wahrheit "unter-leben". Alle, die wir noch mit ganzer Seele lieben, werden zu einem lebendigen Gewölbe...": Die Totenpräsenz als Todestranszendenz	271

II. Die Transzendenz des Todes aus Hoffnung und Liebe - MARCELS religiöse Philosophie als Suche nach einer Gewissheit und als rationaler Annäherungsversuch an das Geheimnis des Jenseits

1. Vorbemerkungen - Zu MARCELS Ablehnung jedes Heilsindividualismus	274
2. Der Tod als Geheimnis und die Zeitlichkeit als Angsterleben - Der Primat des Seins vor dem Tod	277
3. Der Tod als <i>kein</i> zwingender Grund zu verzweifeln - Der Tod als Prüfung für die menschliche Freiheit	
a) Der Tod als Versuchung zur Verzweiflung - Todestranszendierende Hoffnung und Liebe als Vorzeichen des Widerstandes gegen diese Versuchung	281
b) Der Tod als Prüfung für die menschliche Freiheit	284
4. Zum MARCELSchen Verständnis von Unsterblichkeit. Der Tod als das Böse	286
5. Zu MARCELS Reflexion des <i>eigenen</i> Todes des Menschen	
a) Die 'Aufzeichnungen über das Problem der Unsterblichkeit' (1912/1913) als früher Begründungsversuch	289
b) Zur Verankerung des späteren MARCELSchen Unsterblichkeitsverständnisses im Motiv der <i>konkreten Leiblichkeit</i> des einzelnen Menschen	293
6. Zu MARCELS Reflexion des Todes des <i>geliebten Menschen</i>	
a) Der Konflikt zwischen Liebe und Tod - Bleibende Verbundenheit in Liebe als Zentralmotiv aller Todestranszendenz bei MARCEL	297
b) Liebe zwischen der Verdinglichungsversuchung und der Unzerstörbarkeit des <i>Wir</i> - Der rechte Umgang mit den Bildern. Das Ewigkeitsversprechen und die Konspiration der Liebe	300
c) Die <i>présence</i> der geliebten Verstorbenen als den Liebenden geschenkte Erfahrung des Seins und der Todestranszendenz	304
d) Die schöpferische Treue zu den geliebten Verstorbenen als todestranszendierende Haltung der Seinsbejahung aus der Gewissheit gemeinsamer ewiger Zukunft heraus	310
e) Der Glaube am Horizont todestranszendierender Hoffnung und Liebe - Gott als Licht von diesem Horizont her	313
f) Zu MARCELS metaphysisch-spekulativer Annäherung an das Sein im Jenseits. Wahrheit in Bildern: Zur poetischen Affinität der MARCELSchen Philosophie	
α) Grundsätzliche Vorbemerkungen. Versuch einer knappen Zusammenfassung der wichtigsten Aspekte	315
β) Die Weg- und Lichtmetaphorik der poetischen Philosophie MARCELS in ihrer Bedeutung für die Rede vom Jenseits	317
γ) MARCELS Option für die Freude - Das Jenseits als Fülle der Freude und des Friedens	318
δ) Das Jenseits als Fülle menschlichen Miteinanders und Füreinanders und als Verwandlung und Erfüllung aller gebrochenen Individualität	319
ε) Das Geheimnis Gott als Vermittlung und Garantie des jenseitig zu seiner Erfüllung kommenden menschlichen Miteinanders in Liebe	320
ζ) Das Jenseits als Himmel, als endgültiges Sich-Wiederfinden aller Liebenden und als Verwirklichung absoluter Begegnung in Ewigkeit	320
η) Die Auferstehung/Auferweckung als ultimativer Ruf an den einzelnen Menschen und als Übergang des <i>corps-sujet</i> ins Ewige	322
θ) Ein Schlussakzent: Menschliche Schicksalsgemeinschaft angesichts des Todes als Ort des Trostes und der fürbittenden Hoffnung selbst für den vermeintlich verlorenen Mitmenschen	323

§ 3 Das Bleibende ist das Kommende - MARCELS Verständnis der Hoffnung im Namen der Liebe als Anregung für ein genuin christliches Profil und eine existentielle Orientierung von Eschatologie und Theologie des Todes

A. Klärungen: Die Fragestellung der vorliegenden Forschungsarbeit als Frage in interdisziplinärer Perspektive und aus dem Selbstverständnis gegenwärtiger christlich-theologischer Eschatologie heraus

I. Interdisziplinär nach dem Jenseits fragen - Theologie in Offenheit für den kritisch-komplementären Beitrag oder für die Bestätigung von der Philosophie her

1. *Gegner in Befürchtung* voreinander oder *Begegnung mit Befruchtung*? - Zum Gespräch zwischen Theologie und Philosophie im Zeichen der Fragen nach der ganzen Wirklichkeit und nach einem Lebenssinn 324
2. Die Frage nach einem personalen Jenseits des Todes als ein zentrales Gesprächsthema zwischen Theologie und Philosophie - GABRIEL MARCELS Werk als Quelle wertvollen und reichhaltigen Anstoßes 327

II. Zum Akzent- und Perspektivenwandel in der Eschatologie des 20. Jahrhunderts - Die Hoffnung als wieder entdecktes Zentralmotiv einer genuin christlichen Eschatologie 329

B. Anregungen - Verstärkende Akzentsetzungen - Bereichernde Perspektiven

I. "τη γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν" ("Denn wir sind gerettet, doch in der Hoffnung" (Röm 8, 24a)). Todestranszendierende Hoffnung im Namen der Liebe als glaubende und schöpferische Bejahung der Unzerstörbarkeit des *Wir*

1. Vorbemerkungen zur Ableitung und Einordnung
2. (Das) Sein als Zusage. Menschsein als Bejahtsein und als Berufung zur Bejahung
 - a) Philosophische Beiträge MARCELS zu einer existentiellen Theologie todestranszendierenden Glaubens
 - α) Todestranszendierender Glaube als Vertrauensvorschuss an Gott und als Bekenntnis und Zeugnis in Gewissheit 334
 - β) Die logische Untrennbarkeit des christlichen Glaubens von Liebe und Hoffnung - Glaube als eschatologisches Verlangen und als Korrelat zum 'existentiellen Postulat der Liebe' 335
 - γ) Der authentisch theologische Ort des Glaubens zwischen Fordern und Vertrauen, zwischen Verzweiflung und Hoffnung 336
 - δ) Glaube als Setzen auf ein *im Letzten* allmächtiges Mitleid, d. h. auf Gottes Erbarmen 336
 - b) Weitere Konkretionen zur theologischen Relevanz von MARCELS Reflexion im Kontext des Bejahungsmotivs
 - α) Todestranszendierende Hoffnung und Liebe als Ausdruck bejahenden Engagements 'für' und 'mit' 339
 - β) Zur Gnade, zum Segen und zur Schöpfung Gottes -: als Ausdruck der Bejahungsmacht und -intention Gottes und als Einladung an den Menschen zum teilnehmenden Mitvollzug 340
 - γ) MARCELS Rede von Existenz in ganzheitlicher Leiblichkeit als verstärkender Impuls für die theologisch-anthropologische und die eschatologische Rede vom ganzen Menschen 341
 - δ) Gott als Geheimnis und als letzte Zuflucht: Philosophische Akzente MARCELS zur existentiellen Profilierung theologischer Rede von Gott 342
3. (Das) Sein als das Unerschöpfliche. Menschsein als Berufung zum Schöpferischen
 - a) Hoffend-liebende Todestranszendenz als Akt des Schöpferischen - Zum Wichtigsten: >unserer< Gott vertrauenden Liebe *in* der Liebe Gottes zu >uns<
 - α) Die nach MARCEL untrennbare Verknüpfung von schöpferischer Hoffnung und schöpferischer Liebe als Impuls für die theologische Anthropologie und für die eschatologische Reflexion der Todestranszendenz 344
 - β) Die biblisch begründete Zentralstellung der Liebe beim Akt der Todestranszendenz - Das große 'Ja' Gottes zum Menschen *in* jedem menschlichen 'Ja' zwischen Liebenden: Das 'menschlich-dynamische Defizit in Person' auf dem Weg zur gottgeschenkten 'Dynamik in Fülle' 346
 - b) Analoge eschatologische Rede vom Gott der Liebe als von der Garantiemacht zwischenmenschlicher Liebe - Die todestranszendierende Gewissheit in herzens- und geistestheologischer Perspektive
 - α) Gott als geglaubte Einlösung des Versprechens, das die Liebenden einander geben - Versuch einer 'Matrix' menschlicher Liebe als Ausgangspunkt analoger eschatologischer Rede vom erhofften Gott der Liebe 348
 - β) Die Gewissheit hoffender Liebe als "Wissen" des Herzens und als Bejahung von Teilhabe - Die Gewissheit der Hoffnung als Begegnung menschlichen Geistes mit dem Geist Gottes: Zu einem geisttheologischen Vermittlungsversuch DREWERMANNs zwischen Schöpfungs- und Erlösungstheologie 352

4. (Das) Sein als Zusammen-Sein. Menschsein als Berufung zur untrennbaren Verbundenheit

- a) Todestranszendierendes Zusammensein und -bleiben als unaufgebbarer Aspekt theologischen Heilsverständnisses - Zur Ergänzungsbedürftigkeit der traditionellen Rede vom Dialogischen durch die Rede vom *Diapathischen* 354
- b) Zur Phänomenologie christlich-raumzeitlicher Vorläufigkeit oder: Vom Jenseits als Ende aller Not und aller Notwendigkeit von Hoffnung. Eine Kritik an RUELIUS 356

II. "Ἡ ἀγάπη... πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει..." ("Die Liebe... glaubt alles, hofft alles..." (aus 1Kor 13, 4.7)). MARCELS Denken als argumentativer Beitrag für die theologische Vereinigung eines Unsterblichkeitsdenkens mit dem Auferstehungstopos und für eine theologische Begründung der Rede vom *unsterblichen Wir*

- 1. Zur Problemstellung, zum Ungenügen der Formel von der 'dialogischen Unsterblichkeit' und zur Rede vom 'unsterblichen >wir<' als inhaltlichem und sprachlichem Verbesserungsvorschlag
 - a) *Muss* es widersprüchlich sein, von Unsterblichkeit und zugleich von Auferstehung zu sprechen? 360
 - b) Das Ganzheitlichkeitsanliegen neuerer Eschatologie 361
 - c) Zum Versuch von RUELIUS, die Zusammenführbarkeit der Rede von Auferstehung *und* von Unsterblichkeit im Ausgang von MARCEL auszudrücken 363
 - d) Anmerkungen und Verbesserungen zu RUELIUS: 'Das unsterbliche >wir<' als Kerngedanke einer Vermittlung im Ausgang von MARCELS Motiv der 'Hoffnung in Liebe' 364
 - e) Doxologie als 'Paradoxologie' und als Pendant zur Gewissheit im MARCELSchen Sinn der Bejahung unendlich schöpferischer Möglichkeiten im Sein 366
- 2. MARCELS philosophische Deutung menschlicher Leiblichkeit als weitere Begründung des *unsterblichen >wir<*
 - Das *corpus Christi mysticum* als hermeneutische Empfehlung MARCELS
 - a) Die Bedeutsamkeit des MARCELSchen Leiblichkeitsverständnisses für die Rede vom *unsterblichen >wir<* 367
 - b) Das *corpus Christi mysticum* als hermeneutische Empfehlung MARCELS zur Vermittlung zwischen >unserem< zwischenmenschlichen Zusammensein und >unserem< Zusammensein in und mit Gott 368
- 3. Das menschliche *unsterbliche Wir* in *unsterblichen Wir* Gottes: Trinitätstheologische, schöpfungstheologische und christologische Hinweise auf eine integrale Einheit
 - a) Zur integralen Einheit zwischen dem trinitarischen Gott, der in sich liebende Gemeinschaft *ist*, und dem in Gott geborgenen *unsterblichen Wir* der Liebenden 371
 - b) Die Auferweckung als das Schicksal JESU CHRISTI und aller Liebenden in Gott und eben darin als Verschränkung des *Wir* Gottes mit dem menschlichen *unsterblichen Wir* 374

Zusammen mit >dir<, bei Tag und bei Nacht, oder: Auf dass der Tod euch *nicht* scheidet - Ein (*nicht* streng wissenschaftlicher) Exkurs zum philosophischen und theologischen Nachvollzug transmortaler Verbundenheit im Ausgang von der MARCELSchen Kategorie der *présence* 377

C. Das Bleibende ist das Kommende - Der bei >uns< ist, wird >uns< im Tod entgegen kommen. >Wir< sind zusammen - jetzt, für immer und auf ewig 382

Anhang (Erstveröffentlichung einer deutschen Übersetzung von Note pour une métaphysique de l'acte de charité (von GABRIEL MARCEL)) 388

(Literaturverzeichnis)

394

§ 1 Hinführung zur Forschungsthematik

I. Einführung - Zu Inhalt, Ziel und Methode der vorliegenden Studie

“Die Religionen sind es alle zufrieden. Gibt es keine Religionen der immer akuten Verzweiflung? Ich möchte den sehen, der *keinem* Tode ruhig ins Auge blickt, nicht einmal seinem eigenen; der aus diesem Haß dem bleibenden Fluß seiner Unzufriedenheit ein immervolles Bett gegraben hat; der nicht schläft, weil während seines Schlafes welche nicht mehr aufwachen; der nicht ißt, weil während seines Mahles welche gegessen werden; der nicht liebt, weil während seiner Liebe andre auseinandergerissen werden. Ich möchte den sehen, der nur dieses eine Gefühl ist, aber dieses Gefühl immer; der während andre sich freuen, für ihre Freuden zittert; der das nichtssagende Bedauern über die “Unbeständigkeit” wieder scharf als Pein, als die Pein des Todes, des Todes überall faßt und in dieser Pein allein atmet.”
(ELIAS CANETTI, Aufzeichnungen 1942-1972, Frankfurt am Main, 1979, 116f.)

Bis in solch drastische Worte hinein treibt ELIAS CANETTI¹ sein Protest gegen den Tod und gegen die vermeintliche Nichtigkeit menschlicher Hoffnung auf Dauerhaftes, Zukunft und Unsterblichkeit. Sein Leiden steht im Zeichen der Begegnung², vor allem mit Menschen, deren Liebe und Freundschaft das eigene Leben zum Tragen bringen³. “Mein ‘Starrsinn’”, so CANETTI an anderer Stelle, “besteht darin, daß ich kein Leben, kein einziges, preisgeben kann, jedes ist mir heilig.” (Das Geheimherz, 166f.) “Liebe, frei von Todesangst um das geliebte Wesen? - und wenn es das gäbe, wäre es wert, Liebe zu heißen?”⁴

Die Wurzeln der menschlichen Not, die in solchen Aphorismen ihren Ausdruck findet, mögen bis in jene evolutionsgeschichtlichen Zeiten zurückreichen, in denen in der Folge erster Formen von Selbstbewusstsein auch bereits ein Bewusstsein vom eigenen Tod ausgebildet worden sein dürfte⁵. In die Zeit des Auftretens des *Homo neanderthalensis* datierbar sind erste Totenbegräbnisse, deren zunehmend symbolische Ausstattung ein Beleg dafür ist, dass es bereits um Rituale geht, “die einen Übergang in eine fortwährende Zeit feiern und nicht einen endgültigen Schluß.”⁶

Das aus dem menschlichen Zeit-Bewusstsein hervorgegangene bzw. eng mit ihm verschränkte Wissen um die eigene menschliche Sterblichkeit kann zurecht als “Kultur-Generator ersten Ranges”⁷ bezeichnet werden. Freilich können

¹ Deutschsprachiger Schriftsteller (1905-1994), der 1981 den Literaturnobelpreis erhielt. Er verfasste u. a. Aphorismen, Theaterstücke, einen Roman (Die Blendung) und den kulturphilosophischen Essay Masse und Macht.

² Vgl. CANETTI, Das Geheimherz der Uhr, Frankfurt/Main, 1994, 52f.: “Für keinen neuen Menschen kann ich Lauheit oder Kälte aufbringen. Die Begegnung ist mein Vulkan.”

³ Vgl. Aufzeichnungen 1942-1972, 120: “Man mag drei- oder viertausend Menschen gekannt haben, man spricht immer nur von sechs oder sieben.”

⁴ CANETTI, Die Fliegenpein, Frankfurt/Main, 1995, 20

⁵ Zur evolutiven Entwicklung von Zeit-Bewusstsein in der Frühzeit der Gattung *Homo* (ca. 2 bis ca. 1 Million Jahre vor unserer Zeitrechnung) vgl. EUGEN DREWERMANN, Der sechste Tag. Die Herkunft des Menschen und die Frage nach Gott, Zürich - Düsseldorf, 1998, 111-114.

⁶ JULIUS T. FRASER, Die Zeit: vertraut und fremd, Basel, 1988, 29. Zu den Begräbnisriten des *Homo neanderthalensis* vgl. DREWERMANN, Der sechste Tag, 136-139; “das Gefühl für den Wert eines einzelnen Lebens scheint in dieser Zeit sich deutlich erhöht zu haben. Ist es da verwunderlich, daß dem *Neandertaler* in einem zeitlichen Abstand von mehr als 70000 Jahren von uns Heutigen *der Tod* zu einem Problem wurde? Daß er so etwas wie Religion *brauchte*, um ein Motiv der Hoffnung inmitten einer sonst hoffnungslosen Welt zu finden?” (Der sechste Tag, 137)

⁷ JAN ASSMANN in seinem Buch Der Tod als Thema der Kulturtheorie, Frankfurt/Main, 2000, 14. ASSMANN spricht hier (vgl. 13f.; alle folgenden wörtlichen Zitate: 14) vom Sterblichkeitswissen als der eigentlichen Quelle menschlichen Sinnbedürfnisses. Das schmerzliche Bewusstsein eigener existentieller Begrenzung in Raum und Zeit rufe geradezu nach “Fantasmen der Unsterblichkeit oder doch zumindest einer gewissen Fortdauer über den allzuengen Horizont unseres Erdendaseins hinaus”, ohne die der Mensch nicht leben könne. Der von diesen Fantasmen gebildete Horizont habe einen individuellen und einen kulturellen Aspekt. “Der individuelle Aspekt besteht in einer Art Unsterblichkeits-Sinn, -Trieb oder -Bewußtsein... Der kulturelle... in der

Sprache, Wissenschaft und Technik, können Kunst, Philosophie und der Aufbau sozialer Strukturen immer nur in einem sekundären Sinn menschliche Vergänglichkeit transzendieren helfen: Die Urfrage, die >ich< als einzelner Mensch angesichts >meines< Zu-Ende-Gehens >mir< bin, sucht nach einem *Du*, das Antwort gibt, das >mich< trägt, auffängt, anerkennt, und das >mir< verbunden bleibt über die Grenze des Todes hinaus. Erst und nur angesichts erfahrener oder zumindest "in Aussicht" stehender Liebe können Menschen es wagen wollen, Dasein im Wissen um das eigene Todesschicksal auszuhalten.

Mehr noch: Sollte der Mensch mehr sein als eine im Tod *genichtete* personale Belanglosigkeit und Kontingenz, so vielleicht gerade deshalb, weil es *Liebe so will* - Liebe, die der Mensch zu empfinden fähig ist, Liebe, die als von anderen geschenkt und von anderen her empfundene menschliches Leben erst heraus holt aus allen Nebeln des Ungewolltseins, der Einsamkeit und der Verzweiflung am eigenen *Ich*. Wenn denn der Protest gegen einen *allmächtigen* Tod irgendwoher seine Argumente und seine Kraft bezieht, wenn er denn irgendwoher seine innere Richtigkeit, seine *Wahrheit* ableitet, dann aus dieser Realität und Stimme der Liebe. In eben dem Maß, in dem diese Stimme der Liebe die quasi absolute Bedeutung gerade von Liebe für das menschliche Existieren und Existieren-Können aussagt und bejaht, erkennt sie in sich auch die Stimme und den Ruf der Hoffnung, das in der Liebe gestiftete, gefühlte und gelebte >Wir< möge nicht zerstört und genichtet werden.

Das Wissen um und das Nachdenken über die eigene Sterblichkeit ist aber nicht nur Anlass des Protestes der Liebe, sondern -eben darin- auch Geburtsort von Religion, deren Wurzeln evolutions- wie individualgeschichtlich gerade im Leiden an der eigenen raumzeitlichen Vergänglichkeit liegen, was der säkular(isierend)en Moderne trotz oder gerade angesichts der vielfältigen Tendenzen der Religionssubstitution und -marginalisierung bleibend bewusst zu sein scheint⁸. Die Sinnstiftungskraft von Religion hat sich vor allem auch angesichts der Ernsthaftigkeit des Todes zu bewähren, wenngleich dabei immer gilt: Was immer die Antwort von Religion auf den Tod ist - sie ist eine Antwort *gegen* die empirisch-objektive Undurchschaubarkeit des "Punktes", den der Tod endgültig und radikal markiert, eine Antwort *über* diese Undurchschaubarkeit *hinaus*.

So wird sich auch jede philosophische Reflexion und jeder theologische Deutungsversuch zum Tod und zu einer Todestranszendenz (im Sinne der transzendierenden Haltung des fragenden und suchenden Menschen wie im Sinne des Transzendenzcharakters etwaiger "nach"todlicher Wirklichkeit) nur als Versuch und als Annäherung verstehen und bezeichnen können.

Wenn die vorliegende Dissertation sich der Frage der *Hoffnung über den Tod hinaus im Namen der Liebe* stellt, wenn sie die Beantwortung dieser Frage durch einen prominenten Existenzphilosophen des 20. Jahrhunderts erschließt und würdigt und die Bedeutsamkeit dieser Antwort als Anregung auch für die Theologie versteht und einholt, so geschieht dies im Bewusstsein eben dieses Versuchs- und Annäherungscharakters von allem reflexiven und spekulativen Nachdenken (d. h. eigentlich ja: Vor-Denken) über den Tod.

Ogleich jenseits aller Möglichkeit dokumentierbarer Beweise angelangt, befinden wir uns doch bei der Auseinandersetzung mit der menschlichen Hoffnung angesichts des Todes nirgends anders als im Angesicht des in Not und Frage existierenden Menschen - was ja einen Ausgangs- und Zielpunkt bedeutet, der jeden Versuch und jede Annäherung rechtfertigt.

Ziel der Arbeit ist es, in interdisziplinärer Zusammenführung von Philosophie und Theologie zum existentiellen Thema 'Tod' einen Beitrag zur Vermittlung der Hoffnungsperspektive in den Diskurs über menschliche Zukünftigkeit und menschliche Todesbewältigung zu leisten. Ein solcher Beitrag kann naturgemäß nur begrenzt sein, was aber meines Erachtens der durch die vorliegende Arbeit vielleicht neu erschlossenen Einsicht in die Wichtigkeit bleibender, neuer oder wieder zu entdeckender Akzentsetzungen und (In)Fragestellungen für eine verantwortete und glaubwürdige Theologie nichts an Gewicht nimmt.

Konstruktion eines kulturellen Gedächtnisses, das unsere individuellen Erinnerungen, Erfahrungen und Erwartungen prägt und eingliedert in Horizonte und Perspektiven, die nicht nur Jahrtausende, sondern unter Umständen auch jenseitige Räume umfassen."

⁸ Selbst ein Zeitgenosse wie der ehemalige Staatsminister MICHAEL NAUMANN, wahrlich nicht zu verdächtigen, ein Apologet des Christlichen oder Sprachrohr religiöser Lebensdeutung sein zu wollen, ortet in einem Leitartikel gerade im Blick auf die menschliche Ur-Not eigenen Todesbewusstseins zeit(geist)kritisch eine unaufhebbare Religiosität des Menschen: "In der Säkularisierung, der antireligiösen Rückführung aller Lebenszusammenhänge auf rational überprüfbare, logische Organisationsformen, verbarg sich von Anfang an ein Restbestand an religiösem Zweifel. Er steigt immer neu auf - aus der Sorge und der Furcht des Einzelnen angesichts des Skandals seiner eigenen Sterblichkeit: "Das soll alles gewesen sein? Was war der Sinn? Was kommt nach dem Tod?" Der *homo religiosus*, so stellte sich trotz der Kirchenkrisen heraus, ist aus dem hochfahrenden "Projekt Moderne" nicht wegzudenken, je ungerechter und globaler es sich entfaltete. Religiöses Urvertrauen überwindet unzerstörbar in einer deistischen Minimalreligion." (Der Gott, der uns fehlt, in: DIE ZEIT, Nr. 52 (19. Dezember) 2001, 1)

“Immer wenn er nichts zu sagen hat, erwähnt er Gott.” (Die Fliegenpein, 64) Will Theologie verhindern, dass ihr vorzuhalten wäre, was dieser Satz von CANETTI als Vorwurf formuliert, dann muss sie alles daran setzen, keine *Theologie am Menschen vorbei* zu werden, keine Gottesrede *allein um Gottes willen*. Zurecht stellt EUGEN DREWERMANN fest: “Die Zeit ist endgültig vorüber, in welcher man es sich erlauben konnte, den Menschen einen Gott zu predigen, der nicht als erstes Antwort gibt auf ihre Ängste und Nöte, ihre Hilflosigkeiten und Verzweiflungen, ihre Tragödien und ihre Untergänge.”⁹ Im Sinne dieser Klarstellung ist es ein weiteres Ziel der vorliegenden Untersuchung, auch einen Beitrag zu leisten zur Etablierung christlich-theologischer Rede von Gott als einer Rede zur Angstbefreiung, zur Horizonteröffnung und zur Lebensermöglichung für den Menschen.

Die Methode der Dissertation ist wesentlich ein Dreischritt. Zunächst wird, in Gestalt eines ausführlicheren *anthropologischen Zugangs*, der Versuch einiger Klärungen, als Beitrag zur Profilierung der Themenstellung bzw. zur Annäherung an diese, unternommen. Anschließend werden -in mir geboten erscheinender Ausführlichkeit, aber immer auch im Versuch der Zusammenfassung bzw. der Beschränkung auf das Wesentliche- *der Lebenslauf, das Werk und das Selbstverständnis GABRIEL MARCELS* vorgestellt und erörtert, und dies auch in vertiefter Auseinandersetzung mit den *zentralen Perspektiven, Themen und Aussagen* des Philosophen und Theaterautors MARCEL, unter denen das *Motiv todestranszendierender Hoffnung im Namen der Liebe* einen besonders wichtigen, wenn nicht *den* wichtigsten Platz einnimmt, was eine besonders gründliche Aufarbeitung verdient. In einem dritten Teil schließlich gilt es, auswertend und würdigend die in MARCELS Denken überhaupt und speziell die im MARCELSchen Verständnis von todestranszendierender Hoffnung im Namen zwischenmenschlicher und göttlicher Liebe enthaltenen *Anregungen* für ein genuin christliches Profil und eine existentielle Orientierung von Eschatologie und Theologie des Todes -so gut dies möglich ist- *systematisch zusammenzuführen und theologisch zu bedenken*.

Die vorliegende Studie ist -es sei ausdrücklich betont- offen für das Anliegen poetisch-bildhafter Annäherung der Sprache (auch der philosophischen und der theologischen Sprache) an die Phänomene ‘Tod’ und ‘Hoffnung der Liebe angesichts des Todes’. Wie die nähere Betrachtung v. a. der Gedanken von MARCEL zeigen wird, ist es gerade die Offenheit und die Tiefe, die Urmenschlichkeit und die Ausdruckskraft der Bilder und der Metaphern, was bezüglich der Reflexion über den menschlichen Tod zum Vermittlungsort und zur Ausdrucksgestalt von Hoffnung werden kann. Dieses ‘poetische Anliegen’ bedingt den Sprachstil der Dissertation mit, die sich, bei gleichzeitiger Wahrung der Wissenschaftlichkeit in Ansatz und Vorgehen, dem Bemühen um eine neue Sprache in der Theologie verschrieben fühlt.

⁹ Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik, Solothurn - Düsseldorf, 1993, 36

II. Anthropologischer Zugang¹⁰

1. Versuch einiger philosophisch-anthropologischer Klärungen als Beitrag zur Profilierung der Themenstellung

a) Die Ambivalenz menschlicher Endlichkeit

α) Die 'negative Endlichkeit'

"Andere haben ein Bewußtsein dessen, was sie besitzen', sagte er; 'mir ist einzig das bewußt, was mir fehlt. Es fehlt mir an Geld, an Kraft, an Geist, an Liebe. Defizit auf der ganzen Linie! Oh, ich werde, solange ich lebe, diesseits meiner Grenzen bleiben!...'"

(ANDRÉ GIDE, *Die Falschmünzer*, Stuttgart, 1974, 264)

Die Begrenztheit menschlicher Existenz in und durch Raum und Zeit gehört zu den zentralen Ausgangs- und Bezugspunkten anthropologischer Besinnung in der abendländischen Philosophie und Theologie.

Sowohl unter dem Aspekt seiner faktisch gegebenen Bedingungs Momente wie auch im Licht der Versuche, eben diese Momente zu transzendieren, erscheint menschliches Sein unretuschierbar als *endliches Sein*, als Sein in raumzeitlicher Begrenzung (in der Spannung zwischen Begonnen-Haben und Zu-Ende-Gehen), als nur begrenztes Vermögen zu Aktion und Passion, zu Selbstentwurf und Selbstverwirklichung, als Existenz in den Schranken unwiederholbarer und zufallsbedingter Einmaligkeit. Mit Bezug auf diese Begrenztheit aller Selbstvollzüge und Lebensgestaltung kann grundsätzlich von einer *Endlichkeitsstruktur menschlicher Existenz* gesprochen werden¹¹.

Endlichkeit dekliniert sich sozusagen. Sie prägt menschliches Dasein in qualitativer wie in quantitativer Hinsicht. *Körperlich* ist sie spürbar in der Beschränktheit und im lebensgeschichtlich zunehmenden (bzw. durch Krankheit oder durch Unfall verursachten) Verfall von Kraft, Beweglichkeit und Leistungsfähigkeit - in Extremgestalt erreicht im *Tod* als der Grenze schlechthin für menschliches Handeln und Sein in Raum und Zeit. *Geistig-seelisch* ist Endlichkeit je gegenwärtig in der Begrenztheit menschlichen Erkenntnisvermögens, im Vorläufigkeitscharakter und im Festlegungsdruck menschlicher Entscheidungen und Willensakte, in der Brüchigkeit von Gefühlswelten, vor allem aber: in der Angstbesetztheit unserer Selbstwahrnehmung und unseres Freiheitserlebens.

Eingespanntsein zwischen der 'Verurteilung' zur Annahme der eigenen raumzeitlich-endlichen *Situation* einerseits und der vielgestaltigen eigenen *Intention* zu Transzendenz, Ekstase und 'Ausbruch' andererseits drückt die menschliche Not aus, *Unendlichkeit* (er)leben zu wollen, sie aber *nur in Endlichkeit* einholen und ausdrücken zu können.

Die Permanenz der individuellen wie kollektiven menschlichen Ausgriffsversuche auf Verwirklichung, Erfüllung und Verankerung jenseits und unbeeinflusst von aller raumzeitlich bedingten Vorläufigkeit, Fragmentarität und Infragestellung spricht davon in deutlicher, wenn auch oft leiser Sprache¹².

¹⁰ Der im Folgenden unternommene Zugang erhebt ausdrücklich *keinen* Anspruch auf eine umfassende geschichtliche oder systematische Darstellung und Reflexion anthropologischer Aussagen und Konnotationen zum Gesamtzusammenhang der Arbeitsthematik. Sinn der hinführenden Gedanken ist vielmehr die Akzentuierung einiger wichtiger Begriffe und Deutungsversuche und ihre Einordnung in die Perspektive einer existentiell verorteten und aktuell verantworteten Rede vom Menschen angesichts der Frage, die er sich selber ist.

¹¹ Anmerkung zur Terminologie: In anthropologischen Aussagezusammenhängen werden die Begriffe 'Endlichkeit' und 'Begrenztheit' von mir als gleichbedeutend verwendet (was auch vom Begriffspaar 'Sterblichkeit' - 'Vergänglichkeit' gilt). - Zum Phänomen der Grenze bzw. des Begrenztseins als Ausgangspunkt einer Philosophie der Endlichkeit vgl. die weit reichende Reflexion bei HELMUTH PLESSNER (in seinem Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die Philosophische Anthropologie (=Gesammelte Schriften, Bd. IV, Frankfurt/Main, 1981)), der dem seine Grenze *habenden* leblosen Seienden das lebendige Seiende (und damit auch den Menschen) gegenüberstellt, das seine eigene Grenze *ist*.

¹² "Ohne sich im Unendlichen aufzulösen..., ist diesem das Endliche auf das innigste verbunden... die Endlichkeit trägt stets eine Spur der Unendlichkeit in sich; zumal der Mensch umfaßt mit seinem Erkennen und Wollen "alles", er übersteigt die Endlichkeit, indem er sie *als* solche begreift." (J. B. LOTZ, Art. 'Endlichkeit', in: *LThK*, Bd. III, 861)

Endlichkeit legt fest, schränkt ein, engt ein, sperrt ein. Und als diese Beschränkung und Einengung ist Endlichkeit Grund dafür, dass menschliches Freiheitserleben in all seiner Entfaltungsweite und -möglichkeit immer auch den Charakter einer Bedrückungserfahrung hat.

Das aus der Fülle >mir< zunächst offen stehender Möglichkeiten situativ jeweils 'heraus *entschiedene*' und heraus *gestaltete* Raumzeitlich-Endliche >meines< Existierens sucht freilich seine Selbsterfahrung als *dynamisches Defizit in Person*¹³ nicht nur in *solistischem* Reflex auf das Unendliche zu beantworten; stets wird menschliche Suche nach einem Jenseits von Beschränkung und Hinfälligkeit (auch oder gar: primär; bewusst oder unbewusst) den Weg zum *anderen Menschen* suchen.

Im Wort und in der Frage des Mitmenschen an >mich<, in seiner Teilnahme an >meinem< Schicksal liegt immer schon eine Antwort in *Verbundenheit* - Verbundenheit angesichts der von allen geteilten Endlichkeitsnot und Nichtigungsangst. Und im Zeichen dieses Wortes und dieser Frage, dieses Gesuchtseins und dieses Gefundenwerdens >meiner< selbst durch andere geschieht jenes logisch nie ganz erklärbare Gewollt-, Bestätigt- und Bejahtsein, das Menschen kulturgeschichtlich gewohnt sind, *Liebe* zu nennen - als Leben eigentlich erst zum Tragen bringende zwischenmenschliche *Wirklichkeit*.

Nicht wenige Erklärungsmodelle in der psychologischen und psychoanalytischen Forschung sowie in der belletristischen Literatur der letzten zwei Jahrhunderte glaub(t)en zwar, Liebe *nur* mit verborgenen bzw. unbewussten seelischen Reflexen und Mechanismen erklären zu müssen¹⁴, aber es bleibt doch -gerade vor dem Hintergrund solcher über weite Strecken durchaus auch zutreffend analysierender Ansätze- mit Blick auf das Phänomen 'Liebe' ein Rest an "Geheimnis": Liebe als Sinnereignis und Selbstgeschehen, als Realität *jenseits* aller

¹³ Der *Mangel*, der Existenz zum Sein im Bewusstsein des '>Mir< fehlt etwas' macht, prägt Menschen viel tiefer als in einem vermeintlich nur biologischen Sinn (JOHANN GOTTFRIED HERDER (in: Abhandlung über den Ursprung der Sprache (1772), Stuttgart, 1989) und ARNOLD GEHLEN (in: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (1940), Wiesbaden, 1976) etwa glauben, in ihren philosophisch-anthropologischen Ansätzen vom Menschen als einem *biologischen Mängelwesen* ausgehen zu müssen - was natürlich die Frage aufwirft, ob ein solches überhaupt überlebensfähig wäre); das Defizit, das Menschen gerade in der Suche nach dem *Du* auszugleichen versuchen, ist im Kern ein *Defizit an Sinn aus >mir< selbst*, an Bejahung und Bestätigung in >meinem< seiner selbst bewussten Allein- und Einmaligsein. Dass trotz dieses Defizits *physisch* zu überleben ist, ist klar; dass der Schmerz angesichts eines solchen bloßen biologischen Überlebens die spezielle menschliche Frage nach dem anzeigt, was ein *Überlebenwollen* möglich macht (also: die Frage nach Sinn), genau so. - Die Formulierung vom *dynamischen Defizit in Person* versucht gerade diese menschliche Bedürftigkeit nach Leben mit Sinn begrifflich zu fassen. 'Dynamisch' steht dabei für die (körperliche bzw. geistig-seelisch-herzliche) Bewegtheit des Menschen, für seine Kraft zur Suche, für seine Aktivität und seine (wie RAHNER formuliert hat: arme) Offenheit, die ja Offenheit in Hoffnung ist; 'Defizit' markiert über das existentielle Mangelbewusstsein hinaus auch die menschliche Zerrissenheit, Widersprüchlichkeit und 'Sehnsüchtigkeit'.

¹⁴ Exemplarisch sei hier mit Blick auf den *psychoanalytischen* Bereich auf SIGMUND FREUD (1856-1939), den Begründer der Psychoanalyse, verwiesen, nach dessen Theorie das psychische Geschehen und das Verhalten des Menschen prinzipiell der Effekt unbewusster Triebwünsche sowie verinnerlichter Außenwelt-Reglements sind. Liebe steht nach ihm unter dem totalen Einfluss der zwei großen Triebenergien des Menschen: der Libido (der sexuellen Triebkraft) und des Todes- bzw. Destruktionstriebes. Beide steuern, jeweils eigener (evolutionsgeschichtlich bedingter) Gesetzmäßigkeit folgend, menschliches Agieren und Reagieren nach den Prinzipien von Anpassung, Spannungsausgleich und Luststeigerung bzw. Unlustvermeidung (vgl. dazu etwa: SIGMUND FREUD, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1917; =Gesammelte Werke (Hrsg. ANNA FREUD u. a.), Bd. XI), London, 1944; ders., Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1932; =Gesammelte Werke (Hrsg. ANNA FREUD u. a.), Bd. XV), London, 1944; ders., Abriß der Psychoanalyse (1938; =Gesammelte Werke (Hrsg. ANNA FREUD u. a.), Bd. XVII (Schriften aus dem Nachlass)), London, 1941, 63-138). - *Literarisch* beispielhaft ist etwa MARCEL PROUST mit seinem Hauptwerk *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Frankfurt/Main, 2000. Das Paradigma von Liebe, das PROUST hierin zeichnet, verrät mit seinem skeptisch-resignativen Unterton, wie vergeblich in den Augen des Autors jedes Bemühen um bleibende Nähe und wirkliche Erkenntnis des oder der anderen ist. Was gemeinhin Liebe genannt wird, ist für PROUST nur leidensverhaftete Verstrickung und Verirrung in die Psychodialektik von Illusion und Enttäuschung, Erhöhung und Entwertung, Eifersucht und Gleichgültigkeit. Der anfängliche Zauber des Verliebtseins führt in einen Konflikt ohne Lösung, ein Versprechen scheint gegeben, das aber nie erfüllt werden kann - zumal nicht angesichts des besitzergreifenden Gestus, den nach PROUST Liebe früher oder später annehmen *muss*. In Narzissmus verfangen, verfolgt der liebende Mensch im geliebten Wesen nur seinen *eigenen* Traum, die Liebenden trennt bleibend ein Abgrund. Zur Analyse und Deutung von Liebe im erwähnten Werk PROUSTs vgl. BRUNO HITZ, *Schrecken der Liebe*. Zu einem Satz bei Marcel Proust, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 14./15. Juli 2001, 53f.. - Zur Kritik der subjektivistischen Auffassung PROUSTs von der Liebe vgl. GABRIEL MARCEL, *WA I*, 145f.. In Enche 67 spricht MARCEL vom "monadisme proustien"; zur MARCELSchen Kritik und Würdigung PROUSTs vgl. auch Enche 204-206; *WA II*, 65. 220; *WA III*, 69; *PhiFr 11*; *RefII* 165 (zu Abkürzungen bei der Zitierung MARCELS in der vorliegenden Studie vgl. das Literaturverzeichnis!). - Ein neuerer Versuch tiefenpsychologischer Klärung des Wesens zwischenmenschlicher Liebe in besonderer Auseinandersetzung mit den Themen 'Gefühle', 'Sexualität', 'Liebe' und 'Störfaktoren in der Liebe' ist: JOSEF RATTNER - GERHARD DANZER, *Liebe und Ehe. Zur Psychologie der Zweierbeziehung*, Darmstadt, 2001 (Lit.).

Zweckmotivation und Objektivierbarkeit¹⁵, über alle Projektionen und Erwartungshaltungen hinaus, trotz all dessen, was gegen sie spricht.

In der Offenbarung, die die Erfahrung von Liebe für einen Menschen sein kann ('Offenbarung' hier, ganz grundsätzlich und mit Blick auf die Bedürftigkeit menschlicher Existenz nach Sinnerschließung und Sinn Geschenk verstanden, als *Aufgang einer ganzen und ganz neuen Welt*), erscheint seine Endlichkeit *von außen her* dem Vergeblichen entrissen. Gerade weil die Liebe des geliebten Menschen Endlosigkeit intendiert und will, gerade weil sie >mir< tendenziell Wert und Bestätigung *ad infinitum* zuspricht (zumeist wohl nicht explizit, vielleicht sogar gar nicht bewusst), erlebe >ich< sie als Raum und Botschaft von Unvergänglichkeit.

Jeder *Verlust* eines geliebten und liebenden Wesens freilich, und auch schon die *Angst* vor einer *Trennung*, die man als 'Verlust' deuten zu müssen glaubt, macht klar, dass selbst Verbundenheit in Liebe unter dem Vorbehalt der Endlichkeit steht. Gerade *in* aller Erfahrung von Zusage und Nähe, von Ergänzung im *Du* und von Treue über Raum und Zeit hinweg ist menschliches Sein bleibend Bedrohtsein durch Verlusterfahrung und Verlustangst¹⁶.

Auch die Liebe eines Menschen scheint nicht völlig den Abgrund zu überdecken, den das Daseinmüssen in *Einmaligkeit* unter >mir< öffnet. *Man* existiert nicht -: >Ich< existiere, auf Dauer herausgefordert zu mühsamem Selbstentwurf¹⁷.

>Meine< existentielle Unableitbarkeit und Undelegierbarkeit (weil auch: Unvergleichlichkeit) erscheint dabei nur partiell als Besonderheit des Unverwechselbaren und als Originalität; *grundlegend* bedeutet sie immer auch die unsichere Suche nach >meinem< 'Ich'¹⁸, nach Eindeutigkeit in >meiner< Vieldeutigkeit und in >meinen<

¹⁵ "Die Liebe... - wie soll sie anders beschreibbar sein als in der Perspektive des leidenden, hoffenden, glückseligen, verzweifelten Subjekts? Verobjektiviert, in nüchterner Distanz beschrieben, ist schon der Kuß zweier Verliebter eine gewissermaßen lächerliche Veranstaltung... Nichts scheuen die Liebenden deshalb mehr als den Blick der Öffentlichkeit, die *von außen* betrachtet, was nur *von innen* beachtet sein will. Es gibt aber zwischen der einen oder der anderen Betrachtungsweise... nur eine Entscheidung auf Entweder-Oder, alle Werbung, alles Verlocken, alle Verführung bestehen gerade in dem Versuch, die objektiv feststellende, subjektiv unbeteiligte Beobachtungshaltung eines anderen Menschen in eine subjektiv gleichermaßen betroffene Weise der Begegnung, ja, der Verschmelzung umzukehren und aus "Sinneseindrücken" Sehnsüchte, aus rationalen "Feststellungen" emotionale Stellungnahmen und aus dem "So ist es an sich" ein "So bist du für mich" zu formen. Es ist möglich, mit chemischen Formeln die Substrate zu bezeichnen, die das Gefühl der Liebe verursachen; doch wie die Liebe sich *anfühlt* und was sie aus den Geliebten macht, das sagt uns keine Chemie, das sagt uns nicht einmal die Psychologie, das kann nur das liebende Subjekt einem anderen liebenden Subjekt verraten. - Es war JEAN PAUL SARTRE..., der in der Subjekt-Objekt-Struktur des Bewußtseins einen Beweis für die Unentrinnbarkeit des Sadomasochismus im Feld des Zwischenmenschlichen erblickte; die *Liebe* aber ist gerade jenes "Zwischen" unter den Menschen, das zwei Subjekte auf eine Weise miteinander verbindet, die das Subjektsein beider unter Ausschluß aller objektivierenden Betrachtungsweisen wechselseitig *verstärkt*." (EUGEN DREWERMANN, ... und es geschah so. Die moderne Biologie und die Frage nach Gott, Zürich - Düsseldorf, 1999, 817)

¹⁶ Dieses Bedrohtsein kann gewissermaßen als Gegenpol zur schon aufgewiesenen Bestimmung des Menschen als eines dynamischen Defizits in Person gesehen werden. Beide Pole zusammen bedingen die schmerzhaft Spannung, ja die Wunde vorläufiger Existenz: So wie das, was >ich< suche bzw. was >mir< fehlt, keineswegs garantiert in Aussicht steht, ist auch das, was >ich< bin bzw. was >ich< habe (oder zu haben glaube), dauernd in Frage gestellt. Menschliche Angst wird vor diesem Hintergrund raumzeitlich nie völlig zu besiegen sein, Hoffnung sich stets neu in den Kampf werfen müssen - in der Dichotomie menschlicher Befindlichkeit zwischen dem nur *endlich* Erfahrenen und dem als *endgültig* Ersehten.

¹⁷ Ein Verdienst von MARTIN HEIDEGGER (1889-1976) war es, diesen Grundzug menschlichen Daseins aufzuzeigen und als 'vorlaufende Entschlossenheit' zu formulieren, in der der Mensch sich auf seine je eigenen Möglichkeiten hin ständig entwirft. Die Zeitlichkeit von Dasein ist -im Sinne dieses Entwurfscharakters verstanden- von dauernder *Sorge* und *Ausständigkeit* geprägt. Mehr dazu in: HEIDEGGER, Sein und Zeit, Tübingen, 1993, §§ 41-43, §§ 62. 64. 65.

¹⁸ Reflexionsbedarf zum hier Angesprochenen besteht auch im Rahmen einer *theologisch-anthropologischen* Besinnung (Näheres dazu im zweiten Abschnitt dieses Anthropologischen Zugangs), wo bzgl. einer aufzuweisenden Wechselbedingtheit von Gottesbezug und Ichwerdung des und der Glaubenden auf JESUS VON NAZARETH zu verweisen ist; nach allem, was die Evangelien überliefern, gehörte es zu seiner ureigenen Entdeckung und Botschaft, radikales Gottvertrauen mit dem Mut zu 'Ich'-Sein und 'Ich'-Sagen jenseits aller Rückbindung an ein System zu verbinden. In vor diesem Horizont gelebter phantasievoller Freimütigkeit und Freizügigkeit fallen dann auch Schranken *menschengewirkter* Endlichkeit und Eingrenzung von Existenz, wie DOROTHEE SÖLLE betont: "Jesus war ein Mensch, der es wagte, "ich" zu sagen ohne Rückendeckung... Sowohl... Freunde wie... Feinde haben zeit seines Lebens versucht, ihm eine Rückendeckung zu besorgen, die Phantasie seiner Liebe abzuleiten, und das heißt zugleich: sie überschaubar zu machen. Aber Jesu Freiheit, Jesu "ich aber sage dir" blieb unableitbar... Wenn Jesus in diesem hervorgehobenen Sinne "ich" sagte ohne Rückendeckung -"ich" vergebe dir deine Sünden, "ich" sage dir, stehe auf, "ich" rufe dich, komm mit-, so verwandelte er damit die Realität der Menschen, mit denen er umging. Wir finden unser Leben jeweils in einem begrenzten Rahmen vor, innerhalb bestimmter Fixierungen. Sensiblere Leute, wie Dichter, sprechen gar von Gefängnissen, in die man uns gesteckt hat, und deuten in solchen Bildern an, daß dieser Zustand des Begrenzt- und Fixiertseins nur scheinbar natürlich ist, daß er in Wirklichkeit bestimmte gesellschaftliche Ursachen hat, die abänderbar sind. Wenn Jesus in dem beschriebenen Sinne "ich" sagte, so hob er damit diese sogenannten natürlichen Grenzen des menschlichen Lebens auf. Seine

Widersprüchen. Dass das Wort 'Ich' -Wortsymbol für menschliches Selbsterlebnis und menschlichen Selbstvollzug als Person, also als Handlungs-, Willens- und Gefühlszentrum des eigenen Lebens und als Träger und Bezugspunkt einer *Identität durch (Lebens)Geschichte* hindurch- in Gebrauch und Bedeutung dauerhaft fraglich und uneindeutig bleibt, mag allein schon mit dem Ausmaß zusammenhängen, in dem menschliche Selbstreflexion und Selbstvergewisserung (nur) auf Bewusstsein gründet, 'Unterbewusstes' jedoch nicht ausreichend zu erschließen versucht oder vermag. Wohl mit Blick auf diese Uneindeutigkeitsnot des Menschen diagnostiziert ELIAS CANETTI: "Ungenauestes aller Worte: 'Ich'"¹⁹, und er plädiert für ein Verständnis vom "'Ich' als Raum, nicht als Position" (Das Geheimherz, 77)²⁰.

Diesseits aller Vieldeutigkeit freilich steht das menschliche Wissen um die Ernsthaftigkeit von Existenz in Einmaligkeit.

Einmalig sein, im Bewusstsein des *Eigenwerts* und des *Eigengewichts* >meiner< selbst (im Ahnen und Spüren der Wahrheit also, dass >meine< Existenz nicht erst von außen 'be-deutet' werden muss, um Bedeutung, Wert und Aussage zu haben und zu sein), heißt angesichts >meines< Ausgeliefertseins an Raumzeitlichkeit und an den Tod stetige schmerzvolle Selbstriskierung in ungewisse Zukunft hinein.

Der Ernst von Existenz erweist sich dabei darin, dass >ich< unaufhörlich 'auf dem Spiel stehe'. So wie es jeden Menschen in seinem konkreten (genetisch und lebensgeschichtlich geprägten) *zufälligen* So-Sein nicht geben muss bzw. müsste, muss es ihn auch in Zukunft nicht *notwendig* geben. Im Ringen und Kämpfen aber um die *Möglichkeit* von Zukunft für sich und andere (und von Sinn für diese Zukunft) kann der oder die Einzelne wiederum nichts anderes einbringen als sich selbst gerade *in* seiner oder ihrer Einmaligkeit.

Die Einmaligkeit, in der >ich< >mich< vorfinde und >mir< *selbst aufgegeben* bin, ist eben die, mit der allein >ich< selber Antwort zu geben versuchen kann -: Auch in dieser dauernden Rückverwiesenheit des Menschen auf sich selbst scheint etwas auf von der Not raumzeitlicher Begrenzung, der Not des Existierenmüssens in Irreversibilität, mit nur einmalig-zufälliger Herkunft und Zukunft, kurz: des Existierenmüssens in 'negativer Endlichkeit'.

"Sein heißt in der Klemme sein."²¹ Diese Kurzdiagnose des rumänisch-französischen Nihilisten EMILE CIORAN illustriert indirekt in pointierter Weise die vielfältigen menschlichen Versuche, auf die Endlichkeitsstruktur von Existenz zu reagieren, zu ihr sinnngewinnend in Verhältnis zu treten: Es geht um die existentielle Bewegung *heraus* aus der Verzweiflung des Endlichen an sich selber²² *hinein* in die Annahme seiner selbst in Aussicht auf das Unendliche, initiiert von der transzendierenden Aktivität des menschlichen Bewusstseins, "einer Bewegung, die alles umlagernde endliche Seiende ins Unendliche übersteigt und zugleich von dorthier auf das endlich Seiende als wertende und wählende Tat der Freiheit zurückkommt."²³

Mit Endlichkeit umzugehen, sie zu bewältigen, zu versuchen, sie zu ertragen, forciert und provoziert *Stellungnahme* in Wort und Tat.

Phantasie nahm Grenzen nicht an." (Phantasie und Gehorsam, Stuttgart, 1972, 61f.)

¹⁹ Aufzeichnungen 1973-1984, München, 1999, 115

²⁰ Die Ungenauigkeit des Wortes 'Ich' ist freilich auch lebensgeschichtlich bedingt: Ständig verändert sich das *Bild*, das sich Menschen von sich selbst -in Selbstreflexion und in Kommunikation mit ihrer Umwelt (deren Bild sich ebenfalls verändert)- machen.

²¹ Gevierteilt, Frankfurt/Main, 1991, 90

²² Zum Begriff der Verzweiflung des Menschen an sich selber vgl. SÖREN KIERKEGAARD (1813-1855), der -im Versuch einer existenzorientierten Deutung der Wirklichkeit von *Sünde*- Angst als die Grundbefindlichkeit des menschlichen Geistes im Bewusstsein der eigenen Freiheit interpretiert. Im Zeichen und unter dem Einfluss der Angst droht die Bewältigung der eigentlichen Daseinsaufgabe: existentiell eine Synthese zu setzen zwischen den Daseinspolen der *Unendlichkeit* und der *Endlichkeit*, der *Möglichkeit* und der *Notwendigkeit*, aus dem Blick zu geraten, ja unmöglich zu werden. Dies dergestalt, dass der Mensch in Angst, statt der Synthesetzung, die *Eliminierung der Freiheit* (und mit ihr vermeintlich der Angst) anstrebt, was freilich zur Isolierung eines der genannten Daseinspole führen muss und in der Folge zur Selbstvereinseitigung des Menschen, der sich damit in der Verzweiflung, verstanden als Daseinsverfehlung, verstrickt (vgl. dazu ausführlich: SÖREN KIERKEGAARD, *Der Begriff der Angst*. Eine simple psychologisch-hinweisende Erörterung in Richtung des dogmatischen Problems der Erbsünde (übers. und komm. von L. RICHTER), Reinbek b. Hamburg, 1960; ders., *Die Krankheit zum Tode*. Eine christliche psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung (übers. und komm. von L. RICHTER), Reinbek b. Hamburg, 1962). Verzweifelt (und damit, in der existenztheologischen Deutung KIERKEGAARDS: sündig) ist der Mensch, der durch die Eigendynamik der Angst bzw. der vermeintlichen Angsteliminierung in ein Missverhältnis zu sich selber kommt und entweder nicht sein will, was er ist, oder sein will, was er nicht ist (vgl. *Die Krankheit zum Tode*, 13. 28. 78). Zur Daseinsanalyse bei KIERKEGAARD vgl. auch den zweiten Abschnitt dieses Anthropologischen Zugangs.

²³ EUGEN DREWERMANN, Art. 'Endlichkeit/Transzendenz', NHTG (erw. Neuausgabe), Bd. 1, München, 1991, (332-338) 335

ODO MARQUARD²⁴ deutet menschliche Endlichkeitsbewältigung mit einer philosophischen *Kompensationstheorie*: "Die Menschen kompensieren, was mit ihrer Endlichkeit zusammenhängt, auch mit der Freiheitsseite ihrer Endlichkeit." (MARQUARD, *Menschliche Endlichkeit*, 21) Im Versuch einer sozusagen ontologischen Grundlegung der Bestimmung des Menschen als Mängelwesen versteht er -in der Tradition des Anthropologen HELMUTH PLESSNER stehend- menschliche Endlichkeit prinzipiell als Sein in Begrenztheit. Drei Dimensionen von Begrenzungserfahrung prägen nach MARQUARD den Menschen am nachhaltigsten: der Mangel an Macht (der Mensch als Wesen "zwischen Allmacht und Ohnmacht" (*Menschliche Endlichkeit*, 23)), der Mangel an Raum (menschliches Leben als "Nichtüberallheit... und insofern Unter-Anderem-Sein" (*Menschliche Endlichkeit*, 24)) und der Zeitmangel (menschliche Endlichkeit als "temporales Sein zum Ende" (*Menschliche Endlichkeit*, 26))²⁵. Die Grenz- und Mangelerfahrung, modern vor allem im Bewusstsein des Mangels an Zeit präsent, verlangt nach Kompensation, welche nach MARQUARD zu verstehen ist als "Ausgleich von Mangellagen durch ersetzende oder wiederersetzende Leistungen, die... für Fehlendes... vikariierend einspringen." (*Menschliche Endlichkeit*, 29) Der Ausgleichsversuch zum individuellen *Zeitmangel* ist in dieser philosophischen Perspektive die Verbundenheit mit den anderen, die vielgestaltige Kommunikation mit den "Mitmenschen, die, weil sie viele sind, viele Leben leben, an denen wir teilnehmen können und dadurch in gewisser Hinsicht auch ihre Leben, auch ihre Lebenszeiten haben" (*Menschliche Endlichkeit*, 31f.), nach MARQUARD "für uns die einzige Chance..., trotz unserer Lebens Kürze und unserer Lebenseinzigkeit... mehr Lebenszeit zu haben, als wir haben." (*Menschliche Endlichkeit*, 32) "Geteilte Zeit ist vielfache Zeit" (*Menschliche Endlichkeit*, 33) und als solche die Möglichkeit, zeitliches Begrenztsein (freilich wiederum nur begrenzt) zu umgehen.

Dem *Raummangel* begegnet der Mensch ebenfalls mit Kompensationsaktivität. Die existentielle Not räumlicher Begrenzung drückt sich grundsätzlich darin aus, "daß Lebendiges nie mit dem Platz zufrieden ist, auf den es sich zunächst setzt. Seine Anfangspositionalität ist ihm stets zu wenig. Darum wächst es, bewegt es sich und gewinnt schließlich im Zeitalter der technischen Mobilität und entfernungsüberwindenden Information... Ubiquität" (*Menschliche Endlichkeit*, 33), wenngleich auch das nur in begrenztem Umfang.

Auf seinen *Mangel an Macht* schließlich strebt der Mensch ebenfalls kompensierend zu reagieren: Er "versucht, seine Wirklichkeit immer mehr zu beherrschen und schließlich durch Wissenschaft und Technik zum 'maître et possesseur de la nature' zu werden -wie Descartes gesagt hat-, und so Schritt für Schritt... jene Macht sich zu erobern, die man zuvor nur Gott zugetraut hatte. In der modernen Welt ist für den Menschen der Fortschritt... vielleicht die auffälligste Kompensation seiner Ohnmacht" (*Menschliche Endlichkeit*, 33f.)²⁶.

²⁴ Zum Folgenden vgl.: ders., *Menschliche Endlichkeit und Kompensation*, in: ODO MARQUARD - HANS-GEORG GADAMER - HANS MICHAEL BAUMGARTNER - WALTHER ZIMMERLI, *Menschliche Endlichkeit und Kompensation*, Bamberg, 1995, 19-48.

²⁵ MARQUARD zufolge ist "nach dem Dominanzverlust des metaphysisch-theologisch an der Machtgrenze orientierten Endlichkeitsbegriffs der Kreatürlichkeit der gegenwärtig amtierende Endlichkeitsbegriff... mehr als der spatial orientierte... vielmehr der temporal orientierte Endlichkeitsbegriff,... der die Endlichkeit des Lebendigen als Sterblichkeit versteht" (*Menschliche Endlichkeit*, 26). "Dabei rücken... die Zeitgrenzen als Orientierung... möglicherweise deswegen schließlich ins Zentrum der philosophischen Bestimmung der menschlichen Endlichkeit, weil... in der modernen Welt... die Raumgrenzen zunehmend relativiert werden durch... Globalisierung" (*Menschliche Endlichkeit*, 25); "unser Tod, also mein Tod... kommt immer allzu bald. Darum ist unsere Zeit knapp: Die knappste aller knappen Ressourcen..." (*Menschliche Endlichkeit*, 27). "Dabei ist das Zeitmangelwesen Mensch... gezwungen, die Kürze seiner Lebenszeit auszugleichen. Das Leben ist kurz, darum können wir nicht beliebig lange warten, sonst verpassen wir unser Leben,... unsere Lebensansprüche... müssen wir... schneller erfüllen, als der schnelle Tod uns erreicht,... wir müssen also... eilen und möglichst schnell auf dauernd andere Zukunft aus sein, auf schnellen Fortschritt. So kann der Mensch... seinen Lebenszeitmangel durch Tempo kompensieren. Durch Lebensbeschleunigung, die dort, wo sie zunimmt, zur Epochensignatur werden kann" (*Menschliche Endlichkeit*, 28). - Bzgl. des Mangels an Macht und an Zeit ist auf die Kompensationsfunktion von Geld bzw. Kapital zu verweisen. Dabei gilt: Wer *mehr* Geld hat, hat -theoretisch- *mehr* (freie) Zeit und umfassendere Möglichkeiten zur 'Daseinssteigerung' via Selbstentfaltung und Wohlstandshebung. Das damit verbundene Glücksstreben erfüllt sich freilich potentiell nur dem, der nicht der Eigendynamik des Geldraffens und der Besessenheit von Reichtumsvervielfältigung erliegt, der also die durch seinen Reichtum *frei* (bzw. *disponierbarer*) gewordene Zeit als solche zu genießen bzw. zu nutzen versteht. Vgl. hierzu ALBERT CAMUS, der in seinem Roman *Der glückliche Tod* (Reinbek b. Hamburg, 1999) den lebensmüden ZAGREUS sogar die Behauptung aufstellen lässt, "daß man ohne Geld nicht glücklich sein kann." (44) "Geld haben bedeutet über Zeit verfügen." (45) Doch Reichtum garantiert noch kein Glück; "in fast allen Fällen bringen wir unser Leben damit hin, Geld zu verdienen, während man Geld haben müßte, um Zeit für sich zu gewinnen." (45) "Lassen Sie mich nicht sagen, Geld bedeute Glück. Ich meine nur, daß für eine gewisse Klasse von Menschen das Glück möglich ist (wofern sie über Zeit verfügen) und daß man dadurch, daß man Geld hat, sich vom Geld befreit." (47)

²⁶ Und doch prägt gerade die Extremgestalt des menschlichen Endlichkeitsschicksals: die Ohnmacht vor dem Tod trotz aller technischen Weltbemächtigungs- und Menschenoptimierungsversuche, trotz aller Beschleunigungsorgien moderner Lebensabläufe und aller ablenkungsheischenden Flucht in die Oberflächenwelten heutiger 'Fun'- und 'Event'-Kultur menschlicher Existenz bleibend ihren Stempel auf: "Die nachchristliche Spaßgesellschaft scheitert am Tod. Auch in der mobilen Gesellschaft bleibt der letzte Beweis der Mobilität der Leichenwagen. Sicherlich haben die Betäubungsmöglichkeiten und Fluchtwege an Raffinesse gewonnen. Die mediale Scheinwelt der "Gut drauf"-Gesellschaft, die virtuelle Welt des Computerspiels, die autistische Welt des

Dieses Schlaglicht auf die Kompensationstheorie von MARQUARD macht deutlich: "Kultur ist, anthropologisch bestimmt, immer Kompensation" (MARQUARD, *Menschliche Endlichkeit*, 37), d. h. der Versuch, individuelle und kollektive Erfahrungen von Endlichkeit kommunikativ wie kreativ zu übersteigen hinein in Ausdrucksgestalten der Option bzw. der Hoffnung auf menschliches Sein jenseits aller Begrenzung. Dieser Versuch ist freilich bekanntermaßen schmerzlich. Endlichkeit *bleibt* das menschliche Schicksal, und ihre Kompensation kann nur *mildern*, was in seiner ganzen Härte einfach hingenommen unerträglich wäre.

Existenz in Endlichkeit ist also in nuce immer schon *Protest* gegen eine als Letzturteil über das Menschliche verstandene Endlichkeit.

Dabei ist gerade die Erfahrung von *Körperlichkeit* Raum und Grund des Schmerzes angesichts des Endlichen und nur endlich Möglichen²⁷ - und dies in durchaus paradoxer Gestalt: So sehr Menschen in ihren immer neuen Versuchen der Daseinsflucht und 'Daseinssteigerung' -in Rauschzuständen aller Art, in den Beschleunigungsekstasen des modernen Unterwegsseins- gerade *gegen* die Grenze anrennen, die der menschliche Körper hat, ja die er *ist*, so sicher ist es doch auch wieder er, der Menschen nach ihren gegen die 'negative Endlichkeit' verlorenen Kämpfen immer wieder auffängt. Mit anderen Worten: Was Menschen als *Wesen im Körper* nicht sein wollen, weil sie so pausenlos spürbar daran gebunden sind, das gerade bewahrt alle verzweifelt Ausschweifenden letztlich vor dem Fall ins Nichts auf allen Such- und Irrwegen ausbrechender Unendlichkeitssehnsucht²⁸.

Und *ob* (wie in diesem anthropologischen Zugang schon erwähnt) die Erfahrung von zwischenmenschlicher *Liebe* zur Unendlichkeitsahnung und -botschaft für den einzelnen Menschen werden kann, hängt ebenfalls vom Drama ab, als das Menschen ihre Körperlichkeit in Sehnsucht und Zerrissenheit erleben. Nichts jedenfalls scheint der Mensch in Liebe mehr zu ersehnen als -endlich- (auch) *körperlich bei einem Menschen anzukommen*.

So zeigt menschliche Körperlichkeit, als greifbarster Ausdruck raumzeitlich begrenzter personaler Einmaligkeit, zugleich die *Not* von Endlichkeit wie auch die einzige *Chance* zu deren Bewältigung an. In Geist und Seele gespürt und erhofft, stellt das Unendliche zwar menschliche Endlichkeit in ihrer immer fragwürdigen und fragilen Kontingenz an den Rand des Abgrundes der Verzweiflung, doch gibt es andererseits eine Vermittlung des Unendlichen in das Endliche hinein für Menschen nur als Bezugnahme auf und Vermittlung durch das Körperliche. Dies mag in Zeiten eines weit reichenden gesellschaftlichen Dualismus, der menschliche Identität entweder an einer absolut gesetzten Geistigkeit oder allein an der Körperlichkeit festmacht, eine durchaus nicht belanglose Einsicht sein.

"Ich werde nie begreifen, wie man leben kann im Bewußtsein, daß man nicht -mindestens!- ewig ist."²⁹ EMILE CIORAN schreibt diese Worte in Verbitterung nieder, in Abscheu vor dem Leben und in ständiger Sympathie für die Selbsttötung als Antwort auf die Absurdität, existieren zu müssen, ohne gefragt worden zu sein. Doch auch unabhängig von diesem nihilistischen Hintergrund seines Verfassers gelesen birgt dieser Satz eine Aussage: Er pointiert das menschliche Leiden an dem, was wir zu Beginn dieses Kapitels als die 'negative Endlichkeit' apostrophiert haben - Endlichkeit als *Last* und als *Not*, als ständiges Erlebnis des *Eingeschränkt- und Begrenztseins*, als durchgängige Erfahrung bzw. Angst, in Frage gestellt, ja negiert zu sein, gestört oder gar zerstört zu werden, und nie anders als in Vorläufigkeit und Irreversibilität leben zu können.

Egomane - all diese Welten können in ebenso perfekter wie perfider technischer Inszenierung auf Zeit die Wolken und Gewitter der Lebenswelt ausblenden. Und doch sorgt gerade -Ironie des Schicksals- die gesteigerte Mobilität für einen nie ausgehenden Nachschub an Katastrophen, die den Menschen zeitweilig innehalten lassen, selbst wenn die Autofahrer einige Kilometer hinter einer Unfallstelle wieder seinsvergessen auf 200 Stundenkilometer beschleunigen." (JOSEF ZELLNER, Glück hat keine Zeit, in: Rheinischer Merkur, 24. August 2001, 19) - Zur Funktion von Technik als Endlichkeitskompensation und zu ihrer Wirkung als Suggestion potentieller bzw. virtueller Unendlichkeit, Unsterblichkeit und Allmacht vgl. HANS-DIETER MUTSCHLER, Die Gottmaschine. Das Schicksal Gottes im Zeitalter der Technik, Augsburg, 1998.

²⁷ Als Körper leben heißt ja -in Anbetracht von dessen Begrenzt- und Grenze-Sein- auch Erinnerung daran, ununterbrochen an der Grenze zum jederzeit möglichen Ende zu leben.

²⁸ Eine furchtbare Steigerung erfährt die Endlichkeitsnot körperlicher Existenz freilich für Menschen, denen die Körperlichkeit überhaupt zur letzten Stütze und einzig noch verbliebenen Ausdrucksdimension von Dasein geworden ist. NIKLAS LUHMANN weist (in: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt/Main, 1999, 618-634) im Rahmen seiner soziologischen Gesellschaftsanalyse darauf hin, dass auch in unseren heutigen Sozialstrukturen mit Meinungsfreiheit und theoretischen Bildungschancen für jeden und jede, mit Wohlstandssteigerung und erheblichen Verwirklichungs- und Einbringungsmöglichkeiten allenthalben nicht wenige Menschen bleibend in der Exklusion vom System leben müssen, Menschen, die sozusagen nur auf ihren Körper hoffen dürfen und zurück greifen können: "Während im Inklusionsbereich Menschen als Personen zählen, scheint es im Exklusionsbereich fast nur auf ihre Körper anzukommen... Physische Gewalt, Sexualität und elementare, triebhafte Bedürfnisbefriedigung werden freigesetzt und unmittelbar relevant, ohne durch symbolische Rekursionen zivilisiert zu sein." (Die Gesellschaft der Gesellschaft, 632f.)

²⁹ Vom Nachteil, geboren zu sein, Frankfurt/Main, 1991, 137

Wir haben die Endlichkeitsstruktur raumzeitlicher Existenz in allen Dimensionen personalen Seins (Körper, Seele, Geist) aufgezeigt und in der Endlichkeit eine Grundkondition von Leben erkannt, die Menschen in individuellen wie kollektiven Akten des Transzendierens, der Ekstase und der Kompensation zu überbieten suchen. Wie wir darüber hinaus gesehen haben, ist es zentral die Begegnung mit dem *Du*, gipfelnd im Phänomen der Verbundenheit in Liebe, in der der Mensch -jenes 'dynamische Defizit in Person' im Drama seiner Einmaligkeit und Körperbindung- bei dauerndem Bedrohtsein durch Verlust und Trennung Bestätigung, Bejahung und Sinn sucht und erfährt.

Soll das in dieser Arbeit anstehende Nachdenken über den Tod des Menschen und über die Begründung einer Hoffnung angesichts dieses Todesschicksals sich nicht in Abstraktionen verflüchtigen und damit am Ernst und Abgrund konkreter menschlicher Existenznot vorbei reden, dann gilt es, die 'negative Endlichkeit' des Lebens in all ihrer phänomenalen Präsenz und in ihrer ganzen Härte und Schmerzhaftigkeit im Auge zu behalten und das Ringen jedes einzelnen Menschen um Bewältigung seiner Kontingenzerfahrung immer auch als Protest menschlicher Endlichkeit gegen die Vorstellung eines totalen Endes und einer Nichtung im Tod und gegen die Annahme einer Vergeblichkeit und Vergänglichkeit von Liebe zu verstehen.

β) Die 'positive Endlichkeit'

"Das Wissen, daß mein Leben begrenzt ist, gibt ihm eine eindeutige Richtung. Der Tod ist nicht Ziel, aber Angelpunkt des Lebens. Würde ich nicht sterben, ich würde anders leben. Weil ich sterbe, will ich weiterhin intensiv leben. Meiner Existenz ist kein Sinn vorgegeben. Ich muß ihn selber finden... Der Tod hilft..., Sinn zu definieren."

(REINHOLD MESSNER, *Berge versetzen. Das Credo eines Grenzgängers*, München, 1993, 79)

Ist es nicht so, dass der zugelassene Gedanke an den eigenen Tod und das Bewusstsein eigener Sterblichkeit die Intensität von Leben steigern? Könnte es nicht sein, dass der menschliche Tod gewissermaßen *existentiell* nötig ist - als "Rahmen, dessen jeder bedarf, um als einzelnes Lebewesen mit eigenen Meinungen, eigenen Stärken und Schwächen wahrgenommen zu werden"³⁰?

Die Endlichkeit, an der Menschen ihr Leben lang zu tragen haben - ist sie (und gerade sie!) nicht immer *auch* Einladung, ja dringende Herausforderung, dieses *nur eine* Leben auch tatsächlich mit Leben zu füllen, und insofern nicht etwa *nur* Einschränkung, sondern auch Verstärkung und Bekräftigung von Leben? Ist es, mit noch anderen Worten, nicht so, dass erst und gerade im Licht, will sagen: im *Schatten* der Unausweichlichkeit des Sterbenmüssens der Indikativ des Lebens immer auch als ein Imperativ in den Blick gerät?

Freilich: Wie sollten Menschen anders zum Wagnis des Lebens, und damit zu einem Ja zum Leben einzuladen sein als gerade vermittle der Einmaligkeit von Existenz, in deren Rahmen Zeitlichkeit eben nur als Vergänglichkeit und als Irreversibilität des menschlichen Lebensprozesses erfahrbar ist?³¹

Wir sprachen im vorhergehenden Absatz vom menschlichen Leiden am nur fragmentarischen Erleben des Unendlichen, an der Gebrochenheit aller lebensgeschichtlichen Erfahrung von Glück, Liebe und Erfüllung, kurz: am

³⁰ GÜNI NOGGLER, *Schnappschuss*, Innsbruck, o. J., 97

³¹ FRASER (Die Zeit) zufolge hat sich Zeit, evolutionär bedingt, in drei Stufen von Zeitlichkeit ausgebildet: Die Zeitlichkeit in der physikalischen Welt ist ihrerseits differenzierbar in die Azeitlichkeit des Lichts (in dieser Welt gibt es nur Teilchen mit Geschwindigkeit *c* - ein merkwürdiger Energiezustand, auf den keiner unserer Zeit-Begriffe anwendbar ist), die Protozeitlichkeit der Quantenwelt (bruchstückhafte, richtungslose Zeit) und die Eozeitlichkeit massereicherer Teilchen (die richtungslos-kontinuierliche, gegenwartslose Zeit der makroskopischen Physik). Die Biozeitlichkeit von Lebewesen bringt die Wahrnehmung eines gerichteten Laufs der Zeit samt einer 'organischen Gegenwart' mit sich ('gefühlte Zeit'), die Noozeitlichkeit des Geisteswesens Mensch schließlich das Leben im Bewusstsein eines gerichteten Zeitlaufs mit tendenziell unendlichem Zukunfts- und Vergangenheitsbezug und einer 'geistigen Gegenwart' ('verständene Zeit'). Was im Rahmen des evolutionären 'Aufstiegs' mehr und mehr hinzu kommt, ist also der Faktor Richtung und der Faktor Gegenwart(sbewusstsein), sowie, auf unserer noozeitlichen Stufe, so FRASER, die psychologische Illusion, dass es Ruhe/Dauer gebe. "Psychologisch gesehen gehört die Vorstellung der Ruhe zu derselben Kategorie wie die der Individualität. Sie wird vom Geist bei seiner Suche nach unveränderlichen Kontinuitäten und beständigen Identitäten geschaffen. Ohne beständige Identitäten... hätte keine Zivilisation entstehen können" (Die Zeit, 313); m. a. W. ist "die Vorstellung von Dauer ein geistiges Konstrukt, das unsere notwendigerweise groben Wahrnehmungsmöglichkeiten zulassen und das der immerwährende Wunsch, die Last der Vergänglichkeit zu mindern, verfeinert und leitet." (Die Zeit, 313)

jeweils nur *endlich* und *bedingt* Möglichen³². Zu fragen ist diesbezüglich aber auch: Würde der Mensch, unter der Maßgabe raumzeitlicher Existenz, *totales Glück* überhaupt ertragen?

Ist nicht ihre jederzeitige Gefährdung und ihr dauerndes In-Frage-Stehen sozusagen die Authentifizierung (und damit so etwas wie ein 'Qualitätssiegel') für alle menschlichen Erfahrungen von Sinn und Gelingen, von Getragen- und Geborgenheit? Verliert das Er kämpfte, das Errungene, das mit existentielltem "Preis" Bezahlte nicht seinen Wert, wo kampffloser Gewinn, Errungenschaft ohne Leiden und "Spiel" ohne Einsatz die Regel sind, wo Sehnsucht immer schon eingeholt und unterlaufen ist von der Selbstverständlichkeit ihrer raumzeitlichen Erfüllung? Und: Orientierung hin auf Wachstum und Entwicklung, auf die Entfaltung und Entdeckung des *Neuen*:- Lebt sie nicht vom *Unvollkommenen*³³, das >wir< sind und darstellen, von >unserer< *Begrenztheit*, die >uns< erst den Grenzgang bzw. -überschritt (ver)suchen lässt, und vom Drama aller *endlichen Einmaligkeit*, welche allein den Mut zum existentiellen 'Sprung'³⁴ und zur Selbstriskierung in (nicht nur erwogenes, sondern *gelebtes*) Leben hinein zu forcieren vermag?

³² Zur Deprivation menschlichen Glücks von einer Sehnsucht mit jeweils nur vorläufiger Erfüllung hin zum Werbeslogan und zu einem gesellschaftlichen Pflichtprogramm seit etwa den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts vgl. PASCAL BRUCKNER, *Verdammt zum Glück. Der Fluch der Moderne*, Berlin, 2001. BRUCKNER weist hinsichtlich einer ganzen Reihe an Aspekten die subtil vermittelte zeitgenössische 'Pflicht zum Glück' (deren Nichterfüllung in der gesellschaftlichen Optik bereits einem persönlichen Scheitern gleichkommt) nach und durchleuchtet unsere Alltagskultur auf ihre Banalisierung unter dem Mythos des Glücklichseins hin. In der durch diesen Mythos begründeten neuen ethischen Ordnung, so der Autor, gerät das Recht des und der Einzelnen auf gelebte menschliche Einmaligkeit immer mehr unter Konformitätsdruck; menschliche Defizität, Trauer, Schmerz und Versagen erscheinen in der Logik dieser Glücksideologie als Makel bzw. als Tabu.

³³ Evolutionsgeschichtlich bzw. *biologisch* steht 'Wachstum' für 'Leben'. *Philosophisch* auf die menschliche Situation appliziert kann das durchaus die Einsicht in die Wechselbedingtheit von Defiziterfahrung (bzw. Entfaltungsmöglichkeit) und Wachstumsimpuls (bzw. Entfaltungsdrang) verstärken. Nur die Vorgabe menschlicher Unvollkommenheit erlaubt menschliches Wachstum, *das Vollkommene* ruht, bei all seiner ethischen, ästhetischen und religiösen Idealfunktion, weit weg vom menschlichen Leben und seiner Dynamik "auf der Suche nach...". Und so sehr Menschen das Vollkommene erstreben -: Raumzeitlich ist es erst und gerade die menschliche Selbsterfahrung "im Defizit" und "im Verlangen nach...", die alle Bewegung zu ihm hin anstößt. - Zum Wachstum als Ausdruck von Leben sei angemerkt, dass bezeichnenderweise schon *biochemisch*, in Gestalt der Apoptose (der programmierten Selbstvernichtung von Körperzellen (auch beim Menschen) zugunsten des Wachstums bzw. des Fortbestandes des gesamten Zellverbandes) 'Tod' als Voraussetzung und Bedingung von (Weiter)Leben, m. a. W. Endlichkeit als lebenserhaltendes (also sozusagen 'positives') Strukturprinzip nachgewiesen werden kann. Vgl. dazu ALEXANDER RÖTH, *Programmierter Zelltod*. Beispiele der Apoptoseinduktion in Lymphomzelllinien, Freiburg i. Br., 1999 und RALF KARL GOLD, *Elimination autoimmuner T-Zellen im peripheren und zentralen Nervensystem durch Apoptose*. Untersuchungen in Tiermodellen, Zellkultursystemen und humanem Gewebe, Würzburg, 1996.

³⁴ Existenzorientierte Philosophie arbeitet seit KIERKEGAARD mit dem Bild des *Sprunges* (und mit anderen Sprachbildern ähnlicher Aussage) zur Anzeige der Kategorie der Entscheidung bzw. des Überganges. In KIERKEGAARDS philosophisch-theologischer Darlegung figuriert der Sprung vor allem an zwei Stellen: Erstens geschieht der Übergang des oder der Einzelnen vom Stand der Unschuld in den der Schuld in einem aller Logik entzogenen qualitativen Sprung, wobei die Grundbefindlichkeit des unschuldigen Menschen die Angst ist (vgl. dazu: KIERKEGAARD, *Der Begriff der Angst*); zweitens ergibt sich nach KIERKEGAARD der existentielle Zugang zur Wahrheit des Seins nur im Sprung des Glaubens (vgl. dazu: *Furcht und Zittern*. Dialektische Lyrik (übers. und komm. von L. RICHTER), Reinbek b. Hamburg, 1961). 'Sprung' ist in diesem Zusammenhang "der gegenspekulative Ausdruck für den Bezug des existierenden Selbst zum Absoluten qua absolutem Paradox. Er erfordert den jähen Entschluß, aus der unwirklichen Gewißheit des Ich hinaus- und in das Wagnis des Glaubens hineinzuspringen" (WOLFGANG JANKE, *Existenzphilosophie*, Berlin, 1982, 58). Zur durchgängigen Rolle des Sprunges im Denken KIERKEGAARDS vgl. die umfassende Studie von CHRISTA KÜHNHOLD, *Der Begriff des Sprunges und der Weg des Sprachdenkens*. Eine Einführung in Kierkegaard, Berlin, 1975. In enger Anlehnung an KIERKEGAARD sieht KARL JASPERS gerade in der Krise der menschlichen Freiheit schlagartig den Übergang vom Dasein zur Existenz ausgelöst: "Der Sprung aus der Immanenz wird von Menschen vollzogen, und zwar in einem: von der *Welt* zur *Gottheit* und von dem *Dasein* des bewußten Geistes zur *Existenz*. *Existenz* ist das Selbstsein, das sich zu sich selbst und darin zu der Transzendenz verhält, durch die es sich geschenkt weiß, und auf die es sich gründet" (*Existenzphilosophie*. 3 Vorlesungen, gehalten am Freien Deutschen Hochstift 1937, Berlin, 1938, 17). - Zur Ergänzungsbedürftigkeit der Sprung-Metapher vgl. HEINRICH ROMBACH, *Strukturanthropologie*, Freiburg i. Br., 1987. *Strukturanthropologie* nennt ROMBACH seinen weiterführenden Gegenentwurf zur bisherigen *Systemanthropologie*, die -unter anderen Defiziten- auch das Fehlens des Aspekts der Genese habe. ROMBACH, in kritischer Auseinandersetzung mit HEIDEGGER und SARTRE: "Der Sprung gehört konstitutiv zum Dasein, aber er liefert nicht den "Entwurf", wie Heidegger, und dann auch Sartre, meinen, sondern er versetzt nur in den Anfang jener Findungsspur, die als kritische Genese, ständig in der Gefährdung des Mißlingens, zur Ausartikulation der eigenen Wahrheit und der eigenen Grundaussage, die ein jedes Dasein ist, führt. An die Stelle der "Entschlossenheit" muß die *Findung* und sodann die *schöpferische Genese* treten, ohne die der schließlich gewonnene Entwurf nichts als ein unbegründeter Zufall und eine existentielle Verkrampfung ist. Der selbe Vorwurf geht an Sartre, der in unglaublicher Sorglosigkeit meinte, die "Existenz ist das, was sie aus sich macht". Das wäre sehr schön, aber auch sehr billig. Die Existenz ist nicht das, was sie aus sich macht, sondern sie wird das, was sie in einem sehr gefährdeten und eingeschränkten Findungsprozeß aus sich und ihren Umständen schöpferisch und produktiv herauszubringen vermag. Das kann viel, das kann auch sehr wenig sein, darüber hilft keine existentielle "Freiheit", kein "projet" und keine "Entschlossenheit" hinweg." (*Strukturanthropologie*, 104)

In beeindruckender Weise ist es SIMONE DE BEAUVOIR³⁵ in ihrem Roman *Alle Menschen sind sterblich*³⁶ gelungen, die existentiellen Implikationen und Konsequenzen einer von ihr fingierten menschlichen 'Unendlichkeit' ohne entsprechend unendliche Rahmenbedingungen vor Augen zu führen und damit eine Denunzierung existentieller Endlichkeit bzw. Sterblichkeit als (vermeintlich) reinen Störfaktors sinnvoll lebbarer Existenz in Frage zu stellen. Die psychologische Feinzeichnung des Romans und die Meisterschaft, mit der DE BEAUVOIR alle menschlichen Lebensvollzüge im Gesamtbild der von ihr entworfenen Szenerie thematisiert, rechtfertigen es, den Romaninhalt ausführlicher zu referieren.

Erzählt wird das Schicksal RAIMONDO FOSCA, der als Fürst eines hochmittelalterlichen italienischen Stadtstaates vermittels eines geheimnisvollen Lebenselixiers, auf das er zufällig stößt, zu persönlicher Unsterblichkeit gelangt. Nichts kann ihm fortan mehr etwas anhaben -kein Attentat, keine Verwundung im Kampf-, sein Leben kennt keine tödliche Krankheit mehr und auch kein Altern. Die Stadt steigt unter seiner, des 'Unüberwindlichen', Führung auf; seine Macht, sein Einfluss und sein Reichtum nehmen ständig zu.

In der Maßlosigkeit seiner Großmachtsallüren verfällt er einer immer skrupelloseren Expansionspolitik, die ihm freilich in ihrem Ergebnis: im dauernden Wechsel von Krieg und zwischenzeitlichem Frieden (als Gelegenheit zu neuer Kriegsvorbereitung) zum Auslöser erster Selbstzweifel wird. Innere Leere und Vergeblichkeitsgefühle stellen sich ein. Jahrzehnte vergehen, in deren Verlauf FOSCA immer unzufriedener wird mit den beschränkten politischen Handlungsmöglichkeiten, die ihm sein Stadtstaat Carmona bietet. Er erkennt für sich: "Solange man nicht Herr des Erdkreises war, schien keinerlei Reform ernstlich durchführbar." (Alle Menschen, 165)

Doch nicht nur seine Macht erscheint ihm mehr und mehr fraglich. Ernüchtert muss er feststellen, dass ihm, dem jetzt Unsterblichen, auch das Glücksgefühl der Liebe verloren gegangen ist. LAURA, die Frau, in deren Armen er die Nächte verbringt, kann er nicht seine Geliebte nennen, denn: "... ich liebte sie nicht. Ich liebte keinen Menschen... Tag für Tag dieselben Gebärden, dachte ich bei mir. Immer ohne Ende. Werde ich jemals aufwachen können in einer anderen Welt, wo selbst der Geschmack der Luft auf der Zunge einmal ein anderer wäre!... Es war die gleiche Welt und immer das gleiche Carmona... Für wen war der Himmel da, die Blumen auf der Wiese?... ich, seit zweihundert Jahren immer mir selber gleich, war müde, ihn anzuschauen." (Alle Menschen, 168f.)

Doch trotz seiner Unfähigkeit zur Liebe ist es gerade Liebe, was FOSCA verzweifelt sucht. Um so schmerzlicher von daher für ihn die Ablehnung der jungen BEATRICE, um die er Jahre später wirbt. "Ihr seid kein Mensch... Ihr seid ein Toter" (Alle Menschen, 185) hält sie ihm im Wissen um seine Unsterblichkeit entgegen. Und bei dieser Ablehnung bleibt es, trotz langer Bemühungen FOSCA um sie. BEATRICE macht ihm schließlich deutlich, warum sie ANTONIO, den in der Schlacht tödlich verunglückten Sohn FOSCA, lieben konnte, für ihn selbst aber keine Gefühle entwickeln kann: "Wenn Antonio in einen See sprang, wenn er als erster angriff, so bewunderte ich ihn, weil er sein Leben wagte; aber was ist bei dir denn Mut? Ich liebte seine Großherzigkeit: du gibst, ohne deine Schätze zu zählen, deine Zeit zu berechnen, deine Mühen zu wägen, aber du verfügst ja über Millionen Leben, und was du opferst, bleibt immer nichts. Ich liebte auch seinen stolzen Sinn; ein Mensch wie alle anderen, der sich entschließt, er selbst zu sein, das ist etwas Schönes; du bist ein Ausnahmewesen und bist dir dessen bewußt; da rührt mich das alles nicht." (Alle Menschen, 192) "Nichts also", so FOSCA daraufhin zu ihr, "was ich tue, was ich bin, hat Wert in deinen Augen, weil ich unsterblich bin?" "So ist es", sagte sie... "Dein Körper macht mir angst. Er ist von fremder Art... Ich ertrage es nicht, von Händen gestreichelt zu werden, die niemals verwesen werden. Es ist wie eine Demütigung." (Alle Menschen, 193f.)

In Erkenntnis des Fluches, der statt des vermeintlichen Glücks auf seinem Leben liegt, schließt FOSCA sich dem Habsburger MAXIMILIAN an, macht ihm Carmona zum Geschenk und bittet ihn darum, daran mitarbeiten zu dürfen, dass die Macht über die ganze Erde in einer Hand -der des Kaisers- vereinigt wäre, "denn nur dann allein kann man sie gestalten." (Alle Menschen, 210) Beflügelt durch *alle Zeit*, die er buchstäblich hat, wachsen in ihm große Pläne: "Eines Tages muß ich die Welt in meinen Händen halten; dann wird keine Kraft mehr vergeudet, kein Reichtum verschwendet werden; ich werde die Zwietracht beenden, die unter den Völkern, den Rassen, den Religionen herrscht... Ich werde über die Welt als guter Wirtschaftler herrschen... Nichts wird den Launen der Menschen mehr anheimgestellt sein, nichts den Zufällen des Geschicks. Vernunft wird die Welt regieren: meine Vernunft." (Alle Menschen, 215)

Angesichts der Herausforderung seiner neuen selbst gestellten Aufgabe fühlt sich FOSCA fast wie neu geboren. Zum Seelenführer und politischen Berater des jungen KARL geworden, dessen Weg zum Kaisertum er ebnen hilft, versteht er es, die großen Pläne von KARL in die eigene Vision einzugliedern und -umgekehrt- seine eigenen

³⁵ Französische Philosophin und Schriftstellerin, sowie wichtige Vordenkerin der europäischen Frauenbewegung (1908-1986). Ihre erzählenden, dramatischen und essayistischen Arbeiten bestimmt eine atheistisch-intellektualistische und existentiell ausgerichtete Weltanschauung.

³⁶ Reinbek, 1999

Herrschaftsambitionen unter dem Gewand politischer Gefolgschaft zu verbergen. In sich selbst hört er bereits "jene triumphierende Stimme, die niemals in den Ohren eines Menschen würde ertönen können. Es war meine eigene Stimme, und sie sagte zu mir: Die Welt gehört mir für immer... mir allein; sie ist mein Reich, das niemand mit mir teilen wird. Karl wird einige Jahre regieren, aber vor mir liegt die Ewigkeit. Ich trat an das Fenster und sah zum Himmel auf, über den die Milchstraße lief: Millionen und Abermillionen von Sternen. Und unter meinen Füßen eine einzige Erde: meine Erde." (Alle Menschen, 222)

Doch seine Vision von der Errichtung eines irdischen Paradieses im Zeichen einer einzigen Herrschaft wird jäh durchkreuzt vom Auftreten LUTHERS³⁷ und von Aufständen im ganzen Reich. Alle Bemühungen um die Einheit Deutschlands, um die Integrität des Reiches und um Vermittlung und Aussöhnung in den Glaubensstreitigkeiten führen zu nichts; nicht einmal eine Verwüstungsorgie papstfeindlicher Truppen in Rom ist zu verhindern.

Nicht nur FOSCA, auch der Kaiser selbst ist tief getroffen vom Wüten der Gewalt überall. Der Traum von Fortschritt und Einheit, von Frieden und Wohlstand für alle ist zur Illusion geworden, KARLs Herrschaft gescheitert. Auch FOSCA sieht sich schließlich, zurück gekehrt von einer Inspektion der grausamen spanischen Herrschaft in Amerika, den Trümmern seiner einstigen Pläne gegenüber: "... so ist es ein eitles Bestreben, über die Welt herrschen zu wollen; man kann nichts tun für die Menschen, ihr Wohl hängt einzig von ihnen selber ab... Ich wollte ihr Glück machen... Aber man kommt nicht an sie heran." (Alle Menschen, 285)

Der Rückzug KARLs von der Herrschaft ist das Ende der politischen Ziele und Aktivität auch FOSCAs. Tief enttäuscht von den Menschen und neuerlich auf die ganze Unerbittlichkeit seines ewigen Schicksals zurück geworfen, bereist er zielloos die Welt, doch nirgends findet er Ruhe für sich oder Erlösung von seinem rastlosen Weg ohne Maß und Ende. Alles verstärkt ihm nur das Gefühl seiner eigenen Stumpfheit und Fadesse, das einzige, was er zu erkennen vermag, ist: dass sich für ihn alles immer und überall *wiederholt*.

Verständlich so seine resignative Antwort an den nordamerikanischen Entdeckungsreisenden, der eines Tages leidenschaftlich bekundet, wie gerne er unsterblich wäre, weil er dann sicher wäre, den Durchgang nach China zu finden: "Nein... Bald würdest du dich nicht mehr für China interessieren, du würdest dich für nichts mehr interessieren, weil du allein wärest auf der Welt." (Alle Menschen, 303)

Weder seine Teilnahme an einer Forschungsreise noch sein langjähriges Mitleben in einem Indianerstamm, weder sein Leben als reicher gebildeter Einzelgänger im Paris des 18. Jahrhunderts noch sein Miterleben der republikanischen Aufstände der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, ebenfalls in Paris, ändern etwas an seinem Befinden. Sein Leben bedeutet ihm schon längst nichts mehr, denn: Er wird ja *immer* leben!

REGINE, die junge französische Schauspielerin, die ihn schließlich nach jahrzehntelangem Schlaf und nach einem langen Aufenthalt in einer Heilanstalt regungslos in einem Hotelliegestuhl auffindet und ihn anspricht, trifft auf eine aufgelöste Existenz. Zwar kommt durch die Begegnung mit der Frau, die sich seiner annimmt, zunächst wieder etwas Bewegung in FOSCAs Leben, und sie selbst ist fasziniert, als er ihr eines Tages sein Geheimnis eröffnet, doch sogleich macht er ihr, was ihr zunächst als beneidenswertes Ausnahmeschicksal erscheint, als das klar, was es wirklich ist: "... ein furchtbarer Fluch... Ich lebe und habe kein Leben. Ich werde niemals sterben und habe doch keine Zukunft. Ich bin niemand. Ich habe keine Geschichte und habe kein Gesicht." (Alle Menschen, 40)

Ein letztes gezieltes Werben FOSCAs um Liebe, auf das REGINE eingeht, endet im Dilemma: "Sie liebte ihn, weil er unsterblich war, und er liebte sie in der Hoffnung, zu werden wie ein Sterblicher. Wir werden niemals ein Paar sein, dachte sie." (Alle Menschen, 76) FOSCA resigniert schließlich, zieht sich zurück und gibt, endgültig müde geworden, an einen Fortschritt und an eine Erlösung für sich selbst zu glauben, seinen Kampf auf. Nachdem er sich dazu bewegen hat lassen, REGINE seine ganze Geschichte zu erzählen, verlässt er sie - ohne Hoffnung, mit Entsetzen im Herzen macht er sich wieder auf seinen endlosen und endlos einsamen Weg.

Über die Wahrheit SIMONE DE BEAUVOIRS *einer* Kernaussage im Roman: dass menschliche Sehnsucht letztlich unerfüllbar und Hoffnung immer vergeblich sei, mag sich streiten lassen; unbestreitbar wahr ist freilich die *andere* Behauptung, die sich als grundsätzliche Erkenntnis und Praxis von Existenz im Leben aller im Roman Auftretenden findet: Existieren heißt, aller tatsächlichen und vermeintlichen Sinnlosigkeit zum Trotz, das eigene vergängliche Dasein immer wieder neu mit Sinn zu erfüllen - so dies möglich ist. Dass es überhaupt nur unter *endlichen* Bedingungen möglich ist, muss FOSCA, der tragische Held, leidvoll erfahren. Existenz ist in der Perspektive DE BEAUVOIRS ein Dasein in Einmaligkeit und Intensität, in Engagement und Leidenschaft: All das freilich macht erst der "Segen", die "Gnade", irgend einmal sterben zu dürfen, möglich.

³⁷ "Dieser Mann wagte zu behaupten, daß sein Gewissen schwerer wiege als das Interesse des Reiches und der ganzen Welt. Ich wollte die ganze Welt in meiner Hand vereinigen: er erklärte, daß er in sich selbst ein Universum sei. Seine Anmaßung durchsetzte die Welt mit tausend eigensinnigen Einzelwillen." (Alle Menschen, 231)

Die zeitliche Endlosigkeit von FOSCAs Schicksal *kann* demgegenüber nur so etwas wie ein Fluch sein. Sein Leben *muss* zur innerweltlich vorweg genommenen, pervertierten Ewigkeit geraten, zur existentiellen Hölle eines Dahinvegetierens, für das Zeit nichts Kostbares mehr ist, zur Dauerqual eines Ruhelosen, der sich gleichwohl -ziel- und heimatlos unterwegs- nur noch langweilen kann³⁸. Eines Menschen, der schon längst alles hat, was er sich je hat bzw. wird wünschen können; der nichts wirklich opfern und nichts mehr riskieren kann (weil es auf nichts zu verzichten gilt und weil es nichts zu verlieren gibt); der sich an den Dingen und den Menschen nicht mehr freuen kann, und für den angesichts des ewig Gleichen, das ihm begegnet, immer mehr der Sinn aller Leidenschaft, Hoffnung und Angst verfliegt. Eines Menschen, der alle Menschen, die ihm etwas bedeutet haben und bedeuten werden, überleben wird; der kein menschliches Verhältnis mehr zur Erinnerung hat, weil nichts, an das er sich erinnert, etwas Einzigartiges ist, und die Menschen sich in seinem Leben nur noch abwechseln, ohne Spuren zu hinterlassen. Eines Menschen schließlich, dem seine eigene Endlosigkeit keine echte Liebe mehr ermöglicht und für den 'Rettung' durch Begegnung unmöglich wird, da es die Intensität des einmaligen, weil unwiederholbaren Augenblicks und die Einmaligkeit, weil Unersetzbarkeit des Gegenübers nicht mehr gibt.

Die Verzweiflung FOSCAs macht deutlich, dass die Sterblichkeit des Menschen ein bewegendes Moment für Lebenstrieb, ja Lebenslust des und der Einzelnen ist, mithin so etwas wie ein 'Elixier' (vgl. Alle Menschen, 118ff), unter dessen Einfluss Leben überhaupt erst *wertvoll* erscheint³⁹.

Die in diesem Sinn verstandene 'positive Endlichkeit' des Menschen *ermöglicht* erst Sinnerlebnis und Sinnartikulation, wie die phänomenale Betrachtung von Freundschaft und Liebe, von Leidenschaft und Engagement, von menschlichem Suchen, Fragen und Forschen, Schaffen, Lernen und Glauben verdeutlicht⁴⁰.

'Positive Endlichkeit' ist, mit anderen Worten, -auch im Ausgang von SIMONE DE BEAUVOIR- jene Endlichkeitserfahrung zu nennen, die in der *Einmaligkeit* und der *Begrenztheit* raumzeitlicher Existenz die *Ernsthaftigkeit* und die *Gewichtigkeit* (also: die *Eigenwertigkeit*) des einzelnen Daseins erlebt und gerade aus der so bedingten Eigenwertigkeit heraus *Sinnerfahrung* erst machen kann⁴¹.

In genau diese Richtung der Aussage von der (auch) 'positiven' Endlichkeit unserer menschlichen Existenz zielt auch der Philosoph WALTER WEYMANN-WEYHE⁴². Sehr zugespitzt formuliert er: "Leben ist anders als vergänglich nicht denkbar, wenn wir nicht alle unsere leiblich-sinnlichen Erfahrungen in den Wind schlagen. Wir kennen kein anderes Leben als dieses. Warum... denken, warum wünschen wir uns ein anderes, oder nennen es absurd? Wissen wir denn, was wir uns da wünschen oder was wir verwünschen?" (Von der Ewigkeit des Todes, 226f.)

Mit Blick auf das *leibliche Dasein* in seinem Facettenreichtum erzählt WEYMANN-WEYHE eine berührende Geschichte: "Unweit unserer Wohnung stand vor ein paar Jahren eine Zuchtstute im Stall. Als Zuchtstute hatte sie gute Früchte gebracht, nun hatte sie ausgedient. Sonst hatte sie nichts gelernt. Sie konnte weder pflügen noch die Kutsche ziehen, die im übrigen auch durch das Auto ersetzt war. Sie hatte keinen Gebrauchswert mehr. Das Etikett 'Zuchtstute' wurde abgenommen. Nun war sie namenlos und sollte abgewickelt werden. Davon erfuhr ein junges

³⁸ Zum hier angesprochenen Zusammenhang zwischen der zeitlichen Maßlosigkeit FOSCAs und seiner existentiellen Langeweile vgl. die sehr treffend analysierende Notiz MARCELS aus seinem Metaphysischen Tagebuch, eingetragen am 29. Februar 1920: "Sich langweilen heißt spüren, daß man nicht dem verhaftet ist, was man tut oder was man ist. Man kann sich selbst langweilig sein, Langeweile verspüren, mit sich selbst zu leben; Zustand der reinen Zerstreuung, das heißt *ohne Ausgleich*... Enger Zusammenhang zwischen dem Problem der Langeweile und dem der Zeit oder der Ewigkeit. Sich langweilen heißt, nichts haben, womit die Zeit ausfüllen, heißt sich selbst fehlen. Langeweile als Bewußtsein der leeren Zeit. Ewigkeit als einzigartiger Akt der Aufmerksamkeit gegenüber dem All." (WA II, 97)

³⁹ Religionsphilosophisch wäre von daher mit J. B. METZ zu formulieren: "Nicht die Religion braucht und nützt Sterblichkeit und den Tod aus, um den Menschen zu ängstigen. Das Leben selbst braucht die Sterblichkeit und den Tod um der Lebendigkeit des Lebens willen." (CREDO. 9 fundamentaltheologische Gastvorlesungen zum christlichen Glaubensbekenntnis, unveröffentl. Skriptum, Innsbruck, 1984, 48)

⁴⁰ Diese Aufzählung könnte ergänzt bzw. ausdifferenziert werden - vor dem Hintergrund der Tatsache, dass letztlich der gesamte menschliche Selbstvollzug und Weltbezug von der durch die menschliche Irreversibilität und Endlichkeit bedingten Fragenot und Handlungsdringlichkeit geprägt ist. - Zur Sterblichkeit als Movens für Sinnerfahrung vgl. MAX FRISCH, Tagebuch 1946-1949, Frankfurt/Main, 1979, 349: "Das Bewußtsein unsrer Sterblichkeit ist ein köstliches Geschenk, nicht die Sterblichkeit allein, die wir mit den Molchen teilen, sondern unser Bewußtsein davon; das macht unser Dasein erst menschlich, macht es zum Abenteuer und bewahrt uns vor der vollkommenen Langeweile der Götter".

⁴¹ Vgl. ANDRÉ MALRAUX, Der Königsweg, München, 1999, 152: "Weißt du, Claude, das Erstaunliche an einem -noch so fernen- Tod ist, daß man plötzlich weiß, was man will, da gibt es kein Zögern mehr." - Die von MALRAUX suggerierte *plötzliche* Geklärtheit von Lebensrichtung und -gestaltung vor dem Hintergrund des Wissens um das Sterben-Müssen mag die Ausnahme sein. Unbestreitbar jedoch gibt (jedenfalls für Menschen im psychischen 'Gleichgewicht') das Bewusstsein des eigenen Todes dem Wunsch zu leben *gesteigerte Dringlichkeit*.

⁴² In: Von der Ewigkeit des Todes. Reflexionen über das Endliche, Frankfurt/Main, 1995

Mädchen von siebzehn Jahren. Sie liebte Pferde und wollte dieses namenlos gewordene Pferd erwerben. Da sie nicht in bar zahlen konnte, arbeitete sie ein Jahr und länger im Stall. Sie erarbeitete es sich durch Ausmisten, Füttern, Striegeln der dort eingestellten Pferde. Dann war das Pferd ihr eigen und bekam wieder einen Namen - sagen wir 'Alice'. In diesem Augenblick gab es zwei glückliche Kreaturen: Katrin und Alice." (Von der Ewigkeit des Todes, 221) "Nur Leiblichkeit und Vergänglichkeit", so WEYMANN-WEYHE im Kommentar zu dieser Geschichte, "können solche Erlebnisse und Erfahrungen gewähren." (Von der Ewigkeit des Todes, 221)

Leiblichkeit und Vergänglichkeit - diese beiden Begriffe spielen in WEYMANN-WEYHEs Philosophie der menschlichen Endlichkeit eine zentrale Rolle. "Leiblichkeit bedeutet die unaufkündbare Einheit von Leben unter der Bedingung von Vergänglichkeit und Reflexivität." (Von der Ewigkeit des Todes, 117)⁴³ Und gerade Leiblichkeit ("das große, das zentrale Problem menschlicher Existenz" (Von der Ewigkeit des Todes, 117)) ist, da sie Leibsein in Vergänglichkeit bedeutet, permanente Herausforderung, zum Tod Stellung zu nehmen: "Am Faktum der Vergänglichkeit scheiden sich die Geister. Reflektiert erscheint sie als Todesgewißheit. Dem Tod gegenüber scheint es nur ein Entweder-Oder zu geben: ihn zu negieren - oder ihn an sich zu reißen. Ein 'tertium datur' wäre, ihn anzunehmen als natürlichen Begleiter des Lebens von der Wiege bis zum Grabe, ihn bei uns zu wissen in allen Lebenssituationen als Anfang und Ende aller Wahrnehmungen und Erfahrungen: als Leiblichkeit."⁴⁴ (Von der Ewigkeit des Todes, 117)

So betrachtet (als dritte Bewältigungsmöglichkeit des Todes also, in Übersteigerung der Haltungsalternative 'Todessehnsucht' - 'Todesverdrängung') gerät die *lebensermöglichende* Bedeutung von menschlicher Vergänglichkeit in den Blick, ihre Bedeutung als "die Bedingung offener Horizonte und Wege, die Möglichkeit, jeden Morgen neu zu beginnen, Neues zu erfahren und so von Tag zu Tag... Überraschungen zu erleben."⁴⁵ "Leiblichkeit als Lebensprinzip bestimmt den Horizont unserer Sinnfragen." (Von der Ewigkeit des Todes, 8) Und im Wissen um die Vergänglichkeit als Bedingung von allem "kann Leben -bewußt- nur gelingen, wenn es diese Bedingung als Voraussetzung annimmt"⁴⁶.

⁴³ 'Leib' bezeichnet in der Diktion WEYMANN-WEYHEs das untrennbare Zusammen und Miteinander sichtbar-körperhafter Realität einerseits und geistig-seelischer Dimensionen andererseits ("... der Leib... als Ort aller Wahrnehmungen, Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen, Gedanken, Interessen, Handlungen." (Von der Ewigkeit des Todes, 117)), gelebt in raumzeitlicher Endlichkeit und in Selbstreflexion und -bewusstsein (vgl. die Umschreibung von 'Leiblichkeit' als "sich selbst reflektierender Leib" (Von der Ewigkeit des Todes, 125)).

⁴⁴ Eben dieser Versuch einer existentiellen 'Entschärfung' des Todes wird von WEYMANN-WEYHE an anderer Stelle nochmals - in etwas gewagten Worten formuliert: "Ist... von 'Sterblichkeit' in der Weise die Rede, daß man sich 'Leben' gar nicht anders denken kann als unter der Bedingung der Vergänglichkeit, dann... muß Sterblichkeit für die Grundordnung des Lebens mit konstitutiv sein. Die zentralen Begriffe heißen dann Leben und Vergänglichkeit. Dem Wort 'Tod' kommt keine fundamentale Bedeutung mehr zu." (Von der Ewigkeit des Todes, 78)

⁴⁵ Von der Ewigkeit des Todes, 73. Die von WEYMANN-WEYHE angesprochene Offenheit von Existenz ist entscheidend wichtig, denn: "Unsere Freiheit lebt in und von offenen Beziehungen zum Anderen." (Von der Ewigkeit des Todes, 73) Der Autor plädiert für die Formulierung der Sinnfrage *nicht* aus einer Sichtweise des Todes als absurdes Ende heraus (das Leben wäre "dann... von vornherein nichtig, und 'Sinn' ist dann nur von außen oder 'drüben' zu erhoffen" (Von der Ewigkeit des Todes, 78)), sondern *aus dem Leben selbst*: "dann ist seine Vergänglichkeit nicht nur leiblich, sondern ebenso psychisch und geistig der Grund für seine permanente Unvollkommenheit als Offenheit. Dann bleiben die Horizonte für Neues, Überraschendes, Beglückendes offen, ebenso wie für Leiden und Enttäuschungen, für Hoffnung wie Verzweiflung." (Von der Ewigkeit des Todes, 78) *Evolutionsgeschichtlich-biologisch* richtig, aber *existentiell* nicht zufrieden stellend sind die Folgegedanken WEYMANN-WEYHEs: "Nichts ist je abgeschlossen. Es geht weiter, mit uns, durch uns, ohne uns. Wir werden dessen inne, daß, wenn es an irgend einem Punkt ein definitiv Vollendetes gäbe, Leben überhaupt definitiv am Ende wäre. Weil aber Sterblichkeit integral zum Leben gehört, ist seine Dauer unbegrenzt." (Von der Ewigkeit des Todes, 78f.) Basiert nicht die Sinnfrage, die jeder Mensch sich und anderen stellt, sehr wohl auf der Hoffnung auf eine Zukunft in *Vollendung*? Erlaubt das *evolutive* Faktum der Selbstformatierung und -entwicklung von Leben jeweils nur in Gestalt vorläufig-vergänglicher (Über)Lebenspotenz und -formen wirklich die *philosophische* In-Widerspruch-Setzung von 'Vollendung' und 'Leben'? Was spricht dagegen, spekulativ die Möglichkeit einer (gar nicht 'definitiven' (vgl. Von der Ewigkeit des Todes, 79), sondern) höchst dynamischen, d. h. allseitig offenen und in sich bewegten (also: lebendigen) Vollendung von Leben *offen* zu lassen - als Möglichkeit für jede(n) und alle? Dynamische Fülle also als Entwicklungsziel von Leben, und zwar nicht nur evolutionsgeschichtlich, sondern auch (trotz aller *raumzeitlichen* Sterblichkeit) menschlich-individuell. - Immerhin spricht WEYMANN-WEYHE an anderer Stelle (vgl. Von der Ewigkeit des Todes, 17f.) einem solchen spekulativen Anschlussdenken zu seiner Lebensdeutung nicht völlig die Berechtigung ab.

⁴⁶ Von der Ewigkeit des Todes, 18. - Vgl. auch 9: "Die Tatsache, daß unser Leben allein in und mit unserer Leiblichkeit sinnvoll gelingen kann, kann nicht länger wegrationalisiert oder ignoriert werden. Der Zusammenhang von Leib und Leben bedeutet zum einen, daß alle unsere Wahrnehmungen,... unser Denken und Handeln, gebunden sind an unsere Leiblichkeit; zum anderen verweist er auf die Gefahr, daß es am Ende, wenn wir diese Bedingungen mißachten, im Ernst existentiell um 'Leib und Leben' gehen wird."

Auch nach WEYMANN-WEYHE geht es also darum, Endlichkeit nicht nur mit 'Grenze', 'Schranke', 'Leid' und 'Sterben' zu assoziieren (vgl. Von der Ewigkeit des Todes, 141), sondern auch mit 'Leben' und 'Lebensermöglichung'⁴⁷; "Endlichkeit ist ebenso Freude an... unerschöpflichen kreativen Möglichkeiten, Lust an Versuchen, bisher Ungedachtes und Ungetanes zu probieren,... Abenteuer zu erleben, aus Irrtümern und Fehlurteilen lernen zu können, die Andersheit des Anderen als Quelle meines Selbstseins zu erleben, Grenzen zwischen Menschen als Bedingungen und Brücken der Kommunikation zu erfahren. Das Absolute ist deswegen mit unserem Leben unverträglich, weil dieses darin untergehen müsste. Wir wüßten gar nicht, was 'Leben' heißt, wäre es nicht endliches Leben... Wir wären gar nicht existent." (Von der Ewigkeit des Todes, 141f.) Doch: "Wir sind da. Und damit stehen wir vor der Alternative, zu diesem Dasein ja oder nein zu sagen. Hier gilt in der Tat das tertium non datur." (Von der Ewigkeit des Todes, 142)

γ) Zusammenfassung

Das menschliche Ringen um die Bejahung und die Bejahbarkeit von Leben und, dem gegenüber, die vielen im (Lebens)Raum stehenden Gründe für ein 'Nein' markieren zusammen auf existentieller Ebene die *Ambivalenz menschlicher Endlichkeit*, die eben näher beleuchtet worden ist. Raumzeitliche Endlichkeit ist, wie deutlich wurde, einerseits stets *Grenze* und *Beschränkung*, andererseits zugleich überhaupt erst *Ermöglichung* von Leben in personaler Eigenwertigkeit, in Intensität und Leidenschaft. Gilt vom Leben als dem 'negativ endlichen', dass es sinnvoll sein kann, *obwohl* es endlich ist, so ist das 'positiv endliche' Leben, gerade *weil* es endlich ist, auf Sinn hin offen. Ein 'Gelingen' menschlichen Lebens setzt die bewusste Annahme der Ambivalenz menschlicher Endlichkeit voraus. Nur in der Spannung zwischen der Belastung durch die menschliche Endlichkeit und der angenommenen Zustimmung, sie zu leben, zu gestalten und zu 'füllen', vermag der und die Einzelne sich zu entwickeln und die Frage nach Sinn zu stellen und vielleicht zu beantworten.

Darüber hinaus sahen wir, im Ausgang von diesem Doppelgesicht menschlicher Endlichkeit, das philosophische Reflexion und dichterisches Spüren erschließen und formulieren können: *Ambivalenz ist Grundmuster von Lebenserfahrung überhaupt*. Menschliches Leben steht unvermeidlich und unaufhebbar im Zeichen schmerzvoll erlebter *Spannung* - dergestalt, dass Existenz einerseits geprägt ist vom Bewusstsein (bzw. von der 'Projektion'), eine Zukunft zu haben, und zugleich doch stets das Bewusstsein einschließt, zuende zu gehen; dass Leben das unauftrennbare Zugleich von Entfaltung und Verfall ist, von Lebensdrang und Nichtungsbedrohung, von Verbundenheit und Auseinandergerissenwerden, von Einsamkeit und Gemeinsamkeit. Nicht zu vergessen die Spannung, als die sich für Menschen das Erleben ihrer personalen Einmaligkeit *einerseits* als "Segen" bzw. Chance, *andererseits* aber immer auch als Abgrund und Ausgesetztheit heraus stellt.

Dass Menschen in dieser Spannung auf Dauer zerrissen werden, wird nur ein Glaube⁴⁸ verhindern können, der Gelassenheit ist und sich mit Hoffnung verbündet - Hoffnung, stark genug, um Menschen die Angst bestehen zu lassen, die es bedeutet, Mensch zu sein in Einmaligkeit und Vergänglichkeit.

Die fundamentale Spannung zwischen Angst und Hoffnung, zwischen Verzweiflung und Vertrauen, zwischen Sterblichkeitswissen und Sehnsucht nach *doch* irgendwie und von irgendwoher garantierter unbeschränkter Zukunft macht auch den Raum aus, in dem alle Versuche von Todesdeutung und Todesbewältigung sich zeitigen, wobei der Tod des geliebten Menschen wie auch der Tod >meiner< selbst im Blick stehen.

⁴⁷ Insofern, wie bereits in diesem Abschnitt formuliert, eigentlich erst die menschliche Endlichkeit zum Leben einlädt bzw. herausfordert, bezeichnet WEYMANN-WEYHE den Tod des Menschen zurecht als "lebensnotwendig" (Von der Ewigkeit des Todes, 108).

⁴⁸ Glaube hier verstanden in seiner Dimension als Entscheidung für und Vorwegnahme von *Eindeutigkeit* in Beantwortung der erwähnten Lebensspannung. Orientierung sucht Klarheit, der Sinnfrage des Menschen widerstreben mehrdeutige Antworten.

b) Die Hoffnungsgestalt menschlicher Existenz

“Die Gestalt eines Menschen ohne jede Hoffnung ist undenkbar. Was ist Hoffnung? Hoffnung ist das Wissen um kommende Atemzüge, solange sie nicht gezählt sind.”

(ELIAS CANETTI, Nachträge aus Hampstead, Frankfurt/Main, 1999, 37)

α) Hoffnung als positives Verhältnis des Menschen zu seiner Zukunft

Unglaublich, was *Hoffnung* aus Menschen macht: Weitermacher. Gläubige. Träumer. Kämpfer. Das Hin-auf-Erfüllung-Leben, überhaupt: Der Gedanke von ‘Erfüllung’ will sich gar nicht um den möglichen Illusionscharakter seines Gegenstandes kümmern. Dass das Ersehnte, das Erhoffte *zunächst* nur die Kreation des eigenen Geistes ist (und vielleicht sogar auf Dauer nicht von der “Fiktion” zur Wirklichkeit werden wird), wird nicht als Widerspruch zur Hoffnung erlebt, solange durch den Gang der Dinge sich das Illusorische der Hoffnung nicht *als solches erwiesen* hat⁴⁹. Dass es zu einer solchen Extremlage von Existenzlogik kommen kann -: Eine solche Kraft hat offensichtlich die Hoffnung.

Umgekehrt: Die Allmacht der *Angst*. Selbst das Greifbarste, das “Konkreteste” und “Vorliegendste” vermag sie noch für nicht-existent zu erklären, für nichtig oder jederzeit nicht-bar, selbst dem Unwahrscheinlichsten verleiht sie Gegenwart und Geltung, die dürftigste Potentialität wird durch sie real. Erschreckend ihr Dienst an der existentiellen Erfahrung der Trennung, der Zerstörung und des Todes, an der Erfahrung des Verlustes, der Verlorenheit und der Vergeblichkeit.

Angst und Hoffnung - zwei Grundworte, wie wir gesehen haben, für die Spannung, in der Existenz steht. Im lebenslangen Nebeneinander und Gegeneinander von angstvollem Erleiden und von hoffender Bewältigung des Daseins kristallisiert sich der Lebensweg jedes Menschen heraus, ringt jeder und jede im *Drama* seiner und ihrer Existenz - vor der Horizonten der Sehnsucht und zugleich immer an den Abgründen der *Verzweiflung*⁵⁰.

Von der Angst des Menschen als dem Grunderleben seiner Freiheit und Geistigkeit wird noch die Rede sein. Was es mit der menschlichen Hoffnung, als der Kraft, die Endlichkeit überhaupt erst ertragen lässt, auf sich hat, sei in einigen wesentlichen Annäherungen im Folgenden bedacht⁵¹.

“Der Mensch ist ein ständiges Woanders, der Mensch, das ist die Hoffnung.”⁵² JEAN-PAUL SARTRE drückt mit diesen Worten ein Zweifaches aus. Zunächst: Hoffnung ist eine geradezu unzerstörbare Grundstimme und -stimmung menschlichen Lebens. Kein Mensch kann in der absoluten Frage existieren; jeder Mensch lebt auf den ‘Vielleichtigkeits’-Horizont erfüllter Sehnsucht, gestillten Lebensschmerzes und irgendwie erwarteten Glücks hin. Gerade das Noch-Ausstehende, aber für möglich Gehaltene, das Fehlende, das Vermisste bzw. Verlorengegangene ist es, was den Menschen als das ‘dynamische Defizit in Person’ prägt, d. h. leiden und lebendig bleiben lässt. Aber nicht etwas *im* Menschen leidet; er ist nicht nur der *auch* Leidende (und insofern bloßer Hoffnungsträger), sondern - SARTREs zweite Aussage hier- der Mensch ist gewissermaßen *das Leiden an den Verhältnissen selbst*. Hoffnung macht den *ganzen* Menschen aus, *alles* im Menschen lebt in Erwartung auf ein Kommendes hin.

⁴⁹ “Um... Berechnung kümmert sich die Hoffnung einfach überhaupt nicht.” (GABRIEL MARCEL, WA I, 139 (zu Abkürzungen bei der Zitierung MARCELS in der vorliegenden Studie vgl. das Literaturverzeichnis!))

⁵⁰ Vgl. MARCEL, der sich Existenz nur in zwei möglichen Modi vorstellen kann: “man kann sich selbst nur in der Verzweiflung oder im Drama finden.” (WA II, 263)

⁵¹ Diese Annäherungen haben Hinweis- und Andeutungscharakter, wollen also (nur) ein Schlaglicht auf das Phänomen ‘Hoffnung’ werfen, und dies im Kontext menschlicher Endlichkeit bzw. Sterblichkeit. Zur ausführlicheren philosophischen Reflexion menschlicher Hoffnung vgl. etwa GABRIEL MARCEL, Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung, in: WA I, 118-154 oder ERNST BLOCH, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt/Main, 2001. - KARL WOSCHITZ, Elpis - Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs, Wien u. a., 1979 eruiert das Stichwort ‘Hoffnung’ in seiner inhaltlichen Füllung und hinsichtlich seiner Rolle u. a. in der neueren Philosophiegeschichte und in der Literatur der griechisch-römischen Antike. - Eine vergleichende Kurzstudie zu MARCEL und BLOCH ist: LIONEL BLAIN, Zwei Philosophien um die Hoffnung: die von G. Marcel und die von E. Bloch, in: Conc (D) 6 (1970), 641-646.

⁵² Zitat aus dem Weihnachtsspiel Bariona oder Der Sohn des Donners, zusammen mit dem Drama Die Fliegen deutsch veröffentlicht Reinbek, 1994 (Zitat: 58). - Auch MARCEL sieht, wie noch ausführlicher aufzuweisen sein wird, in der Hoffnung des Menschen das konstitutive Element seiner Lebensdynamik: “Die Seele ist nur durch die Hoffnung; die Hoffnung ist vielleicht gar der Stoff, aus dem unsere Seele gemacht ist.” (WA II, 201)

„Er schleppt sich mit den Bleigewichten der Zukunft ab“ (ELIAS CANETTI, Aufzeichnungen 1973-1984, 84), doch ist es gerade die Zukunft, in der er -über alles Machbare, Kalkulierbare und Erzwingbare hinaus- auch die Wende zum Guten bzw. Besseren und „das Rettende“ lokalisiert, auch wenn noch nichts *dafür* bzw. noch alles *dagegen* spricht⁵³.

Womit bereits ein erster wesentlicher Grundzusammenhang, in dem Hoffnung steht, deutlich ist: *Hoffnung impliziert ein positives Verhältnis des Menschen zu seiner Zukunft*⁵⁴. Zukunft wird, trotz aller Angst vor dem Kommenden, immer auch als *offen zum erhofften Unwahrscheinlichen hin*, als Raum und *Möglichkeit des überraschenden Ereignisses*⁵⁵ begriffen und er-lebt. Die Katastrophe, die Bestätigung von Not und Leid sind nicht das Erste und nicht das Einzige, was der hoffende Mensch der Zukunft 'zutraut'⁵⁶.

Der positive Bezug zur Zukunft lässt aus dem Bewusstsein, wie wenig der Mensch selber im Griff hat, und aus der Ohnmacht und Not heraus, dass das menschlich Entscheidende nie *gemacht* werden, sondern einem nur *begegnen* oder *gegeben* werden kann, die Bereitschaft wachsen, auf anderes zu setzen als nur auf sich selber⁵⁷, mithin auf den „Ausweg..., den wir noch nicht kennen.“ (CANETTI, Aufzeichnungen 1973-1984, 33)

Hoffnung ist in diesem Sinn das Sich-offen-Halten für ungeahnte Perspektiven und für das Geschenk von unerwarteter Seite, für ein Überleben trotz allen Scheiterns und für einen Weg in aller Ausweglosigkeit. Gerade *im* Absehen von sich selber, vom eigenen Vermögen und vom in der eigenen Macht Liegenden, ist Hoffnung die paradoxe Mischung aus *Erwartung* und aus der *Option für das Unerwartete*⁵⁸.

Gerade als Platzhalterin des Ungeahnten und der Überraschung *zugunsten* des Menschen provoziert Hoffnung *Öffnung* >meiner< selbst auf Zukunft hin sowie die Erkenntnis der Offenheit von Zukunft auf >mich< hin, wenngleich jenseits aller Abschätzbarkeit und aller Sicherheiten.

β) Hoffnung als Widerspruch gegen Vergeblichkeit, Alleinsein und Zerbrochenheit - Das 'existentielle Postulat' der Liebe

Ein Zweites: *Hoffnung ist Stimme und Kraft gegen die menschlichen Erfahrungen von Vergeblichkeit, Alleinsein und Zerbrochenheit*, gegen die Angst, dass diese Erfahrungen mit ihrer unterschwelligten Pauschalbotschaft Leben bleibend dominieren, bzw. gegen die Möglichkeit, dass sie sich -bewusst oder unbewusst- psychisch als die vermeintlich „letzte Wahrheit“ verfestigen.

In vielfacher Gestalt und verschiedensten Situationen zeigt sich in den Spannungsfeldern von Gelingen und Scheitern und von Wohlergehen und Leiden, von Suche und Irrweg und von Finden und Verlieren die Not des und

⁵³ „Dem Menschen ist es nun einmal eigen, nur unter dem Gesichtswinkel einer Zukunft, also irgendwie sub specie aeternitatis, eigentlich existieren zu können“, so VIKTOR FRANKL in: ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager (München, 1998, 119), wo er -autobiographisch seine KZ-Erlebnisse analysierend- im Blick auf die Psychohygiene und die Psychopathologie von Lagerinsassen den seelisch-mental Vorgriff auf die Zukunft als entscheidende (Über)Lebenshilfe und Quelle von Hoffnung schildert (vgl. bes. 118-124).

⁵⁴ Wo Zukunft *negativ* besetzt und als negative vorfixiert ist, ist kein Platz für Hoffnung oder muss diese denunziert werden. Das zeigt -psychologisch aufweisbar- das Krankheitsbild der Depression ebenso wie etwa die *philosophische* Positionierung des Nihilismus. Beispielhaft für letzteren ist die Qualifizierung der Hoffnung als „die *normale* Form des Deliriums“ (Gevierteilt, 154) und die Folgerung „Hoffen heißt: die Zukunft *dementieren*“ (Syllogismen der Bitterkeit, Frankfurt/Main, 1990, 51) bei EMILE CIORAN. Auch er freilich muss sich eingestehen: „es ist unmöglich, ohne jede Hoffnung zu leben. Irgendeine bewahrt man stets, ohne es zu wissen, und diese unbewusste Hoffnung ersetzt alle andern ausgedrückten, die man verworfen oder erschöpft hat.“ (Vom Nachteil, geboren zu sein, 46)

⁵⁵ 'Ereignis' hier verstanden als der Einschlag bzw. Einfall des (unkalkulierbaren, unvorhergesehenen) *Neuen* in >meine< Situation und Stimmung, das >mich< existentiell (be)trifft und zur Reaktion herausfordert bzw. einlädt.

⁵⁶ Im Sinne dieser Offenheit und auch positiven Erwartung auf Zukunft hin spricht MARCEL davon, „daß die Verzweiflung in einem bestimmten Sinne nichts anderes ist als das Bewußtsein der geschlossenen Zeit oder... der Zeit als Gefängnis - während die Hoffnung als ein Durchbruch durch die Zeit erscheint..., als ob die Zeit, anstatt sich um das Bewußtsein zusammenzuschließen, noch etwas durch sich hindurchgehen ließe.“ (WA I, 140f.) Vgl. dazu auch WA I, 146f., wo MARCEL mit Blick auf die Situationen existentieller Prüfung und auf die Stellungnahme zur Zukunft, die sie abfordern, die Haltung der Hoffnungslosigkeit umschreibt als Eingehen auf die Einladung „der Versuchung..., mich in mich selbst einzuschließen und zugleich die Zeit in mir zuzuschließen, als ob die Zukunft, ihrer Substanz und ihres Geheimnisses entleert, nur mehr der Ort der reinen Wiederholung sein dürfe...; aber eine derart entlebendigte Zukunft könnte weder für mich noch für sonst jemand mehr eine Zukunft sein und wäre darum eher ein Nichts an Zukunft.“ An anderer Stelle werden Verzweiflung und Hoffnung von MARCEL metaphorisch gegenüber gestellt: „An der Wurzel der Verzweiflung glaube ich die folgende Behauptung zu finden: es gibt nichts in der Wirklichkeit, das mir erlaubte, ihr einen Kredit zu eröffnen; keinerlei Garantie... Die Hoffnung hingegen schließt gerade diesen Kredit in sich.“ (WA I, 72)

⁵⁷ Nach MARCEL „ist die einzig echte Hoffnung die, die auf das abzielt, was nicht von uns abhängt“ (WA I, 76).

⁵⁸ Vgl. hierzu CANETTI, sehr pointiert: „Nur das Unerwartete macht glücklich, aber es muß auf viel Erwartetes stoßen, das es zerstreut.“ (Aufzeichnungen 1942-1972, 118)

der Einzelnen im ständigen oder jederzeit möglichen 'Durchkreuztwerden' seines oder ihres Bemühens um das im positiven Sinn Bleibende, das Tragende, das mit anderen Menschen Verbindende.

Der Mensch sucht nach Anerkennung in Gemeinschaft, er will 'ankommen' beim anderen Menschen, will 'dazugehören' (wo auch immer) - und erlebt doch, dass alle Ankunft, Bestätigung und Akzeptanz unter dem Zeichen der Vergänglichkeit und der menschlichen Bedingtheit geschieht, also unsicher ist. Die Suche nach Liebe und nach existentieller Heimat beim anderen Menschen bleibt oft schmerzlich erfolglos, alle Verbundenheit kennt die Angst vor den Folgen von Trennung. Wie sollten der Weg-Versuch heraus aus der Einsamkeit und die Angst um den anderen Menschen angesichts des offenen Horizonts der Zukunft anders zu leben und zu ertragen sein als in *Hoffnung*? Was sonst sollte Menschen dazu bringen weiterzumachen, sich offen zu halten und nicht zu verzweifeln, als eben die Hoffnung, dass alles auch (wieder) anders kommen, dass 'alles gut werden' könnte? Dass der einzelne Mensch, inmitten aller Erfahrung zerbrochenen Vertrauens, gebrochener Versprechen und nur bruchstückhafter Selbstwerdungsmöglichkeit, dass er trotz aller Schuld und Ohnmacht, allen Irrtums und Versagens, allen 'Zu-spät-Gekommenseins' und aller Fehlentscheidungen *doch* Grund habe, zuversichtlich zu bleiben und an die 'heil-ige Möglichkeit' für sich selber zu glauben? Die Möglichkeit nämlich, dass alle vergebliche Anstrengung nicht *völlig* vergebens gewesen wäre, dass alles Verkannte endlich bekannt und anerkannt würde und alles zu Ungunsten von Menschen Vergessene wieder in Erinnerung gerufen. Die Möglichkeit, dass aller Schmerz und alle Mühe aufgefangen wären (nicht nur in der Erinnerung >mir< verbundener Menschen, denen >ich< unvergesslich bin, sondern -an >mir< persönlich wirksam, für >mich< als leidendes Wesen spürbar!- auch) in einem zukünftigen Sein, das alle Vergangenheit bergend umschließt und in dem Leid endlich in Glück verwandelt wäre und die existentielle Frage, die >ich< >mir< selber bin, in der Bestätigung all >meiner< Mühen und der Bejahung >meiner< selbst ihre endgültige Antwort fände. Die Möglichkeit mithin, dass alle Trennung überboten würde durch eine Verbundenheit und Gemeinschaft ohne Fragezeichen und Vorbehalt, in der wieder zusammen findet, was nie getrennt werden wollte, und in deren Miteinander und 'Zusammen' die menschliche Sehnsucht nach Ankunft (be)im *Du* endlich gestillt wird⁵⁹.

Hoffnung widerspricht den Argumenten des Zweifels am Wert und Sinn menschlicher Fragilität, Einmaligkeit und Bemühung. Sie lässt die Einladung zur Verzweiflung ausschlagen, die Einladung dazu zu glauben, dass Zerbrochenheit, Einsamkeit und Vergeblichkeit das Unausweichliche und das Letzte seien. Hoffnung lässt den Menschen, bei all seiner Ohnmacht, tätig⁶⁰ am 'Durchbruch' leben, am ersehnten Durchbruch des Anderen, des Neuen, des Rettenden.

Hoffnung kann zwar phänomenologisch *beschrieben* und von dieser Beschreibung her *beleuchtet*, aber, wegen ihres paradoxen Charakters, nie in schlüssiger Theorie *völlig* eingeholt und *erklärt* werden. Mit ein Grund dafür mag auch die Unbeweisbarkeit ihrer Prämisse sein (deren Wahrheit der hoffende Mensch freilich existentiell *lebt*), das 'existentielle Postulat', von dem sie ausgeht: *Der Mensch kann und darf nicht "umsonst" sein*⁶¹.

All seine Liebesfähigkeit und -sehnsucht, aller Schmerz, alles Leiden und Mitleiden in ihm *darf* nicht in eine letzte Leere laufen, es *kann* nicht Indikator einer völligen Hinfälligkeit von Existenz sein, wie etwa EMILE CIORAN meint, dessen Behauptung, es sei "Von außen gesehen... jedes Wesen ein Zufall, eine Lüge (ausgenommen in der Liebe, aber die Liebe ist jenseits der Erkenntnis und der Wahrheit)"⁶², statt plausibel zu wirken, seinen eigenen Nihilismus in Frage stellt, ja ungewollt widerlegt. Denn worauf sonst als auf *Erkenntnis* und innerstes Erkennt-Werden sollte die Liebe (auch) angelegt sein - auf Erkenntnis und Anerkennung der Not >meines< menschlichen Existierens in Einmaligkeit und Vergänglichkeit, in Suche nach Halt und Bestätigung? Und: Was sonst sollte retten und bewahren

⁵⁹ Zum Ausgeliefertsein des hoffenden Menschen an die Spannung zwischen Einsamkeit und Zusammensein vgl. MARCEL, in dessen Augen "zur Hoffnung stets eine Gemeinschaft gehört" (WA I, 145), mit der Umkehrung, "daß man sich fragen kann, ob Verzweiflung und Einsamkeit nicht im Grunde identisch sind." (WA I, 145)

⁶⁰ Zur Kritik der *untätigen* Hoffnung, die passiv-resignativ nur darauf wartet, dass 'etwas geschieht', vgl. ERICH FROMM, Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik, Frankfurt/Main, 1982, 16f.. Das Tätigsein des hoffenden Menschen hebt sich nach FROMM allerdings deutlich ab von der hektischen, innere Leere verdeckenden Geschäftigkeit derer, die ständig einen Anstoß oder Ablenkung von außen brauchen. Sie "halten... sich für ungeheuer aktiv, während sie von dem Zwang getrieben werden, etwas zu tun, um der Angst zu entgehen, die sie erfassen würde, wenn sie sich mit sich selbst konfrontiert sähen." (Die Revolution der Hoffnung, 21) - Vgl. hierzu MARTIN WALSER, Maßmers Gedanken, Frankfurt/Main, 1987, 68: "Ohne Hoffnung, ergreift dich Geschäftigkeit."

⁶¹ Vgl. CANETTI, in Anspielung auf die Grundsituation und die Vergeblichkeitsnot des Menschen: "Er kriegt's nicht aus dem Kopf, daß es *alles* vielleicht umsonst ist. Nicht etwa nur er allein, alles. Er kann trotzdem nur so weiterleben, als ob es nicht umsonst wäre." (Das Geheimherz, 152)

⁶² Die verfehlte Schöpfung, Frankfurt/Main, 1991, 44

als die *Wahrheit*, die Ernsthaftigkeit und Treue erfahrener und erwideter Liebe, die der Flamme der Hoffnung im Menschen lebenslange Nahrung ist?⁶³

Statt, in Anlehnung an CIORAN, Existenz als hoffnungsloses *Fanal des Absurden* zu deuten, gilt es wohl, das 'Trotzdem' der Hoffnung mit seiner Intention gegen eine totale Horizontverdunkelung von Existenz zu würdigen⁶⁴ - ein 'Trotzdem', das insofern mehr ist als der Einspruch des Protestes bei ALBERT CAMUS⁶⁵ gegen die Absurdität von Existenz, als Hoffnung sozusagen die *Glaubensgestalt des Protestes*⁶⁶ ist, ausgerichtet auf ein reales 'Jenseits des Absurden'.

Wenn Hoffnung dagegen protestiert, dass die Aussichten des Menschen nur ein Panorama des Scheiterns sein sollten und die Visionen von Liebe und Nähe, von Frieden und Erfüllung nur Illusionen und hilfloser Kompensationsversuch aus Frustration, dann tut sie es in entspannter Gelassenheit (die vielleicht das Gegenteil der *Verhärtung* des Menschen in der Verzweiflung ist⁶⁷) und mit dem aufmerksamen Blick für die kleinen Dinge, Gesten und Zeichen -: Sie hegt den Verdacht, dass das Rettende vielleicht schon "im" Unglück bereit steht, sie ahnt die Geburt des Neuen, des "Anderen" mitten in der Selbstverständlichkeit des Gewohnten und weiß um den unerklärlichen Wert der Beharrlichkeit in aller vermeintlichen Aporie.

γ) Hoffnung als Hoffnung über den Tod hinaus - Die Opposition von Tod und Liebe

In Weiterführung des bisher Gesagten ist, in Form einer These, ein Drittes zu formulieren: *Hoffnung ist in ihrer kühnsten Gestalt und Intention Hoffnung angesichts des Todes, gegen den Tod und über den Tod hinaus.*

Es geht ihr, bewusst oder unbewusst, um eine Zukunft für den Menschen (auch) *jenseits* seines raumzeitlichen Vergehens; Protest gegen die Vergeblichkeit von Existenz schließt in sich Protest gegen den Tod als 'Ende', verstanden als *Besiegelung* aller Vergeblichkeit. Wer für den Menschen hofft, glaubt zu wissen, dass es mit ihm mehr auf sich haben müsse als: Nichtigkeit im Tod, Verlorengehen im Namenlosen, totales Verlöschen.

Woher kommt der Hoffnung dieses "Wissen"? Woher die Ahnung, dass es mehr gebe als die Raum-Zeit-Spanne zwischen Geburt (bzw. Zeugung) und Tod? Was treibt den hoffenden Menschen zur Unglaublichkeit seines Glaubens an ein 'Jenseits des Todes', an eine Wirklichkeit, stärker und wirklicher als alle für >uns< hier und jetzt erfahrbare Macht der Zersetzung und Gesetzmäßigkeit des Zerfalls? Was ist es, was Menschen nicht lassen lässt vom nicht für unmöglich Gehaltenen, ja vom als not-wendig Ersehnten, kurz: von der Spekulation um eine *Kehrseite* der menschlichen Wirklichkeit? Um Dimensionen, erfüllender und bergender vielleicht als es menschliche Erfahrung im Zeichen des Sterbens 'auf Abruf' und des Glücks 'im Fragment' je sein kann, Dimensionen 'neueren' und vollständigeren, authentischeren und "bleibenderen" Lebens als es all die Spuren und Reste in sich tragen, die >uns< von den Toten nur bleiben und deren Zeugen >wir< als die *hier* Überlebenden sind?

Klar ist: Die Logik widerspricht der Hoffnung in diesem Punkt nicht. Können >wir< als Zeugen der Spuren, die der verstorbene Mensch hinterlässt, denn schon *sicher* sein, Zeugen des *Ganzen* zu sein, das der Tod eröffnet, bewirkt und bedeutet? *Müssen* die von ihm geschaffenen Tatsachen, die so schmerzlich treffen, bereits 'vollendete Tatsachen' sein, und >unsere< Perspektive schon die Wahrheit von *all* ihren Seiten? - Die bloße Spur und Erinnerung

⁶³ Zu fragen bliebe, ob der CIORANsche Verstoß der Liebe aus der Ordnung der Wahrheit nicht (auch) helfen soll, dem Faktum einer unbestreitbaren Sinnerfahrung auszuweichen, das -anerkannt- zum Fragezeichen hinter der CIORANschen Radikalposition geraten muss.

⁶⁴ Ein schönes Gegenbild zur Fanalsymbolik findet sich, mit Bezug auf die Hoffnung, bei FRIEDRICH NIETZSCHE, der diese als "Regenbogen über den herabstürzenden jähen Bach des Lebens, hundertmal vom Gischte verschlungen und sich immer von neuem zusammensetzend" beschreibt (Weisheit für Übermorgen. Unterstreichungen aus dem Nachlaß (Hrsg. HEINZ FRIEDRICH), München, 1999, 89).

⁶⁵ Vgl. Der Mythos von Sisyphe. Ein Versuch über das Absurde, Hamburg, 1992

⁶⁶ Zur Wechselbedingtheit und Nachbarschaft von Glaube und Hoffnung vgl. ERICH FROMM: Hoffnung (von ihm verstanden als "Ausdruck der Dynamik des menschlichen Geistes" (Die Revolution der Hoffnung, 21)) steht in engem Zusammenhang mit dem Glauben, der "wie die Hoffnung keine Voraussage der Zukunft... vielmehr die Vision der Gegenwart im Zustand der Schwangerschaft" (Die Revolution der Hoffnung, 22) ist. "Ohne eine hoffnungsvolle Stimmung läßt sich der Glaube nicht aufrechterhalten. Nur auf den Glauben kann sich die Hoffnung aufbauen." (Die Revolution der Hoffnung, 23)

⁶⁷ Zum Phänomen seelischer (und auch körperlicher?!) Verhärtung im Gefolge von Hoffnungslosigkeit vgl. FROMM, Die Revolution der Hoffnung, 28. Auch MARCEL sieht, in phänomenologischer Perspektive, Verkrampfung bzw. Verhärtung als gegenteilige Haltungen zur Hoffnung; letztere führt zu *Entspannung* (vgl. WA I, 126ff). In WA I, 130 nennt MARCEL Hoffnung "eine Kraft der Verflüssigung", was im Rückschluss Verzweiflung als Zustand der Stagnation bzw. Verfestigung begreifen lässt.

belegt noch kein Weitersein der Toten als Weiterlebender, sie *beweist* aber auch nicht dessen Gegenteil.

Sehr wohl freilich verdeutlicht die Unvergesslichkeit der Gegangenen >unsere< *bleibende Verbundenheit* mit ihnen und -darin- >unsere< Sehnsucht nach "Wiedersehen" und erneuter unmittelbarer und lebendiger Begegnung - eine Sehnsucht, die, und dies nun erweitert *und* fundiert die Bemerkungen zum menschlichen Hoffen *gegen* die Vergeblichkeit des eigenen Seins, die im Leben erfahrene existentielle *Stimmigkeit, Zusage* und '*Verheißung*' zwischenmenschlicher Liebe nicht bloß als Wahrheit *bis zum Tod* annimmt und deutet, sondern als Botschaft und Chiffre für *Ewiges*. Die Lebens-Notwendigkeit der Liebe für Daseinmüssen und Daseinkönnen verweist Menschen gerade angesichts ihrer Todes-Not in Hoffnung auf die Glaubwürdigkeit und auf das zu entdeckende und zu lebende 'Versprechen' der Liebe.

Liebe *will* und *kann*, so scheint es, kein Stärker-Sein des Todes glauben. "Trauer, *obwohl* es vergeblich ist? Wäre das ihr Sinn?"⁶⁸

Das 'existentielle Postulat' der Liebe besteht auch und *gerade* angesichts des Todes. Vom Menschen erfahrene, geschenkte und erhoffte Liebe scheint etwas zu versprechen, dessen Einlösung in der Perspektive der Hoffnung auch der Tod nicht vereiteln wird und kann. Im Tod des Menschen vermag der oder die Hoffende keinen *Beweis* mehr zu sehen, keinen *Beleg* für ein tatsächliches und umfassendes 'Umsonst' menschlichen Seins in Raum und Zeit.

Die Projektionen der Hoffnung, die Menschen um der Erträglichkeit von Existenz willen aus ihrer Sehnsucht heraus machen *müssen*, sind vor diesem Hintergrund auch der lebenslange Versuch einer Erschließung der *Gegenwart des Ewigen*.

Hoffnung kann nichts beweisen. Doch scheint der Glaube, der ihr innewohnt, den hoffenden Menschen mindestens ebenso zu überzeugen wie alle Klarheit und Eindeutigkeit "objektiver" Beweise⁶⁹. Es gibt Wahrheit jenseits aller Beweisbarkeit - davon geht Hoffnung aus; es mag Dimensionen von Wirklichkeit geben, zu denen die Begrenztheit der sinnlichen Wahrnehmungsfähigkeit und geistigen Kräfte des Menschen keinen Kontakt erlaubt. Hoffnung weiß: Es gibt vernünftige Gründe, Wirklichkeit nicht als so begrenzt anzusehen, wie es das raumzeitlich bedingte Sensorium und Denkvermögen des Menschen zu vermuten nahe legt. "Hoffen heißt der Realität Kredit einräumen" (MARCEL, WA II, 196).

Menschen leben mit Hoffnung und sterben mit ihr; Liebe hofft bis zuletzt und darüber hinaus -: dass im Tod eine Erfahrung des Aufgefangen-Seins sei, für >mich< *und* all die anderen, die >mein< Leben sinnvoll mach(t)en. Das Kühne der Hoffnung, dass "das hier" nicht alles gewesen sein möge, ist ihr Setzen darauf, dass gerade die Netze der Liebe selbst durch den Tod nicht zerrissen würden.

Spätestens im Kontext des menschlichen Sterblichkeitsbewusstseins eröffnet das 'existentielle Postulat' der Liebe (das aus der menschlichen Fähigkeit zur Liebe wie aus der Sehnsucht nach Liebe gleichermaßen spricht) die Dimension des Religiösen.

8) Hoffnung als Vorzeichen religiöser Lebensbewältigung

Wieder als These formuliert, lässt sich, als ein vierter Grundzusammenhang, in dem Hoffnung steht, formulieren: *Hoffnung ist Eröffnung und Vorzeichen religiöser Lebensdeutung und -bewältigung, insofern sie einen Glauben an Gott nahe legt und ein 'Für->uns<-Sein' Gottes zur Grundlage einer Antwort auf die eigene Existenzfrage macht.*

In Gestalt des Bewusstseins, sterben zu müssen, ist Existieren sozusagen auf die Spitze seiner Not getrieben. Die *Ohnmacht* dem Tod gegenüber lässt Menschen in diesem Sterblichkeitsbewusstsein ausgreifen auf eine als *Du* erhoffte Macht "jenseits" der Todesmauer und "hinter" allen raumzeitlichen Lebensphänomenen. Die radikale Beantwortung der in der 'Tödlichkeit' von Leben kulminierenden Daseinsdramatik im Akt der religiösen Verankerung ist auch zu verstehen als Extremgestalt des *Sprunges*, den Hoffnung und Glaube darstellen.

Religiös offene Existenz in *christlicher* Orientierung radikalisiert die Antwort auf die Fragen, wieviel Hoffnung angesichts des Todes sein dürfe und wieviel der Tod angesichts der Liebe vermöge insofern, als sie die *Hoffnungsquelle*, die sie als *Übermacht* gegen die Macht des Todes setzt, *personalisiert* und vor dem Hintergrund einer geglaubten Selbstoffenbarung dieser Übermacht in JESUS VON NAZARETH mit eben dem identifiziert, was

⁶⁸ CANETTI, Das Geheimherz, 100. - Vgl. MARCEL, der im Blick auf ein *voluntatives* Element in der Hoffnung fragt: "Könnte die Hoffnung nicht ein Wille sein, dessen Bezugspunkt ins Unendliche verlegt ist?" (WA II, 200)

⁶⁹ Vgl. MARCEL: "Hoffnung... ist in Wahrheit eine prophetische Macht; sie bezieht sich nicht auf das, was sein *müßte*, oder gar auf das, was sein *muß*; sie sagt einfach: das wird sein." (WA II, 199) MARCEL trifft mit diesem pointierten Satz genau den Ton der Gelassenheit, in dem eine mit dem Glauben verbundene Hoffnung das umrissene 'existentielle Postulat' der Liebe formuliert.

Menschen zeitlebens schmerzhaft in Opposition zum Tod erleben: der Liebe.

Vom Sprung der (religiösen) Hoffnung zu reden, scheint in diesem Zusammenhang deshalb geboten, weil die glaubende Annahme eines göttlichen *Du* das menschliche Hineingeworfensein in die Spannung zwischen Sich-verloren-Fürchten und Sich-bestätigt-Ahnen zwar in einen vermeintlich *sicheren* Rahmen garantierter Zukunft stellt, das *Durchhalten* und *Durchtragen* dieser Hoffnung freilich lebenslang nirgends anders als am Abgrund der Verzweiflung geschieht, der stets auch der Abgrund der Angst ist, der Gott, auf den Menschen glaubend setzen, würde sich im Nachhinein als Enttäuschung herausstellen.

Der Raum und Rahmen von Religion macht aus dem Setzen auf die Möglichkeit von Zukunft, gegen die nichts zwingend spricht (das menschliche Hoffnung stets ist), das Setzen auf einen zukunftschenkenden Gott, der dem Menschen als dem 'dynamischen Defizit in Person' über die Todesgrenze hinaus Heil verheißt. Gerade die Totalität, in der Religion auf menschliche Existenznot eingeht und Sinnantwort zu finden hilft, kann sie zu einer Lebenshilfe mit nicht zu unterschätzender Tragkraft machen. Sie ist *Stimme* der Hoffnung und zugleich die gewagteste *Antwort* auf diese Hoffnung - was erklären mag, weshalb Religionen sozusagen *das Hoffnungsdepot* menschlicher und menschheitlicher Geschichte sind⁷⁰.

Wenn die vorliegende Forschungsarbeit das Anliegen menschlicher Hoffnung angesichts des Todes thematisiert, dann tut sie dies in spezieller Auseinandersetzung mit der Perspektive religiöser Existenzdeutung, wie sie christliche Theologie mit dokumentiert und reflektiert. Im Religiösen scheint die *Vollform* menschlicher Hoffnung etabliert und formuliert zu sein, deren *Bedeutung* für die Frage individuell-menschlicher Sinnfindung wie auch für den gesellschaftlichen Diskurs über die Zukunft von Mensch und Menschheit kaum überschätzt werden kann, deren *Aussage* freilich stets neu auf ihre *Glaubwürdigkeit* hin zu prüfen sein wird. Dies um so mehr, als der oder die kritische und suchende Einzelne, konfrontiert mit einer (modernen westlichen) Gesellschaft, in der Hoffnung im Großen und Ganzen nur noch als *Schimmer* oder in Gestalt eines (rhetorisch zu bekennden, weil offiziell-gesellschaftlich obligaten) leeren *Optimismus*⁷¹ bzw. eines *Fortschrittsglaubens* auftritt, zumeist sehr wohl zwar die Bedeutung und die Tragweite des Zuspruchs und der Vision von Religion ahnen dürfte, aber -nach fast 2000 Jahren abendländischer Geschichte pervertierter Gottesbilder und zynischen Umgangs mit menschlicher Diesseits- und Jenseithoffnung gerade in sich religiös legitimierenden Räumen- vor der Aufgabe steht, die Plausibilität religiöser Wahrheit auf der eigenen, *subjektiven* Ebene für sich ganz neu zu entdecken.

Im Maß, in dem es gilt, Religion jenseits all ihres institutionellen Missbrauchs als vermeintlichen Legitimationsrahmens dafür, Menschen zu verängstigen und zu beherrschen bzw. zu instrumentalisieren, immer wieder neu als Raum freien Selbstgeschehens für sich und für andere zu erschaffen und zu leben, gilt es auch, menschliche Hoffnung bleibend in Schutz zu nehmen und zu rehabilitieren gegen alles, was auf sie als auf ein vermeintlich Nebensächliches oder als auf ein bloßes Mittel zum Zweck zerstörerisch oder missbräuchlich zugreifen will.

Die Unzerstörbarkeit menschlicher Hoffnung belegt: "Zu leben ist etwas, jenseits von allem, was dagegen spricht." (MARTIN WALSER, *Meßmers Gedanken*, 83)

Es wird im Verlauf des Folgenden deutlich werden, wie sehr es, in Verbindung und Wechselbedingung mit dem Glauben, gerade die Hoffnung ist -das "kleine Mädchen Hoffnung"⁷²-, was Menschen Eingesperrtsein in Lebens- und Todesangst durchbrechen lässt und was hervor geht aus der Fähigkeit und der Bereitschaft zu *vertrauen*, trotz allem, was gegen dieses Vertrauen sprechen mag.

e) Zusammenfassung

Die Hoffnung, so lässt sich nach diesen einleitenden Gedanken resümieren, ist Ausdruck einer umfassenden Lebensdynamik, in deren Wirkung stehend und an deren Mitwirkung beteiligt der Mensch als das 'dynamische Defizit in Person' zukunftsinkludierend eine Sinndeutung seiner Existenz versucht.

⁷⁰ Diese Formulierung soll in keiner Weise den geschichtlichen wie aktuellen Beitrag und Stellenwert von *Philosophie* und *Kunst* (Literatur, Musik, Malerei,...) für die Kulturgeschichte der Hoffnung und den Ausdruck der Hoffnung in den Kulturen verunwichtigen. Im Maß, in dem Philosophie und Kunst Sinndeutung von Existenz versuchen, einer Bejahung des Menschen das Wort reden und symbolische Darstellungen des Ewigen im Raumzeitlichen hervorbringen, sind sie immer auch schon authentischer Beleg für die Sorge, "daß man... sehen müsse, was auf die Hoffnung der Menschen geantwortet wird." (ALBERT CAMUS, *Die Pest*, Reinbek, 1999, 340)

⁷¹ Zur Kritik des Optimismus vgl. FROMM, *Die Revolution der Hoffnung*, 27f. und MARCEL, *WA I*, 122f. ("Der Optimist ist wesentlich Redner." (WA I, 123)).

⁷² CHARLES PÉGUY, *Das Mysterium der Hoffnung*, Wien, 1960, 19

Zusammen mit der Liebe und mit dem Glauben ist Hoffnung *das* Movens für die menschliche Bereitschaft, in bewusstem Kampf gegen Lebens- und Todesangst angesichts einer durchwegs unsicheren (nur in der Tatsache des Sterbenmüssens sicheren) Zukunft Lebensgestaltung zu wagen und das Ausmaß eigener Ohnmacht zu ertragen.

Dabei stehen hoffende Menschen, so hatten wir als einen ersten zentralen Zusammenhang heraus gestellt, in einem grundsätzlich positiven Verhältnis zum Kommenden, aus dem heraus sie in einer Mischung von Erwartung und von Option für das Unerwartete auf die Möglichkeit einer Zukunft zugunsten ihrer selbst setzen. Hoffnung ist vor diesem Hintergrund -zweitens- als Grundstimme und Grundstimmung im Menschen immer die Stimme und Kraft gegen die Angst, dass die vielfältigen menschlichen Erfahrungen von Vergeblichkeit, Alleinsein und Zerschlagen die 'letzte Wahrheit' des menschlichen Lebensdramas sein könnten. Menschliche Fragilität, Einmaligkeit und Bemühung um ein Bleibendes, Leben Tragendes und Menschen Verbindendes *dürfen*, so die implizite Aussage der Hoffnung, nicht in einem Nichts enden. Oder, in ein 'existentielles Postulat' der Liebe übersetzt (in deren Namen ja *existentielle* Hoffnung Menschen immer "weitermachen" lässt): *Der Mensch kann und darf, mitsamt all seiner Lebensmühe und Lebenssehnsucht, nicht 'umsonst' sein.* Hoffnung lässt sich deuten als die Glaubensgestalt des Protestes gegen eine totale Absurdität menschlichen Lebens, die insofern glaubt, d. h. vertraut, als sie von einem real sich zeigenden 'Jenseits des Absurden' als letztem Bestimmungs-'Ort' des und der Einzelnen ausgeht.

In ihrer kühnsten Gestalt und Intention, so die dritte formulierbare Zentralaussage, ist Hoffnung Hoffnung angesichts des Todes, gegen den Tod und über den Tod hinaus. Weil sie gegen die existentielle Vergeblichkeit des Menschen spricht, *muss* sie sich -wie explizit bzw. bewusst auch immer- gegen den Tod als vermeintliches Ende, d. h. als Besiegelung aller Vergeblichkeit, wenden. Gerade im Zeichen dieses transmortalen Bezugs von Hoffnung scheint das Spüren der existentiellen Stimmigkeit der Botschaft und Zusage zwischenmenschlicher Liebe zu einem wichtigen Ansatzpunkt für die Beantwortung der Frage danach zu werden, ob die empfundene bleibende Verbundenheit mit geliebten Verstorbenen einer todestranszendierenden Wirklichkeit entspricht oder nur Illusion ist. Todestranszendierende Hoffnung ist Hoffnung, die auch das Anliegen der Liebe angesichts des Todes: die Sehnsucht nach unverbrüchlicher Gemeinschaft und nach "Wiedersehen" jenseits und nach aller Trennung aufnimmt und wach hält. Anders gesagt: Die Lebens-Notwendigkeit der Liebe für ihr Dasein lässt Menschen gerade angesichts der erfahrenen Todes-Not in Hoffnung auf das unbedingte (d. h. auch zeitlose bzw. Zeit transzendierende) Versprechen der Liebe setzen, die kein Stärkersein des Todes glauben will.

Im Schatten des menschlichen Sterblichkeitsbewusstseins eröffnet Hoffnung, so eine vierte grundlegende Feststellung, die Dimension des Religiösen: Dem hoffenden Menschen liegt der Glaube an ein *Du* Gottes, das den Menschen im Tod auffängt und nicht verloren gehen lässt, näher als dem, der angesichts der menschlicherseits stets befürchteten Nichtigkeit im Tod die Hoffnungsinvestition in das Anliegen (zwischen)menschlicher Liebe endgültig aufgibt. Christlicher Glaube vertraut auf das Sein und Wirken eines im Tod zukunftschenkenden Gottes der Liebe, der transmortal endgültig alle existentielle Ambivalenz aufhebt und Dasein in Angst verwandelt zu einem Sein in erfüllter Liebe und Sehnsucht.

c) Der Tod als unausweichliche Zukunft des Menschen⁷³

„Ich glaube noch immer nicht, daß ich sterben muß,
aber ich weiß es.“

(ELIAS CANETTI, Aufzeichnungen 1973-1984, 23)

„Der Tod ist das Aroma der Existenz.“

(EMILE CIORAN, Die verfehlte Schöpfung, 104)

α) Das menschliche Verhältnis zum Tod als Sprachproblem, weil Erfahrungsproblem

Nach ANDRÉ MALRAUX hat es keinen Sinn, in jüngeren Jahren vom Tod reden zu wollen, denn: „Der wahre Tod, das ist der Verfall... Man weiß nicht, was der Tod bedeutet, wenn man jung ist.“ (Der Königsweg, 34) Die Frage ist freilich: Liegen nicht in jeder Jugend schon der Keim und die Anzeichen von Verfall? Und: Wer wüsste, *wann* der Tod, *sein* oder *ihr eigener* Tod, bevorsteht? Dass der Tod sich verlässlich ankündigt -: Diese Aussicht ist dem Menschen nicht gewährt. KHALIL GIBRAN betont, im Gegensatz zu MALRAUX: „Der Tod ist nicht näher bei den Bejahrten als bei den Neugeborenen; das Leben auch nicht.“⁷⁴

Als miterlebte Realität und in seiner andauernden Potentialität zwar *allgegenwärtig*, ist der Tod trotzdem dasjenige, womit der oder die Einzelne im Alltag -der alte und der schwer kranke Mensch vielleicht ausgenommen- für sich und für Nahestehende am wenigsten rechnet. Es versteht sich sozusagen 'von selbst', dass >wir< Menschen am Leben sind; >wir< können >uns< nicht(s) ander(e)s vorstellen als: zu leben bzw. lebendig.

Diese vermeintliche Selbstverständlichkeit des Lebens schließt aber nicht aus, den Tod *in den Blick zu nehmen* und *zum Thema zu machen*. Menschen *müssen* ihn zu ihrem Thema machen, und mit ihm die radikale Infragestellung, die er für das menschliche Leben und Überleben-Wollen darstellt - wenn sie sich nicht für Verdrängungsstrategien entscheiden, deren Bemühung um Ausblendung auf Dauer freilich in Verkrampfung ausarten muss.

Menschen können nicht weiter *wissen* als bis zum Tod. Weiter *denken* werden sie trotzdem immer. In Ahnung, Hoffnung, Wissensbedürfnis und Verbundenheit mit >unseren< Toten werden >wir< stets den Ausgriff auf ein 'Jenseits des Todes' versuchen - in der Suche nach einer Antwort auf die existentielle wie intellektuelle *Unsicherheit*, mit der >wir< vor dem Tod stehen. Einer Antwort, mit der sich *leben* lässt, einer Antwort, die Horizonte zu öffnen und *Hoffnung* zu bekräftigen vermag.

Dass >wir< über den Tod und über die Aussicht auf ein "Danach" nichts gesichert *wissen* - heißt das, dass man über den Tod "alles Beliebige sagen kann" (CIORAN, Syllogismen der Bitterkeit, 22)? Menschen wollen es nicht glauben - und suchen nach der Antwort, die ihrem Leben entspricht und den stärksten Stimmen darin.

Auch wenn die Frage nach dem Tod und die nach einer Wirklichkeit jenseits des Todes im gesellschaftlichen Diskurs und in öffentlichen Kommunikationsräumen (die kirchlichen größtenteils ausgenommen) vor allem durch ihre Banalisierung oder durch ihre Marginalisierung (oder gar Verdrängung) auffallen⁷⁵, bleiben sie doch, was sie wohl sind, seit im Menschen evolutionsgeschichtlich so etwas wie 'Ich'- und 'Zeit'-Bewusstsein existiert: die *zentralen Fragen* hinter und in aller Lebensnot. Denn: Was bleibt Menschen im letzten Wichtigeres zu erwägen, zu erfragen und zu ersehnen als ein 'Anderes des Todes', stärker und "wesentlicher" als dieser, ein den Tod Umfassendes und den Menschen *darin*?

⁷³ Im Sinne der in Anm. 10 formulierten Einschränkung bzgl. des Anspruchs des anthropologischen Zugangs zur Forschungsthematik wollen auch die folgenden Darlegungen speziell zur Todesthematik nur Beleuchtung einiger wesentlicher Aspekte und Zusammenhänge sein.

⁷⁴ Sand und Schaum, Olten, 1986, 42

⁷⁵ Zurecht weist freilich HERBERT VORGRIMLER (in: Die Vergänglichkeit des Menschen, in: Der Glaube der Christen, Bd. I: Ein ökumenisches Handbuch (Hrsg. EUGEN BISER, FERDINAND HAHN, MICHAEL LANGER), München u. a., 1999, 179-196) darauf hin, dass das in der Literatur über Tod und Sterben oft formulierte Fazit einer Verdrängung bzw. Tabuisierung des Todes in den mitteleuropäischen Gesellschaften unbedingt zu modifizieren sei; das mit den Begriffen 'Verdrängung' und 'Tabu' Gemeinte sei oft besser mit *Sprachlosigkeit angesichts des Todes* zu bezeichnen (vgl. 179-181): "Viele Verhaltensweisen, die äußerlich wie ein Überspielen des Todesbewußtseins oder wie eine Flucht aussehen, können in Wirklichkeit aus der Resignation stammen, die entsteht, wenn der Tod einen buchstäblich sprachlos macht." (180)

Alle Sinn-Frage ist Sinn-Frage angesichts des Todes, im Bewusstsein des eigenen Zu-Ende-Gehens⁷⁶, am immer möglichen Abbruch existentieller Raum-Zeit-Wirklichkeit in den Tod hinein. Alle theoretische wie praktische Bemühung um das dem Menschen Bleibende, das ihn Bewahrende und "Rettende" darf vor diesem Hintergrund auch verstanden werden als Antwort auf die Herausforderung des eigenen, unausweichlichen Todesschicksals. Bedeutet 'Kultur', im weitesten Sinn, nicht schon immer den individuellen wie kollektiven schöpferischen Selbstentwurf des Menschen in einer Hoffnung *gegen den Tod*?

Das Ausgeliefertsein an den Tod prägt in dramatischer Weise die *menschliche Grundbefindlichkeit* mit, *vom Anfang bis zum Ende in der Frage existieren zu müssen, eine sichere Antwort auf diese Frage(n) aber nie zu bekommen*. Leben aber können Menschen auf Dauer nur mit dem *Versuch einer Antwort*, einer Vorwegnahme von Sicherheit *im Modus existentieller Gewissheit*⁷⁷ - zumal es bei der 'Tödllichkeit' menschlichen Lebens nicht etwa nur um einen *Aspekt*, sondern vielmehr in gewisser Hinsicht um *das Vorzeichen von Existenz schlechthin* geht.

Was ist der Tod? "Wohin" 'gehen', "wo" sind die Toten? Gibt es Leben jenseits menschlichen Todes, befreit vielleicht von aller Begrenzung, Leidbehaftetheit und Defizienz? - Drei Fragen, deren Beantwortung nur spekulativ möglich ist, und die abendländische philosophische und theologische Geschichte bietet reichhaltige Zeugnisse für dieses spekulative Bemühen.

Noch diesseits und *vorgängig* zu jeder spekulativen Erschließung des Todesgeschehens und transmortaler Wirklichkeit steht eine Reihe von Zusammenhängen und Implikationen anthropologischer Art, die es im Ausgang vom Faktum des Todes reflexiv zu berücksichtigen gilt. Einige wichtige seien angesprochen.

Gedanken zum Tod muss -erstens- die Erkenntnis begleiten: *>Unser< Verhältnis zum Tod beinhaltet fundamental ein Sprachproblem, weil und insofern es fundamental ein Problem der (defizitären) Erfahrung beinhaltet*.

Das hat nicht nur Bedeutung für die existentielle Auseinandersetzung, sondern auch für alle rational-wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Phänomen 'Tod': Beide stehen unter einem *perspektivischen Vorbehalt*, da sie nicht auf direkte (Eigen)Erfahrung zurück greifen, sondern sich nur auf die indirekte Erfahrung des mit erlebten oder dokumentierten Todes anderer Menschen beziehen können.

Eben wegen dieser seiner Nicht-Vorwegnehmbarkeit wird der Tod zum Thema und Ereignis, das Nachdenkenden (eigentlich wäre zu sagen: das Vor-Denkenden) undurchdringlicher und uneinholbarer erscheinen muss als jedes andere menschliche Thema und Ereignis. Die Frage stellt sich sogar: *Wie denn überhaupt reden über das, was in dem Moment, wo es zum ersten und einzigen Mal zur urpersönlichen Erfahrung wird, schon nicht mehr bedacht und beschrieben zu werden braucht, und was, bevor es zu dieser Eigenerfahrung kommt, Spekulieren über Wirklichkeiten zur Folge hat, über die im Rahmen exakter Sachwissenschaft nicht mehr zu sagen ist als: dass >wir< nichts wissen?* Wieso Spekulieren über ein Thema, dessen Erörterung sich den "Luxus" leisten kann, nicht verifizieren zu müssen (weil im diesseitigen Diskurs nicht zu *können*), wieso Spekulieren in der Sicherheit, diesseitig nicht falsifiziert werden zu können?

Nicht nur wegen seiner empirischen Uneinholbarkeit, sondern auch der existentiellen Wunde wegen, die er -als miterlebter und als noch bevorstehender- Menschen zufügt, macht der Tod sprachlos. Menschen suchen aber nach Worten, *brauchen* Worte, Worte, die sprachloses Schweigen und die Angst in ihm durchbrechen und überbrücken. Dass Menschen Worte suchen und formulieren, ist bereits Ausdruck des Versuchs einer Entgegnung - gegen den Schmerz nämlich, dass die menschliche Sprach- und Ratlosigkeit angesichts des mit erlebten bzw. bevor stehenden Todes sich psychisch stets auch schon als ein Argument für Hoffnungslosigkeit zu präsentieren tendiert. Menschen suchen nach Worten und Antworten, im Bewusstsein auch dessen, dass ein Nachdenken, dass Aussagen über den Tod möglich und sinnvoll sind allein schon aufgrund des Wissens, dass er -der 'Gleichmacher'⁷⁸ - für jeden und jede unweigerlich kommen wird. Über den Tod zu reden (ihm also nicht die Macht des Verschwiegenen und des Verdrängten zu lassen) ist vor diesem Hintergrund Rede in *Erfahrung des Schattens*, den er immer schon auf menschliches Leben wirft⁷⁹. Der Tod ist zwar philosophisches "Objekt", das sich bleibend "entzieht, das aber

⁷⁶ Vgl. zur Terminologie MARTIN HEIDEGGER, der in *Sein und Zeit* (§§ 48-53) Dasein als *Sein zum Ende* bzw. als *Sein zum Tode* reflektiert - im Sinne eines bereits mit dem Geborenwerden anhebenden *Vorlaufens* (vgl. *Sein und Zeit*, 262ff) bzw. einer *Geworfenheit* (vgl. *Sein und Zeit*, 251f., 256, 259, 265) und *Überantwortung* (vgl. *Sein und Zeit*, 259) des Daseins in den eigenen Tod hinein. HEIDEGGER betont: "Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst." (*Sein und Zeit*, 266)

⁷⁷ Womit über den *Inhalt* dieses Antwortversuchs noch nichts ausgesagt ist.

⁷⁸ Vgl. hierzu etwa HUGO VON HOFMANNSTHAL, *Jedermann*, Frankfurt/Main, 1991, 58: "Ich bin der Tod, ich scheu keinen Mann Tret jeglichen an und verschone keinen." (Worte des personifizierten Todes; MR)

⁷⁹ Womit die Rede von der *empirischen Ungedektheit* des Sprechens vom Tod bereits eine Einschränkung erfährt. Auch die *Ahnung* des sicher Bevorstehenden ist indirekt eine Erfahrung des Bevorstehenden und hat erkenntnistheoretische Relevanz. Dass der Tod -

nichtsdestoweniger unter dem Aspekt des Nichtfassbaren und der Grenze in Erscheinung tritt“⁸⁰.

Der perspektivische Vorbehalt menschlichen Redens vom Tod bzw. über den Tod bedeutet keine Sinnlosigkeit dieses Redens, also auch keine Sinnlosigkeit (geistes)wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit ihm. In jeder Wissenschaft, die sich mit dem Menschen, mit der Struktur und Bestimmtheit seiner Existenz befasst, hat auch die Frage nach dem Tod, entsprechend der jeweiligen spezifischen Fragestellungen und Untersuchungsmethoden, Legitimation und Ort.

β) Der Tod des Menschen als radikalster Ausdruck seiner raumzeitlichen Endlichkeit

Eine zweite Erkenntnis betrifft die bereits reflektierte Raumzeitlichkeit als Grundkondition von Existenz: *Der Tod ist der radikalste und 'definitivste' Ausdruck der raumzeitlichen Endlichkeit des Menschen.*

Menschliches Dasein als Sein-Müssen in und mit Grenzen, Einschränkungen und Defiziten stößt im Tod auf *die Grenze schlechthin*. Und dies, wie wir festgestellt haben, mit durchaus ambivalenter Relevanz für das menschliche Sterblichkeitsbewusstsein und die in diesem Bewusstsein gestellte und beantwortete Sinn-Frage: So sehr Menschen den Tod stets als Totalinfragestellung ihres Eigenwerts, ihrer Aussicht auf Zukunft und ihrer Erfahrungen von Bejahung und Angenommensein empfinden müssen (also in 'negativer Endlichkeit' zu leben haben), so sehr ist es doch gerade das Todesschicksal, was die Perspektive einer (auch) 'positiven Endlichkeit' eröffnet, insofern es gerade die Vergänglichkeit in Einmaligkeit ist, die erst Lebensintensität, existentielle Risikobereitschaft und ein Bewusstsein von der Bedeutsamkeit des einmal Erlebten und der 'Köstlichkeit' des Lebens (die freilich immer auch den Tod mit Kosten lässt) zu provozieren vermag⁸¹.

Dass >wir< sterben müssen, macht >uns< Menschen erst klar, wie sehr die Tendenz, der Drang zum Leben Teil der *fundamentalen Orientierung* des Daseins ist. Der Tod als radikalstes und endgültiges Ereignis menschlicher Endlichkeit prägt -ganz im Sinne der geschilderten und 'positiven' Bedeutung der Endlichkeit von Existenz- unüberbietbar das Bewusstsein von der Wichtigkeit, in der >mir< offen stehenden und möglichen unvergleichlichen Weise 'zum Leben zu kommen'. Die Unausweichlichkeit des >mir< bevorstehenden Todes ist immer auch die Dringlichkeit der Frage: Worauf kommt es angesichts des Todes an? Worauf *darf* es, worauf *muss* es ankommen? "Der Tod ist für den Menschen der Ernstfall schlechthin."⁸²

In Verlängerung dessen lässt sich das menschliche Todes- und Sterblichkeitsbewusstsein auch als der Geburtsort der Erkenntnis des Wichtigen und 'Eigentlichen' verstehen - in Rezeption von WALTER BENJAMINs erkenntnistheoretischer These, dass es gerade die *extreme Erfahrung* ist, die Wahrheit begrifflich auf den Punkt zu bringen möglich macht⁸³.

Die Erfahrung des eigenen Todes (als das Extrem denkbaren und erlebbarer raumzeitlicher Grenzerfahrung) prägt ihr gesamtes Vorfeld: die Existenz des und der um sein bzw. ihr Sterbenmüssen *wissenden* Einzelnen. Der Schatten des

seine Faktizität, sein Eintreten- das einzig Sichere ist, was Menschen über ihre persönliche Zukunft wissen -: Wie sollte das nicht berechtigt Niederschlag finden im Nachdenken über und im Reden von eben diese(r) Zukunft? Reflexion des Lebens ungeachtet des Sterbenmüssens als Hintergrund dieses Lebens ist Reflexion an der Wahrheit des Lebens vorbei und kann nur auf einer (auch intellektuellen) Verdrängung basieren. Über den Tod *muss* geredet werden. Vgl. ELIAS CANETTI, *Das Geheimherz*, 62: "Über den Tod schweigen. - Wie lange hältst du das aus?"

⁸⁰ BERNARD SCHUMACHER, *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*, Darmstadt, 2004, 9

⁸¹ Vgl. IRING FETSCHER, *Vom Leben in der Endlichkeit*, in: *Conc (D)* 11 (1975), 332-340. FETSCHER, mit Bezug auf den bereits angesprochenen Roman *Alle Menschen sind sterblich* von SIMONE DE BEAUVOIR: "Nur im Bewußtsein unserer Endlichkeit und Begrenztheit (und noch wo wir dieses Bewußtsein verdrängen ist es in uns präsent) erfahren wir die Mitmenschen und uns selbst als deutlich konturierte, reale Wesen. Das Unendliche, von dem wir so gern träumen, läßt uns ins Grenzenlose verschwimmen... Der unsterbliche Mensch ist ein Monstrum. Nur als endliche Wesen können wir unseren Gefühlen, Taten, Plänen Gewicht verleihen, die ihnen Authentizität sichern." (*Vom Leben in der Endlichkeit*, 335) - Zu Bildung, Inhalt und Rolle des menschlichen Sterblichkeits- bzw. Todesbewusstseins vgl. HEINZ BAUMANN, *Individualität und Tod. Psychologische und anthropologische Aspekte der Todeserfahrung*, Würzburg, 1995, 127-220.

⁸² JOSEF PIEPER, *Tod und Unsterblichkeit*, München, 1968, 27

⁸³ Vgl. WALTER BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: ders., *Gesammelte Schriften* (Hrsg. ROLF TIEDEMANN und HERMANN SCHWEPPEHÄUSER), Bd. I,1, Frankfurt/Main, 1974, 203-430. Zum angesprochenen Zusammenhang vgl. darin 207-221 ("Erkenntniskritische Vorrede"), bes. 214f., wo BENJAMIN u. a. die Beziehung darlegt, in der für ihn Idee, Phänomen und Begriff stehen. Er betont: "Das Allgemeine als ein Durchschnittliches darlegen zu wollen, ist verkehrt. Das Allgemeine ist die Idee. Das Empirische dagegen wird um so tiefer durchdrungen, je genauer es als ein Extremes eingesehen werden kann. Vom Extremen geht der Begriff aus." (215) Die Formulierung dieser These in theaterkritischem bzw. kunstphilosophischem Zusammenhang bei BENJAMIN schließt meiner Meinung nach ein extrapolatives Verständnis und damit eine Applikation der These auf den theoretischen Kontext einer Philosophie der menschlichen Endlichkeit nicht aus.

Todes ist das 'Licht', in dem sich das menschliche Leben seiner Berufung zum Leben bewusst wird, seiner zerbrechlichen Würde, seiner Frage nach einem 'Anderen des Todes'. Ihr Sterblichkeitsbewusstsein gerät Menschen so zur Offenbarung des Todes als des Maßstabs von Leben - des Todes, der als Fixpunkt menschlicher Zukunft zwar bleibend Schmerz und Wunde, aber gerade insofern auch bleibend Quellpunkt des menschlichen Protestes gegen jeden Glauben an ein Im-Tod-Erlöschen ist.

Leben wird, in seiner Bestimmtheit und Bestimmung, sichtbar im Tod als seiner Definition schlechthin. Was es heißt und heißen darf zu leben, wird Menschen am Abend von Tagen beklemmend und zugleich vitalisierend deutlich, an denen sie spüren, wie sehr sie am vergangenen Tag, der ihr letzter gewesen sein könnte, von neuem an ihrem eigenen Leben vorbei gelebt haben. Es wird endlich und endgültig aber auch bewusst, wenn der geliebte Mensch "von >uns< geht", wenn >wir< Zeuge seines Sterbens werden, wenn >uns< klar wird, dass >unser< weiteres Leben sein wird, dazu verurteilt, ohne die körperlich bzw. sinnlich spürbare Nähe, Freundschaft und Liebe dieses Menschen weiter leben zu müssen - weiter leben zu werden mit der Frage "Wo" ist dieser Mensch jetzt? "Wo" sind sein Leben, seine lebendige Einzigartigkeit, seine unendlich veranlagte Person und Lebensenergie?

γ) Die Vorwegnahme des physischen Todes in den 'kleinen Toden' der Existenz

Eine dritte Implikation bzw. Voraussetzung allen Nachdenkens und Redens über den Tod: *Der Tod ist nicht nur und erst Endereignis, sondern existentiell immer schon da und erfahrbar*⁸⁴.

Diese Aussage mag zwar insofern bereits Angesprochenes ausdrücken, als jede bisherige Thematisierung der menschlichen Endlichkeit (deutbar als stetiges Zugehen auf den Tod) bzw. des menschlichen Sterblichkeitsbewusstseins (als des Bewusstseins dieses raumzeitlichen Zu-seinem-Ende-Gehens des Menschen) schon den Sterbeprozess *bereits im Leben* unterstrichen hat. Sie sei aber hier nochmals neu und eigenständig formuliert, weil sie sich darüber hinaus auf konkret greifbares Erleben bezieht. Dieses *erfahrungsmäßig* konkret Greifbare des Prozesscharakters des Todes (bzw. diese lebensumspannende Phänomenologie des existentiellen Vorlaufs in den Tod), das ebenfalls eine, wenn auch sehr begrenzte, Einschränkung der angesprochenen empirischen Uneinholbarkeit des Endereignisses 'Tod' bedeutet⁸⁵, ist erlebnismäßig überall dort zu finden, wo Lebenserfahrungen geprägt sind von Empfindungen, wie wir sie angesichts des und mit Bezug auf den Tod haben (Erleben von vergeblichem Bemühen, von Zerbrechen und Abbruch, von Nichtungs- bzw. Nichtigkeitssangst, von Alleinsein und Infragegestelltsein,...). Der Tod ist, anders gesagt, nicht nur das *Endereignis* physischer Existenz, sondern vorweggenommenerweise bereits da und spürbar in mehr oder weniger massiv in die Existenz einbrechenden 'kleinen Toden': in den schmerzhaften Erfahrungen von Abschied, Trennung und (gewöhnlich so genanntem) menschlichem 'Verlust', von Enttäuschung, Hilflosigkeit und existentieller Niederlage, von Versagen und Absagen und von körperlichem und/oder geistigem Verfall und Erkranken⁸⁶.

Der Tod kündigt sich selbst dauerhaft an - nicht nur in >unserem< Bewusstsein seines Bevorstehens, sondern auch in diesen einschneidenden erfahrungsmäßig gegebenen Ereignissen und Entwicklungen. Menschliches Leben ist vorläufig auf seinen Tod -als auf das menschliches Leben immer schon Prägende und Beeinträchtigende- hin.

Der Tod als das Endereignis ist der persönlichen Erfahrung des und der Reflektierenden unzugänglich - und doch, wie bereits gesagt, der unausweichliche Fixpunkt des menschlichen Lebensweges. Leben im Wissen um ihre raumzeitliche Vergänglichkeit, also (auch) um die faktische Sicherheit des bevorstehenden Todes, können Menschen nur, indem sie diese Vergänglichkeit, d. h. ihre Vorläufigkeit in den Tod hinein, existentiell zu bewältigen, d. h. irgendwie zu *beantworten* versuchen.

⁸⁴ Im theologischen Bereich hat das KARL RAHNER neu betont, der darauf hinweist, dass der Tod nicht bloß ein physisch-punktuellendes Endgeschehen ist, sondern vielmehr "ein Ereignis, das letztlich identisch ist mit der Ganzheit der einen Freiheitsgeschichte des Menschen, die seine Endgültigkeit schafft, insofern dieses Ereignis als "am" Ende vollendet ist, das der medizinische exitus markiert." (Art. 'Tod', in: Sacramentum mundi (D), Bd. IV, Freiburg i. Br. u. a., 1969, (920-927) 924.

⁸⁵ Vgl. Anm. 79

⁸⁶ Vgl. hierzu auch PAUL LUDWIG LANDSBERG, Die Erfahrung des Todes, Frankfurt/Main, 1973, 20: "Es gibt dem Tode analoge Zustände, die in gewissem Maße noch in die Erfahrung eingehen, die wir in unserem eigenen Leben machen können: der Tiefschlaf, Ohnmachten einer gewissen Art, das dunkle Erinnern an vorgeburtlich embryonäres Dasein, heraufgerufen durch besondere Arten der Meditation und anderes mehr. Vor allem liegt eine Todeserfahrung auch in den Erlebnissen der Todesgefahr: Krieg, schwere Krankheit, Unglücksfälle. Es gibt tausend Weisen, in denen wir unseren eigenen Tod vorausfühlen und eine dunkle Vorstellung von ihm gewinnen können."

8) Die persönliche Stellungnahme zum Tod als Implikation selbst verantworteter und bewusster Lebensbewältigung

Nur durch eine *entschiedene Haltung* angesichts der Frage, die Vergänglichkeit und Tod an den Menschen richten, kann überhaupt Grund, Raum und Kraft geschaffen bzw. gefunden werden für eine Existenz in Zukunft hinein. Sein Tod wird den Menschen nie 'kalt lassen'. Eine *existentielle (und nach Möglichkeit intellektuell reflektierte) Stellungnahme zum Tod*, so kann viertens hervorgehoben werden, ist im Rahmen einer selbst verantworteten und sich ihrer Zukunftsoffenheit bewussten Lebensbewältigung unausweichlich.

Diese Stellungnahme wird stets eine Deutung, jedenfalls einen Deutungsversuch, des Todes, eine In-Beziehung-Setzung des Todes zum menschlichen Leben beinhalten, sowie den Versuch, die eigene Hoffnung angesichts des Todes bzw. über den Tod hinaus zu formulieren⁸⁷. Diese Stellungnahme geschieht immer und dauerhaft zwischen Angst und Hoffnung und belegt, individuell verschieden je nach den Faktoren lebensgeschichtlicher Beeinflussung und Entscheidung, die starke Abhängigkeit des 'Todesbildes' vom Menschenbild des einzelnen Menschen (bzw. vom religiös-kulturellen Raum, dem dieser Mensch sich zugehörig fühlt). Wer der Mensch als leidendes Wesen der Hoffnung, als Wesen zugleich aber auch zwischen 'gut' und 'böse', zur Liebe genau so fähig wie zu abgrundtiefem Hass und zu Zerstörung -, wer er denn sei, "Missgeburt" der Evolution und bloß "ein kurzes Räuspern in der Raum-Zeit"⁸⁸ oder Beziehungswesen, gerade als zufälliges 'gewollt' und wertvoll; Lebensmasse aus dem Nichts und für das Nichts oder Verkörperung eines Geistes, der nie sterben kann -: Die Antwort auf diese Frage nach dem *Bild von sich* prägt den Menschen auch in seiner Einstellung zum Tod.

Ob er in diesem ein Geschehen endgültiger und totaler Nichtigkeit oder aber das einer *Verwandlung* zu vermuten habe, ob einen *Durchgang und Übergang* oder aber die Besiegelung völligen Zerfalls - diese Frage beantwortet der Mensch immer auch gemäß seiner Vorstellung von der eigenen Bestimmung und von der Bedeutsamkeit der Stimme der Hoffnung und der Sehnsucht in sich selbst.

Was wir für das Nachdenken und das Reden über das Phänomen 'Tod' ganz allgemein festgestellt haben, gilt auch für die persönliche Stellungnahme angesichts des bevorstehenden Todes im Besonderen: Alle Deutungen stehen unter perspektivischem Vorbehalt; die Hermeneutik menschlicher Klärungs- und Antwortversuche ist bleibend durch die Hermetik des Ereignisses relativiert. Sich dieser Relativierung bewusst zu bleiben bewahrt davor, die Verslossenheit und Abgründigkeit des Todes zu über-deuten, und belässt das Ereignis 'Tod' als freies und überraschendes Geschehen. Die Achtung vor dem Hermetischen kann auch helfen, Abgründereignissen wie etwa dem Tod alle ihre 'Möglichkeiten' zu lassen.

e) Der Tod als Provokateur menschlicher Zukunfts- und Sinnfrage sowie einer Antwort auf diese

Die fünfte Implikation des Redens vom menschlichen Tod hängt sehr eng mit dem soeben Angesprochenen zusammen. Gerade indem *der bevorstehende Tod* zur Stellungnahme zwingt, ist er auch 'Provokateur' menschlicher Zukunfts- und Sinn-Frage bzw. einer *persönlich gefundenen Antwort auf diese*.

Die bereits benannte Bedeutung und Wichtigkeit des Menschenbildes für das 'Bild' vom Tod lässt sich -eben weil es um einen Zusammenhang in Wechselbedingung geht- auch als die Dringlichkeit umschreiben, mit der die 'Tödlichkeit' der Existenz Menschen vor die Herausforderung stellt, *Sinn* in ihrem Leben zu suchen bzw. zu finden.

Welcher *Wert* und welche *Aussicht* kann raumzeitlicher endlicher Existenz zugesprochen und zugetraut werden angesichts ihrer unausweichlich bevorstehenden 'Niederlage' im Tod⁸⁹ und ihrer Herkunft aus einem Zufall? Mit

⁸⁷ Auch eine auf Verdrängung basierende Tabuisierung des Wortes und der Realität des Todes ist eine Stellungnahme. - Die Rede von der Formulierung einer Hoffnung angesichts des Todes ist hier nicht speziell religiös bzw. christlich-theologisch gemeint, sondern ganz allgemein im Sinne der Erwartung einer den Tod des oder der Einzelnen *irgendwie* transzendierenden und 'überlebenden', von diesem bzw. dieser Einzelnen geprägten bzw. ihn oder sie irgendwie 'enthaltenden' Wirklichkeit. Diese Erwartung *kann* das (religiös oder nicht religiös fundierte) Überzeugtsein von einem persönlichen Weiterleben nach dem Tod in einem wie auch immer gearteten jenseitigen Seinszustand zum Kern haben; sie kann aber, zum Beispiel, auch -etwa bei einem Künstler- sich im Hoffen auf ein Weiterleben und 'Überleben' im eigenen Werk erschöpfen oder -im extremistischen Selbstmordattentäter- die Gestalt einer (u. U. auch religiös motivierten und gewöhnlich mit einer religiösen Jenseitshoffnung verbundenen) Aussicht auf postmortale Glorifizierung des oder der durch den verzweckten Tod Umgekommenen annehmen.

⁸⁸ HANNS CORNELISSEN, Der Faktor Gott - Ernstfall oder Unfall des Denkens?, Freiburg i. Br. u. a., 1999, 301

⁸⁹ Vgl. ARTHUR SCHOPENHAUER: "Im unendlichen Raum und unendlicher Zeit findet das menschliche Individuum sich als endliche, folglich als eine gegen Jene verschwindende Größe, in sie hineingeworfen und hat... immer nur ein relatives, nie ein absolutes WANN und WO seines Daseyns... - Sein eigentliches Daseyn ist nur in der Gegenwart, deren ungehemmte Flucht in die Vergangenheit ein steter Uebergang in den Tod, ein stetes Sterben ist... Jeder Athemzug wehrt den beständig eindringenden Tod ab, mit welchem wir auf diese Weise in jeder Sekunde kämpfen, und dann wieder, in größeren Zwischenräumen, durch jede

welcher Verankerung wäre das Ausgeliefertsein von menschlicher Existenz an den unaufhaltbaren Fluss der Zeit davor zu bewahren, ein Abdriften ins Ziellose und in Bedeutungslosigkeit zu werden? Ist die letzte Zukunft und 'Bestimmung' des Menschen Verlöschen und persönliche Nichtung oder bleibendes Sein in Unvergänglichkeit (welcher Art auch immer)? Wovon will der Mensch ausgehen: Vom Tod als 'Aus' und als Grenze zum Nichts? Oder wagt er Sinngebung seines Lebens im Ausgang vom Tod als einem Durchgang zu etwas anderem? Der Tod als letzte Aussage über das menschliche Leben - oder als "kleiner Aufenthalt auf dem einmal betretenen Weg"⁹⁰?

Klar scheint: Eine Sinndeutung bezüglich des Todes kann nur ein Sinn sein, mit dem und aus dem heraus auch zu leben ist. In pointierter Umkehrung: Der Sinn des Lebens kann nur der Sinn auch des Todes sein. Ganz in diesem Sinne drückt sich auch ARNAUD in MARCELS Theaterstück Gierige Herzen aus - in einer Vorahnung dessen, "was Sterben ist... was es sein wird. Durch den Tod werden wir uns dem öffnen, von dem wir auf Erden gelebt haben"⁹¹.

ζ) >Mein< Tod und >dein< Tod - Zur Phänomenologie des Todes im Zeichen der Intersubjektivität von Existenz

Zu einer letzten Implikation menschlicher Rede vom Tod, die hier angesprochen sei: *Wir reden, genau genommen, selten vom Tod 'an sich'. Vielmehr sind Bewusstsein und Rede vom Tod stark geprägt von der Intersubjektivität von Existenz: Im Blick ist entweder >mein< Tod oder >dein< Tod (bzw. der Tod eines/einer Dritten).*

Diese grundsätzliche Doppelperspektive gilt es als Differenzierung auch im Rahmen wissenschaftlichen Reflektierens zu berücksichtigen. Die Angst, die >ich< als Mensch vor >meinem< Tod empfinde (als Angst um >mein< Bestehen und um >meine< Zukunft, weil als Angst vor dem Unbekannten im Tod und der in ihm befürchteten Nichtung) wird potenziert durch die Angst um den geliebten anderen Menschen, den >mir< sein eigener Tod möglicherweise nimmt. Die Dichterin MASCHA KALÉKO mahnt: "Bedenkt: den eignen Tod, den stirbt man nur, doch mit dem Tod der andern muß man leben."⁹² Existieren als Leben in Verbundenheit mit anderen ist Existieren in der Angst, was aus dieser Verbundenheit nach >deinem< Tod wird.

Rede vom Tod des Menschen kann und darf sich vor diesem Hintergrund nie als bloße Rede von '>meinem< Tod' formulieren; das >Mir<-Entrissenwerden des oder der anderen im Tod ist die andere, vielleicht sogar bedrückendere und beängstigendere, mindestens aber genau so schwerwiegende Erscheinung des Todes für >mich<⁹³. Der Bewältigungsversuch des Todes muss auch danach fragen, was der Tod des anderen Menschen für >meinen<

Mahlzeit, jeden Schlaf, jede Erwärmung u. s. w. Zuletzt muß er siegen: denn ihm sind wir schon durch die Geburt anheimgefallen, und er spielt nur eine Weile mit seiner Beute, bevor er sie verschlingt. Wir setzen indessen unser Leben mit großem Antheil und vieler Sorgfalt fort, so lange als möglich, wie man eine Seifenblase so lange und so groß als möglich aufbläst, wiewohl mit der festen Gewißheit, daß sie platzen wird." (Die Welt als Wille und Vorstellung, München, 1998, 405f.)

⁹⁰ SÖREN KIERKEGAARD, Stadien auf dem Lebensweg (Gesammelte Werke, Jena (Verlag E. Diederichs), 1922, Bd. 4), 291

⁹¹ *Schauspiele II*, 331. - Vgl. auch ALBERT CAMUS, Der glückliche Tod, wo PATRICE MERSAULT kurz vor seinem Tod Sinn-Hoffnung aus der Hoffnung seines Lebens schöpft: "... vor dem Einschlafen fand er Zeit,... im Morgengrauen und beim Erwachen der Welt gleichsam einen allesumfassenden Appell der Liebe und Hoffnung zu vernehmen, der gewiß sein Grauen vor dem Tode auslöschte, ihm zugleich aber versicherte, daß er einen Grund zum Sterben in dem finden würde, was für ihn der Grund zu leben gewesen war." (131)

⁹² Der Stern, auf dem wir leben, Hamburg, 1984, 13

⁹³ Vgl. hierzu den Philosophen MICHAEL MAYER und seine Publikation Totenwache, Wien, 2001. In Absetzung von der, wie er formuliert, 'ego-thenatologischen Verblendung', wie sie in der langen abendländischen Tradition zum Ausdruck komme, von der Priorität des eigenen, 'jemeinigen' Todes vor dem Tod des oder der anderen auszugehen und letzteren nur als etwas Abgeleitetes und Sekundäres, nur als eine 'Seinsart' des eigenen Todes zu betrachten, versteht MAYER, in der Tradition von EMMANUEL LEVINAS stehend, den Tod des anderen Menschen als den -nicht nur chronologisch, sondern auch hinsichtlich seiner Bedeutsamkeit für das Leben des und der Einzelnen- *ersten Tod*. Gegen jede Verengung des Fragesinns auf den Tod, den jeder Mensch selbst zu sterben hat (MAYER macht diesbezüglich eine massive, schon mit SOKRATES begründete 'christlich-griechische Allianz' zur Konsolidierung des Todes als dessen, der wesensmäßig je der *meine* sei, aus), geht der Autor vom Tod des anderen Menschen als der 'realisierten Realität des Todes überhaupt' aus. >Dein< Tod liegt >meinem< Tod immer schon voraus, er ist ursprünglicher als >meine< Freiheit und 'mir zugeeignet', bevor >ich< überhaupt gefragt worden sein könnte. Durch >deinen< Tod bin >ich< gewissermaßen >meinem< eigenen Tod 'entfremdet'. Auf der Suche nach einem Verständnis des 'anderen', nicht länger ichbezogenen Todes, sowie eines anderen Selbstverhältnisses von Menschen im Rahmen dieser veränderten Perspektive auf den Tod, fordert MAYER die Auflösung jeglichen monologischen Selbstbezuges des einzelnen Menschen und das Bruchigwerden seines 'Panzer', seiner Verhärtung gegen sich selbst und sein Gegenüber. Um das -auch theoretisch- zu forcieren, schlägt der Autor vor, das Subjekt in Zukunft nicht mehr von der Kategorie der *Selbsterhaltung des Lebens* her zu verstehen, auch nicht mehr von der *Sterblichkeit* als seiner Disposition oder vom *Dasein* her, sondern im Ausgang von der Bestimmung des *Überlebens*. Angesichts des Todes der anderen bin >ich< der Überlebende, Überleben aber ist v. a. eines: ein trostarmes, jederzeit gefährdetes und ungerechtfertigtes Vorrecht. Dies zu erkennen führe gerade weg vom Selbstbezug der ichfixierten ('jemeinigen') Angst und hin zu einem gegenüber dem anderen Menschen geöffneten 'intelligiblen Schmerz', der -so MAYER in pointierter Zuspitzung- sich entzündet an dem Schuldgefühl, der Tod des anderen Menschen sei ein 'Mord', den man nicht hat verhindern können. Das Vergessen des 'anderen Todes' ist sowohl individualethisch wie auch politisch von höchster Bedeutung.

Umgang mit dem Tod, mit >meinem< Tod und >meinem< Leben bedeutet. Wenn Leben, im Zeichen der Verbundenheit stehend, in Gestalt von Liebe seinen Sinn (nämlich die Zusage von (Eigen)Wert und von Zukunft) findet, dann wird in der Reflexion über den Tod des einzelnen Menschen der Tod des von ihm geliebten und ihn liebenden Menschen, als das Schicksal, das er mit dem ihn überlebenden Menschen gemeinsam hat und in das er ihm voraus geht, immer mit zu bedenken sein.

Der Tod des geliebten anderen Wesens thematisiert und problematisiert die >mir< von ihm in Liebe gemachte Sinn-Zusage neu. Er lässt die Frage stellen nicht etwa nur nach einem *Jenseits des Todes* ('an sich'), sondern besonders auch und ausdrücklich nach einem *Jenseits des Todes für >uns< beide*, für >mich< und das geliebte andere Wesen - getrennt durch den Tod, lebend bzw. gelebt habend aber in Hoffnung auf ein alle Trennung und Trennbarkeit Umfassendes und Überbietendes.

Es wird aufzuzeigen sein, wie sehr es gerade GABRIEL MARCELS Verdienst war, das grundsätzlich intersubjektive Vorzeichen allen Redens vom menschlichen Tod in Worte gefasst und zum Maßstab und entscheidenden Bezugspunkt einer philosophischen Formulierung von Hoffnung angesichts des Todes und über den Tod hinaus gemacht zu haben.

η) Zusammenfassung

Die hier aufgezeigten Implikationen existentieller und intellektueller Auseinandersetzung mit dem Tod haben den 'Ausnahme'- bzw. Extremcharakter des Endereignisses 'Tod' unter allen Lebenserfahrungen deutlich werden lassen: Der Tod ist der Reflexion und der Erfahrung in raumzeitlicher Existenz nur indirekt -im Tod anderer- zugänglich; er ist von daher auch die unüberschreitbare Grenze menschlich-rationalen Verstehen- und Durchschauen-Könnens. Der Tod ist radikaler Ausstieg aus der Raum-Zeit-Wirklichkeit; wie kein anderes Geschehnis lässt er den Menschen mit Blick auf sein ganzes Leben die Sinn-Frage stellen.

Diese Einmaligkeit und Nichtvorwegnehmbarkeit des physischen Todes als Grenzereignis und Extremsituation macht, so haben wir festgestellt, auch das Reden angesichts des Todes bzw. das Reden vom Tod zu einem Grenzfall und zu einem sprachlichen Grenzgang. "Wir stehen am Fuß der großen Mauer."⁹⁴ Dieses Wort trifft symbolisch das schmerzliche Stehen und das stammelnde Reden von Menschen angesichts des Todes.

Freilich wird dieses Reden, so ein weiteres Ergebnis der Vorüberlegungen, immer sein dürfen, ja sein *müssen*, sofern der Mensch nicht an der Wahrheit seiner Existenz vorbei reden und vorbei leben will. Genauer betrachtet wird dieses Reden stets ein Zweifaches sein: Formulierung der totalen menschlichen Infragestellung, die der Tod bedeutet, wie auch Sprachgestalt menschlicher Hoffnung (welchen Inhalts auch immer) vor dem Tod.

Der Tod drängt, als eine der drei tiefsten menschlichen Grunderfahrungen neben Liebe und Schuld, genau wie diese *ins Wort*.

Obwohl erfahrungsmäßig unerreichbar, erreicht >uns< der Tod im Leben doch andauernd, und das in mehrfacher Hinsicht: als Schatten auf menschlicher Existenz in Gestalt des Sterblichkeitsbewusstseins; als 'kleiner Tod' und Todesverbote in Gestalt aller Trennungs-, Nichtungs-, Zerbrochenheits- und Vereinsamungserfahrungen; als schmerzvolles Erleben des Todes anderer Menschen, das nicht nur Verlust eines geliebten und liebenden Menschen, sondern -eben deswegen- auch Sinnkrise bedeuten kann.

Liegt der Tod auch jenseits jenes nachprüfaren *Wissens*, das für gewöhnlich als alleinige Quelle und alleiniger Bezugspunkt sinnvollen Sprechens angesehen wird, so sind >wir< doch immer schon seine 'Mitwisser' und 'Vorauswisser' in zwischenmenschlicher Verbundenheit und Schicksalsgemeinschaft.

Aber nicht nur an die Grenze des *Wissbaren* sind >wir< durch den Tod gestellt. Er scheint, oft, auch jenseits des *Ertragbaren*: Menschliche (Todes)Angst vor Vernichtung und Nichtigkeit, jederzeit steigerbar zur Verzweiflung des Endlichen an sich selber im Bewusstsein des Todes als der "Mutter" aller Ängste, führt das ebenso vor Augen wie die Not des Ganz-allein-Seins mit dem eigenen Tod und angesichts des 'anderen' Todes. Schließlich scheint der Tod auch die definitive Grenze des *Gestaltbaren* zu markieren: Er stellt in die totale Ohnmacht des Nichts-mehr-Wissens und des Nichts-mehr-richten-Könnens (vgl. CIORAN: "Welche Schande ist doch der Tod! Plötzlich *Objekt* zu werden..." (Gevierteilt, 83)), durch ihn ist der Mensch in gewisser Hinsicht zum zweiten Mal, nach seiner leiblichen Geburt, zu einer totalen Passivität verurteilt, d. h. dazu, gehen zu müssen, ohne gefragt worden zu sein, mit sich geschehen zu lassen, wie -allerdings unwissend- auch das Kind bei der Geburt mit sich geschehen lassen muss.

⁹⁴ Das Zitat ist entnommen aus der symbolistischen Erzählung ANDRÉ GIDES Die Reise Urians, in: ders., Der schlechtgefesselte Prometheus, München, 1999, (7-62) 58.

Sollte es so sein, dass das Geheimnis, das für den Menschen, als für den auf ihn zu Gehenden, den Tod umgibt, am besten damit zu beantworten wäre, zu tun, wozu >wir< zwar ohnehin gezwungen sind, aber: es in *Vertrauen* zu tun? Sich hinein fallen zu lassen ins Unbekannte, aber -gegen alle Angst- selbst noch dieses Fallen zu *bejahen*, sich hinein zu geben ins Unausweichliche, aber gerade durch ein 'Ja' diese Unausweichlichkeit noch zu gestalten?

Die Rätselhaftigkeit menschlichen In-den-Tod-verschwinden-Müssens und das menschliche Unwissen über das den Menschen im Tod Erwartende sind nur ein letztes, wenngleich potenziertes Pendant der *Ambivalenz des Todes* (und mithin der menschlichen Endlichkeit) für das gesamte raumzeitliche Existieren: Er macht alles ernsthaft und wichtig, weil einmalig, zugleich aber stellt er alle Werterfahrung und Zukunftsaussicht des Menschen in Frage.

Wenn auch Philosophie nicht alle Fragen, die sie formuliert, wird beantworten können -: Wenn sie auch nur *ein wenig* dazu beiträgt, mit den existentiellen Fragen und Nöten des Lebens -die tiefste davon: den Tod eingeschlossen- so leben zu können, dass *die Hoffnung als die Antwort des Menschen schlechthin* zu Wort und zur Wirkung kommt, dann leistet sie sehr viel.

2. Endlichkeit, Sterblichkeit und Jenseitshoffnung des Menschen - Theologisch-anthropologische Annäherungen an die Forschungsthematik

a) Vorbemerkungen zur Einordnung - Dogmatische Eschatologie im Allgemeinen und die Arbeitsthematik im Besonderen als Versuche einer Weiterführung bzw. Konkretisierung theologischer Anthropologie

“... ich glaube noch heute, daß der religiöse Instinkt zunächst auf dem Entsetzen vor der Einsamkeit beruht, die sich um jedes Geschöpf immer mehr verdichtet, je mehr es sich seinem Ende nähert.”

(FRANÇOIS MAURIAC, Was ich glaube, Wien u. a., 1963, 79)

“Nimm einmal an, es gäbe kein Jenseits, kein Licht, keine Lösung des großen Rätsels!...”

(FRANÇOIS MAURIAC, Natterngezücht, Berlin - Weimar, 1972, 57)

α) Gegenstand und Bedeutung Theologischer Anthropologie - Die Fragestellung der vorliegenden Studie als Thema Theologischer Anthropologie

Das Thema der vorliegenden Forschungsarbeit ist von zwei menschlichen Grunderfahrungen her bestimmt, die zugleich zwei der dramatischsten Spannungsmomente ausmachen, welche menschliche Existenz prägen: von Liebe und Tod.

Das menschliche Sterben-Müssen (einschließlich der Not des *Wissens* darum) und die wie auch immer begründete und formulierte Hoffnung auf ein Anderes und Stärkeres des Todes, das als mortal bzw. postmortal erfahrbare Realität der Stimme und der Intention von Liebe ‘Erhörung’ verschaffte bzw. ihr entspräche, sollen dabei vor dem Hintergrund des christlichen Gottesglaubens beleuchtet werden.

Dieser Gesamtrahmen und Fundamentalbezug bedeutet die Zuordnung der Arbeitsthematik zum Reflexionszusammenhang *Theologischer Anthropologie*, verstanden als “die Lehre vom Menschen orientiert... an der Rede von Gott oder, enger, am Wort Gottes”⁹⁵, also in einem weiten Sinn als “Lehre vom Menschen in der Sicht der Theologie als Rede von Gott” und, spezieller gefasst, als “Lehre vom Menschen in der Sicht der Bibel als Wort Gottes” (beide Zitate: KRAUS, Welt und Mensch, 405).

Ziel und Absicht Theologischer Anthropologie ist die Schaffung einer “Synthese von Aussagen über das Wesen des Menschen im Licht seiner Beziehung zu Gott”⁹⁶ (KRAUS, Welt und Mensch, 406), und zwar in besonderer Berücksichtigung der *biblisch* dokumentierten Sicht des Menschen.

Als eigenständige und eigens benannte dogmatisch-systematische Teilwissenschaft erst im Verlauf des letzten Jahrhunderts etabliert⁹⁷, ist die Theologische Anthropologie als Versuch zu werten, einerseits dem Prozess

⁹⁵ GEORG KRAUS, Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre, Frankfurt/Main, 1997, 405

⁹⁶ Zur Frage des Ansatzes und des Themas sowie zur biblischen wie theologiegeschichtlichen Ausformulierung des Themas Theologischer Anthropologie vgl., kurz zusammenfassend, GEORG LANGEMEYER, Art. ‘Theologische Anthropologie’, in: LkD, 1988, 502-504, und, ausführlicher entfaltend, ders., Die theologische Anthropologie, in: Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik (Hrsg. W. BEINERT), Bd. 1, Paderborn u. a., 1995, 497-622 (Lit.). Umfassendere Literaturhinweise finden sich in KRAUS, Welt und Mensch, 515-517. 540-546. GEORG KRAUS setzt sich in Blickpunkt Mensch. Menschenbilder der Gegenwart aus christlicher Sicht, München, 1983 vom Standpunkt des traditionellen biblisch-christlichen Menschenbildes aus systematisch mit den Grundzügen des Menschenbildes in der neueren Biologie, in der modernen Naturwissenschaft und Technik, im Liberalismus, im marxistischen Materialismus, im Nihilismus NIETZSCHES, im psychoanalytischen Ansatz FREUDS und im Existentialismus SARTRES auseinander (ausgewählte Texte zu den behandelten Autoren, Strömungen und Ismen enthalten hier die Seiten 250-284). Eine breit angelegte Sammlung biblischer und nachbiblischer Texte zur Theologischen Anthropologie sind die Texte zur Theologie. Abteilung Dogmatik (Hrsg. W. BEINERT), Bd. 8 (Anthropologie; bearbeitet von GEORG LANGEMEYER), Graz u. a., 1998 (=tzt D8). Einen Beitrag zum interdisziplinären anthropologischen Gespräch dokumentiert MICHAEL SCHLAGHECK (Hrsg.) in: Theologie und Psychologie im Dialog über ihre Menschenbilder, Paderborn, 1997.

⁹⁷ Zu ersten Formulierungs- und Systematisierungsversuchen diesbezüglich kam es im Bereich protestantischer Theologie in den dreißiger Jahren durch EMIL BRUNNER, RUDOLF BULTMANN und FRIEDRICH GOGARTEN, auf katholischer Seite, allerdings erst später, durch KARL RAHNER (vgl. ders., Art. ‘Anthropologie/Theologische Anthropologie’, in: LThK, Bd. I, 618-627, und ders., Theologie und Anthropologie, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Einsiedeln u. a., 1967, 43-65). - Zum Verdienst von EMIL BRUNNER und FRIEDRICH GOGARTEN sowie anderer (z. B. THEODOR STEINBÜCHEL und ROMANO GUARDINI) bei der Fruchtbarmachung dialogisch-personalen Denkens für die Theologie vgl. BERNHARD LANGEMEYER, Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Paderborn, 1963.

neuzeitlicher Geistesgeschichte mit ihrer "Wende von einer Mensch und Welt umgreifenden Metaphysik zur Subjektivität" (GEORG LANGEMEYER, LkD, 503) und damit von einer substanzmetaphysischen hin zu einer subjektivitätstheoretischen Definition des Menschen⁹⁸ Rechnung zu tragen und andererseits das in der Theologiegeschichte immer schon latente Wissen darum, dass Theologie als Sprachgestalt einer Erkenntnis Gottes grundlegend immer auch Formulierungsversuch einer Erkenntnis über den Menschen ist, umzusetzen. Das Wissen also darum, dass einerseits ein Sich-selbst-Verstehen des Menschen ohne Gott nie gelingen kann (und, so es versucht wird, immer in Selbstverabsolutierungszwänge des Menschen mündet), dass andererseits aber eben auch jeder Anspruch der Theologie, wahre Aussagen über Gott zu treffen, ein menschlicher (also menschlich bedingter und aus der menschlichen Perspektive und Bedürftigkeit heraus erhobener) Anspruch ist - weswegen auch eine aus der vermeintlichen Perspektive Gottes heraus betriebene Theologie in ihrer (bewussten oder unbewussten) Anmaßung und in ihrer existentiellen wie intellektuellen Unredlichkeit stets abzulehnen sein wird.

Pointiert gesagt ist, statt auf eine Theologie als ('zeitlose' und existentiell mehr oder weniger unbedingte) Gotteserkenntnis 'an und für sich' abzu zielen, immer von einer durchwegs existentiell bedingten und situierten Verschränktheit von *theologischer Anthropologie* und (immer irgendwie) *anthropologischer Theologie* als zentraler Intention und als Kern des Selbstverständnisses systematischer Theologie auszugehen⁹⁹. Alles Reden von Gott bzw. alle Reflexion menschlicher Rede von Gott ist immer *menschliches* Reden bzw. *menschliche* Reflexion, und es ist immer reflektierendes Reden vom *Menschen* als einem religiösen, d. h. gottesbedürftigen Wesen¹⁰⁰.

⁹⁸ Zum angesprochenen Gesamtzusammenhang vgl. WALTER SPARN, Art. 'Mensch. Von der Reformation bis zur Aufklärung', in: TRE, Bd. XXII, 510-529, und TRAUGOTT KOCH, Art. 'Mensch. 19. und 20. Jahrhundert', in: TRE, Bd. XXII, 530-548 (beide Artikel mit ausführlichen Literaturhinweisen).

⁹⁹ Angesichts des angesprochenen theologiegeschichtlichen Konsenses über das Selbstverständnis von "Theologie als Einheit von Erkenntnis Gottes und Erkenntnis des Menschen" (KRAUS, Welt und Mensch, 405) und angesichts der Beziehung von Mensch und Gott als *des* zentralen bzw. durchgängigen Themas von Theologie überhaupt muss freilich nachdenklich stimmen, ja verwundern, was GEORG LANGEMEYER noch im Jahr 1995 resümiert: "An der Theologischen Anthropologie ist ungefähr alles noch problematisch. Die theologische Diskussion über ihren Sinn, ihren Gegenstand, ihren systematischen Ansatz und ihren Ort im Ganzen der Dogmatik ist noch in vollem Gange." (Glaubenszugänge, 499) In meinen Augen bedeutet eine solche überraschend dürftige Bilanz eine schwer wiegende Problemanzeige und Defiziterklärung. Die Frage drängt sich auf, was denn im zeitgenössischen Urteil den Aufwand und die Ergebnisse von fast 2000 Jahren theologischen Mühens und Formulierens überhaupt rechtfertigen und plausibilisieren soll, wenn *aktuell* unter Theologen und Theologinnen nicht einmal über das Eine und Grundlegende Übereinstimmung besteht: Dass es nämlich unbedingt Sinn und Dringlichkeit hat, vor dem Hintergrund des Ausgehens aller Gottesfrage *vom Menschen*, des Zielens aller Gottesoffenbarung *auf den Menschen* und der Formulierung aller Gotteserkenntnis *in menschlicher Sprache* Theologie immer und durchgängig (auch) als eine Theologische Anthropologie zu verstehen und systematisch auszuformulieren, eben diese Ausformulierung als eine der zwei inhaltlichen Achsen systematischer Theologie überhaupt zu begreifen (ihr "Gegenstand": der Mensch vor Gott und in Hoffnung auf Gott) und die durchgängig korrespondierende zweite Achse: den (ebenfalls zu systematisierenden) Glaubens"gegenstand" 'Gott in seiner Zuwendung zum Menschen' immer als eine logischerweise *existentiell* ausgelöste und rückgebundene (und insofern stets anthropologisch geprägte und bedingte) Theologie ins Wort zu holen? Und: Welche andere Chance sollte eine Dogmatik, die sich nach fast zwei Jahrtausenden abendländischer metaphysizierender Theologie und Dogmenbildung nicht nur der Pflicht zur 'Verwaltung' einer enormen Flut von zu heutigen Gläubigen anachronistischen Begrifflichkeiten und Satzaussagen gegenüber sieht, sondern sich auch in der misslichen Lage weiß, den den Ursprungssinn frei legenden, erklärend-'rekonstruierenden' Teil ihrer hermeneutischen Aufgabe zwar erfüllen zu können, den übersetzenden, für die heutige Existenz erschließenden und dabei notgedrungen sprachlich kreativ tätigen Teil aber bei weitem nicht adäquat leisten zu können -, welche andere Chance sollte sie überhaupt haben als die, sich endlich im oben umrissenen Sinn über die *durchgängig* anthropologische Verankerung und Ausrichtung aller Theologie (das heißt aber auch: über die Sinnlosigkeit einer nicht existentiell bedeutsamen Theologie) klar zu werden und in der Folge zu versuchen, aus der die Reflexion von Glaubensaussagen unnötig zersplitternden und die Mitvollziehbarkeit dieser wissenschaftlichen Reflexion für die 'einfachen Gläubigen' geradezu verunmöglichten Unübersichtlichkeit von neun bis elf einzelnen dogmatischen Traktaten heraus eine mutige Neukonzeption von Dogmatik zu wagen? Eine Neukonzeption etwa in zwei große Teilbereiche und Zugangsperspektiven: in eine *Theologische Anthropologie* und in eine *Existentielle Theologie*. Eine solche umfassende, neuen Grund legende und Orientierung schaffende Konzeption würde den beiden Auslösern und zentralen Themen aller Theologie: Gott und Mensch, durch ihre konzentrierte Perspektive gerechter werden und vielleicht ja, gerade vermittels ihrer neuen Ernstnahme und Gewichtung des Menschen in der Not seiner Heillosigkeit und Heilssuche, auch den Anreiz, die Phantasie und das Dringlichkeitsbewusstsein steigern, die Antworten deutender Glaubensreflexion auch in einer dem und der Einzelnen nahe kommenden und ihn und sie erreichenden Sprache zu fassen.

¹⁰⁰ Gerade Theologen des 20. Jahrhunderts wie etwa ROMANO GUARDINI, RUDOLF BULTMANN, KARL BARTH oder PAUL TILICH haben diese unlösbare Verschränktheit von *Erkenntnis Gottes* und *Erkenntnis des Menschen* neu herausgestellt; vgl. KRAUS, Welt und Mensch, 405.

β) Gegenstand und Einordnung dogmatischer Eschatologie - Die Forschungsthematik als eschatologisches Thema

Eine zweite, hier festzustellende spezifische Zuordnung des Arbeitsthemas ist seine Zugehörigkeit und sein Bezug zum dogmatischen Traktat der *Eschatologie*.

Theologisch versteht man unter Eschatologie -theologiegeschichtlich lange Zeit unzutreffend abgehandelt als 'Lehre von den letzten *Dingen*', viel besser aber zu übersetzen mit 'Lehre vom Letzten, Kommenden, noch Ausstehenden'- die systematisch-spekulative Reflexion der "Glaubensaussagen über das Endscktsal des einzelnen Menschen und die von Gott gewirkte endzeitliche Gestaltung der Menschheit und des gesamten Kosmos"¹⁰¹, was ja die im Rahmen der vorliegenden Arbeit zentral thematisierte Frage nach dem Schicksal des und der Einzelnen im Tod mit einschließt.

Nach dem bisher Gesagten dürfte klar sein, dass wir die Theologische Anthropologie - zu welchem Stellenwert auch immer sie es für die gesamte Dogmatik und deren (Neu)Konzeption in der offensichtlich noch laufenden innerdogmatischen Diskussion noch bringen wird- nicht einfach als beliebigen und gleich gewichtigen Nachbartraktat zur Eschatologie verstehen dürfen. Was eschatologische Reflexion und Spekulation in geschichtlicher wie systematischer Perspektive untersucht und zu entwickeln versucht, hat Theologische Anthropologie nämlich immer schon zur Voraussetzung; Ausgang und durchgängiger Bezugspunkt aller Eschatologie ist, neben der Gotteslehre, der Schöpfungslehre und der Christologie, die Theologische Anthropologie.

Eschatologie führt die grundsätzliche theologisch-anthropologische Reflexion des Stehens des Menschen vor Gott unter dem Vorzeichen seiner Zukunftsfrage und des Themas der Hoffnung auf Leben und Heil für den einzelnen Menschen *trotz* seines raumzeitlichen Todes fort. Mag auch, wissenschaftshistorisch gesehen, Eschatologie als Traktat älter sein als die Theologische Anthropologie, so ist doch in wissenschaftslogischer Sicht die letztere Begründung und Rahmen aller eschatologischen (wenngleich als solche die Theologische Anthropologie weiterführenden und gewissermaßen abschließenden) Bemühung.

Aus der grundsätzlichen Aufgabe und aus dem grundsätzlichen Selbstverständnis als Wissenschaft betriebener christlicher Theologie heraus, *kritische Reflexion und Darstellung* der Begründung und der Auslegung menschlichen Glaubens an den JESUANISCH verkündigten Gott zu sein, ergibt sich zwar ihre Negativbestimmung, *keine Glaubensverkündigung* zu sein bzw. sein zu wollen. Dies bedeutet aber nicht, dass Theologie nicht in der Pflicht stünde, mit all ihren Disziplinen einen *Beitrag* zu leisten *für die Erschließung von Sinnstrukturen* menschlichen Lebens. Insofern hat sie auch -zwar nicht "automatisch", aber anzustrebender- und idealerweise- nicht nur in den klassischen 'praktischen', sondern in *allen Disziplinen Existenz- und Handlungsbezug*¹⁰².

Das Bisherige zusammenfassend können wir im Versuch einer innerdogmatischen Verhältnisbestimmung und einer thematischen Verankerung der vorliegenden Studie im Blick auf eine als dogmatischer *Grundtraktat* erst noch allgemein ins Bewusstsein zu hebende Theologische Anthropologie formulieren: Dogmatische Eschatologie im Allgemeinen und die Forschungsthematik *Hoffnung über den Tod hinaus im Namen der Liebe* im Besonderen sind Versuche einer systematischen Weiterführung und Entwicklung bzw. einer existentiellen Konkretisierung der Thematik Theologischer Anthropologie.

¹⁰¹ JOSEF FINKENZELLER, *Eschatologie* (in: Glaubenzugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik (Hrsg. W. BEINERT), Bd. 3, Paderborn u. a., 1995), 527. - Das Zitat ist der Darstellung des Traktats der Eschatologie, verfasst von JOSEF FINKENZELLER, auf den Seiten 525-671 im erwähnten Lehrbuch entnommen, die eine umfassende Erläuterung der Thematik und des Ansatzes sowie der biblischen und nachbiblischen theologiegeschichtlichen Entfaltungen von Eschatologie beinhaltet. Auf den Seiten 665-671 des Lehrbuches ist eine ausführliche Literaturliste, sowohl zu systematischen Darstellungen zur Eschatologie wie auch zur entsprechenden Dogmengeschichte und zu Untersuchungen bzgl. eschatologisch relevanter Einzelfragen, zu finden. - Einen ganz kurzen Überblick zum Stichwort 'Eschatologie' bietet FINKENZELLER in: Art. 'Eschatologie', in: LkD, 1988, 137-143. - In TRE, Bd. X, 254-363 wird das gleiche Stichwort von verschiedenen Autoren sehr ausführlich unter religionsgeschichtlichem, biblischem, jüdischem, theologiegeschichtlichem und systematisch-theologischem Aspekt abgehandelt - jeweils mit vertiefenden Literaturhinweisen. Hingewiesen sei auch auf FRANZ-JOSEF NOCKE, *Eschatologie*, in: Handbuch der Dogmatik (Hrsg. THEODOR SCHNEIDER), Bd. 2, Düsseldorf, 2002, 377-478, sowie auf die Texte zur Theologie. Abteilung Dogmatik (Hrsg. W. BEINERT), Bd. 10 (Eschatologie; 2, jeweils von GOTTFRIED BACHL bearbeitete Teilbände), Graz u. a., 1999 (=tzt D10,1/tzt D10,2).

¹⁰² Dies gilt nicht nur (auch) für die Dogmatik als ganze und ganz allgemein gesehen, sondern auch für die besonders thematisierte Theologische Anthropologie und die Eschatologie im Speziellen. Beide sollten mit einer Ausrichtung betrieben und formuliert sein, die sie als Beleg für die *existentielle Relevanz* der systematischen Theologie und mithin gewissermaßen auch als *Praxiswissenschaft* lesen und verstehen ließe: Theologische Anthropologie insofern, als ihre Theoriebildung immer als ein Beitrag zur Erschließung und Darstellung eines Menschenbildes plausibilisierbar sein müsste, das dem Gelingen-Können menschlichen Lebens *umfassend* bzw. *ganzheitlich* Rechnung trägt; Eschatologie insofern, als sie in all ihrem Spekulieren die *hoffnungsbildende* (also existenzbezogene und handlungsbeeinflussende) Grundperspektive christlichen Glaubens immer mit reflektierte, d. h. von ihr ausgeht und auf sie immer wieder zurückkäme.

γ) Die existentiell ausgerichtete Verschränktheit des JESUANISCHEN Sprechens vom Menschen und von Gott als Maßstab und Verpflichtung christlicher Theologie

Im Rahmen der theologisch-anthropologischen Orientierung der Arbeit soll deren theologische Dimension und Reflexion ausgehen und geprägt sein von der Doppelperspektive, in der JESU Sprechen vom Menschen (angesichts eines von ihm selbst als *Du* geglaubten Gottes) verschränkt ist mit seinem Reden von Gott (im Angesicht des existentiell notleidenden Menschen). Diese Doppelperspektive der *Verbindung von Menschsein und Gottesfrage* (bzw. der *Gottesrede mit der Frage, die der Mensch sich bleibend ist*) bei JESUS wird vor allem in zweierlei Hinsicht in die Arbeit einfließen.

Erstens in Gestalt des Versuchs, in der Studie deutlich werden zu lassen, wie sehr die (freilich in jüdischer Tradition stehende) JESUANISCHE Verkündigung eines *Du-Gottes* ganz grundsätzlich das Leben des einzelnen, von diesem Gott angesprochenen Menschen mit all seiner Frage nach dem *Warum*, dem *Wert* und der *Wahrheit* der eigenen Existenz ernst zu nehmen, zu beruhigen und zu beantworten versucht, indem sie den Abgrund menschlichen Daseins in Kontingenz und Bedürftigkeit (also die Abgründigkeit des Lebenmüssens als 'dynamisches Defizit in einmaliger Personalität') überbrückt mit der Zusicherung eines persönlichen Gewollt-, Gemeint- und Begleitetseins - kurz: einer *Liebe*, umfassender, tiefer und mächtiger noch als alles, was menschliche Kraft und menschlicher Wille initiieren können.

JESUS VON NAZARETH führte in und mit seiner Gottespredigt die *Not menschlicher Individualität*, die grundlegend immer die Not der Erfahrung eigener Unableitbarkeit und Unvertretbarkeit ist, zusammen mit der *religiösen Zusage*, dass *Ich-Sein Wert habe* und unbedingte Bestätigung finde *vom personalen Gegenüber* eines als absolute Güte und Liebe geglaubten Gottes her. Er geht -so können sein Umherziehen, seine Offenheit für spontane Begegnungen und sein Blick für die Not, die Verlorenheit und die soziale Ausgrenzung von Menschen zusammenfassend charakterisiert werden- in Gottes Namen Menschen nach und entgegen, und er spricht ihnen die Ernstnahme ihres Schicksals, Berufensein und Bejahung von Gott her zu.

Diese Zusammenschau bzw. dieses In-Wechselbeziehung-Setzen von Gottesglaube und von (voller, auch: vertrauensvoller) *Ich-Werdung*, die den Weg bereiten kann hin zu einer Annahme eigener Existenz gerade im Zeichen des vom Gott JESU her schon längst und unwiderruflich ausgesprochenen Ja zum und zur Einzelnen, macht eine erste Verschränkung zwischen menschlicher Existenz und Rede von Gott im Sprechen und Tun JESU deutlich, die die theologische bzw. theologisch-anthropologische Aussage der Studie aufzunehmen haben wird¹⁰³.

Eine *zweite Verschränkung* hängt eng mit dieser ersten zusammen und geht wie diese von der JESUANISCHEN Verkündigung eines *Du-Gottes*, der ganz Liebe ist, aus.

Wie bereits die In-Beziehung-Setzung von Gottesglaube und Ich-Sein des einzelnen Menschen deutlich macht, lässt sich JESUS zufolge "die Frage nach Gott im Grunde als eine Frage nach der Möglichkeit der Liebe verstehen" (DREWERMANN, Der sechste Tag, 18): An Gott zu glauben, auf Gott zu 'setzen' bedeutet danach, einzig und allein in *Liebe* das Heilmittel menschlicher Existenznot sehen zu wollen - im Festhalten am absoluten Ja Gottes in Liebe zu >mir< als Person und Individuum gleichermaßen wie im Vertrauen auf die Möglichkeiten der Liebe im menschlichen Miteinander¹⁰⁴. JESUS, gefragt "welches Gebot im Gesetz ist das wichtigste?" (aus Mt 22, 36), verweist bekanntlich auf das Gebot der Gottesliebe (vgl. Mt 22, 37): "Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig

¹⁰³ Für JESUS ist Gottesglaube im Kern ein Vertrauen darauf, von Gott 'beim Namen gerufen' (vgl. Jes 43, 1) zu sein und vor diesem Hintergrund als eigenwertiges und eigenständiges *Ich* unverlierbar Ursprung, Sinn und Zukunft *in der Liebe* zu haben. Glauben in Gestalt einer solchen Zuversicht wird für den einzelnen Menschen in seiner Frage 'Wer bin ich?' entkrampfende und befreiende Wirkung haben, insofern er sein Ich-Sein als *geschenktes Sein*, als *Ich-sein-Dürfen* und als *Du-Sein in den Augen Gottes* verstehen und leben kann - vorgängig zu und unbelangt von aller sozial bzw. institutionell konditionierten Positions- und Wertbestimmung des Menschen auf der Basis von Macht-Ohnmacht-Gefällen einerseits und der zwischenmenschlichen Alltagsnot andererseits, sich (Liebens)Wertigkeit und Anerkennung durch Leistung oder durch Unterwerfungsverhalten 'verdienen' zu müssen (wobei dieses Notverhalten schon das von KIERKEGAARD analysierte Missverhältnis des Menschen sich selber gegenüber ausdrücken kann, näherhin der alternativen Gestalt, dass der oder die Einzelne verzweifelt versucht, etwas aus sich zu machen, was er oder sie gar nicht ist noch sein kann). Die JESUANISCHE *Ethik der Liebe* speist sich gerade aus der ihr vorgängigen *religiösen Urerfahrung, geliebtes Du zu sein*. - Zur JESUANISCHEN Predigt von Vertrauen auf die Liebe Gottes als Erlösungsangebot von der Ich- bzw. Daseinsangst vgl. HANS KESSLER, Christologie, in: Handbuch der Dogmatik (Hrsg. THEODOR SCHNEIDER), Bd. 1, Düsseldorf, 2002, (241-442) 406-408.

¹⁰⁴ "Gott auf hebräisch ist eine Macht, deren Wirklichkeit darin liegt, daß sie das menschliche Herz zu ordnen vermag; und die Leistung des Mannes aus Nazareth bestand wesentlich darin, diese <Ordnungsmacht> des menschlichen Herzens allein in der Liebe gesehen zu haben, nicht in der Observanz äußerer Gesetze, nicht im Ritual der Priester, nicht in der Tradition der Schriftgelehrten, einzig in der Liebe. Sie nannte er Gott - ein Licht ohne Finsternis (1Joh 1, 5). Der Grund dazu schien ihm ganz einfach: Nur wer an die Liebe glaubt, vermag die Liebe zu leben, und umgekehrt: nur wer die Liebe lebt, zeigt, daß er an die Liebe glaubt; für einen Mann wie Jesus <gab> es sie, weil sie ihm alles gab, was er zum Leben brauchte." (DREWERMANN, Der sechste Tag, 18)

ist das zweite: *Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.*" (Mt 22, 38f.) Liebe ist nicht nur und erst das wichtigste *ethisch-religiöse Gebot*, sondern -dem radikalen und ganzheitlich menschlichen, die Kategorie der Pflichterfüllung weit transzendierenden Verständnis des Religiösen bei JESUS entsprechend- in noch tiefer liegendem Sinn die wichtigste *existentielle Anleitung und Empfehlung* - damit Existierenkönnen angesichts des Abgrundes an Verlorenheitsangst im Leben überhaupt erst möglich ist.

Inmitten einer Welt wie der unseren an Liebe zu glauben - diese provokative Einladung beinhaltet freilich auch die Herausforderung, *selbst angesichts des eigenen, sicher zu erwartenden Todes* an Liebe -: an die Macht und die Möglichkeit der *Liebe Gottes* zu glauben.

Diese Herausforderung bewusst zu machen, und darin bewusst zu machen, dass das Wirken Gottes nicht durch den Tod begrenzt und begrenzbar sei, war offensichtlich auch ein Ziel der Botschaft JESU. Seine prophetisch-dichterische Predigt der Liebe mit ihrem Bild von einem Gott, der dem Menschen unverbrüchlich Rückhalt und Existenzgrund ist, will dringend einladen zum 'Sprung' in die Hoffnung, dass, wider alle menschliche Angst und Versuchung zur Resignation, die Liebe Gottes sich stärker erweise als der Tod. Angesichts der Unüberbietbarkeit und "Selbstverständlichkeit" dessen, was, nach JESUS, der 'Vater im Himmel denen Gutes gibt, die ihn bitten' (vgl. Mt 7, 11), ist bereits eine Antwort mit gegeben auf die Herzensfrage des glaubenden Menschen, ob denn vom Gott der Liebe, den JESUS gepredigt hat, nicht auch im Blick auf den Tod die Erfüllung aller menschlichen *Hoffnung der Liebe* zu erwarten sei. Zumal ja, so JESUS an anderer Stelle, auf das zu vertrauen sei, 'was Gott über die Auferstehung der Toten gesagt hat' (vgl. Mt 22, 31): *"Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs..."* (aus Mt 22, 32). Zu verstehen ist diese Aussage Gottes nach JESUS eindeutig: "Er ist doch nicht der Gott der Toten, sondern der Gott der Lebenden." (aus Mt 22, 32) Dass die Liebe Gottes sich im Tod und über den Tod hinaus rettend-stark erweise -: diese Hoffnung und dieser Glaube trägt letztlich auch JESUS selber beim Hineingehen in seinen eigenen Tod (vgl. Lk 23, 46). Bemerkenswert in Bezug auf die von den Evangelien übermittelte JESUANISCHE Überzeugung, dass Gottes Wirken durch den Tod nicht begrenzt sei, ist auch die Erzählung von der Auferweckung des LAZARUS bei JOHANNES (vgl. Joh 11, 1-44), die in einer prägnanten Verschränkung von verdichteter (impliziter) Christologie und präsentischer Eschatologie die Überbietung und Überbietbarkeit der Macht des Todes *schon jetzt* im Glauben und in der Liebe thematisiert (vgl. besonders Joh 11, 25f.).

Die Gottesrede JESU will also nicht nur *das Grundsätzliche der Daseinsangst* des Menschen -als einmaliges und kontingentes *Ich* sich zugleich als vielleicht auch bedeutungslos und nichtig zu wännen-, sondern auch *die "Spitze" und das nicht mehr Steigerbare dieser Daseinsangst*: als ein dem Tod geweihtes *Ich* ein von Absurdität geprägtes Dasein führen zu müssen und auf ein Ende zuzulaufen, das möglicherweise totale Nichtigkeit bedeutet, *beantworten und beruhigen*. JESU ganzes Reden und Verhalten macht deutlich: In dem Maß, in dem Liebe (die leibhaftige Erfahrung menschlicher Liebe; das Vertrauen auf die Liebe Gottes zum Menschen) hilft, das absurde Diesseits zu ertragen, in dem Maß darf sie dem Menschen auch als Bürgin für ein 'Jenseits des Absurden', für ein endgültiges Aufgehobensein von und in der Liebe Gottes gelten, mithin als Verheißung eines Zieles und Seins jenseits des Todes, in dem es Leben in Fülle *gibt*, frei von aller Sorge, Not und Angst.

Diese Beantwortung des menschlichen Todesbewusstseins und der menschlichen Todesangst mit der Rede vom Gott der Liebe ist eine zweite fundamentale Verschränkung von JESU Sprechen vom Menschen und seiner Rede von Gott. Auch und gerade sie gilt es in der theologischen bzw. theologisch-anthropologischen Reflexion der Arbeit besonders zu bedenken und einzubeziehen.

Christliche Theologie ist, entsprechend ihrer christologischen Zentrierung, immer Theologie im Ausgang von der spezifisch JESUANISCHEN Verschränkung des Sprechens vom Menschen (in seiner Heils- und Heilungsbedürftigkeit) und der Rede von Gott (als rettender Liebe) und dabei zugleich immer Auslegungsversuch des JESUANISCHEN Impulses auf die jeweilige Gegenwart hin.

b) Die Zumutung des Lebens - Annahme oder Ablehnung endlicher Einmaligkeit als je vorläufige Glaubensentscheidung

„Jesus... glaubte an >Auferstehung<, und so ging er im Vertrauen auf Gott in den Tod und lehrte die Menschen, *aufzuerstehen* schon hier im Leben gegen die lähmende Angst vor dem Tod...”

(EUGEN DREWERMANN, Jesus von Nazareth. Befreiung zum Frieden, Zürich - Düsseldorf, 1998, 662)

„Das Kühnste am Leben ist, daß es den Tod haßt, und verächtlich und verzweifelt sind die Religionen, die diesen Haß verwischen.”

(ELIAS CANETTI, Aufzeichnungen 1942-1972, 24)

α) Dasein als gottgewollte personale Eigenwertigkeit und als 'Erlaubnis zu sich selber' - Geschöpflichkeit als von Gott gesegnete, d. h. bejahte menschliche Endlichkeit

ELIAS CANETTI fragt: „Braucht man Gott, um selbst nicht allzu wichtig zu werden?“ (Das Geheimherz, 113) *JESUANISCH* verstandener und gelebter Glaube müsste auf diese Frage mit einem klaren Nein antworten: Als Ehre und Verehrung Gottes kann und dürfte -trotz aller diesbezüglichen verhängnisvollen Traditionen auch in der Religions- und Missionsgeschichte christlicher Kirchen- nie bezeichnet werden, was auf Entmündigung, Entwertung und Verunwichtigung des oder der Einzelnen aufbaut oder abzielt. Anstatt Konkurrenzgröße zur Souveränität und 'Herrlichkeit' Gottes zu sein, ist die Eigenwertigkeit, die Selbstbestimmung und die Wichtigkeit des Menschen als eines je einmaligen, individuell unsagbar wertvollen Wesens *gerade von Gott her* gemeint und gesegnet, wenn biblisch vom Geschöpfsein des Menschen und vom Segen Gottes für den Menschen als sein Geschöpf die Rede ist. Die Nachdrücklichkeit, mit der JESUS zur Umkehr und zur Neuausrichtung auf Gott und sein Reich ruft -und das heißt eben: zur eigenverantworteten Entscheidung zum Glauben und zum Guten-, diese Nachdrücklichkeit könnte nicht sein, wenn sie nicht die radikale Ernstnahme des Menschen in seiner Individualität als eines von Gott geschaffenen und berufenen Wesens implizierte.

So sehr dem Entwurf und der Praxis eines Menschseins in rücksichts- und gnadenloser Ferne von einem den einzelnen Menschen entlastenden, aber auch von innen her verwandelnden Gott der Liebe (mit allen einem solchen Menschsein entspringenden Effekten unausweichlicher Selbstverfehlung, megalomaner Selbstüberhebung und nach allen Seiten hin wirksamer Destruktivität) in Abrede zu stellen ist, dass ihre individuell- und kollektivegoistischen "Sinn"-Konstruktionen und Handlungsmuster Wichtigkeit, Wert und Bedürftigkeit des Menschen auf wirklich menschliche und mitmenschliche Weise formulieren und umsetzen, so sehr ist doch auch dem Menschen, der Mut und Vertrauen aufbringt, sein Leben im Bewusstsein eigener und fremder Liebesbedürftigkeit und im Vertrauen auf Gott als ein Gegenüber absoluter Liebe zu verbringen, im Sinne JESU zu versichern, er dürfe sich selbst denkbar wichtig sein und nehmen.

Jede Lehre und Praxis eines Gottesglaubens, die die *Denk-, Rede- und Handlungsfreiheit des Menschen in Eigenverantwortung vor Gott* beschneidet und die *Ermächtigung und 'Erlaubnis' des und der Einzelnen zu sich selber im Namen Gottes* nochmals abhängig machen zu müssen bzw. zu dürfen glaubt vom Urteil und von der zusätzlichen Erlaubnis einer anderen Instanz, kann sich begründen und legitimieren, wie sie wollte -: Sie würde jedenfalls *nicht* JESUANISCH und (sofern Theologie der Botschaft und dem Verhalten des irdischen JESUS Rechnung zu tragen die Ehrlichkeit aufbringt) *nicht* christlich-theologisch begründbar sein.

Vor dem Gott, den JESUS verkündigt, braucht *Menschsein in Grenzen* nicht als (Bestimmung zur) Nichtung gedeutet werden; es erscheint *lebbar und annehmbar als persönliches 'Gemeintsein', als Wertung bzw. bleibende Aufwertung des 'Jemeinigen' und Eigenen*. JESU Verständnis von Heil führt ihn dazu, nicht nur Heil zu predigen, sondern immer auch spürbar zu heilen; und gerade das Belastende und Bedrückende des Menschseins in Grenzen war dabei auch Bezugspunkt seiner Zuwendung. Nach Mt 15, 30 kamen viele Menschen und brachten Lahme, Krüppel, Blinde, Stumme und andere Kranke zu ihm - und JESUS 'heilte sie'. „Als die Menschen sahen, daß Stumme plötzlich redeten, Krüppel gesund wurden, Lahme gehen und Blinde sehen konnten, waren sie erstaunt und priesen den Gott Israels.“ (Mt 15, 31) Sofern *Menschsein in Grenzen* gerade auch *in der Angst, in der eigenen Kleinheit verloren zu sein* oder verloren zu gehen, erlebt und erlitten wird, beruft sich JESU Heilssorge um die Menschen um ihn herum immer grundsätzlich auf einen 'himmlischen Vater, der nicht will, dass einer oder eine von diesen Kleinen verloren geht' (vgl. Mt 18, 14).

Wenn in der vorliegenden Studie der Tod als radikalste Grenzerfahrung menschlicher Endlichkeit reflektiert und - im besonderen Ausgang von einem philosophischen und dramatischen Autor, aber auch in eigenem Zugang- die Formulierung- und Begründbarkeit christlicher Hoffnung im Namen der Liebe angesichts des Todes bedacht werden sollen, dann impliziert dies die Ernstnahme der Selbstaufgegebenheit des Menschen als eines je einmalig-kontingenten Wesens in raumzeitlicher Endlichkeit sowie in Bedürftigkeit nach Zuspruch und Zuwendung.

Philosophisch-anthropologisch haben wir bereits einige wesentliche begriffliche wie systematische Annäherungen zu diesem alle weitere Überlegungen bedingenden Bezugspunkt formuliert. *Theologisch-anthropologisch* bedeutet der umrissene Ausgangspunkt u. a. die terminologische Einbeziehung der biblisch und theologiegeschichtlich ausgedrückten *Geschöpflichkeit des Menschen*, die -traditionell verstanden als "eine mit seiner Herkunft aus dem göttlichen Schöpfungswillen gegebene bleibende Beschaffenheit menschlicher und auch christlicher Existenz"¹⁰⁵ - in mehrfacher Weise ins Bewusstsein tritt: "als Zufälligkeit und Beliebigkeit des Daseins (Kontingenz), als zeitliche Zerstückelung des Daseins (Endlichkeit), als vitale und soziale Bedürftigkeit, als geschichtlich-situative Begrenztheit der Daseinsmöglichkeiten und ihres Gelingens ("Glück oder Pech haben"), als Unsicherheit (Angst) und Verführbarkeit" (LANGEMEYER, Art. 'Geschöpflichkeit des Menschen', LkD, 183).

Genau genommen ist es freilich nicht das derart im Bewusstsein (bzw. oft auch im 'Unterbewusstsein') stehende, als kontingent, defizitär, fragil und limitiert erlebte Dasein des Menschen *als solches*, das der theologische Formulierungsversuch der *Geschöpflichkeit des Menschen* meint, sondern seine in religiöser Motivation vollzogene *Einbettung in einen* als Erklärungs-, Orientierungs-, Ordnungs- und Beruhigungs- (bzw. Selbstbestätigungs)Faktor geschichtlich sich etablierenden *Gottesglauben*.

Ohne hier auf die zeit- bzw. kulturgeschichtliche Bedingtheit und die sich aus ihr ergebenden problematischen Aspekte des christlichen Schöpfungsglaubens (in seiner biblischen und außerbiblischen *Formulierung* und in seiner *Wirkungsgeschichte*) vertieft eingehen zu können und zu wollen¹⁰⁶, kann -in Bezugnahme auf die im philosophischen Zugang bereits näher beleuchteten anthropologischen Termini raumzeitlicher Endlichkeit und existentieller Liebesbedürftigkeit- als *theologisch-anthropologische Kernaussage von 'Geschöpflichkeit'* das *Stehen und Leben in einer von Gott her gesegneten, d. h. bejahten Endlichkeit* und der *Existenzversuch aus dem Glauben an eine Zusage und an die Realität absoluter Liebe Gottes zum Menschen als dynamischem Liebesdefizit in Person* formuliert werden.

Und, da Liebe nie die Abhängigkeit, die 'Kleinheit' oder die 'Ergebung' des oder der Geliebten wollen kann, kann auch die Liebe eines als dem und der Einzelnen zugetan geglaubten Gottes theologisch sinnvoll nie als eine ein Abhängigsein, Unterstelltsein oder gar 'Eigentumsein' des Menschen implizierende und intendierende weiter gedacht werden. Vielmehr kann sie nur die vertrauende Begegnung des Menschen mit Gott 'auf gleicher Ebene', die Ermutigung zur individuell entfalteten Größe und Kreativität im Raum der Angstfreiheit (der Gott *ist*), mithin den Zuspruch und die Zu-mutung von Lebensfreude inmitten der Zumutung, die das menschliche Leben tatsächlich ist, in sich schließen und wollen.

¹⁰⁵ GEORG LANGEMEYER, Art. 'Geschöpflichkeit des Menschen', in: LkD, 1988, (183f.) 183. - Zur systematischen Darlegung der biblischen und der traditionellen christlich-theologischen Rede vom Geschöpfsein des Menschen vgl. GEORG KRAUS, *Welt und Mensch*, 405-513 (hier, nach einer Darstellung und Erklärung der biblischen Grundbegriffe für den Menschen, der sehr wertvolle Vorschlag, eine theologische Anthropologie im Ausgang von einer Zusammenschau biblischer Aussagen im Zweischritt 'Der Mensch als religiöses Wesen'- 'Der Mensch als personales und soziales Wesen' zu strukturieren und zu formulieren. Ausgangspunkt ist in dieser Konzeption die *Gottbezogenheit menschlicher Existenz*: "Das zentrale Thema der Bibel ist die Geschichte der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Der Mensch steht... wesensmäßig in Beziehung zu Gott; er ist ein gottbezogenes, gottgebundenes oder (nach dem lateinischen Wort *religare* = binden) ein religiöses Wesen. Die Beziehung zu Gott durchdringt und bestimmt alles andere. Der Mensch ist nämlich von seinem personalen und sozialen Wesen her ganz auf Gott verwiesen. Er gelangt nur durch die Beziehung zu Gott zur letzten Selbstverwirklichung als Person und Gemeinschaft; denn er ist von Gott mit einer alles transzendierenden Offenheit, mit einer unendlichen Offenheit ausgestattet, die nur in der Beziehung zu Gott ihre volle und endgültige Erfüllung findet." (424))

¹⁰⁶ Diese problematischen Aspekte sind (in enger Wechselbeziehung zueinander stehend) die deutliche *Anthropozentrik* christlicher Schöpfungsvorstellung, die Unvereinbarkeit vielen Leids im Leben ungezählter Menschen mit der Vorstellung von einem allgütigen und allmächtigen, für die einzelnen fürsorgenden Schöpfergott (= die 'Theodizeefrage') und die Vorstellung von einer kosmisch auf das Auftreten des Menschen hin gezielt 'handelnden' (und dabei das evolutive Zufallsprinzip als Instrument benutzenden) sowie geschichtslenkenden *Vorsehung Gottes*, in deren final-planender und steuernder Wirksamkeit die Liebe Gottes zum Menschen als einmaligem Sonderwesen in der Schöpfung ihren Ausdruck finde. Zur Anthropozentrik-Problematik vgl. KRAUS, *Welt und Mensch*, 376-404 (hier (396-401) auch, im Ausgang von einer biblisch abgeleiteten *relativen* (statt absoluten) Anthropozentrik, der Umriss einer theozentrisch begründeten Schöpfungsethik der Verantwortung) und EUGEN DREWERMANN, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg, 1983. Zur Theodizeefrage vgl. KRAUS, *Welt und Mensch*, 262-327 und DREWERMANN, *Der sechste Tag*, 33-55. 198-283. Zur Vorsehungs-Problematik vgl. KRAUS, *Welt und Mensch*, 236-249 und DREWERMANN, *Der sechste Tag*, 198-212. 231-269.

‘Geschöpflichkeit’ ist also *richtig* nur als ein *Beziehungsbegriff mit symbolischer Aussage* zu verstehen, als theologische Chiffre für den Versuch, kontingente Einmaligkeit, raumzeitliche Endlichkeit, das Existierenmüssen in Ambivalenz, und in all dem: die Not menschlicher Suche nach Antworten auf jene Fragen, auf die die Natur keine Antworten zu geben vermag¹⁰⁷, rückzuverankern in die Zusage und in die Vorgängigkeit einer nicht mehr widerruf- und zerstörbaren Liebe und eines Willens, dass es den Menschen in seiner jeweiligen Einmaligkeit ‘geben’ möge¹⁰⁸. Geschöpflichkeit ist im Bezug und im Vertrauen auf Gott gelebte und angenommene menschliche Endlichkeit und Vergänglichkeit (und impliziert damit bereits eine Stellungnahme zum eigenen Todesschicksal). Geschöpflichkeit heißt Deutung von Existenz als Gespräch und Verbundenheit mit Gott und als Herkommen (auch) aus seiner dem Menschen immer schon entgegenkommenden und ihn umgebenden Liebe. Geschöpflichkeit ist Wortsymbol für den existentiellen Versuch, die eigene Daseinsangst im Gegenüber Gottes zu beruhigen und mit Vertrauen zu beantworten¹⁰⁹.

Die Problematik der Kontingenz- und Todesangst des Menschen wie auch die des Umgangs mit der Zeitlichkeit eigenen Daseins (bzw. mit der eigenen zeitlichen Endlichkeit) -beide ja sowohl phänomenologisch wie auch in der Logik der Versuche ihrer Beantwortung und Lösung anthropologisch in enger Verbindung zu sehen- verdienen an dieser Stelle eine besondere Beleuchtung.

¹⁰⁷ Vgl. EUGEN DREWERMANN, Wozu Religion? Sinnfindung in Zeiten der Gier nach Macht und Geld, Freiburg i. Br. u. a., 2001, 30-34. DREWERMANN hier: “Ich glaube, dass die Religion, dass das Sprechen von Gott überhaupt deswegen notwendig ist, weil wir zur Beantwortung von absolut menschlichen Fragen einen Hintergrund brauchen, der in der Natur nicht enthalten ist... Wir brauchen als planende, überlegende Wesen, die sich von allem in der Natur so weitgehend unterscheiden, einen Hintergrund, der es uns erlaubt, uns selber zu finden und einer so fremd gewordenen Natur standzuhalten. Darin liegt der Sinn des Glaubens an Gott.” (30f.)

¹⁰⁸ Ein neuerer Formulierungsversuch, auf dieser Basis von Gott als dem Schöpfer zu reden, findet sich bei DREWERMANN, ... und es geschah so, 858-864 sowie in: ders., Wozu Religion?, 109-123.

¹⁰⁹ Zur Angst des Menschen sei nochmals auf die existenztheologische Daseinsanalyse SÖREN KIERKEGAARDS hingewiesen (vgl. ders., Der Begriff der Angst, und ders., Die Krankheit zum Tode). Nach KIERKEGAARD wurzelt die Angst in der Freiheit des menschlichen Geistes, näherhin in der Bewusstwerdung des Menschen, als zugleich geistiges und körperliches Wesen zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit und zwischen Notwendigkeit und Möglichkeit gestellt sowie -in diesem polaren Viereck stehend- dazu herausgefordert zu sein, sich in einer Synthesetzung aller dieser vier Faktoren selbst zu gestalten, “indem er in der Wirklichkeit des Augenblicks zu allem Endlichen Stellung nimmt und kraft des Unendlichen das Endliche verantwortet.” (EUGEN DREWERMANN, Art. ‘Sünde’, NHTG (erw. Neuausgabe), Bd. 5, München, 1991, (86-93) 88) Statt sich aber auf eine solche ganz persönliche Synthesetzung (und damit Freiheitsgestaltung) einzulassen, versucht der sich dem Diktat seiner Daseinsangst ausliefernde Mensch, die Freiheit und mit ihr (vermeintlich) die Angst zu *beseitigen*, was freilich nur um den Preis der Isolierung bzw. der vereinseitigenden Verwirklichung eines der vier erwähnten existentiellen Pole möglich ist, mithin um den Preis einer von KIERKEGAARD als *Verzweiflung* beschriebenen Daseinsverfehlung. Verzweiflung ist die Extremform der Angst und lässt den Menschen in ein *Missverhältnis zu sich selber* geraten, indem er entweder nicht sein will, was er ist, oder sein will, was er nicht ist. Sich dieser Verzweiflung *bewusst* zu werden -: Darin liegt nach KIERKEGAARD die einzige Chance, ihr auch zu entgehen bzw. sie zu überwinden; im Akt dieser Bewusstwerdung wird der Blick frei auf *das Unendliche*, das nicht der Mensch ist und das diesem gegenüber steht: Gott. Das Missverhältnis, in das der verzweifelte Mensch sich selber gegenüber getreten ist, war immer auch schon ein *Missverhältnis Gott gegenüber*. “Erst in der unendlichen Steigerung der Verzweiflung angesichts des unendlichen Ursprungs der menschlichen Existenz gibt sich die Verzweiflung als Schuld zu erkennen, und es zeigt sich, daß es vor Gott betrachtet Sünde ist, verzweifelt zu sein und in der Unendlichkeit der Angst an sich selber zu verkommen.” (DREWERMANN, Art. ‘Sünde’, 91) Der Gegenbegriff zur Sünde ist in dieser existenztheologischen Deutung, in Übereinstimmung mit der JESUANISCHEN Aufforderung, das Gottesverhältnis als vertrauenden Glauben zu leben, nicht mehr länger die Tugend, sondern der *Glaube*. Und so wie es die Herausforderung des Daseins ist, die Angst, ein einzelner Mensch zu sein und in unableitbarer Freiheit zu existieren, *in diesem Glauben* auf sich zu nehmen, besteht die Daseinsschuld des verzweifelten Menschen darin, “vorab zu allem Tun die Endlichkeit des Daseins nicht vom Unendlichen her anzunehmen, sondern umgekehrt die unendliche Bestimmung des Daseins aus Angst dahin mißzuverstehen, daß man die Endlichkeit des Daseins in einem fiktiven Wie-Gott-sein-Wollen glaubt verunendlichen zu müssen.” (DREWERMANN, Art. ‘Sünde’, 92) Wie die sich ihrer selbst und ihres Gestaltungsauftrags bewusst gewordene Freiheit Geburtsort und Wohnstatt von Angst ist, kann umgekehrt nach KIERKEGAARD vertrauender Glaube, der die Verzweiflung des Wie-Gott-sein-Wollenden und Wie-Gott-sein-Müssenden an sich selber durchschaut und überstiegen hat, zum Vorzeichen einer raumzeitlich endlichen, aber unendlich veranlagten Existenz werden, die im Angesicht Gottes ihre vormals in Verzweiflung verratene *Freiheit als neue Möglichkeit* zurück gewinnt.

β) Die Möglichkeit des Glaubens als Möglichkeit der Beruhigung menschlicher Kontingenz- und Todesangst

Wie bereits die existenztheologisch gefasste Daseinsanalyse SÖREN KIERKEGAARDS vor weit über hundert Jahren aufzuzeigen vermochte, haben Menschen Angst, weil sie ihrer selbst bewusste Wesen sind, weil sie -über das auch beim Tier zu findende (und bei diesem instinktgebundene) objektbezogene Furchtempfinden hinaus¹¹⁰ - den gesamten Rahmen ihrer Existenz, die 'conditio humana', denken können, weil sie, noch anders ausgedrückt, im Bewusstsein hinfalliger Zufälligkeit lebend die Welt um sich herum als *Abgrund* erleben müssen, an dem es gilt, zu einer existentiellen, ihrer Sinnsuche Antwort schenkenden Begründung und Beruhigung zu kommen (zum Stichwort 'Angst' vgl. DREWERMANN, Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik, 309-384).

Keine wie auch immer geartete wissenschaftliche Welterklärung, keine wissenschaftliche Erschließung der geistig-seelisch-körperlichen Wirklichkeit des Menschen und auch kein Fortschrittsprozess¹¹¹ werden dem Menschen die existentielle Angst nehmen können, die es bedeutet, Mensch zu sein, und der nur im Umfeld und unter dem Einfluss einer religiösen transzendenten Antwort wirksam entgegen zu treten ist.

Freiheit ist Geist ist Angst - so könnte man KIERKEGAARDS Entdeckung pointiert in eine Gleichung setzen.

Doch bedeutet dieses Verankertsein der Angst im Geist bzw. im Selbst-Bewusstsein des Menschen keineswegs eine Eingrenzung ihrer Folgen und Symptome und ihres Wirkungsfeldes auf das Geistige bzw. auf die Sphäre des Individuellen. Gerade die Psychoanalyse konnte aufweisen, dass sämtliche beim Menschen begegnende neurotische Störungen eine ganzheitliche, also *geistig-seelische wie auch körperliche Symptomatik* zeitigen und weniger als 'Pathologie' denn als 'Phänomenologie' einer alle Lebensbereiche inkludierenden Schicksalsvernetzung zu verstehen sind¹¹².

Es bedeutet vor diesem Hintergrund eine gründliche Verkennung sowohl der Psychodynamik menschlicher Angst wie auch des JESUANISCHEN Verständnisses von 'glauben', wenn HANS URS VON BALTHASAR in seiner Schrift *Der Christ und die Angst* (Einsiedeln, 1976) die anzustrebende und ersehnte Angstlosigkeit zum Ergebnis der Erfüllung eines strikten Gebotes simplifiziert (vgl. 45) und zwar zur Kenntnis nimmt, "was von der modernen Philosophie und Psychologie an <Tatsachen> über die Herrschaft der Angst beigebracht wurde" (45), dem aber allen Ernstes nur entgegen zu halten hat, "daß durch <Tatsachen> das Verbot ihres Daseins nicht aufgehoben wird." (45)

In grotesk anmutender Blindheit vor der Notwendigkeit einer existentiellen Verortung des christlichen Glaubens fährt VON BALTHASAR fort: "Wenn es wahr ist, daß die Angst vor dem Sein in der Welt, vor der Verlorenheit, vor der Welt überhaupt, vor allen Gestalten ihrer vermeintlichen oder wirklichen Abgründigkeit, die Angst vor dem Tode und die Angst vor der vielleicht unausweichlichen Schuldigkeit an der Wurzel des modernen Bewußtseins steht, daß diese Angst der Grund der heutigen Neurosen ist, daß diese Angst... dadurch überwunden werden soll, daß man, sie bejahend, in sie hineingeht und sie entschlossen bis ans Ende durchleidet, dann kann zu alledem vom Christentum her nur ein radikales Nein gesprochen werden. Der Christ hat zu dieser Angst schlechterdings keine Erlaubnis, keinen Zugang." (45f.) Kommentierend kann dazu wohl nur gesagt werden, dass, wer das menschliche Erleben und Erleiden angstbehafteter Existenz derart diffamiert, Theologie nur als eine Theologie um ihrer selbst willen wird betreiben können, als eine Theologie 'auf den Höhen', anstatt -in Treue zur JESUANISCHEN Verkündigung und Praxis- als eine Theologie am und im Abgrund menschlicher Existenznot. Mit ganzheitlicher Annahme menschlicher Existenzwirklichkeit hat eine solche Theologie nichts mehr zu tun.

¹¹⁰ Zum Thema 'Angst bei Tieren' vgl. GÜNTER TEMBROCK, *Angst. Naturgeschichte eines psychobiologischen Phänomens*, Darmstadt, 2000.

¹¹¹ An deren Berechtigung bzw. Wichtigkeit hier freilich in keiner Weise gezweifelt sein soll.

¹¹² Vgl. zum Gesamtzusammenhang HARALD SCHULTZ-HENCKE, *Lehrbuch der analytischen Psychotherapie*, Stuttgart u. a., 1988, 14-148 und FRITZ RIEMANN, *Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie*, München u. a., 1992. - Zur umfassenden und nie ganz überschaubaren Angstgeprägtheit des Menschen vgl. EMILE CIORAN, *Die verfehlte Schöpfung*, 45-47 ("Es ist kaum glaublich, bis zu welchem Punkt die Angst am Fleisch hängt; sie klebt daran, ist von ihm untrennbar und fast ununterscheidbar" (45). Angst, jene "Furcht, die ohne Gründe entsteht" (45), die "Furcht zweiten Grades, die über sich selber nachdenkt" (46), "unterbricht den Strom, der von der Welt zu uns, von uns zur Welt kreist" (46) und "ernüchtert unaufhörlich den Geist" (46). "Der Angstzustand ist eine umgekehrte Inspiration" (46), er ist als *spezifisch menschliche* Not "Angst nach dem Auftauchen des >Ich<" (47) und führt tendenziell oder faktisch zu Lähmung und Verkrampfung). Zum theoretisch nie ganz erfassbaren Erschütterungscharakter der Angst, zu ihrer eigentlichen Nichtsystematisierbarkeit, ja 'Unsagbarkeit' vgl. INGEBORG BACHMANN, die in ihrem 'Buch Franza' ihre Protagonistin jede Theoretisierung und Stilisierung der Angst vehement verwerfen lässt: "Ich rede über die Angst. Schlagt alle Bücher zu, das Abrakadabra der Philosophen, dieser Angstsatyrn, die die Metaphysik bemühen und nicht wissen, was die Angst ist. Die Angst ist kein Geheimnis, kein Terminus, kein Existential, nichts Höheres, kein Begriff, Gott bewahre... Die Angst ist nicht disputierbar, sie ist der Überfall, sie ist... Terror, der massive Angriff auf das Leben. Das Fallbeil, zu dem man unterwegs ist in einem Karren zu seinem Henker, angeblickt von einer verständnislosen Umgebung..." (>Todesarten<-Projekt, Kritische Ausgabe, unter Leitung v. ROBERT PICHL hrsg. v. MONIKA ALBRECHT und DIRK GÖTTSCHE, Bd. 2, München u. a., 1995, 58)

Annahme >meiner< selbst schließt nach KIERKEGAARD die Annahme >meiner< Angst mit ein. Geistigkeit und Geistveranlagung zu durchleben und zu durchstehen heißt, >mein< Leiden an der *Angst vor eigener Nichtigkeit und Nichtung* nicht zu verdrängen. Es heißt aber auch, es nicht zu verabsolutieren.

“In der Angst greift das Nichts nach uns. Kierkegaard... aber... ist vom *nihil* der Angst nicht zum Nihilismus gegangen, sondern zum Glauben, der später von Tillich als “Mut zum Sein” gedeutet wurde. Mut setzt Angst und Angstüberwindung voraus.”¹¹³ “Geängstigt werden wir an unsere Grenzen getrieben bis zu dem Punkt, wo wir den Sprung in den Glauben wagen - es ist ein Sprung in genau das Nichts der Angst. Wer in die eigene Angst hineinspringt, weiß nicht und kann nicht wissen, ob Gott ihn auffängt oder das Nichts ihn verschlingt.” (SÖLLE, Das Fenster der Verwundbarkeit, 134) Die radikale Unsicherheit des Daseins in Angst kann mit einem wirklichen ‘Heilungseffekt’ nur transzendiert werden durch den Sprung in eine neue Unsicherheit, aber zugleich Gewissheit des vertrauenden Glaubens. Vermeintliche Angstfreiheit durch Angstverdrängung prolongiert die Gefangenschaft im *circulus vitiosus* der Angst. Nur die Bewusstwerdung der Angst (bzw. der schon verzweifelte Angst) eröffnet die Möglichkeit der Einsicht, dass >ich< als endliches Wesen des Unendlichen bedarf, um nicht an >mir< selber zugrunde zu gehen.

Wie fundamental den Menschen die Angst im Griff hat, ließe sich in Voraussetzung der KIERKEGAARDschen Existenztheologie selbst noch am Status desjenigen Menschen nachweisen, der sich zum Sprung ins erlösend-beruhigende und personale Unendliche, zum ‘Sprung in Gott’ entschlossen hat: Die Angst lauert im Menschen weiter auf die Möglichkeit zu neuem ‘Zugriff’ - und sei es ein Zugriff in Gestalt von unbewussten Angstprojektionen ins Gottesbild hinein¹¹⁴.

Die Vehemenz und Tiefe menschlicher Angstgeprägtheit und die Tatsache, dass die bereits angesprochene Frage des einzelnen Menschen nach dem Warum, dem Wert und der Wahrheit der eigenen Existenz *im Kern* die Frage ist, wie es denn möglich sei, aus dem Bannkreis der Angst heraus zu treten und, statt in sich selbst überlassener Angst *ein Leben lang zu sterben*, in der Gelöstheit eines Vertrauens *zu leben mit einer Perspektive über den Tod hinaus* und aufzublühen unter der Zusage einer Zukunft vom Unendlichen her -: Diese beiden Faktoren machen deutlich, dass für eine theologische Besinnung auf die menschliche Hoffnung über den Tod hinaus von zentraler Bedeutung ist, die Lebens- und Todesangst des Menschen immer mit zu thematisieren¹¹⁵.

Vor diesem Hintergrund ist auch klar, dass bei der in dieser Studie anstehenden Würdigung eines profilierten philosophischen Deutungs- und Antwortversuches nicht zuletzt zu prüfen sein wird, wie sehr ihm -im Anliegen einer authentischen Existenzreflexion bzw. einer existentiellen Verortung- die Ernstnahme und Beantwortung menschlicher Daseins- und Todesangst ein Anliegen ist und gelingt.

EUGEN DREWERMANN meint: “Der Glaube an Gott, so wie die Religionsgeschichte ihn zeigt und auch die Bibel noch artikuliert, geht nicht aus von der Frage nach der Welt, sondern von der Frage, wo sich für Menschen Orte von Geborgenheit, von Liebe, von Vertrauen und Zuversicht gegenüber dem Tod finden lassen. Diejenigen Paläoanthropologen, Psychologen haben in meinen Augen recht, die sagen, die Religion habe ihre Geburtsstunde in dem Moment erlebt, als ein Lebewesen den Tod als ein individuelles Problem zu empfinden begonnen habe.” (Wozu Religion?, 32) Und er ergänzt in gleichem Zusammenhang: “Die Frage, die ein Mensch sich stellt, lautet: Warum gibt es mich mit meinem persönlichen Leben, mit dem, was ich denke, was ich fühle, was mit mir gemeint ist? Und die Antwort darauf wird mir nicht die Biologie sagen. Eben weil da Fragen aufbrechen, die keine Antwort finden im Raum der Natur, bildet sich die Religion mit der Vorstellung, daß ein persönlicher Gott existiert, der der Person des Menschen selber gegenüberstehe.”¹¹⁶

Die Angst des Menschen, *nichtig* zu sein, weil einmalig-kontingent, und *im Tod genichtet*, weil *vor* dem Tod endlich und vergänglich zu sein, muss zentrales Thema einer theologisch-eschatologischen Auseinandersetzung mit dem

¹¹³ DOROTHEE SÖLLE, Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte, Stuttgart, 1987, 134

¹¹⁴ Zur Destruktion bzw. Verdunkelung des JESUANISCH intendierten Gottesbildes durch die Angstpredigt und Angstpraxis patriarchal geprägter Strukturen in der christlichen Religionsgeschichte vgl. F. E. VON GAGERN, Der andere Gott. Christsein ohne Angst, München, 1990.

¹¹⁵ Zur Bewältigung von Todesangst und zur Annahme eigener Endlichkeit im Zeichen von Glaube und Hoffnung vgl. GEORG LANGEMEYER, Menschsein im Wendekreis des Nichts. Entwurf einer theologischen Anthropologie auf der Basis des alltäglichen Bewußtseins, Münster, 1988, 109-112.

¹¹⁶ Wozu Religion?, 33f. - Zum Zusammenhang ‘Kontingenz- und Todesangst als Geburtsort von Religion’ vgl. auch DREWERMANN, Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik, 183f..

Tod sein, gerade weil 'innerweltlich' keine letztlich tröstende und beruhigende Antwort auf diese Angst zu finden ist¹¹⁷.

γ) Hoffnung als zukunftsbezogene, Glaube als gegenwärtig vertrauende Bewältigung existentieller Zeitlichkeit - Hoffnung und Glaube als komplementäre Haltungen und als doppelte Entscheidung gegen die Angst

Geschöpflichkeit (als Deutung eigener Endlichkeit im Gegenüber und im Herkommen von der Liebe Gottes) zu leben heißt nicht nur, die *Angst* zu bewältigen, die es bedeutet, da zu sein und todesbewusst leben zu müssen. Es heißt auch Umgang und Auseinandersetzung mit der *Zeitlichkeit von Existenz*. Mit der Tatsache also, dass der einzelne Mensch seine kontingente Einmaligkeit im Rahmen eines 'Ausgeliefertseins' an die Zeit (erlebt v. a. als ein rastlos und irreversibel 'nach vorne', einem physischen Ende entgegen, drängender Zeitfluss) erfährt und zu gestalten hat¹¹⁸.

Beide Aspekte: Das Umgehen-Müssen mit Daseins- und Todesangst wie das Umgehen-Müssen mit der Zeitlichkeit von Dasein sind in Erleben und Deutung sehr eng miteinander verschränkt. Existenz in Zeitlichkeit ist Auslöser und 'Trägerin' von Erfahrung, vor allem und grundlegend von Erfahrung einer existentiellen Angst. Umgekehrt gilt: Erfahrung -auch diejenige von Daseins- und Todesangst- ist reflektierte Zeit.

Von der Zeitlichkeit menschlichen Daseins war ausführlicher bereits in den philosophisch-anthropologischen Annäherungen dieses Kapitels die Rede, im Zusammenhang mit Gedanken über die *zeitliche Begrenztheit* von Existenz, im Zusammenhang mit der Feststellung der *Irreversibilität* des Lebensablaufs und der Folgen von Zufall und Entscheidung für die Gestalt(ung) von Existenz, zuletzt auch im Zusammenhang mit dem Blick auf die *Hoffnung*¹¹⁹ als Versuch einer *Bewältigung und Aneignung* der dem Menschen pausenlos als Chance wie auch als Gefahr, als 'heilige Möglichkeit' wie auch als 'Desillusionierung' entgegen kommenden *Zukunft*. Hoffnung, so hatten wir resümiert, impliziert ein positives Verhältnis zur Zukunft des Menschen. Hoffnung vermag, zumindest ansatzweise, Zukunfts- und Todesangst zu beruhigen. Wer in Hoffnung lebt, erträgt eine leidbehaftete und defizitäre Gegenwart anders als derjenige Mensch, der resigniert und erwartungslos 'dahin lebt'. Wer vom zukünftigen Lauf der Dinge nichts (Gutes bzw. Besseres) erwartet, für den bzw. für die bedeutet auch gegenwärtiges Dasein keine Haltung des Anspruchs (an sich, an andere, an Gott) und der Empfänglichkeit (für Neues, für andere, für Gott). Hoffnung steht für eine positive, also lebensbejahende Deutung von *Zukünftigkeit* als einer der drei Gestalten, in denen die Zeitlichkeit des 'linearen' Flusses der Lebenszeit dem menschlichen Bewusstsein präsent ist. Der *nur* in der Hoffnung lebende Mensch freilich hielte sich *nur in der Zukunft* auf. Leben jedoch bedeutet Stellungnahme und Verhältnis auch und gerade zur *Gegenwärtigkeit* von Dasein. Die eigentliche Herausforderung ist es, für sich existentiell einen Begründungszusammenhang zu finden, der es erlaubt, gerade *die eigene Gegenwart*

¹¹⁷ Der Thesencharakter dieses Begründungssatzes sei eingeräumt. Allerdings darf meiner Meinung nach die Dringlichkeit, mit der das 'existentielle Postulat' menschlicher Liebe(sbedürftigkeit) nach einer Rück- und Einbindung an/in ein 'Überzeitliches' strebt, als starkes Argument für Religion bzw. für ein personal konzipiertes Gottesbild gewertet werden - gerade auch gegen alle Kontingenz- und Todesangst des und der Einzelnen. Vgl. hierzu auch PETER BERGER und THOMAS LUCKMANN, die (in: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/Main, 1995) die Wichtigkeit der 'Legitimation' und 'Integration' auch und gerade des menschlichen Todes (als der 'Grenzsituation par excellence') mittels einer 'symbolischen Sinnwelt' heraus stellen (vgl. 108f.). Dabei gilt nach BERGER und LUCKMANN: "Sämtliche Sinngebungen des Todes sind vor dieselbe Aufgabe gestellt: der Mensch muß auch nach dem Tode signifikanter Anderer weiterleben können. Das Grauen vor dem eigenen Tode aber muß wenigstens so gemildert werden, daß es nicht die kontinuierliche Routine des Alltagslebens lähmt." (108f.)

¹¹⁸ Zur Zeitlichkeit als Qualität und Quantität von Existenz vgl. FRASER, Die Zeit, 21-64. 185-272. 355-379, Was ist Zeit? Zeit und Verantwortung in Wissenschaft, Technik und Religion (Hrsg. KURT WEIS), München, 1996, und: WOLFGANG ACHTNER - STEFAN KUNZ - THOMAS WALTER, Dimensionen der Zeit. Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen, Darmstadt, 1998 (bes. 13-114. 170-183). ACHTNER, KUNZ und WALTER entwickeln als Theorie menschlicher Zeitlichkeit das *Modell vom tripolaren Zeitgefüge*, das den Menschen beeinflusst: Entsprechend der dreifachen Relation, in der er steht (religiöser Bezug, Weltbezug, Selbstbezug), (er)lebt er Zeit idealtypisch als transzendente, als exogene und als endogene Zeit. *Endogen* sind alle Zeitformen, die dem Menschen durch unmittelbares inneres Erleben zugänglich sind (in Beeinflussung durch die Stadien der Bewusstseinsentwicklung: die mythisch-zyklische Zeit; die rational-lineare Zeit; die mystisch-holistische Zeit), *exogen* werden die Zeitformen der Umwelt (Naturzeitrhythmen; sozial praktizierte Zeitvorstellung und -gestaltung) genannt, *transzendente* Zeit sind alle im weitesten Sinn religiösen Zeiterfahrungen (v. a. besprochen: mystische Zeiterfahrung; prophetische Zeiterfahrung; epiphanie Zeit). Die Autoren plädieren -gegen die zeitgenössische Fixierung auf den rational-linearen Zeitbegriff und im Versuch, die biblisch dokumentierte jüdisch-christliche Zeitdeutung differenzierend zu erschließen- für eine Berücksichtigung und Umsetzung aller drei grundlegenden Zeitdimensionen, in deren Wirkungsfeld menschliches Leben steht. So könne u. a. dem immer verheerenderen Beschleunigungseffekt moderner Zeitgestaltung wirksam gegengesteuert werden.

¹¹⁹ Umfassendere Informationen zum Begriff bietet, in philosophischer (FRIEDRICH KÜMMEL), neutestamentlicher (HANS WEDER) und dogmatisch-ethischer Hinsicht (GERHARD SAUTER) der Art. 'Hoffnung' in: TRE, Bd. XV, Berlin - New-York, 1986, 480-498 (Lit.!).

(den 'Augenblick'), diese unentwegt vom gerade eben noch Zukünftigen ins gleich bereits Vergangene hinein entwindende Ungreifbarkeit, zum *existentiellen Ereignisort* >meines< Lebens zu machen.

Ein Teil einer solchen Begründung ist zweifellos das Todesbewusstsein des Menschen selbst. Nur auf den ersten Blick ist dieses nämlich das Bewusstsein eines Todes 'irgendwann' in grauer Zukunft. Die Spitze bewusst wahrgenommener und bedachter Sterblichkeit ist vielmehr die erschreckende Entdeckung, dass nichts zwingend dagegen spricht, dass >ich< *jetzt*, also im nächsten zu >meiner< Gegenwart werdenden Zukunftsmoment, schon nicht mehr bin. Wenn zu leben ganz grundsätzlich heißt zu leben im Bewusstsein des sicheren Todes, dann darf und muss schon von daher Leben ein Leben "in der Nähe des Todes, das heißt immer in der Gegenwart"¹²⁰ sein. Das Bewusstsein eigener jederzeitiger Sterblichkeit zuzulassen und dieses Bewusstsein zu *leben* provoziert, in einem intensiv erlebten 'Jetzt' zu leben.

Doch ist dies an sich noch keine Antwort auf die *Angst* des Menschen als eines zeitlichen, nur zeitlich begrenzt existierenden Wesens. Die Vervollständigung des Begründungszusammenhangs von Gegenwärtigkeit als eigentlichem Modus menschlicher Zeitlichkeit steht an - und bietet sich in einer *existenzorientierten* theologischen Wertung und Würdigung des *Glaubens* an.

Wer, sich im JESUANISCHEN Sinn existentiell der Güte, der Liebe und dem 'Ja' Gottes überlassend und sich der Gegenwart Gottes und seines 'Reiches' öffnend, *glaubt*, kann, bei aller Nichtverdrängbarkeit der Sorge ums Morgen (und selbst dazu: zur Sorglosigkeit bezüglich des Morgen im Zeichen des Glaubens (vgl. Mt 6, 25-34; Lk 12, 22-32) läßt JESUS ein), doch *beruhigt im Augenblick leben und in der Gegenwart bleiben*. "Die Betonung der Gegenwart ist... das typisch Neue im sprachlichen und nichtsprachlichen Handeln Jesu."¹²¹ Der Glaube an den 'jetzt' und 'hier' um >mich< seienden Gott erschließt eine Haltung, die sich der Panik, andauernd schon Zukunft sezieren und in sie *flüchten* zu müssen, genau so verweigert wie der Kleinmütigkeit und Angst, Gegenwart permanent mit Vergangenheit zuzuschütten.

Der eigentliche Grund, menschliches Dasein und Sterben-Müssen jeweils im Hier und Jetzt (und streng genommen gibt es keine andere unmittelbar erlebbare Raumzeitlichkeit als das jeweilige Dasein in Gegenwärtigkeit) anzunehmen, auszuhalten und mit Lebensgestaltung zu beantworten, darf von JESUS her ein im Tiefsten sorgloser vertrauender Glaube sein¹²².

So wie sich *Hoffnung* als wesentliche Haltung des Menschen im positiven Verhältnis zu seiner Zukunft und somit als existentiell-bejahende Gestaltung eigener Zukünftigkeit nachzeichnen hat lassen, kommt also jetzt, als eine im theologisch-anthropologischen Sinn zweite wichtige und komplementäre Haltung zur eigenen Zeitlichkeit, der *Glaube* in den Blick. Wer glaubt, kann ruhig in der Gegenwart leben. Seine bzw. ihre existentielle Zukünftigkeit (im Sinn einer "Hoffentlichkeit") wird nicht zum Lebensentzug für das Jetzt- und Dasein, sondern zur orientierenden und vitalisierenden Dynamik intensiver, aber unverkrampfter Gegenwärtigkeit¹²³.

¹²⁰ ALBERT CAMUS, *Der erste Mensch*, Reinbek, 1998, 150

¹²¹ HUBERT FRANKEMÖLLE, *Der Glaube an die Wiederkunft Christi als Vollendung des Gottesreiches. Überlegungen zum Grund christlicher Hoffnung*, in: *Zukunftshoffnung und Heilserwartung in den monotheistischen Religionen* (Hrsg. ABDOLDJAVAD FALATURI, WALTER STROLZ, SHEMARYAHU TALMON), Freiburg i. Br. u. a., 1983, (81-120) 91

¹²² Von daher ist freilich immer auch zu betonen, dass christliche 'Lebenskunst' gerade *nicht* in Gegenwarts- und Diesseitsverleugnung (im Namen welcher sich 'christlich' nennenden Spiritualität auch immer) ihren Ausdruck finden darf. Die JESUANISCHE Predigt ermutigt durchwegs zur Annahme und Gestaltung der konkreten aktuellen Raumzeitlichkeit eigener Existenz in Liebe. - Zur Gegenwärtigkeit als alleiniger Kategorie menschlichen *Zeiterlebens* vgl. HEINRICH ROMBACH, der betont, "daß die ursprüngliche Zeit Gegenwart ist und die Verlaufsform der Zeit in ihren drei Dimensionen (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) eine abgeleitete und verfallene Form der Zeit ist. Die ursprüngliche Zeit ist der *Augenblick*, die Ewigkeit, das "Nunc stans". Eine andere Ewigkeit als die Gegenwart gibt es nicht. Die wahre, ursprüngliche und damit ewige Gegenwart umgreift Zukunft und Vergangenheit, darin ist der Theologie der Ewigkeit durchaus recht zu geben. Nur ist dies nicht eine Ewigkeit, die erst "kommt", sondern eine Ewigkeit, die immer schon "ist", ja die der eigentliche und einzige Sinn von "ist" ist." (Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik, Basel, 1983, 132)

¹²³ Auf die im Sinne etwa von 1Kor 13, 13 dritte und entscheidende Grundhaltung: die *Liebe* und ihre Bedeutung für das menschliche Sich-Verhalten zur eigenen Zeitlichkeit sei hier nicht näher systematisierend eingegangen, was nicht gegen die Plausibilität mancher theologischer Versuche verstanden sein soll, die Glaube-Hoffnung-Liebe-Trias in Beziehung zu setzen zur Dreigestalt menschlich erfahrener linearer Zeitlichkeit (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft). Bei KRAUS, *Welt und Mensch*, 474 etwa ist der Glaube der Vergangenheit(sbewältigung), die Liebe der Gegenwart(sgestaltung) und die Hoffnung der Zukunft(svision) christlicher Existenz zugeordnet. Bei ACHTNER-KUNZ-WALTER (174f.) findet sich der Versuch, den 'biblischen Zeitbegriff' mit seiner die Tripolarität von endogener, exogener und transzendenter Zeiterfahrung ausbalancierenden Tendenz zum Liebesgebot JESU (vgl. Lk 10, 27) in Beziehung zu setzen; zur Relation christlichen Glaubens und christlicher Hoffnung zur Zeit vgl. -sprachlich wie inhaltlich allerdings z. T. mehr verwirrend als erschließend- 170-174.

Glaube und Hoffnung erscheinen vor dem Hintergrund dieses ihres Wechselbezuges zur menschlichen Gegenwart und zur menschlichen Zukunft auch als sich gegenseitig bedingende und ergänzende Haltungen. Zum Vertrauen in das Dasein Gottes 'mit >mir<' in >meiner< jeweiligen Gegenwart darf die Hoffnung auf ein anderes, besseres Morgen im Zeichen und Namen eben dieses Gottes kommen - was den Glauben alles andere sein lässt als ein resigniertes bzw. fatalistisches Sich-Abfinden mit dem status quo der "Zustände". Umgekehrt wird sich Hoffnung auf das als noch ausstehend bzw. als verloren und vermisst Ersehnte immer in der Sprache der Gelassenheit und des Vertrauens formulieren (was freilich einen Adressaten dieses Vertrauens voraus setzt), wenn sie der Gefahr einer sukzessiven Verbitterung oder eines selbstüberfordernden Aktivismus entgehen will.

Weil der Mensch als zeitliches Wesen überhaupt und grundsätzlich Angst hat, wird Angst auch der Gegenbegriff und die geistig-seelische wie körperliche Gegenwirklichkeit zum positiv-offenen Verhältnis zu *allen drei* Formen bewusster Lebenszeitlichkeit (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft), mithin zur Hoffnung genau so wie zum Glauben, zu nennen sein.

δ) Zusammenfassung

Die Thematisierung menschlichen Todesbewusstseins und menschlicher Todesbewältigung im Kontext Theologischer Anthropologie bzw. Eschatologie hat immer auszugehen vom in Gestalt von Angst präsenten Bewusstsein eigener kontingenter Einmaligkeit und unaufhebbarer Sterblichkeit.

Im Ausgang vom JESUANischen Aufruf zum bedingungslosen Glauben (im Sinne von Vertrauen) an ein Gehaltensein von der Liebe Gottes erschließt sich freilich eine religiöse Möglichkeit, Existenzangst zu beruhigen, raumzeitliche Endlichkeit im Kontext der Hoffnungsstruktur von Existenz nicht mehr nur als Letztaussage über den Menschen zu werten und die menschliche Bedürftigkeit nach Liebe und Anerkennung von einem *Du* her in einem die Raumzeitlichkeitsbedingung von Existenz umgreifenden und transzendierenden, personal geprägten Sinn-Ganzen einzuordnen und zu beantworten.

Der klassische locus theologicus, in diesem Sinn menschliche Kontingenz und Sterblichkeit nicht als negative Überflüssigkeit und Bedeutungslosigkeit, sondern als ein im Vertrauen lebbares und annehmbares persönliches Gemeintsein und als unvergleichliche Eigenwertigkeit zu verstehen, ist die Rede von der Geschöpflichkeit des Menschen, verstanden als von Gott her gesegneter, das heißt bejahter Endlichkeit. Eigenwert(igkeit) darf dabei durchaus auch dahin gehend gedeutet und gelebt werden, dass Menschen ihre Endlichkeit nicht nur bzw. nicht voreilig über die Rede und Reflexion von Unendlichkeit annehmen, werten und gestalten.

Der Mensch als Liebebedürftiger und zugleich Liebender erscheint im Zusammenhang mit einer theologischen Würdigung der JESUANischen Botschaft und Heil(ung)spraxis als ein Wesen, das, von der Liebe Gottes gehalten und gemeint, selbst im Tod nicht verloren gehen kann; die biblisch dokumentierte Erfahrung der Auferstehung JESU, auf die noch einzugehen sein wird, mag für die 'Richtigkeit' dieses Glaubens JESU sprechen.

Kriterien existentiell verorteter bzw. existentiell glaubhafter christlicher Todesbewältigung und christlich-theologischer Todesdeutung sind die Ernstnahme und Reflexion der Raumzeit- und Angstbefindlichkeit menschlicher Existenz wie auch der fundamentale Ausgang von der JESUANischen Zusage eines Gottes, der, gerade im Namen der Liebe, die er *ist*, die Hoffnungsmöglichkeit eines 'Jenseits' des Todes eröffnet, das der Stimme und der Intention menschlicher Liebe(sbedürftigkeit) zur Erhörung und Erfüllung wird.

Gerade aber eine im Gegenüber Gottes formulierte und gelebte Hoffnung -letztlich auf Zukunft auch noch *im Tod*-eröffnet auch die Möglichkeit, im Gegenüber zu eben diesem Gott der Liebe vertrauend in der Gegenwart zu leben, das heißt zu glauben. Hoffnung und Glaube sind in diesem Sinn eine doppelte existentielle Entscheidung gegen die Kontingenz- und Todesangst.

c) Der Tod des Menschen im theologischen Deutungsversuch - Theologie des Todes und Eschatologie als Reflexion hoffenden Glaubens und als Antwortversuch auf das 'existentielle Postulat' der Liebe

"Das Vertrauen der biblischen Frömmigkeit liegt darin, dass Gott Gott ist und dass er nicht etwas macht, das er sich dann vom Tod sozusagen aus den Händen stehlen lässt."

(EUGEN DREWERMANN, Wozu Religion?, 133)

"Mein Vorwurf gegen mich wäre...: daß das Buch gegen den Tod noch nicht besteht."

"Es ist schon darum beinahe unmöglich, das Buch gegen den Tod zu schreiben, weil du gar nicht weißt, wo du anfangen sollst. Es ist, als ob du den Auftrag bekommen hättest, alles, überhaupt alles über alles zu schreiben."

(ELIAS CANETTI, Aufzeichnungen 1973-1984, 57. 61)

α) Ernstnahme des Todes als des radikalsten Endpunktes von Existenz in der christlichen Todestheologie und Eschatologie

Christliche Theologie will, um ELIAS CANETTIs Formulierung aufzugreifen, ein Kapitel zum 'Buch gegen den Tod' beisteuern. Ein Kapitel, das der menschlichen Hoffnung gegen den Tod und über den Tod hinaus -vom Glauben immer als eine *Hoffnung auf Gott* formuliert- Ausdruck verleiht.

Christliche Theologie erwägt im Ausgang von der biblischen Botschaft von der Auferweckung JESU, inwiefern trotz all des menschlichen Verstummens angesichts der großen Mauer 'Tod' dem Tod gegenüber nicht nur ein *Reden von Liebe* (im Namen der Hoffnung; und umgekehrt: von Hoffnung im Namen der Liebe), sondern auch ein *Reden von Gott* als Heimat und Bergung aller Liebe und als Bezugspunkt aller Hoffnung zur Sprache in aller Sprachlosigkeit werden muss, mithin zum Versuch eines Wortes der Deutung, der Bewältigung und der Lebenshilfe für den glaubenden Menschen.

"Angesichts des Todes wird das Rätsel des menschlichen Daseins am größten." (II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 18¹²⁴) Theologie des Todes bzw. theologische Eschatologie ist der Versuch, angesichts dieses Rätsels *die Hoffnung des Glaubens*: dass der Mensch in all seiner Zufälligkeit doch vor Gott nicht nichtig, bedeutungslos und hinfällig sei, und *das 'existentielle Postulat' der Liebe*: dass ein so zur Liebe fähiges und -aktiv wie passiv- aus ihr lebendes Wesen wie der Mensch nicht "umsonst" sein dürfe und könne, zu transformieren in eine Rede vom Nicht-genichtet-Werden des Menschen im Tod und von einer Lebensmacht und Liebe Gottes, die auch im Tod den Menschen nicht zugrunde und verloren gehen lässt, der auf sie baut und vertraut.

Mit anderen Worten versuchen christliche Theologie des Todes und christlich-theologische Eschatologie die Untrennbarkeit der Zukunftsfrage von der Frage nach einem Jenseits des Todes (Zukunft, als Bedürfnis und Lebens"ort", kann es für den Menschen ehrlicherweise nur als *eine* und als *ganze*, auch über den Tod hinaus reichende geben) zusammen zu bringen mit der Untrennbarkeit des Vertrauens je gegenwärtigen Gottglaubens von der Hoffnung auf Heil und Rettung von Gott her auch und gerade im Tod und über den Tod hinaus.

Vor dem Hintergrund dieser ihrer Grundintention ist klar, dass es christlicher Theologie bei ihrem Deutungs- und Bewältigungsversuch des Todes -als des radikalsten Endpunktes von Existenz- um eine Ernstnahme der mit der Sterblichkeit gegebenen Daseinsnot und Angstbefindlichkeit wie auch der die menschliche Lebensdynamik prägenden Intersubjektivität und Offenheit auf Begegnung und Liebe hin gehen muss, wenn sie auf die Frage, die der und die Einzelne sich selber lebenslang ist, eingehen will¹²⁵.

¹²⁴ in: Kleines Konzilskompendium (Hrsg. KARL RAHNER und HERBERT VORGRIMLER), Freiburg i. Br. u. a., 1966, (449-552) 463

¹²⁵ *Totalkrise* ist nicht nur (wahrscheinlich) der vom Menschen *erlebte Tod* selbst (Sich-völlig-loslassen-Müssen; Ende aller raumzeitlich-aktiven Möglichkeiten von Lebensgestaltung und Lebensänderung; Anstehen der Entscheidung für ein letztes 'Ja' oder 'Nein' zu sich, zu anderen, zur Option und Intention der Liebe), sondern, im Maße der Bewusstwerdung der eigenen Sterblichkeit bzw. der immer größeren Wahrscheinlichkeit des baldigen Todes, auch schon die *prämortale Existenz*. Diese Totalkrise und Totalkritik des Lebens im Schatten des Todes rechtfertigt nur eine Theologie, die auch und gerade das Tiefste im Menschen, also die Angst bzw. die Verzweiflung, die Hoffnungen und Sehnsüchte, die Tragik und die Gebrochenheit zu beantworten versucht in der Perspektive auf einen Gott hin, der Liebe und auch in der Liebe der *deus semper maior* ist. Eine Theologie, die über die menschlichen Abgründe hinweg redet, geht dem gegenüber am Menschen genau so vorbei wie eine

Ein in diesem Sinn existentieller Anspruch theologisch-eschatologischer Auseinandersetzung mit dem menschlichen Tod muss sowohl in der inhaltlichen wie in der sprachlichen Dimension ihrer Aussage(n) spürbar sein.

Wenn in der vorliegenden Forschungsarbeit von *Theologie des Todes* die Rede ist, dann ist mit diesem Begriff grundsätzlich und im weiteren Sinn jeder Versuch erklärend-deutender Auseinandersetzung mit dem Phänomen des menschlichen Todes als solchem aus der Perspektive logisch reflektierten Glaubens an die Offenbarung Gottes im Reden, Handeln und Schicksal JESU VON NAZARETH heraus gemeint. Eben aus dieser Perspektive heraus geht es der Theologie des Todes darum, Antworten zu suchen auf die Fragen nach dem Warum und Woher, nach dem Wesen und der Bedeutung des Todes, mithin auf die Fragen, was denn im Tod mit dem Menschen geschehe und was im Tod für bzw. über ihn (und von ihm?) entschieden werde.

Auffällig ist, dass es im katholischen Bereich den Versuch einer spezifisch christlichen Theologie des Todes (im Ausgang auch vom Tod JESU) erst etwa seit den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts gibt - eine Neuentwicklung, die vor allem in den Gedanken und Annäherungen zu einem spezifisch christlichen Todesverständnis bei HERMANN VOLK¹²⁶, KARL RAHNER¹²⁷, OTTO SEMMELROTH¹²⁸, LADISLAUS BOROS¹²⁹, ROGER TROISFONTAINES¹³⁰ und anderen greifbar ist¹³¹.

Die Liste von mehr oder weniger umfangreichen und in die Tiefe gehenden Versuchen, seit diesen Neuanfängen das Bild vom Tod und vom Geschehen im Tod in Rezeption neuerer philosophischer Ansätze und humanwissenschaftlicher Forschungsergebnisse sowie basierend auf neuer, hermeneutisch und historisch-kritisch geleiteter Untersuchung der biblischen Glaubenszeugnisse unter 'christlichem Vorzeichen' neu zu reflektieren, ist lang. Was die Auseinandersetzung mit diesen Versuchen anbelangt, werden in die Auswertungen des § 3 der vorliegenden Studie für die Themenstellung relevante Überlegungen aus den wichtigsten deutschsprachigen Veröffentlichungen der letzten Jahrzehnte mit einfließen.

Obwohl mit verschiedenen (Neu)Akzentuierungen und unter Einbeziehung bzw. Umsetzung durchaus verschiedener philosophischer und anderer geisteswissenschaftlicher Positionen und Traditionen formuliert, ist den meisten neueren Bemühungen um eine Profilierung einer christlichen Theologie des Todes eine Absicht gemeinsam: Ziel ist es, über die kirchenlehramtlichen Aussagen zum Tod hinaus (und in kritischer Auseinandersetzung mit ihnen) Deutungs- und Bewältigungshilfe angesichts des menschlichen Todes gerade aus dem biblisch dokumentierten Gottesbild und der Spiritualität JESU heraus zu bieten und von einer so verstandenen Theologie her das gesamte Themenspektrum traditioneller lehramtlicher und theologischer Eschatologie neu zu bedenken.

Nicht sterben zu wollen, und doch nichts so sicher zu wissen wie: dass >ich< als Mensch sterben werde und sterben muss, macht den Tod zum Konflikt aller Konflikte - und stellt eine existentielle Theologie des Todes und eine existentielle Eschatologie vor die Herausforderung, die Lebensverheißung der Gottesbotschaft JESU gerade angesichts des menschlichen Todes zum Sinn und zum Wort werden zu lassen.

Der Tod als radikalste Weise, in der Menschen ihre Vergänglichkeit, das heißt ihre raumzeitliche Endlichkeit erleben (nämlich als *Abbruch*), fordert eine existentielle Theologie dazu heraus, die Hoffnung auf ein

Theologie, die -statt existentiell, rechtlich denkend und argumentierend- in der christlichen Todesdeutung primär die 'Abrechnung' bzw. die Rede vom Gericht betont und die menschliche transmortale Erfüllung in Gott in bester (neu)scholastischer Manier zum "Heilsgut" verfälscht, das gewissermaßen kalkulatив-sachhaft zu "verdienen" sei. Ein erschütterndes Beispiel für beide umrissene Theologie-Typen ist PETER CHRISTOPH DÜREN, *Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes. Reflexion über eine katholische Glaubenslehre*, Ostfildern, 1997.

¹²⁶ Vgl. ders., *Das christliche Verständnis des Todes*, Münster, 1957.

¹²⁷ Vgl. ders., *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i. Br. u. a., 1961 (=QD 2). Zum Beitrag RAHNERs zu einer christlichen Eschatologie bzw. zu einer christlichen Theologie des Todes vgl. darüber hinaus etwa: ders., *Prolixitas mortis. Das Sterben vom Tod her gesehen*, in: *Mysterium salutis*, Bd. V, Zürich u. a., 1976, 466-493; ders., *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln u. a., 1964, 401-428; ders., *Das Leben der Toten*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, 429-437; ders., *Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln u. a., 1967, 555-560; ders., *Zur Theologie der Hoffnung*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, 561-579; ders., *Immanente und transzendente Vollendung der Welt*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, 593-609; ders., *Zu einer Theologie des Todes*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. X, Einsiedeln u. a., 1972, 181-199.

¹²⁸ Vgl. ders., *Vom christlichen Sterben. Die Wirklichkeit des Todes*, in: *Stimmen der Zeit* 155 (1954/1955), 88-95 sowie: ders., *Der Glaube an den Tod*, in: *Geist und Leben* 30 (1957), 325-337.

¹²⁹ Vgl. ders., *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten u. a., 1962 - Speziell bzgl. RAHNER und BOROS sei auch verwiesen auf PAMELA KIRK, *Tod und Auferstehung innerhalb einer anthropologisch gewendeten Theologie. Hermeneutische Studie zur individuellen Eschatologie bei Karl Rahner, Ladislaus Boros, Gisbert Greshake*, Bad Honnef, 1986.

¹³⁰ Vgl. ders., *Ich sterbe nicht...*, Freiburg i. Br. u. a., 1964.

¹³¹ Insgesamt vgl. hierzu die verdienstvolle Arbeit von JOSEF MANSER, *Der Tod des Menschen. Zur Deutung des Todes in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie*, Frankfurt/Main u. a., 1977, 33-100. Hier auch Hinweise zu weiteren Publikationen der erwähnten Autoren sowie zusammenfassende Darstellungen zu den einzelnen Positionen.

raumzeittranszendentes Jenseits des Todes und auf eine überzeitliche und überräumliche Zukunft aller menschlichen Liebe aus der Reflexion christlicher Glaubensbotschaft heraus zu beantworten. Die Begründung, Beschreibung und Berechtigung einer Hoffnung über den Tod hinaus aus dem Glauben impliziert dabei bereits eine Antwort auf die Grundfrage, ob der menschliche Tod bloßes Ende sei oder 'Durchgang'.

Der Tod als *das* Fragezeichen schlechthin der menschlichen Existenz ruft nach einer Glaubensaussage (und nach deren theologischer Reflexion) nicht nur das postmortale Geschehen, sondern in gewisser Weise auch den Tod selbst betreffend: Eschatologie *muss* eine Theologie des Todes beinhalten. Gerade eine solche theologische Aufwertung und verstärkte Durchdringung des Todes (im Gegensatz zur theologiegeschichtlich sehr langzeitigen tendenziellen 'Unauffälligkeit' der Todesthematik als solcher in der Summe eschatologischer Reflexion¹³²) vermag das Generalthema aller neuerer, sich auf das JESUANISCHE Vermächtnis aller christlichen Theologie wieder neu besinnenden Eschatologie: *die Hoffnung und das Heil des Menschen* nämlich zu verstärken und zu unterstreichen. Ein Tod, der nicht mehr länger bloßer *biologischer* Ort des Menschen, seiner kulminierenden Not und Katastrophe, ist, sondern auch Ort Gottes, geglaubt und theologisch reflektiert, verliert vielleicht an Schrecken; die theologische Reflexion der Unerhörtheit christlichen Glaubens an ein Jenseits des Todes, an einen 'Sieg Gottes zu >unseren< Gunsten', muss im eschatologischen Zusammenhang gerade beim Tod als dem "Todfeind der Menschen" (HERBERT VORGRIMLER, *Die Vergänglichkeit des Menschen*, 179) ansetzen.

Der Reflexionsrahmen des existentiell-personal geprägten Themas der vorliegenden Forschungsarbeit: der *Hoffnung des und der Einzelnen über den Tod hinaus im Namen der Liebe* ist eine existentiell-personal ausgerichtete und fragende Eschatologie (in Einbeziehung einer Theologie des Todes), die sich ihrer grundsätzlich theologisch-anthropologischen Orientierung bewusst ist und bleibt. Dabei werden universalperspektivische Fragestellungen und Antwortversuche christlicher Eschatologie (Vollendung von Kirche; Vollendung von Menschheit bzw. menschheitlicher Kollektivgeschichte und Kosmos) für die Reflexion nicht von zentralem Interesse sein.

β) Tod und individuelle Zukunftshoffnung auf ein Jenseits des Todes in der biblischen Glaubensgeschichte - Die Auferweckung JESU als Zentralbezug christlicher Jenseitshoffnung

Eine Hauptquelle und Hauptgrundlage christlicher Theologie überhaupt und damit auch einer christlich-theologischen Reflexion menschlicher Hoffnung angesichts des Todes im Besonderen ist das biblisch dokumentierte israelitisch-jüdische und christliche Glaubenszeugnis. Es belegt den Versuch, das Los menschlichen Sterben-Müssens und die damit verbundene Not im Zusammenhang mit dem Glauben an einen geschichtlich, also raumzeitlich erfahrbaren transzendenten Gott zu deuten bzw. ertragbar zu machen. Gerade aus diesem Gottesglauben heraus, der in biblischer Perspektive geschichtlich möglich geworden ist, weil Gott offenbar geworden ist und weil diese Gottesoffenbarung immer als etwas von Gott her Geschenktes erlebt und gedeutet wird, wird eine kollektive bzw. individuelle Hoffnung gegen den Tod formuliert.

Das macht *die alttestamentlich verschriftlichte Glaubenstradition* deutlich, in deren Entwürfen von Eschatologie¹³³ freilich die religiöse Auseinandersetzung mit dem menschlichen Tod und mit der Frage nach dem Schicksal und dem Leben des einzelnen Menschen "nach" dem Tod nachweislich erst spät zu einem dringlichen und bedeutsamen Thema wird¹³⁴.

In der Frühzeit Israels werden der biologische Tod des einzelnen Menschen und die mit diesem verbundene existentielle Frage nur am Rande thematisiert. "Bestimmend ist das Ideal eines in der Jahwegemeinschaft erfüllten

¹³² Vgl. KARL RAHNER, der noch 1969 nicht den Eindruck hat, "daß die Theologie des Todes in der üblichen Schuldogmatik ganz jene Aufmerksamkeit findet, die dieses theologische Thema eigentlich verdient. Man meint aus der Alltagserfahrung zu wissen, was der Tod sei, und wendet sich dann zu schnell der Frage zu, was "nach" dem Tod komme, als ob erst damit die Theologie des Todes beginne." (*Sacramentum mundi*, Bd. IV, 920)

¹³³ 'Eschatologie' hier verstanden als die Summe aller religiösen Vorstellungen und Aussagen zum definitiven Endschiedsal des einzelnen Menschen und des Kollektivs (des auserwählten Volkes) bzw. der ganzen Welt.

¹³⁴ Zum Gesamtzusammenhang vgl. RUDOLF SMEND, Art. 'Eschatologie: Altes Testament', in: TRE, Bd. X, 256-264 (Lit.); HORST DIETRICH PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, Stuttgart u. a., 1992, 155-163. 274-304; KLAUS BIEBERSTEIN, *Der lange Weg zur Auferstehung der Toten. Eine Skizze zur Entstehung der Eschatologie im Alten Testament*, in: *Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute* (Hrsg. SABINE BIEBERSTEIN und DANIEL KOSCH), Luzern, 1998, 3-16; *Eschatologie im Alten Testament* (Hrsg. HORST DIETRICH PREUSS), Darmstadt, 1978; ALFONS DEISSLER, *Was wird am Ende der Tage geschehen? Biblische Visionen der Zukunft*, Freiburg i. Br. u. a., 1991. Speziell mit der theologischen Transzendierung des Todes setzt sich auseinander ULRICH KELLERMANN, *Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben*, in: ZThK 73 (1976), 259-282. Zur Beeinflussung der Jenseitsvorstellungen Israels vom alten Ägypten her vgl. MANFRED GÖRG, *Ein Haus im Totenreich. Jenseitsvorstellungen in Israel und Ägypten*, Düsseldorf, 1998.

Lebens, in dem der Gedanke an den Tod zwar nicht verdrängt..., wohl aber relativiert wird. Weniger das biologische Lebensende, als vielmehr der "intravitale" Tod: Krankheit, Elend, Konflikte oder Gefahren sind Anlaß zu Klage und Bitte"¹³⁵; der Tod -nach der das Alte Testament (und, neutestamentlich, auch die PAULinische Todestheologie) dominierenden Erklärung als von Gott verhängte Straffolge für die Sünde der ersten Menschen verstanden (vgl. Gen 2, 17)¹³⁶ - beendet das Leben in Verbundenheit mit Gott, ja er ist überhaupt die Grenze und das Ende des Lebens. Was sich für den einzelnen Menschen postmortal anschließt, ist nur mehr eine Art Schattendasein im Totenreich der Scheol, in völliger Beziehungslosigkeit und in Ferne von Gott, der seinen Lebenshauch (rûah) im Tod vom Menschen genommen hat. Jahwe hat nichts mit dem Totenreich zu tun. Das Los der Toten ist ein trost-, freud- und empfindungsloses Dasein. "Die Scheol, die als riesige Grabeshöhle, als Massengrab der Menschheit in den Tiefen der Erde vorgestellt wird, ist ein Ausdruck für den Machtbereich des Todes. In die Scheol hinabsteigen heißt sterben; in der Scheol sein, heißt der Macht des Todes ausgeliefert sein. Das Grab oder das Totenreich ist die Grube der Verwesung, das Land des Schweigens (Ps 94, 17; 115, 17), das Land des Vergessens (Ps 88, 13; Koh 9, 5), das Land ohne Wiederkehr,... eine seltsame Mischung aus Sein und Nicht-sein, ein irgendwie Noch-sein und doch Nicht-mehr-leben. Wer in die Scheol hinabgestiegen ist, befindet sich in einem hoffnungslosen Zustand, der mit dem Leben auf Erden nichts mehr zu tun hat (Job 7, 9f; 14, 10. 12. 19). Der Tod bedeutet die Auflösung der irdischen Gemeinschaftsbeziehungen und vor allem den Ausschluß vom Lob Gottes (Ps 88, 12)." (FINKENZELLER, Eschatologie (in: Glaubenszugänge, Bd. 3), 557)

Eine inhaltlich qualitativ neue Reflexion und Imagination des menschlichen Schicksals jenseits der Todesgrenze bahnt sich erst in der *Weisheitsliteratur* an, angestoßen durch das Nachdenken über die Beziehung Jahwes zu den Schattenwesen in der Scheol. Wenn dem Frevler, wie weisheitlich immer stärker unterstrichen wird, postmortal ein vergeltendes Gottesgericht bevorsteht, so muss das auch heißen, dass der und die Gerechte jenseits des Todes dem Schicksal einer nichtigen und verhältnislosen Existenz im Totenreich entrissen ist und Gemeinschaft mit Jahwe für immer genießen darf.

"Nicht im Kontext menschlicher Grenz- und Ohnmachtserfahrungen wird der Tod alttestamentlich transzendiert. Dieser Schritt stellt sich vielmehr als radikalisierte Behauptung der Bundestreue Jahwes dar" (PETERS, Art. 'Tod/ewiges Leben', 160), und "auch wenn offenkundig ist, daß die späte Sapientia Salomonis griechischen Unsterblichkeits- und Seelenglauben rezipiert...: Die "unsterbliche Seele" ist kein neues Theologumenon innerhalb der sapientialen Todesbewältigung, sondern neues Interpretament jenes urisraelitischen Credo, mit dem Jahwes unverfügbare Verlässlichkeit bekannt und gegen jeden nur denkbaren Zweifel -selbst den der Toten!- bekräftigt wird." (PETERS, Art. 'Tod/ewiges Leben', 161)

Die Transzendierung des Todes im Rahmen weisheitlicher Theologie (einschließlich der teilweisen Rezeption der griechischen Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele) war freilich nicht der letzte Versuch, die Hoffnung auf postmortale Gottesgemeinschaft des Menschen zum Ausdruck zu bringen: Mit Dan 12 taucht, vor dem Hintergrund (enttäuschter) apokalyptischer Naherwartung, die Vorstellung von der endzeitlichen Auferstehung der Toten auf - wenngleich hier zunächst als Hoffnung für die in den hellenistischen Wirren umgekommenen Märtyrer verstanden (vgl. 2Makk 7) und erst später universalisiert¹³⁷.

Leibliche Auferstehung bedeutet neues Leben am Ende der Tage, in das nicht nur die (Geist)Seele, sondern auch die körperliche Wirklichkeit einbezogen ist, wobei das am Ende der Tage stattfindende definitive Gericht für den einzelnen Menschen ewiges Leben im Modus von endgültigem und unüberbietbarem Heil oder Unheil bringt.

Die vor dem Hintergrund apokalyptischer Geschichtstheologie geborene Vorstellung von einer leiblichen Auferstehung kann somit als weiterer spezifischer Versuch einer Hoffnungsformulierung angesichts des Todes gewertet werden.

Beide Ansätze: der nachexilisch-weisheitliche postmortal-transzendente (vgl. KELLERMANN, Überwindung des Todesgeschicks, 281f.), der eine eindeutig individuelle Perspektive hat, wie auch der apokalyptisch geprägte prophetisch-eschatologische (vgl. KELLERMANN, Überwindung des Todesgeschicks, 281f.), der in der Letztstufe seiner Entwicklung mit Perspektive auf das gesamte Gottesvolk hin formuliert ist, sind Versuch der Bewältigung des

¹³⁵ TIEMO RAINER PETERS, Art. 'Tod/ewiges Leben', in: NHTHG (erw. Neuausgabe), Bd. 5, München, 1991, (159-168) 159

¹³⁶ Nach einer anderen nachweisbaren todestheologischen Position und Tradition im Alten Testament (vgl. etwa Gen 3, 19) ist das menschliche Sterben-Müssen natürlicher Bestandteil der gottgeschaffenen Schöpfungswirklichkeit, ohne dass freilich -trotz aller Klage über die Flüchtigkeit des Lebens- Gott wegen dieses (per Schöpfungswirklichkeit) gottverantworteten Todesschicksals des Menschen in Frage gestellt wird.

¹³⁷ Im Gefolge dieser universalisierten Erwartung einer endzeitlichen Auferstehung "entsteht das sehr komplexe Schema eines Zwischenzustandes zwischen dem Tod des einzelnen, seinem vorläufigen Heil oder Unheil und dem Eschaton der universalen Auferstehung zum Endgericht." (KELLERMANN, Überwindung des Todesgeschicks, 282)

menschlichen Todesschicksals und seiner Transzendierung vom Glauben an einen auch über den Tod hinaus dem Menschen treuen und Heil schenkenden Bundesgott her, an einen Gott, der sich wirklich und in umfassendem Sinn als *Gott des Lebens* erweist und nicht bloß als Gott derer, die überlebt haben und noch 'hier' sind. In beiden Ansätzen etabliert sich eine zur Gewissheit gewordene Hoffnung, "daß die... von Gott gewährte Bundesgemeinschaft auch das Sterben überdauert und somit unzerstörbar ist." (DEISSLER, Was wird am Ende der Tage geschehen?, 107)

Im Blick auf die *neutestamentlich verschriftlichte Glaubenstradition*¹³⁸ muss aus theologischer Perspektive unterschieden werden zwischen der *Antwort JESU selbst* auf die Frage nach der postmortalen Zukunft des und der Einzelnen bzw. nach der endzeitlichen Zukunft des Gottesvolkes (bes. nach den Umständen der alttestamentlich erwarteten endzeitlichen Herrschaft Jahwes) einerseits und der Entfaltung und Modifizierung von Antworten auf diese Fragen im Rahmen der *nachösterlichen Verkündigung von JESUS* andererseits. Letztere bezieht sich auf die tradierte (und im Verlauf dieses Traditionsprozesses theologisch ausgestaltete) Erfahrung von *Begegnungen* mehrerer JESUS-Jünger und JESUS-Jüngerinnen mit dem als von Gott aus dem Tod auferweckt erlebten JESUS bzw. auf *Erscheinungen* des aus dem Tod Auferweckten. Sie macht die explizit von dieser (gewissermaßen als "eschatologisches Realmodell"¹³⁹ verstandenen) Auferweckung bzw. Auferstehung JESU abgeleitete Hoffnung auf leibliche Auferstehung der Toten zum Zentralbezug und -begriff christlicher Jenseitserwartung.

JESUS selbst war, obwohl sein Setzen auf die Wichtigkeit einer veränderten Zukunft und sein Wissen um die Depraviertheit der Zustände an Grundtendenzen zeitgenössisch-prophetischer Apokalyptik erinnern, kein Apokalyptiker¹⁴⁰. Die Gottesherrschaft, deren Ankunft, d. h. deren *Angekommensein* er predigte (vgl. Mk 1, 15)¹⁴¹, ist nicht der gewaltsame, bald zu erwartende, rächend-zerstörende Einbruch eines Zorn-Gottes in die Geschichte (so z. B. auch JOHANNES DER TÄUFER) zur Rettung der Auserwählten bzw. Gerechten und zur Vernichtung der Anderen, sondern die im Hier und Jetzt schon anfanghaft gegenwärtige Liebe eines mütterlich-väterlich guten Gottes, dessen Ankommen und Zur-Wirkung-kommen-Wollen "nicht einer ruckartigen Verzauberung, sondern dem Samen- und Sauerteigvorgang gleicht" (HERBST, Was wollte Jesus selbst?, Bd. 2, 280) und der seine Sonne aufgehen lässt über Bösen wie über Guten (vgl. Mt 5,45). Eines Gottes, der seine Zuwendung allen, auch dem Sünder und der Sünderin, vorgängig zu jedem Rechtsverhalten und jeder Umkehr, schenkt¹⁴².

Dieses Einholen einer bislang erst für die Zukunft erwarteten endzeitlichen Realität (Herrschaft und volle Präsenz Gottes in der Geschichte) in die Gegenwart gibt der gesamten Verkündigung und Praxis JESU einen grundsätzlich eschatologischen Charakter: 'Endzeit' ist *jetzt*, so JESUS. *Jetzt* ist die Zeit der Klärung, der Entscheidung und der Rettung - aber *alle* sind gemeint und von Gott umworben. Entscheidenderes und Spektakulärereres als das, was Gott *jetzt* anbietet und tut, wird es 'in diesem Äon', d. h. innergeschichtlich nicht geben. Es geht um einen Bund des Heils und der Liebe als Gottes endgültige 'Position' und Antwort auf die Endzeiterwartungen bzw. -ängste der Gottsucher

¹³⁸ Zu den Grundaussagen eschatologischer Glaubensverkündigung im Neuen Testament und den in ihr nachweisbaren verschiedenen Entwicklungsstufen bzw. Schwerpunktsetzungen vgl. GÜNTER KLEIN, Art. 'Eschatologie: Neues Testament', in: TRE, Bd. X, 270-299 (Lit.!).

¹³⁹ GERHARD LOHFINK, Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt, in: GIBERT GRESHAKE - GERHARD LOHFINK, Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (=QD 71), Freiburg i. Br. u. a., 1986, (131-155) 138

¹⁴⁰ Dies zu sehen und theologisch (und auch in der Verkündigung!) umzusetzen, ist für ein möglichst authentisches Verständnis der ursprünglichen JESUS-Botschaft unerlässlich. Dies um so mehr, als die redaktionelle Ausgestaltung des JESUS-Stoffes auch mit apokalyptischen Motiven und Zielsetzungen im Rahmen der kanonischen Evangelien (vgl. z. B. Mk 13, 3-37, wo nur in den Versen 11 und 28-31 originale JESUS-Worte wiedergegeben bzw. verarbeitet sein dürften) und in anderen neutestamentlichen Schriften zur Verfälschung von Intention und Gottesbild JESU beiträgt. Zur Distanzierung JESU vom Gottesbild und von der Geschichtstheologie zeitgenössischer Apokalyptik und zum Rückfall der christlichen, neutestamentlich an vielen Stellen nachweisbaren Apokalyptik in vorJESUANISCHE Gottesvorstellungen vgl. KARL HERBST, Was wollte Jesus selbst? Die vorkirchlichen Jesusworte in den Evangelien, Bd. 2, Düsseldorf, 1981, 268-281.

¹⁴¹ Hier steht JESUS zwar in israelitisch-jüdischer Tradition der Erwartung einer endzeitlichen Königsherrschaft Jahwes, stellt dieser Erwartung aber eine unverkennbar *neue* Antwort gegenüber: Die Herrschaft Gottes (neutestamentlich vornehmlich βασιλεία του Θεου genannt) ist *schon da* und muss sozusagen nur noch 'entdeckt' und zur Wirkung gebracht werden - vom Herzen ausgehend in den Beziehungen der Menschen untereinander und zu Gott hin. Entscheidend ist dabei die Bereitschaft, sich auf die Logik Gottes einzulassen: Dass Zuwendung und Liebe ohne alle Vorbedingung geschenkt ist und alle Umkehr aus dieser immer schon vorgängigen Annahme des Menschen von Gott her folgen soll. Vgl. KARL HERBST, Was wollte Jesus selbst? Die vorkirchlichen Jesusworte in den Evangelien, Bd. 1, Düsseldorf, 1979, 14-17.

¹⁴² Zum Glauben und zur Gottespredigt JESU vgl. PAUL HOFFMANN, "Er weiß, was ihr braucht..." (Mt 6, 7). Jesu einfache und konkrete Rede von Gott, in: "Ich will euer Gott werden". Beispiele biblischen Redens von Gott (Hrsg. HELMUT MERKLEIN und ERICH ZENGER), Stuttgart, 1981, 151-176.

und Gottsucherinnen.

Im Rahmen seines geradezu grenzenlosen Gottvertrauens hat JESUS -was seine 'transgeschichtliche' Heilserwartung und -vorstellung für den Menschen betrifft- auch Vertrauen darauf, dass sein Gott über den Tod des Menschen hinaus rettend-liebend zu seinen Geschöpfen steht und die Verstorbenen zu neuem Leben erweckt. Er steht hierbei in jüdischer Tradition, wenngleich die Frage der Totenerweckung noch zur Zeit JESU die theologische Diskussion in zwei Lager spaltete (auf Seiten der Pharisäer ging man von einer postmortalen Auferweckung aus, die Sadduzäer lehnten einen solchen Gedanken ab).

Für Gott, so JESUS, gibt es keine Toten, keine Vergessenen und Ausgelöschten. Der Mensch, der sich bereits in diesem Leben der Liebe Gottes anvertraut und geöffnet hat (mit Folgen für sein Verhalten anderen gegenüber!), darf hoffen, ja 'wissen', dass er mit all seinen Liebeserfahrungen und all seiner Liebessehnsucht Heimat finden wird in Gott, der die Liebe ist (vgl. 1Joh 4, 16). Die Toten - für und vor Gott sind sie alle lebendig (vgl. Lk 20, 38).

Ohne Jenseitsspekulationen anzustellen (vgl. HERBST, Was wollte Jesus selbst?, Bd. 1, 193-195), geht JESUS von Auferweckung und postmortalem Gericht vor dem Gott der Liebe aus. Auch wenn das Jenseits nicht das Hauptthema seiner Verkündigung ist, machen doch seine verstreuten Äußerungen (vgl. v. a. Mk 9, 31; 10, 21; 12, 26f.; Mt 25, 31-46 (apokalyptische Einträge!); Lk 12, 4; 16, 1-9) deutlich, dass nach JESU Glauben der liebende Gott den Menschen im Tod nicht aus seiner Liebe entlässt: "Er weckt die Toten auf, daß sie ihm leben. Das 'mit dem Herzen zu wissen' genügt, um vertrauend zu leben und zu sterben." (HERBST, Was wollte Jesus selbst?, Bd. 1, 195) Im Vertrauen gibt sich schließlich auch JESUS selbst "in das Offene des Todes"¹⁴³ (GEORG LANGEMEYER, Menschsein im Wendekreis des Nichts, 84); in seinen Augen "ist der Tod nicht das Ende schlechthin, sondern der Wendekreis des Nichts; denn Gott ist nicht "ein Gott der Toten, sondern der Lebenden" (Mk 12, 27)" (LANGEMEYER, Menschsein im Wendekreis des Nichts, 85).

Die *nachösterliche Verkündigung von JESUS* modifiziert bzw. kommentiert diese (von ihr übernommene) Auferweckungshoffnung JESU, indem sie durchgängig nicht mehr nur das Evangelium des irdischen JESUS VON NAZARETH von neuem weiter verkündet¹⁴⁴, sondern auch JESUS selbst als den von Gott aus dem Tod Auferweckten und damit Erhöhten und endgültig Bestätigten predigt, wobei sie Erzählungen von Begegnungen mit dem Auferweckten sowie visionär-charismatische 'Christophanien' verarbeitet¹⁴⁵. Durchgängiges Phänomen ist in dieser Verkündigung -bei aller Unmöglichkeit einer völligen 'Harmonisierung' der bei den einzelnen Autoren zum Ausdruck kommenden Vorstellungen von der individuellen Vollendung bei Gott¹⁴⁶ bzw. von noch ausstehenden eschatologischen Endereignissen für alle und für den Kosmos- die Deutung der Auferweckung JESU nicht nur als "Faktum" an und für JESUS, sondern, in mehr oder weniger starker Betonung, auch als Hoffnungszeichen für die Existenz *aller* Menschen bzw. Gläubigen¹⁴⁷.

¹⁴³ In diesem und nicht nur in diesem Zusammenhang darf nicht vergessen werden: "Jesus ist nicht bloß der objektive Ansatz unserer Hoffnung aufgrund seiner Auferstehung, er ist auch derjenige, der zuerst aktiv gehofft hat in der Dunkelheit unserer Geschichte." (CHRISTIAN DUQUOC, Die Hoffnung Jesu (in: Conc (D) 6 (1970), 607-612), 608)

¹⁴⁴ Erstaunlicherweise sehr wenig am konkreten Evangelium, d. h. an der Gottesverkündigung und der von dieser untrennbaren Heilungspraxis des historischen/irdischen JESUS VON NAZARETH interessiert war, dem Wortlaut seiner Briefe nach zu gehen, PAULUS, der aber trotzdem -ein "theologiegeschichtliches Kuriosum" (HERBST, Der wirkliche Jesus. Das total andere Gottesbild, Olten u. a., 1990, 261) dies- zum biblischen Hauptbezugspunkt christlich-theologischer Deutung von Tod und Auferweckung JESU, ja der Heilsbedeutung JESU überhaupt geworden ist. PAULUS betrieb offensichtlich eine massiv reduktive Verkündigung von JESUS und ist verantwortlich für eine Fokussierung der Heilsbedeutung JESU auf dessen Tod und Auferstehung. Das Sterben JESU deutet PAULUS gar als Sühnopfer (!) für die Sünden der Menschen (vgl. z. B. 1Kor 15, 3; Röm 3, 24f. - und dem gegenüber die Botschaft JESU, auflösend z. B. in Mt 9, 13 und Mk 11, 25: Sündenvergebung, dem Menschen gratis geschenkt im Maß, in dem dieser auch denen vergibt, die an ihm schuldig geworden sind!). Basis der PAULINischen Verkündigung von JESUS: Sein ihm privat vom als 'Sohn Gottes' und 'Herr' jenseitig (wieder) inthronisierten Messias-Christus geoffenbartes 'Evangelium' (vgl. z. B. Gal 1, 12). Der sporadische nachösterliche Kontakt von PAULUS mit engsten JESUS-Begleitern (und JESUS-Begleiterinnen?) diente offensichtlich nicht dem Zweck, die Übereinstimmung "seines" Evangeliums mit dem des irdischen JESUS (den er bekanntlich gar nicht gekannt hatte) zu überprüfen (vgl. Gal 1, 11f.). Gerade vor diesem Hintergrund erschütternd wirken muss der PAULINische Fluch auf jeden und jede, der bzw. die 'ein anderes Evangelium' als das seinige verkündet (vgl. Gal 1, 8f.).

¹⁴⁵ Eine bemerkenswerte außerneutestamentliche Ausnahme bildet diesbezüglich die so genannte 'Logienquelle', in deren JESUS-Verkündigung sowohl ein Passionsbericht als auch Erscheinungen des Auferstandenen fehlen. JESUS, der abgelehnte und getötete Prophet Gottes, wird -in der apokalyptischen Tradition des Buches Daniel stehend- als Menschensohn-Richter erwartet, dessen Wiederkommen die Herrschaft Gottes endgültig manifestieren wird. Eine Rekonstruktion von Q (=die Logienquelle) hat THOMAS HIEKE ins Deutsche übersetzt, abgedruckt in: BiKi 54 (1999), Beiheft, I-XXII. Zur Datierung und zur Theologie von Q vgl. PAUL HOFFMANN, Art. 'Logienquelle', in: LThK, Bd. 6 (1997), 1019-1021 (Lit.). - Zur Auferstehung JESU im Spiegel neutestamentlicher Tradition vgl. PAUL HOFFMANN, Art. 'Auferstehung Jesu Christi: Neues Testament', in: TRE, Bd. IV, 478-513 (Lit.).

¹⁴⁶ Vgl. dazu ausführlich PAUL HOFFMANN, Art. 'Auferstehung der Toten: Neues Testament', in: TRE, Bd. IV, 450-467 (Lit.).

¹⁴⁷ Zur theologischen Bedeutung und Deutungsgeschichte der Auferstehung JESU vgl. WOLFGANG KLAUSNITZER, Jesus von Nazaret. Lehrer - Messias - Gottessohn, Regensburg, 2001, 106-125.

Im Gefolge des österlichen Auferstehungsglaubens etablierte sich eine durchaus komplexe christologische, die Person und die heilsgeschichtliche Rolle JESU aus eben dem Glauben an seine Auferweckung heraus neu deutende Verkündigung (Christologie) und, in ihrem Einflussbereich, eine Naherwartung des als endzeitlicher Menschensohn-Richter wiederkommenden Christus-JESUS. Auch die Verkündigung des PAULUS ist z. T. von einer solchen Erwartung eines baldigen geschichtsabschließenden Wiederkommens des erhöhten Christus geprägt (vgl. 1Thess 4, 13ff; 2Thess 2). Im Kontext unmittelbarer Naherwartung, aber auch über sie hinaus (z. B. in den kanonischen Evangelien) und ganz extrem in der Situation unmittelbar zu erwartender oder schon laufender Christenverfolgung (vgl. Offb) kommt es dabei zu einer mehr oder weniger massiven Renaissance apokalyptischer Einflüsse auf die christliche Evangeliumsverkündigung und die (Aus)Gestalt(ung) christlicher Theologie.

Besonders zu erwähnen ist vor dem Hintergrund der hier nur grob gezeichneten Entwicklung neutestamentlich dokumentierter Hoffnung auf Auferstehung des und der Einzelnen der theologische Akzent bei PAULUS¹⁴⁸. Sehr starke Betonung findet bei ihm¹⁴⁹ (der zunächst in einer noch auf seine eigene Lebenszeit bezogenen Naherwartung des Herrn predigt), dass die Auferstehung JESU Anfang und Grund der allgemeinen Auferstehung sei, also universale Bedeutung habe. JESU Auferstehung ermöglicht die Mitauferstehung der Auserwählten/Gläubigen bei der Wiederkunft JESU Christi. Die Spitzenaussage dabei: "Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos." (1Kor 15, 13f.)

PAULUS unternimmt den ersten geschichtlich nachweisbaren Versuch einer 'Todestheologie'. Das Sterben bzw. der Tod ist nach ihm endgültige Besiegelung einer Schicksalsgemeinschaft mit Christus. Der Tod ist die Eröffnung eines endgültigen Bei-Christus-Seins (vgl. Phil 1, 23) und bedeutet definitives Mit-Sterben mit JESUS Christus, wobei er aber durch die in Christo-Logik gewisse Mit-Auferstehung mit JESUS existentiell 'ent-schrecklich' erscheint. PAULUS betont die verwandelte Gestalt des zukünftigen Leibes der Auferstandenen: Leben in der Fülle bei Gott wird der Mensch als *σῶμα πνευματικόν* (1Kor 15, 44), als verklärter, durch den Geist und durch die Kraft Gottes erneuerter und unsterblicher Leib.

γ) Frohbotschaft - Hoffungseschatologie: Die vorliegende Forschungsarbeit als Beitrag zur Verstärkung eines genuin JESUANischen Vorzeichens neuerer Theologie bzw. Eschatologie

Auffällig ist für Beobachter und Beobachterinnen der theologischen Entwicklung im deutschen Sprachraum - besonders für die Älteren unter ihnen, die die traditionelle Prägung und Ausrichtung von Theologie und kirchlicher Verkündigung in den Jahrzehnten vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) noch in persönlicher Erinnerung haben- die *massive Veränderung des 'Gesichtes' von Theologie*, das der überwiegende Teil theologischen Bemühens bzw. theologischer Entwürfe und Entwicklungen innerhalb der letzten etwa hundert Jahre belegt¹⁵⁰.

Für dieses Phänomen könnte man eine ganze Reihe von *Gründen* anführen. Beispielhaft seien genannt das im Verlauf dieser Zeit immer mehr intensivierte und immer ertragreichere Bemühen um wissenschaftlich gesicherte Erkenntnisse über das historische Auftreten und die historische Botschaft JESU VON NAZARETH, die sukzessive Beförderung von Meinungsfreiheit und -pluralität durch den geistesgeschichtlichen Prozess des letzten Jahrhunderts, die offensichtlich atmosphärische Folgen auch für das Selbstverständnis, die Fragestellungen und die Antwortversuche moderner Theologie hatte, sowie die im Großen und Ganzen gewachsene kirchenamtliche und theologische Bereitschaft, sich auf die Existenzfrage(n) und die Lebensbefindlichkeit von Menschen entschieden offener als über Jahrhunderte hin gewohnt einzulassen¹⁵¹.

Im *Effekt* bedeutete die angesprochene theologische Entwicklung besonders eine mehr oder weniger konsequente, durchgängig spür- und nachweisbare Bemühung um eine möglichst zuverlässige Erschließung und Umsetzung des authentisch JESUANischen *Gottesbildes*, um ein Neu-Bedenken und -Durchdringen des traditionellen christlichen, biblisch abgeleiteten *Menschenbildes* von den Ergebnissen des Gesprächs mit Philosophie und Humanwissenschaften her sowie um die Einbringung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse in die Formulierung und Auslegung eines schöpfungstheologisch begründeten *Weltbildes*.

¹⁴⁸ Zur menschlichen Auferstehungshoffnung in der PAULinischen Verkündigung vgl. PAUL HOFFMANN, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie, Münster, 1969.

¹⁴⁹ Die PAULinische Antwort auf die Frage nach der Auferweckung/Auferstehung der Toten ist dokumentiert v. a. in: 1Thess 4, 13-18; 1Kor 15; 2Kor 4, 14-18; 5, 1-10; Röm 8, 11-39; Phil 1, 21-26; 3, 10-21.

¹⁵⁰ Dieser Befund gilt nicht nur für die katholische Theologie, sondern weitestgehend wohl auch für die Geschichte evangelisch-lutherischer Theologie in diesem Zeit- und Sprachraum.

¹⁵¹ Wenngleich dieser Öffnungsprozess in einem nicht zu unterschätzenden Ausmaß auch als Notreaktion auf den drastischen Plausibilitätsverlust nicht nur von Kirchenamt und theologischem Lehramt als solchem, sondern ganz grundsätzlich von kirchlich-theologischer Glaubensformulierung, -begründung und -vermittlung gesehen werden muss.

JESUS VON NAZARETH führte ein 'Evangelium' (εὐαγγέλιον; vgl. Mk 1, 15), eine 'Frohbotschaft' im Munde, einen Umkehraufruf auf der Basis einer Heilszusage. Eine Botschaft, die jeden und jede betraf und an jeden und jede gerichtet war. Freilich: Gerade *weil* sie an jeden Menschen gerichtet war, musste sie JESUS geradezu demonstrativ und explizit auch an jene richten, die in der Gesellschaft seiner Zeit aus sozialen und aus religiösen Motiven 'gestempelt' und ausgesondert waren, weil nach der Definition der Priester und gesetzesfrommen 'Gottesverwalter' seiner Zeit Gott mit diesen und diese mit Gott nichts zu schaffen haben *konnte(n)*. Gerade weil sie im zeitgenössischen religiösen System nicht vorgesehen bzw. zugelassen waren für die Begegnung mit Gott 'von Angesicht zu Angesicht', gerade weil die Dramatik ihres Lebens und die Stimme ihrer Existenz unter religiösen Etiketten und Verbrämungen und unter den Maßgaben und Maßnahmen jüdischer Priester- und römischer Militärherrschaft verunwertet war, wendete sich JESUS mit seiner provokativen Einladung zum gottunmittelbaren Neuanfang dezidiert auch an sie: an die für 'unrein' Erklärten und die Marginalisierten, an die notorischen und die vermeintlichen Sünder und Sünderinnen, an die Frauen und die Kinder, an die Mittel- und die (z. T. auch eben deswegen) Chancenlosen, an die 'Nicht-Studierten' und an die Verlierer und Verliererinnen, an die Leidenden und an die 'aussichtslosen' Existenzen. Der Gott JESU meint alle, auch sie. Von ihm her haben *alle* nicht nur eine Chance, sondern - die feste *Zusage*, gottgewollt und geliebt zu sein, ganz ernst genommen und wichtig. Die JESUANISCHE Heilszusage eines liebend gegenwärtigen Gottes kann dabei genau so als Verkündigung einer *Hoffnung für alle Zukunft* verstanden werden wie umgekehrt die Hoffnung, die JESUS für das Leben der Menschen darin sieht, dass sie endlich (wieder) begännen, auf die Regung des eigenen Herzens und die Stimme Gottes *in ihr* zu hören, immer auch als Plädoyer für die Annahme und Mit-Verwirklichung des hier und jetzt möglichen Heils und Heilwerdens deutbar ist.

In etwa zeitgleich zur theologischen Neuentdeckung und -betonung der die Botschaft JESU prägenden radikalen Heils- und Hoffnungsperspektive kam es im letzten Jahrhundert nach der deprimierenden Entwicklung im Verlauf des 19. und auch noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts (und z. T. weit in dieses hinein reichend) -katholischerseits wurden die anfänglichen eschatologischen Neukonzeptionsversuche bzw. -projekte der Tübinger Schule von der Dominanz neuscholastischer Theologie vergessen gemacht, in der evangelischen Theologie war die Haupttendenz eine "ethische Funktionalisierung der Eschatologie" (BACHL, tzt D10, 2, 18)- zu dem, was BACHL die "Wiederkehr der Eschatologie aus dem Zentrum der Offenbarung" (tzt D10, 2, 18) nennt.

Sie "wurde eingeleitet durch die extreme Interpretation der Zukunftsworte im Neuen Testament bei Johannes Weiß, Alfred Loisy und Albert Schweitzer ("konsequente Eschatologie", "Eschatologismus"): Die nahe Erwartung des Weltendes und der Parusie sind die alles bestimmende Wahrheit der urchristlichen Verkündigung. Es waren Theologen wie Paul Althaus, Karl Barth und Rudolf Bultmann, die diesen Anstoß aufnahmen, um die eschatologische Qualität des christlichen Kerygmas ins Licht zu rücken, den Bezug zum kommenden Gott als den Brennpunkt des christlichen Glaubens erkennbar werden zu lassen, dies freilich im Schwanken zwischen augenblicklicher (präsentischer) und endgeschichtlicher (futurischer) Eschatologie, zwischen der Verwandlung der Theologie in Eschatologie und ihrer Begrenzung auf einen Teil der Theologie. Mit dieser entschiedenen *Wende zu Gott* war der Anspruch verbunden, die überlieferten Eschatologien in ihrem gesamten Gedankenbestand auf den theologischen Grund zu befragen, damit auch der Gang hinter die Entscheidung der alten Theologie, die doppelte Prädestination zum Prinzip der Heilsgeschichte zu machen. Die Freilegung des Weges zu einer Theologie der universalen Hoffnung, die wirklich von Gott her begründet und motiviert ist, dürfte das entscheidende Ergebnis dieser Bemühung der Theologie im 20. Jahrhundert sein." (BACHL, tzt D10, 2, 18f.)

Eschatologie versteht sich heute -hierin ist BACHL unbedingt Recht zu geben- in der überwiegenden Zahl ihrer Entwürfe und Positionen (wieder) *als der Versuch, die menschliche Hoffnung zu formulieren* vom Glauben an einen Gott her, der die Bruchstücke des Heils, des Heilenden und des Heiligen im Leben des und der Einzelnen und im menschlichen Miteinander 'letztlich' zu einem ganzen, umfassenden und 'vollendeten' Heil machen wird (zu den wichtigsten Forschungsthemen bzw. -aspekten neuerer/aktueller christlicher Eschatologie vgl. BACHL, tzt D10, 2, 19f.).

Den Glaubens-, d. h. Vertrauenscharakter christlicher Hoffnung wie auch den Hoffnungscharakter christlichen Glaubens thematisierend und reflektierend, nimmt die neuere theologische Eschatologie ganz zentral (und in mehr oder weniger radikaler existentieller Fokussierung) auch wieder die Liebe(ssensucht) des Menschen und die ihr innewohnende Hoffnung auf ihr eigenes 'Nicht-umsonst-Sein' in den Blick.

Gerade als Beitrag zur Reflexion menschlicher Hoffnung im Rahmen einer Eschatologie, die immer wieder neu ihr eigenes JESUANISCHES Heils- und Hoffnungsvorzeichen zu entdecken hat, versteht sich die vorliegende Arbeit.

8) Zusammenfassung

Christliche Theologie des Todes im Besonderen (deren Formulierung bzw. Profilierung als ureigene Herausforderung einer *menschlich-existentiell* orientierten Theologie erst im letzten Jahrhundert wieder verstärkt in den Blick genommen wurde) und christlich-theologische Eschatologie ganz allgemein setzen an mit der Ernstnahme des menschlichen Todes als des radikalsten Endpunktes von Existenz. Sie reflektieren angesichts des menschlichen Todes die christliche Rede von einem Gott der Liebe. Zentrale Perspektive ist dabei die mit Blick auf das gerade auch durch das menschliche Todesschicksal dringlich werdende 'existentielle Postulat' der Liebe vom christlichen Gottesglauben her angestoßene menschliche Hoffnung.

Dieser Grundansatz muss, will er nicht bloß ein *nominell* existentieller sein, die Ernstnahme der mit der menschlichen Sterblichkeit gegebenen Daseinsnot und Angstbefindlichkeit wie auch der die menschliche Lebensdynamik prägenden Intersubjektivität und des Offen- und Angewiesenseins auf Begegnung und Liebe (hin) implizieren - ein Anspruch, der sich sowohl auf die inhaltliche wie auf die sprachliche Dimension von Aussagen bezieht.

Der Tod als 'Konflikt aller Konflikte' des Menschen und als das Fragezeichen schlechthin hinter menschlicher Existenz muss für den Gedankengang theologischer Eschatologie in einem ganz grundsätzlichen Sinn insofern wichtig werden, als es einer Eschatologie ein Anliegen sein sollte, mit einer 'Theologie des Todes' zu beginnen und sich von dieser her bzw. in enger Verbindung zu ihr mit den anderen klassischen eschatologischen Topoi zu beschäftigen.

Das Vorhandensein einer individuellen Zukunftshoffnung auf ein Jenseits des Todes in Erfüllung und Gottesgemeinschaft ist, so hatten wir gesehen, überraschenderweise erst sehr spät in der israelitisch-jüdisch-christlichen Glaubensgeschichte nachweisbar: nachexilisch, in der Todestranszendierung weisheitlicher Theologie zum einen, in der apokalyptischen Formulierung einer Hoffnung auf leibliche Auferstehung zum anderen.

JESUS selbst lebte, wie auch die Pharisäer seiner Tage, im Glauben an einen Gott, der den Tod nicht das letzte Wort über das Geschöpf 'Mensch' sprechen lässt und vor dem postmortal 'alle lebendig' sind (vgl. Lk 20, 38). Im Vertrauen auf diesen Gott geht er auch selbst in den Tod.

Die nachösterliche Verkündigung von JESUS übernimmt diese Auferweckungshoffnung JESU und modifiziert sie gleichzeitig vom tradierten (und in diesem Traditionsprozess auch theologisch ausgedeuteten) Erfahrungsgehalt dessen her, was offensichtlich eine ganze Reihe von Jüngern und Jüngerinnen JESU als ihre persönliche Begegnung mit dem auferweckten JESUS weiter erzählten. Der auferweckte JESUS gilt von der Tradition dieser Auferstehungserzählungen her als der Erhöhte, der von Gott endgültig Bestätigte, der 'Herr'. Die geglaubte Auferweckung JESU aus dem Tod ist darüber hinaus nicht nur "Faktum" an und für JESUS selber, sondern endgültiges Hoffnungszeichen auch für die Gemeinde der Jünger und Jüngerinnen. Dies ist auch die Hauptaussage der PAULinischen Theologie, zuspitzend ausgedrückt in der Aussage, wenn es keine zu erwartende allgemeine Auferstehung der Toten gebe, dann sei auch JESUS (für PAULUS: der 'Christus') nicht auferweckt worden; wenn *das* freilich gälte, sei *alle* Verkündigung und *aller* Glaube sinn- und bedeutungslos (vgl. 1Kor 15, 13f.). Doch gerade eines und gerade dieses ist für PAULUS der Zentralgehalt von 'Evangelium' überhaupt: dass JESUS aus dem Tod auferweckt worden *ist!*

Die Theologie hat im Verlauf der letzten etwa hundert Jahre das eindeutige Heils- und Hoffnungsvorzeichen der JESUANischen Botschaft neu entdeckt - verbunden mit einer damit in engem Zusammenhang zu sehenden neuen "hörenden" und offenen Hinwendung zum *Menschen* als dem von aller Gottesoffenbarung bzw. -botschaft Angesprochenen. Das gilt auch für die meisten eschatologischen Entwürfe in diesem Zeitraum. Als Beitrag zu einer sich als Reflexionsort und Beantwortung menschlicher Hoffnung auf das eigene 'Nicht-vergeblich-Sein' verstehenden theologischen Eschatologie versteht sich die vorliegende Forschungsarbeit zur menschlichen Hoffnung über den Tod hinaus im Namen der Liebe.

§ 2 Der Versuch der Todesbewältigung und der Todestranszendenz im Werk des Philosophen und Theaterautors GABRIEL MARCEL (1889-1973)

A. Zu Leben und Werk GABRIEL MARCELS, zu seinem Selbstverständnis und zur Charakteristik seines philosophisch-dramatischen Hauptwerkes

I. Vorbemerkungen zur Annäherung, zur Eingrenzung und zur Gliederung

Gegenstand des zweiten Teiles der vorliegenden Studie sind die Untersuchung und die Würdigung des Versuches des französischen Existenzphilosophen GABRIEL MARCEL, den menschlichen Tod philosophisch und dramatisch zu bewältigen und beantworten. Dieses Vorhaben ist nicht umzusetzen, ohne überhaupt die wichtigsten Ansatzpunkte und die zentrale philosophische Terminologie und Position seines Denkens zu berücksichtigen und zu bedenken. Es liegt deswegen sehr nahe, der Auseinandersetzung mit der eigentlichen Todesthematisierung bei MARCEL eine Darstellung und Hinführung zum Wesentlichen seines Werkes voranzustellen, die zugleich auf die wichtigsten Stationen seiner Biographie wie auf die bedeutsamsten seiner Schriften eingeht.

Damit ist auch bereits angedeutet, worum es im Rahmen dieser Arbeit *nicht* gehen soll und kann: Trotz der Wichtigkeit des Gesamtzusammenhangs seines Denkens für die MARCELSche Reflexion des menschlichen Todes soll kein neuer Versuch einer Gesamtdarstellung seines Opus unternommen werden¹⁵². Aber nicht nur auf den Anspruch der Vollständigkeit bei der Einführung in sein Werk und Leben wird bewusst verzichtet, sondern auch darauf, MARCELS Gedanken allzu 'Ordnung schaffend' systematisieren zu wollen. Wenn auch diesbezüglich zu Gunsten eines überschaubaren Arbeitsaufbaus und einer Gliederung und Ordnung der anzusprechenden Aspekte ein gewisser Kompromiss zu schließen sein wird, so darf doch nie vergessen werden: "es gibt kein Marcellsches System" (PAUL RICŒUR in Gesp 97), alles Denken ist bei MARCEL fragmentarisch. Fragmentarisch in dem Sinn, dass seine Intention und Formulierung durchgängig ein Nein zur Behauptung der Systematisierbarkeit bzw. Systematisierungsnotwendigkeit philosophischer Erkenntnis impliziert¹⁵³ und stattdessen in ihrer ebenso

¹⁵² Eine Reihe von Versuchen umfassender Aufarbeitung bzw. Würdigung liegen bereits -in verschiedenen Sprachen- vor (vgl. hierzu grundsätzlich die verdienstvolle, leider nicht wenige Recherche- und Schreibfehler enthaltende Bibliographie von FRANÇOIS H. und CLAIRE C. LAPOINTE, Gabriel Marcel and his critics. An international bibliography (1928-1976), New-York - London, 1977, 111-129. 159-211). Exemplarisch erwähnt seien ROGER TROISFONTAINES, De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel (Deux tomes), Louvain - Paris, 1968 (der wohl umfangreichste Versuch, MARCELS Werk vollständig zu erfassen und zu systematisieren), SIMONNE PLOURDE, Gabriel Marcel: Philosophie et témoin de l'espérance, Montreal, 1975, der von PAUL A. SCHILPP und LEWIS E. HAHN herausgegebene Sammelband The philosophy of Gabriel Marcel (=The Library of living philosophers, Bd. XVII), La Salle (Illinois), 1984 (mit einem unübersehbaren Defizit: Ein Beitrag zum Thema 'Tod bei MARCEL' fehlt unerklärlicherweise!), VINCENT BERNING, Das Wagnis der Treue. Gabriel Marcells Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen (mit einem Geleitbrief von G. MARCEL), Freiburg i. Br. - München, 1973, SIEGFRIED FOELZ, Gewißheit im Suchen. Gabriel Marcells konkretes Philosophieren auf der Schwelle zwischen Philosophie und Theologie, Leipzig, 1979, CHARLES MELLER, Gabriel Marcel et le >mystère< de l'espérance, in: ders., Littérature du XX^e siècle et christianisme, IV: L'espérance en Dieu Notre Père, Tournai, 1960, 147-279, PIETRO PRINI, Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable, Paris, 1984, und JEANNE PARAIN-VIAL, Gabriel Marcel. Un veilleur et un éveilleur, Lausanne, 1989.

¹⁵³ MARCELS Weigerung, ein klassifizierend-abschließendes System von Aussagen und Ableitungen aufzustellen, ist nicht nur formales Prinzip, sondern entspringt tiefer Überzeugung. Sie ist in enger Verbindung mit der konkreten Intention seiner Philosophie zu sehen, die sich -wenngleich um für MARCEL unaufgebbare bzw. unüberholbare Begriffe und Realitäten herum- immer nur als provisorisch versteht und gegen jede "Versteinierung des Denkens" (WA III, 326) wehrt. SIEGFRIED FOELZ sehr treffend, mit Bezug auf MARCELS Selbstverständnis: "Der Philosoph darf nicht von einem Gedanken ausgehen, er darf sich nicht auf eine Idee berufen, sondern er muß von einer Erfahrung, der er gemacht hat, ausgehen, von einer >philosophischen Erfahrung<. Diese ist eingebettet in die Urerfahrung menschlichen Lebens - in die Erfahrung der Liebe, der Hoffnung und des Vertrauens, in die Erfahrung der Angst, des Leides und des Todes" (WA II, 9). Diese Urerfahrungen sind von tiefer Dramatik: Schon von daher kann authentische Philosophie im Sinne MARCELS nur 'auf dem Weg', 'nach vorne offen', unabgeschlossen und asystematisch sein - zumal sie auch dem und der sie Hörenden oder Lesenden die Auseinandersetzung mit der jeweils *eigenen* dramatisch-offenen Lebenserfahrung nahe legen will. Es geht MARCEL ums immer neue Hinterfragen und reflektierende Umkreisen von Erfahrungen und Begriffen, und er betont: "Nie werden wir uns eine Formel, ein Rezept überliefern, nur -vielleicht- ineinander das Leben wachrufen können, an dem jeder von uns teilhat." (WA II, 70) Zum *inhaltlichen* Aspekt der A(nti)systematik MARCELS, ihrer Begründung und ihren Implikationen vgl. WA II, 8 (MARCEL-Zitat). 312. 313f.; WA III, 13f.. 53f.. 319. 320; ErMen 298; GegU 7f.. 18f.;

durchgängigen Offenheit für neue Erfahrung, für Zukunft und für neue Fragen und Selbstinfragestellung durch das Leben dem von MARCEL immer betonten *Unterwegssein*¹⁵⁴ als Grundmetapher menschlichen Lebens Rechnung zu tragen versucht.

Vor allem der Umfang seines schriftlich hinterlassenen Lebenswerkes erschwert eine einigermaßen zusammenfassende und 'kompakte' Einführung in dieses. Erschwerend wirken aber auch die angesprochene Asystematik MARCELS, eine recht oft begegnende Randunschärfe in seiner Terminologie (verbunden mit der starken Tendenz, zu Gunsten einer eher assoziativen Logik und einer stark metaphorischen Sprache von streng begriffslogischer Formulierung und Argumentation abzurücken), eine trotz des grundsätzlich *konkreten* Anliegens seines Denkens manchmal über Strecken sehr abstrakte Reflexion (vor allem in seinem *Metaphysischen Tagebuch*) sowie sein philosophisches Einzelgängertum. GABRIEL MARCEL gehörte keiner philosophischen Schule an und wollte auch keine solche begründen. Zeitlebens wehrte er sich, in mancher Hinsicht sehr dezidiert, gegen die Zuordnung seines Denkens zu irgend einem 'Ismus'. Seine Ablehnung erfuhr vor allem der Versuch, ihn als Vertreter eines wie auch immer gearteten 'Existentialismus' einzustufen¹⁵⁵.

Dass er ein heute -überraschenderweise sogar in Fachphilosophenkreisen¹⁵⁶ - sehr oft übergangener bzw. ziemlich unbekannter, wenn nicht gar ganz vergessener Philosoph ist¹⁵⁷, nimmt weder der Zeit- und Gesellschaftskritik

Gesp 98f.; GSei 11f.; MeGru 16. 28; OGeh 78; ReflIn 165f.. Zum *formalen* Aspekt vgl. die Beobachtung von FOELZ, dass sich das durchgängig Fragmentarische und Unsystematische sozusagen aller philosophischen Untersuchungen, Aufsätze und Vorträge MARCELS oft auch in deren Betitelungen zeigt: "... diese einzelnen Untersuchungen nannte er 'position', 'esquisse', 'remarques', 'réflexions', 'méditations'. Sie waren keine fertigen, in sich abgeschlossenen philosophischen Thesen, sondern vielmehr Rückblicke und Ausblicke, Haltepunkte - oder im Bilde des Wanderers gesagt: eine philosophische Ortsbestimmung." (WA II, 7) - Folge der Asystematik MARCELS ist, dass seine Gedanken zu den ihm wichtigen Themen, Begriffen und Realitäten, von jeweils einigen wenigen grundlegenden Texten abgesehen, über ein umfangreiches Opus verstreut sind.

¹⁵⁴ 'Unterwegssein' (in dieser Formulierung wie in einer Reihe von Umschreibungen bzw. von ähnlichen Metaphern) ist für MARCEL ein zentrales Bild für das menschliche Leben ganz allgemein wie auch, im speziellen Sinn, für das Selbstverständnis authentischer Philosophie, die zu betreiben er selber sich bemüht. Der Mensch ist immer 'Mensch unterwegs', Philosophie immer 'Philosophie unterwegs'. Vgl. hierzu die beiden Buchtitel *Homo Viator* und *En chemin, vers quel éveil?* (Erläuterung zu Letzterem: Enche 11. 76) sowie z. B. WA I, 191; WA II, 8 (MARCEL-Zitat). 261; WA III, 137. 284. 352; Enche 221. 232. 292; Gesp 101-104. 108-110; GSei 183. 442. 506. 512; MeGru 112; MePro 134; OGeh 61f. (mit Selbstkritik am Weg-Bild!). 88f.; ReflIn 163 (Artikelüberschrift!); SuWaGe 121; TraWei 76f. und *Schauspiele II*, 239.

¹⁵⁵ Vgl. z. B. WA III, 320: "Es ist... nicht nur das Wort Existentialismus, das ich ablehne. Aller -ismus ist mir zuwider." Trotz MARCELS antiexistentialistischem Selbstverständnis war es -in der Populärdiskussion wie auch in philosophischen Fachkreisen- gerade das Etikett des 'Existentialismus', das ihm immer wieder ohne Zögern angeheftet wurde. Rechtfertigung dafür mag manchem der Titel eines Sammelbandes gewesen sein: *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel* (mit einer Einführung von É. GILSON, vier Beiträgen französischer Autoren und einem autobiographischen Rückblick von MARCEL selbst), Paris, 1947 (dt.: *Christlicher Existentialismus: Gabriel Marcel*, Warendorf, 1951). Den für diese Publikation konzidierten Titel hat MARCEL später immer wieder bedauert, weil er zu schweren Missverständnissen geführt hat (zum Hintergrund vgl. Enche 229f. und TH.-B. WOLF in WA III, 331 (Anm. 3!)). Sein Bedauern bezog sich darüber hinaus auf die Überschrift 'Ontologie et Axiologie. Esquisse d'une interpretation existentialiste' für einen Text aus eigener Feder (deutsch in ReflIn 123-150). Speziell die Titulierung seiner selbst als 'christlicher Gegenspieler SARTRES', sei es durch diesen selbst oder durch andere, lehnte MARCEL ab (vgl. z. B. Enche 21). - Zu MARCELS Ablehnung einer Einordnung als 'Existentialist' bzw. 'christlicher Existentialist' vgl. z. B. WA I, 177. 209; WA III, 293. 319f.; Enche 21; Gesp 59-61; TraWei 7, zu seiner Existentialismus-Kritik ganz allgemein vgl. WA III, 317; MePro 51 und zu seiner Auseinandersetzung mit SARTRE bzw. zur Kritik an diesem speziell vgl. z. B. WA I, 162. 214; WA III, 130f.. 250-286; HoVia 231-257; ErMen 118f.. 188. 196. 254. 273; MePro 48-50. 108-110; GSei 266. 393. 394. 397f.; MeGru 119. 174; ReflIn 144. 151-155; UWei 81f.. MARCEL formuliert radikale SARTRE-Kritik; aber anstatt bloßer "Gegenspieler" zu sein, war er SARTRE vielmehr nicht nur zeitlich, sondern auch originär in mancherlei Hinsicht *vorgängig*. Zur philosophischen und menschlichen Beziehung zwischen beiden und zur Dependenz SARTRES von MARCEL vgl. BERNING, Wagnis, 362-367.

¹⁵⁶ Persönliche Erfahrung von mir.

¹⁵⁷ Diese Tatsache mag v. a. auch dem *Metaphysikdesinteresse* bzw. der Metaphysikfeindlichkeit weiter Kreise der zeitgenössischen Fachphilosophie zuzuschreiben sein (MARCEL war metaphysischer Denker, wenngleich im Bemühen um eine 'neue', *konkrete Metaphysik*, "die gleichsam der intimsten persönlichen Erfahrung angepaßt ist" (WA III, 138)); zur aktuellen Metaphysikabstinenz als vermutlichem Mitfaktor der wirkungsgeschichtlichen Krise der MARCELSchen Philosophie vgl. WOLF in WA III, 334-336. Ein weiterer Grund dürfte das automatische Verdachtsmoment sein, das wohl mancher einem Denken wie dem MARCELS wegen dessen *deutlich christlicher Prägung und Affinität* bzw. wegen vermeintlich allzu groß erscheinender 'theologischer Kompatibilität' pauschal anheftet. Ist es darüber hinaus auch die besondere *Stilistik* der MARCELSchen Philosophie und Sprache, die nicht gerade *gegen* deren Vergessenwerden wirkt? Sogar MARCEL selbst äußerte, im hohen Alter, PAUL RICŒUR gegenüber diesbezüglich Selbstkritik: "Heute, lieber Freund, in meinem vorgerückten Alter, glaube ich feststellen zu können, daß mein Theater in meinen eigenen Augen noch eine Art von lebendigem Interesse und von Frische bewahrt hat, die mir ein wenig fehlt in meinen philosophischen Schriften in dem Maße, wie diese irgendwie zu formelhaft, zu abrißhaft waren, oder wo sie zu sehr Kommentaren Raum gegeben haben, die oft eher Wiederholungen waren als schöpferische Reflexionen; und, um mich eines histologischen Vergleichs zu bedienen, möchte ich sagen, daß das Theater für mich ein lebendigeres und innerlich

seiner Philosophie¹⁵⁸ noch seinen Reflexionen über die sozusagen 'zeitlos bedeutsamen' Themen und Fragen menschlichen Lebens (beide Dimensionen seiner Philosophie und Dramatik sind nicht voneinander zu trennen) etwas von ihrer Aktualität und Aussagekraft.

Gerade dass unter den von MARCEL am häufigsten und leidenschaftlichsten aufgegriffenen Themen *der Mensch als liebendes und liebesbedürftiges Wesen* ist sowie *der Mensch als Wesen der Hoffnung* -auch und gerade *angesichts des menschlichen Todesschicksals*- empfiehlt ihn für eine Studie wie die vorliegende zur ausführlichen Auseinandersetzung. Dies um so mehr, als das Vorhaben: der Versuch, beide Themen in ihrer Verschränktheit zu reflektieren, einem Konnex auch im MARCELSchen Gedankengang entspricht: Liebe(sbedürfnis) kann nach ihm nie ohne Hoffnung sein (worauf auch immer sich die Letztere konkreter bezieht), wie auch umgekehrt -wie aufzuzeigen sein wird- nach MARCEL der Selbstentwurf und Selbstvollzug einer *Hoffnung gegen den Tod* nur aus dem Mund, der Phantasie und dem Willen der Liebe erfolgen kann.

Diese Worte deuten zum Teil bereits an, was MARCELS philosophische Anthropologie mit der traditionellen christlich-theologischen Anthropologie verbindet¹⁵⁹: Es ist *zum einen* die grundsätzliche Sichtweise des Menschen als sich selbst nicht genügender Person, als eines Wesens in Offenheit und zugleich in Bedürftigkeit, als Existenz unterwegs, in Sehnsucht und 'auf der Suche' - und zwar letztlich nach Heil. Dieses Unterwegssein des Menschen versteht MARCEL allerdings nicht nur in einem raumzeitlichen Sinn. Der Mensch ist auf dem Weg von der Zeit in Ewigkeit hinein. Sein Suchen (und MARCEL wagt hinzuzufügen: sein Finden-Werden) bezieht sich im Letzten und in seiner Erfüllungsgestalt auf ein Jenseits, auf eine Transzendenz, auf die Ewigkeit *Gottes* und bei Gott. Damit ist die *andere* grundlegende Gemeinsamkeit angedeutet: die (mono)theistische Konzeption und Orientierung von Anthropologie.

Diese perspektivischen Gemeinsamkeiten (hinsichtlich des Menschenbildes wie auch hinsichtlich des Gottesbezuges menschlicher Existenz) waren, abgesehen von der schon angesprochenen Wichtigkeit der thematischen Trias 'Hoffnung-Tod-Liebe' sowohl für die christlich-theologische Anthropologie bzw. Eschatologie wie auch für die Philosophie und Dramatik MARCELS *im Besonderen*, ein weiterer, wenngleich *vorgängig-fundamentaler* Grund für die Auswahl und die genauere Untersuchung von GABRIEL MARCEL.

Vor dem Hintergrund dieser perspektivischen und thematischen Verbindungen zwischen MARCEL und christlicher Theologie wird nach genauer Auswertung der Todesthematisierung im Rahmen der MARCELSchen *Philosophie der Hoffnung und der Liebe* und im MARCELSchen Theater zu fragen sein, inwieweit seine Position zur Todestranszendenz beitragen kann zur Formulierung und Profilierung einer personal ausgerichteten, die Hoffnung(sbotschaft) des christlichen Glaubens und die Sehnsucht menschlicher Liebe deutlich zum Ausdruck bringenden individuellen Eschatologie.

Die vorliegende Arbeit hat relative zeitliche Nähe zu zwei anderen deutschsprachigen theologischen Forschungsarbeiten, die sich ebenfalls in eschatologischem Zusammenhang mit GABRIEL MARCEL auseinander setzen: ALEXANDER LOHNERs Studie *Der Tod im Existentialismus. Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen* (Paderborn u. a., 1997) sowie PETER-FELIX RUELIUS' Werk *Mysterium spes. Gabriel Marcells Philosophie der Hoffnung und ihre Relevanz für die Eschatologie* (Würzburg, 1995).

Die Berechtigung, das Denken MARCELS neuerdings im Rahmen einer theologisch-eschatologischen Forschungsarbeit zu untersuchen und die von ihm ausgehenden Fragen, Antwortversuche und Anregungen einzuholen, scheint in meinen Augen nicht nur durch die spezifische Themenformulierung der vorliegenden Arbeit gegeben, sondern auch etwa durch Defizite grundsätzlicher Art der im Ganzen gesehen weniger ausführlichen Beschäftigung mit der MARCELSchen Todesreflexion selbst bei LOHNER und bei RUELIUS.

LOHNER handelt in einem gewaltigen, auf den ersten Blick beeindruckenden 'Rundumschlag' auf knapp 300 Seiten (die auch eine "Einführung in die Existenzphilosophie" und einen Exkurs zum Theologen GISBERT GRESHAKE enthalten) die Todesthematisierung und die jeweilige Stellungnahme zum Tod bei NIETZSCHE, KLAGES, SPENGLER, EUCKEN, SIMMEL, SCHELER, HEIDEGGER, SARTRE, CAMUS, MARCEL, JASPERS, WUST und KIERKEGAARD ab - einschließlich einführender Darlegungen in Lebenswerke an mehreren Stellen. Dass ein derartiges Gesamtkonzept und -pensum (in dem z. B. auf MARCEL insgesamt ganze 23 Seiten verwendet werden!)

regenerationsfähigeres Gewebe ist als das eigentlich philosophische Denken, wenigstens in meinem Falle." (Gesp 57)

¹⁵⁸ Zu nennen wären besonders seine Technokratie- und Ideologiekritik, seine Kritik an den modernen Tendenzen der Vermassung, der 'Abstrahierung' und Selbstverabsolutierung des Menschen, sowie sein Friedensengagement.

¹⁵⁹ Und das Gegebensein und das Ausmaß dieses *Verbindenden* begründet auch schon die Möglichkeit und Bedeutsamkeit einer Fruchtbarmachung und Erschließung des bei MARCEL (neu) zu Entdeckenden bzw. des bei MARCEL "anderen" für die christliche Anthropologie und Eschatologie.

offensichtlich nur auf Kosten der Genauigkeit in der Untersuchung und des Tiefgangs in der Darstellung zu realisieren war, fällt beim Lesen schnell auf. Besonders unverständlich erscheint die im Arbeitstitel vollzogene Subsumierung aller untersuchten Philosophen unter den Terminus 'Existentialismus'¹⁶⁰, den LOHNER in seiner Arbeit als gleichbedeutend mit 'Existenzphilosophie' verwendet (!), und der fast vollständige Verzicht auf ein *ausführlicheres* und *inhaltlich-konkretes* Eingehen auf die Thematisierung des Todes und seiner Kontexte im MARCELSchen Theaterwerk¹⁶¹. Gerade Letzteres wäre angesichts der von MARCEL immer wieder betonten Gleich(ge)wichtigkeit und wechselseitigen Abhängigkeit von Philosophie und Theater bei ihm (auf die noch einzugehen sein wird) durchaus geboten gewesen.

Vom Vorwurf einer diesbezüglichen Verfehlung des MARCELSchen Selbstverständnisses kann auch RUELIUS nicht verschont bleiben, der die Todesthematik und die MARCELSche Hoffnung über den Tod hinaus betreffende Stellen aus dem Theaterwerk weitgehend ausklammert¹⁶². Dieses Vorgehen mag mit seinem Arbeitstitel (nämlich dessen eingrenzender Bezugnahme nur auf MARCELS *Philosophie* der Hoffnung) methodisch-äußerlich erklärbar sein; zu *rechtfertigen* ist es damit freilich nicht, denn die originäre Intention MARCELS, die einen wichtigen hermeneutischen Schlüssel für sein Gesamtwerk (seine Aussageabsicht und seinen Deutungshorizont) stiftet, hat das eigene Theaterwerk stets als etwas im Blick gehabt, das auf keinen Fall marginalisiert werden dürfe. In diesem Sinn betont MARCEL: "Es ist schon so, wie ich es wiederholt ausgesprochen habe: mein philosophisches und mein Bühnenwerk sind nicht voneinander zu trennen" (PhiHo 8); "nichts könnte falscher sein, als zu glauben, daß meine Dramen sozusagen Illustrationen eines Vorgedachten sind" (WA III, 324) Im Unterschied zu RUELIUS' (wie auch zu LOHNERs) Arbeit versucht die vorliegende Dissertation, der Todesthematisierung im Bühnenwerk einen gebührenden Platz einzuräumen; den 'Schatz' der im MARCELSchen Drama begegnenden Todesreflexion und Todestranszendenz gilt es, jedenfalls was die diesbezüglich wichtigsten Stücke betrifft, zu heben. Davon abgesehen (aber: *auch* dadurch bedingt) wird die Aufarbeitung und Erschließung des engeren Kontextes der Todesthematisierung bei MARCEL (einschließlich der Thematisierung von Hoffnung und von Liebe auch im Zusammenhang der Themen 'Tod' und 'Unsterblichkeit') den Umfang der bei RUELIUS dieser zentralen Fragestellung gewidmeten nur 28 Seiten übertreffen.

Im Folgenden sollen jetzt zunächst in einem ersten Abschnitt einführende, MARCEL gewissermaßen vorstellende Bemerkungen zu seinem Leben, seinem Werk und den wichtigsten Aspekten seines Selbstverständnisses gemacht werden. Trotz der bestehenden Unmöglichkeit, MARCEL einer Schule bzw. einem philosophischen 'Ismus' zuzuordnen, soll in diesem Zusammenhang aber doch immerhin versucht werden, sein philosophisch-dramatisches Doppelwerk, das den Bezugspunkt der Auswertungen im ganzen § 2 bildet, im Hinblick auf sein thematisches Profil und auf seine wesentlichen Intentionen und Akzente einzuordnen.

¹⁶⁰ Eine Studie zu Vertretern der Existenzphilosophie und zu deren Vor- und Umfeld dürfte sich eine solche terminologische, gerade auch im Hinblick auf das Selbstverständnis einiger dieser Vertreter äußerst problematische (JASPERS! HEIDEGGER!) Oberflächlichkeit nicht leisten. MARCEL zum Beispiel hat sich erklärtermaßen *nicht* als Existentialist verstanden (vgl. oben Anm. 4), wovon LOHNER zu wissen scheint (vgl. 209); alleine (z. B.) jemandem wie MARCEL gerecht werden zu wollen, würde den Arbeitstitel verbieten!

¹⁶¹ Allein *dass* MARCEL auch "Dramatiker" war, wird kurz erwähnt (209), sowie, auf 217f., dass der Tod in seiner existentiellen und metaphysischen Bedeutsamkeit die Handlung aller MARCELSchen Theaterwerke durchziehe, damit aber eben immer noch "nur indirekt thematisiert" (217f.) sei, da bei MARCEL -so LOHNER in eigenartiger Logik- niemand auf der Bühne stirbt (was im Übrigen gar nicht stimmt; vgl. GÉRARDs Tod in *La Grâce*!). Auf Seite 223 schließlich nimmt LOHNER -als einziges Theaterzitat MARCELS!- den Zentralsatz aus dem Stück *Der Tote von morgen auf*, bezeichnenderweise als Zitat eines Selbstzitats von MARCEL in GSei.

¹⁶² Immerhin finden sich in seinem relevanten Kapitel zu Tod und Todestranszendenz bei MARCEL (=283-310), verglichen mit LOHNER, etwas mehr Bezüge aufs Theaterwerk, nämlich an fünf Stellen Hinweise auf bzw. Zitate aus Literatur zum Theater (291, 293, 300, 301, 305) und in drei Fußnoten (jeweils ohne wörtliches Zitat) Kurzverweise auf drei Stücke (293: zum Inhalt von *Le Mort de demain*; 301: Hinweis auf die Gestalt der ALINE in *La chapelle ardente*; 305: Hinweis auf die Schlusszene von *L'Iconoclaste*). Als einziges wörtliches Zitat aus dem Theater wird "Einen Menschen lieben heißt sagen: du, du wirst nicht sterben" in die Untersuchung aufgenommen und gedeutet (vgl. 302f.). - Die Frage drängt sich nicht nur mit Blick auf die Studie von RUELIUS, sondern auch auf eine Vielzahl anderer Forschungsbeiträge zu MARCEL auf: *Warum* scheut man sich, die Theaterfiguren MARCELS überhaupt bzw. ausführlicher *wörtlich* zu zitieren? Es mag schon sein, dass das Theater MARCELS in noch viel geringerem Maß als es schon bei seiner Philosophie der Fall ist, auf einen hierarchischen Katalog der 'Lehrsätze' und Formeln, mithin auf ein immer wiederkehrendes System voll gültiger und abgeschlossener Erkenntnisse und Aussagen zurechtkürzbar ist, die zuverlässig und durchgängig Stimme und Überzeugung des Autors erkennen ließen. Aber das Theater ist angesichts der Todes-Not menschlichen Lebens in seinem dialogisch geprägten, immer wieder in Leiden und in Leidenschaftlichkeit die Gründe und die Abgründe von Existenz bedenkenden *Fragen und tastenden Suchen* wichtiger Spiegel und wichtiges Korrelat der *philosophischen* Suche MARCELS - und dies gerade *in* aller oftmaligen Uneindeutigkeit im Theater formulierter 'Antworten', *in* all der Offenheit, der Unsicherheit und dem Andeutungscharakter mancher Aussagen und Ausrufe und *in* aller Zerbrechlichkeit der Hoffnung und Gewissheit, zu der die auf der Bühne Ringenden gelangen!

Im Anschluss daran werden in einem zweiten Abschnitt Grundthemen und -aussagen des Philosophen und Theaterautoren MARCEL konkreter und detaillierter -auch in den Zusammenhängen, die sie miteinander haben- dargestellt, bevor schließlich in einem dritten Abschnitt, dem eigentlichen Kernpunkt der Untersuchung des Werkes von MARCEL, die Thematisierung des Todes bei ihm und sein Versuch der Formulierung einer existentiellen Antwort der Hoffnung und der Liebe auf den menschlichen Tod untersucht werden.

II. Zu Leben und Werk GABRIEL MARCELS

1. Kindheit - Jugend - Studium: Die Zeit vor, während und nach dem Ersten Weltkrieg

GABRIEL MARCEL¹⁶³ wurde am 7. Dezember 1889 im Pariser Viertel Monceau geboren; er sollte das einzige Kind seiner Eltern bleiben. Sein Vater war hochrangiger Staatsbeamter, der im Lauf der Zeit mehrere hohe und höchste Posten und Ämter innehatte. Unter anderem war er einige Zeit französischer Gesandter in Schweden, was für den kleinen GABRIEL einen -wie er in der Rückschau betont: sehr schönen- Mitaufenthalt in Skandinavien bedeutete. Im Alter von noch nicht ganz vier Jahren verliert er völlig überraschend seine Mutter, was tief reichende Auswirkungen auf sein ganzes Leben hat, auf die noch zurückzukommen sein wird.

In der Erziehung tritt an die Stelle seiner verstorbenen Mutter seine Tante, die der Vater auch, als GABRIEL sechs Jahre alt ist, heiratet. Als Einzelkind einerseits "dem liebevollen, aber grellen Licht einer ängstlichen und beängstigenden Aufmerksamkeit ausgesetzt" (WA III, 321) und andererseits in tragischem Schuldgefühl unter dem Eindruck leidend, dass Vater und Tante -die er oft streitend und diskutierend erleben musste- wohl nur seinetwegen geheiratet hatten, erlebt er die Schulzeit im Pariser Lycée als sehr belastend, auch und gerade wegen des mit ihr verbundenen Leistungs- und Erwartungsdrucks. Fluchtpunkte und Trostwelten in dieser Pariser Zeit waren für den phantasievollen Jungen und Jugendlichen neben der Musik¹⁶⁴ und neben Theaterbesuchen das Schreiben erster eigener Theaterstücke.

Ursprüngliche Pläne, Musiker bzw. Komponist zu werden, lässt er auf Anraten seiner Klavierlehrerin fallen - und entdeckt noch im Lycée seine Leidenschaft für das philosophische Fragen, das für ihn angesichts der entschieden areligiös-freidenkerischen Haltung seiner Eltern und der damit verbundenen "geistigen Öde" (WA III, 322), die er zu Hause, aber auch in der weitgehend atheistisch-materialistisch geprägten akademischen Gesellschaft seiner Zeit durchleben und erleben musste, schon in frühen Jahren ein Fragen nach dem Lebenssinn wie nach dem Jenseits ist¹⁶⁵. Diese Leidenschaft sollte ihn so fesseln, dass er beschloss, Philosophie zu studieren.

Seine Studienzeit an der Sorbonne dauert von 1906 bis 1910. Er beendet sie mit einer Abschlussarbeit (die zugleich die Zulassung für das höhere Lehrfach bedeutete) zu SAMUEL TAYLOR COLERIDGE (1772-1834) und FRIEDRICH

¹⁶³ Ausführlicheres und Detaillierteres zu den Lebensdaten und -hintergründen MARCELS in den *biographisch* orientierten Darlegungen von MARIE-MADELEINE DAVY: Gabriel Marcel. Ein wandernder Philosoph, Frankfurt/Main, 1964, und von BERNING in Wagnis, 23-42, sowie in folgenden *autobiographisch* geprägten Dokumenten und Publikationen: G. MARCEL, An autobiographical essay, in: SCHILPP, 1-68; G. MARCEL, Rückblick, in: Christlicher Existentialismus: Gabriel Marcel (mit einer Einführung von ÉTIENNE GILSON), Warendorf, 1951, 323-354; G. MARCEL, En chemin, vers quel éveil?, Paris, 1971; G. MARCEL, Mein philosophisches Testament (Vortrag in Wien am 11. September 1968): WA III, 319-328; G. MARCEL, PhiFr 9-14; P. RICŒUR - G. MARCEL, Gespräche, Frankfurt/Main, 1970; Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang. Suivi de 'Positions et approches concrètes du mystère ontologique', Paris, 1977, sowie GABRIEL MARCEL - GASTON FESSARD, Correspondance (1934-1971), présentée et annotée par HENRI DE LUBAC, MARIE ROUGIER et MICHEL SALES (Introduction par XAVIER TILLIETTE), Paris, 1985.

¹⁶⁴ DAVY zitiert MARCEL aus einem persönlichen Gespräch mit ihm über seine schon frühe Begeisterung für die Musik: "Vielleicht war dies meine wahre Berufung... hier fühle ich mich wirklich schöpferisch und zuständig... die Musik ist für mich eine fundamentale Wissenschaft: ich hätte Musiker werden können." (58f.) Und DAVY fügt im Blick auf eine Angewohnheit schon des jugendlichen MARCEL, die dieser über Jahrzehnte nicht aufgeben sollte, hinzu: "Er improvisiert auf dem Klavier, und dies ist für ihn immer das beste Mittel, die Angst zu überwinden und sich in Augenblicken innerer Not wieder zu fangen." (59) Zur persönlichen wie auch zum Schaffen und Schreiben inspirierenden Bedeutung der Musik für MARCEL vgl. etwa Enche 207-210. 293f.; ErMen 11; Gesp 44; GSei 7 (Musik als eigentliche Offenbarung des Geheimnisses des Seins!); MeGru 36 (Musik als unanfechtbares Zeugnis für das Jenseits!); MeGru 105; PhiFr 9. 31f.; ReflIn 164f.. Zur Thematisierung der Musik im dramatischen Schaffen vgl. etwa *Schauspiele I*, 314. 377. 381 und *Schauspiele II*, 191f..

¹⁶⁵ MARCEL betont: "es war immer der Hintergedanke an den Tod meiner Mutter vorhanden und an das -wie meine Eltern sagten- mehr als unwahrscheinliche Jenseits. Aber doch, nach dem Jenseitigen sehnte ich mich. Und ich denke, daß auch dies eine Quelle meines philosophischen Denkens gewesen ist." (WA III, 322)

WILHELM SCHELLING (1775-1854)¹⁶⁶. Aus der Zeit gegen Ende seines Studiums stammen erste schriftlich dokumentierte und uns erhaltene Zeugnisse eigener philosophischer Gedanken. Erste bedeutendere und zum Teil bereits spätere Erkenntnisse und Zentralessagen MARCELS andeutende bzw. ausdrückende Texte stammen aus den Jahren unmittelbar nach Abschluss des Universitätsstudiums (deutsch veröffentlicht in ReflIn 19-112).

Vom Gegenstand seiner Abschlussarbeit abgesehen setzte er sich an der Sorbonne, in einem völlig vom Historismus, Positivismus und Rationalismus beherrschten Klima, vor allem sehr intensiv mit der Philosophie des deutschen Idealismus auseinander (neben dem schon erwähnten SCHELLING also mit IMMANUEL KANT (1724-1804), JOHANN GOTTLIEB FICHTE (1762-1814), GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770-1831); noch bis etwa 1914 sollte MARCEL deren philosophisches Denken sehr beschäftigen) sowie mit dem englischen Neohegelianer FRANCIS HERBERT BRADLEY (1848-1924). Durch diese Denker beeinflusst, war MARCEL noch eine ganze Zeit lang auch beim Formulieren eigener Philosophie deutlich idealistisch geprägt.

Wahrscheinlich noch selber gehört hat MARCEL an der Sorbonne LÉON BRUNSCHVIG (1869-1944), von dessen kritischem idealistischem Rationalismus er sich schon damals mit Nachdruck absetzte¹⁶⁷. Einen Lichtblick für den vom trocken-trostlosen Lehrbetrieb und Geist an der Sorbonne gezeichneten Studenten stellten die Vorlesungen von HENRI BERGSON (1859-1941) dar, den er von 1908-1910 am Collège de France hörte. Bei aller Unterschiedlichkeit seiner später entwickelten eigenen Philosophie zur denkerischen Welt BERGSONs wird MARCEL in seinem Werk immer wieder würdigend auf die beflügelnd-befreiende Wirkung BERGSONs und auf wichtige, diesem in Einzelpunkten verdankte Anregungen zurück kommen¹⁶⁸.

Seine Studienzeit war auch eine Zeit nicht weniger neuer, sein weiteres Leben befruchtender Bekanntschaften oder gar Freundschaften in den Philosophen-, Schriftsteller- und Künstlerkreis von Paris hinein, so etwa derjenigen zum Philosophen, Lyriker und Essayisten JEAN WAHL (1888-1974). Die erste Begegnung mit CHARLES PÉGUY (1873-1914) fand möglicherweise in dieser Zeit statt, ganz sicher jedenfalls zum Beispiel die mit ANDRÉ GIDE (1869-1951), dem Literaturnobelpreisträger des Jahres 1947.

Der Erste Weltkrieg brachte, wie für so viele, so auch für MARCEL die unmittelbare Konfrontation mit dem Grauen und Irrsinn staatlich-politisch verordneten zigtausendfachen Sterbens und Tötens. Zwar wurde er -aus Gesundheitsgründen- nicht selbst als Soldat einberufen, doch meldete er sich zur Mitarbeit im Vermisstensuchdienst des Roten Kreuzes - eine Arbeit, die ihn emotional und geistig nachhaltig erschütterte. "Denn", so MARCEL, "so stand ich in täglichem Kontakt mit dem Leid. Und ich glaube, daß dies in höchstem Maße beigetragen hat, mich aus der Abstraktion loszulösen... was ich mehr und mehr eingesehen habe ist, daß die Abstraktion nicht für sich allein stehen darf. Es gibt Mittel, wodurch wir uns dem Konkreten annähern sollen. Mein Denken wurde mehr und mehr konkret."¹⁶⁹

Diese Wende zum Konkreten, die dadurch in MARCEL auch philosophisch endgültig angestoßen wird, lässt ihm von da an den deutschen Idealismus (und dessen denkerische Spuren bei sich selber) aus zwei Gründen als immer unhaltbarer erscheinen: Der Idealismus 'umschweigt'¹⁷⁰ das *Du* - und er blendet das Leid, den Schmerz, das Tragische des Lebens aus. FRIEDRICH HEER trifft das Umwälzende der Weltkriegserfahrung: "Betroffen, ergriffen sieht der sensible junge Gabriel Marcel durch die Aktenblätter hindurch, schaut das offenbare Geheimnis des Menschen: kein Papier, kein Denksystem begreift den Menschen. Gerech wird ihm nur, redlich begegnet ihm nur ein anderer Mensch, der sich ihm als *Du* stellt... In der Betroffenheit durch das *Du*, das ihn da anspricht mit dem stummen Mund der Vermissten, mit den fragenden Augen der Toten, erfährt Marcel: das konkrete lebendige Sein schließt sich im *Du* als ein *personales Sein* auf. Wer die Wirklichkeit erfahren, kennenlernen will, muß sich ihr öffnen, hingeben: "Offensein" ist alles." (PhiHo 146) MARCEL hat sich -auch wenn der Begriff erst Jahre später im

¹⁶⁶ Genauer Titel: Les Idées métaphysiques de Coleridge dans leurs rapports avec la philosophie de Schelling (1909), veröffentlicht Paris, 1971.

¹⁶⁷ Zu MARCELS Auseinandersetzung mit und Opposition zu BRUNSCHVIG vgl. BERNING, Wagnis, 47-49. - MARCEL nennt - im Rückblick auf die Zeit vor 1914- BRUNSCHVIGs Denken "eine Theorie, die das Wahre mit dem Verifizierbaren gleichsetzte. Im Gegenzug zu dieser Theorie kam ich sehr schnell dahin, ein positives und gleichsam aktives Nicht-Verifizierbares zu konzipieren, dessen sich die Philosophie bewußt werden und das im übrigen auf der Linie der Freiheit, das heißt in ihrer Konsequenz liegen müsse." (ReflIn 163)

¹⁶⁸ Zur MARCELSchen Erinnerung an die Begegnung mit und die Beeinflussung durch BERGSON sowie zur zustimmenden oder ablehnenden Bezugnahme auf einzelne seiner Gedanken vgl. WA I, 56. 77. 78. 195. 221; WA II, 30. 162; WA III, 12. 322; ErMen 9f.; GegU 27; Gesp 12f.; GSei 418. 443f.; MeGru 14. 34; MePro 57. 152; OGeh 103; PhiFr 10; ReflIn 123. 124. 163; SchöT 178f.; UWei 90.

¹⁶⁹ WA III, 323. - In MeGru 14 spricht MARCEL in Erinnerung an sein Denken unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg von einer "Welt trockener Spekulation", er selbst sei damals noch "Gefangener der deutschen neukantischen Philosophie in ihrer abstraktesten Form" gewesen. Was der Erste Weltkrieg anstößt, wird prägende Grundperspektive von MARCELS Philosophie bleiben: "Die Priorität hat "der Andere", das Gesuchte, nicht das Ich, nicht die Abstraktion." (WOLFGANG RUF in SuWaGe 8)

¹⁷⁰ So eine prägnante Formulierung FRIEDRICH HEERs im Nachwort zu PhiHo (146).

Zentrum seiner bewussten Reflexion stehen wird- (*das Sein* 'offenbart': als Aufruf zum *Offensein*, zur Hinwendung zum *personalen Sein* des *Ich* u n d des *Du*, als Aufruf, wie man HEER ergänzen könnte, zum *Verbundensein*.

In der Kriegszeit, genauer gesagt vom Winter 1916/1917 bis hinein in den Sommer 1917, kam es, anfangs eher zufälligerweise, im Rahmen von Experimenten auch zu ersten eigenen Erfahrungen mit der parapsychischen/metapsychischen Wirklichkeit, als MARCEL auf der Suche nach Lebenszeichen von toten bzw. als vermisst geltenden Soldaten verblüffend genaue Informationen erhielt und eigene mediumistische Fähigkeiten an den Tag kamen. Dabei wurde ihm auch, drei Monate vor den zum damaligen Zeitpunkt weder vorhersehbaren noch auch nur zu vermutenden historischen Ereignissen, die Schlacht am Isonzo im Herbst 1917 angekündigt¹⁷¹.

In den Jahren bis zum Ersten Weltkrieg, während des Krieges und in der ersten Zeit danach entfaltet sich in einem ersten großen Schub die denkerische und schöpferische Kraft MARCELS in den zwei Hauptdimensionen seines Werkes: im Drama und in der Philosophie¹⁷². An Dramen entstanden etwa *La Grâce* (1911) und *Le Palais de Sable* (1913), beide unter dem Titel *Le Seuil invisible* (Paris, 1914) veröffentlicht¹⁷³, *Le Quatuor en fa dièse* (1916/1917; veröffentlicht Paris, 1925¹⁷⁴), *Un Juste* (1918; in: *Paix sur la Terre. Deux discours, une tragédie*, Paris, 1965, 61-176), *L'Insondable* (1919 (unvollendet); in: *Présence et Immortalité*, Paris, 1959, 195-234¹⁷⁵), *Le Regard neuf*, *Le Mort de demain*, *La Chapelle ardente* (alle drei Stücke, geschrieben zwischen 1919 und 1921, wurden zusammen veröffentlicht: *Trois pièces*, Paris, 1931¹⁷⁶) und *Un Homme de Dieu* (1922; veröffentlicht Paris, 1925¹⁷⁷).

Philosophisch bedeutsam in dieser Zeit ist neben dem schon Erwähnten die Auseinandersetzung MARCELS mit zwei nordamerikanischen personalistisch orientierten Philosophen: mit WILLIAM ERNEST HOCKING (1873-1966)¹⁷⁸ und mit JOSIAH ROYCE (1855-1916). 1914 beginnt MARCEL mit der Niederschrift einiger Abhandlungen

¹⁷¹ Zu MARCELS paranormalen Erfahrungen während des Krieges vgl. WA III, 29f., 324f.; Enche 100-106 und Weisungen 11-16. Zu einem ersten, wenngleich noch nicht persönlich-unmittelbaren Kontakt mit dem Metapsychischen kommt es bereits vor dem Krieg (1910 oder 1911) durch die Bekanntschaft mit einem englischen Major in der Schweiz, dessen Geschichte des Dramatikers in MARCEL noch während des Krieges (vgl. GegU 10) zum Schreiben einer Erstfassung von *L'Iconoclaste* (die noch mit *Le Porte-Glaive* übertitelt war) veranlasst (vgl. Enche 73-75; *L'Iconoclaste*, geschrieben 1919/1920, erscheint in Paris 1923). Grundsätzliche Bemerkungen MARCELS zur Bewertung der metapsychischen Wirklichkeitserfahrung bzw. der Parapsychologie (auch in ihrem Verhältnis zur Psychologie) finden sich z. B. in ReflIn 166f. und Weisungen 17-19; verwiesen sei auch auf: *Association Présence de Gabriel Marcel*, Bulletin 10 (Novembre 2000), das unter dem Titel 'Gabriel Marcel et l'au-delà. Du métapsychique au spirituel' u. a. vier Texte von MARCEL zum Thema sowie eine auszugsweise Liste wichtiger diesbezüglicher MARCELScher Texte/Textstellen bietet. - Zum Gesamtzusammenhang vgl. DAVY, 303-316 und UWei 198f..

¹⁷² Auf eine weitere wichtige Entfaltungsdimension des MARCELSchen Schaffens soll, wie in den weiteren Abschnitten dieses Paragraphen, so auch in dieser bi(bli)ographischen Einführung nicht näher eingegangen werden: seine Tätigkeit als Theaterkritiker, die -über Jahrzehnte hin in enormer Leidenschaftlichkeit und Fleißigkeit ausgeübt- ihren Niederschlag in Hunderten gedruckter Besprechungen gefunden hat. Vgl. WA III, 361. Eine Sammlung von Pariser Theaterkritiken von MARCEL über Stücke von ANOUILH, CAMUS, GIRAUDOUX, MONTHERLANT und SARTRE ist deutsch veröffentlicht: *Die Stunde des Theaters. Kritik und Interpretation*, München, o. J.. - *Bibliographisches* zum Schrifttum MARCELS findet sich, das Wichtigste auflistend, in WA III, 355-361 und in BERNING, Wagnis, 386-391 (jeweils mit Berücksichtigung der Erscheinungen in deutscher Übersetzung), eine umfassende, mehrsprachig orientierte Bibliographie im Blick auf das Werk aus MARCELS Feder bieten LAPOINTE, 7-107, sowie der Anhang im 2. Band von TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être. - Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des MARCELSchen Werkes im deutschsprachigen Raum* vgl. WOLF in WA III, 331-336.

¹⁷³ Von beiden liegt nur *Le Palais de Sable* in deutscher Sprache vor: Sandpalast, übersetzt von JOHANN SCHENK, Köln, 1952.

¹⁷⁴ Deutsch in: *Schauspiele I*, 307-418 (*Das Quartett in Fis*, übersetzt von DOROTHEA und HANS FISCHER-BARNICOL).

¹⁷⁵ Deutsch in: GegU, 307-345 (*Das Unergründliche*, übersetzt von HERBERT SCHAAD).

¹⁷⁶ Deutsch liegen von ihnen vor das dritte (als *Die Trauerkapelle*, übersetzt von TANJA SCHAUER-WICKMANN) in: *Schauspiele I*, 7-83 und das zweite als: *Der Tote von morgen*, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von MATTHIAS RECK, St. Ottilien, 2001.

¹⁷⁷ Deutsch in: *Schauspiele I*, 207-306 (*Ein Mann Gottes*, übersetzt von HANS BERSTEL).

¹⁷⁸ MARCEL lernte HOCKINGs Denken anhand dessen Buchs *The Meaning of God in Human Experience. Philosophic Study of Religion* (1912) kennen, das er im Winter 1913/1914 intensiv durcharbeitete. Zur Bedeutung HOCKINGs für MARCELS Philosophieren und zur späteren auch persönlichen Verbundenheit und Freundschaft zwischen beiden vgl. etwa Enche 67; GegU 32 und MeGru 13 sowie BERNING, Wagnis, 110-122. BERNING zum Verhältnis zwischen beiden Philosophen: "Es sind... grundlegende Anregungen, die Marcel von Hocking empfangen hat. Für ihn ist jedoch im Unterschied zu Hocking die Auseinandersetzung mit dem deutschen und englischen Idealismus nicht zum Charakteristikum seiner Philosophie geworden. Sein Weg führt immer weiter von der begrifflichen Spekulation fort zu einer phänomenologisch orientierten, unmittelbar konkretisierenden Philosophie. Insofern bleibt auch Hocking für ihn eine Station seiner Horizonterweiterung, ohne daß er bei ihm stehen bleibt." (Wagnis, 122)

über ROYCE, die nach ihrer getrennten Erstveröffentlichung noch in den Kriegsjahren später auch zusammengefasst publiziert wurden (*La Métaphysique de Royce*, Paris, 1945). MARCEL kritisierte ROYCE in zentralen Punkten, wurde aber in der Entwicklung seiner eigenen Philosophie auch von diesem befruchtet. Die Anregungen durch das ROYCESche Denken betreffen vor allem drei Punkte: Die Wichtigkeit und philosophische Bedeutsamkeit des dialogischen Verhältnisses von *Ich* und *Du*; das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit; den (auch metaphysischen!) Stellenwert der Loyalität bzw. der Treue¹⁷⁹. Ihren Niederschlag findet die intensive Beschäftigung mit diesen zwei Vertretern des nordamerikanischen Idealismus auch in einem philosophischen Werk, das -als Ganzes genommen- den ersten Höhepunkt origineller MARCELScher Philosophie darstellt. Die Rede ist vom *Metaphysischen Tagebuch*¹⁸⁰, dessen Eintragungen -ursprünglich nicht zur Veröffentlichung bestimmt- am 1. Januar 1914 beginnen und mit dem 24. Mai 1923 enden. Es ist eine umfangreiche, thematisch durchaus breit orientierte Sammlung philosophischer Notizen verschiedener Länge, die, so MARCEL, "den Weg zu einem großen, systematischen (jedoch nie vollendeten) Werk vorbereiten sollte" (PhiFr 11). MARCEL an anderer Stelle zu diesem ursprünglichen Zweck und zum Inhalt des Tagebuchs: "Worum es mir damals ging, war die Lösung des allgemeinen Problems der Intelligibilität, in der Hoffnung, mich dann, mit klaren Kategorien versehen, der Frage des religiösen Denkens widmen zu können... In der Folge sollten sich meine Zweifel in bezug auf die Möglichkeit einer philosophischen Systematisierung verstärken, bis ich endlich mein ursprüngliches Vorhaben aufgab. Erst damals entschloß ich mich dazu, das herauszugeben, worin ich zuerst nur eine Sammlung von Reflexionen gesehen hatte" (WA III, 289), mit dem Zusatz, dass er "nie daran gedacht" habe, "die Ablehnung des Systems gleichzusetzen mit dem Anschluß an einen reinen Subjektivismus und noch weniger an einen philosophischen Impressionismus." (WA III, 289)

In einem ersten Teil des Tagebuchs (Eintragungen vom 1. Januar bis zum 8. Mai 1914 umfassend), der in Inhalt und Denkmethode noch stark von den rationalen bzw. idealistischen Systemen geprägt ist, von denen er eigentlich loskommen will, schreibt MARCEL innerhalb weniger Monate zu wichtigen Themen seines Fragens Ansätze nieder, die die Grundlage seines gesamten weiteren Philosophierens bilden sollten. Es geht dabei u. a. um das Phänomen Zeit, um Geschichte, um die Wirklichkeit des Glaubens, um Gnade, Gebet, Bekehrung, um Gott als Unverifizierbaren und um die Eingebundenheit des Menschen in seine Leibsituation und -erfahrung, die vorgängig zu jedem logisch-begrifflichen Denken gewissermaßen die letztlich nicht objektivierbare Urerfahrung des Lebens ist und bleibt. MARCEL in späterem Rückblick auf die Bemühungen dieses ersten Teils des *Metaphysischen Tagebuchs*: "es handelte sich für mich darum, einen Schacht vorzutreiben, wie man im Bergwerk einen Schacht gräbt. Es ging darum, sich langsam von einem gewissen dialektischen Apparat zu befreien, aber mit welchen Mitteln? Der sonderbare Widerspruch, dem wir in diesem ersten Teil des *Tagebuch* begegnen, liegt darin, daß ich mit den Mitteln der Dialektik... nur sehr linkische Anstrengungen machte, mich aus der Dialektik zu befreien." (Gesp 11)

Der zweite Teil des Tagebuchs (mit Eintragungen vom 15. September 1915 bis zum 24. Mai 1923) setzt die Untersuchungen des ersten zu wichtigen Stichworten fort, wendet sich aber auch zusätzlichen Themen und Fragestellungen zu. In einer verglichen mit dem ersten Teil eingänglicheren und konkreteren Sprache geht es weiterhin u. a. um die Inkarniertheit von Existenz (das Wort ist nicht theologisch gemeint; es geht um die von MARCEL schon aufgedeckte Untrennbarkeit von Existenz und Leiblichkeit - >Ich bin mein Leib<), um Glauben und Wollen und um Gott und seine Gegenwart als *Du*. Aber es geht auch z. B. um Grenzfragen der Psychologie bzw. um Phänomene der Parapsychologie sowie um das Wesen der Empfindung (Themen also, die vom Rationalismus gewöhnlich unterschlagen werden), um metaphysische Reflexionen zum Verbindend-Verbindlichen, Raum und Zeit Transzendierenden und Unzerstörbaren der Erfahrungswirklichkeit des *Wir* sowie um den menschlichen Tod.

In den Blick fällt bei der Lektüre dieses zweiten Teils ein Dreifaches. Erstens die Tatsache, dass MARCEL, vor allem durch die persönliche Konfrontation mit dem durch den Krieg verursachten menschlichen Leid, zu einem auffallend *konkret-personalen Denken* gelangt, das existentielle Betroffenheit und Schmerz zugibt und spüren lässt, das der philosophische Wegbereiter ist für die Entdeckung des Dialogs und des *Du* und das jede bloß rationale Verstandeslogik übersteigt und stattdessen auch offen ist auf eine (sich freilich nicht irrationalistisch verstehende) Herzenslogik hin. Zweitens: Die philosophische Orientierung an den Kategorien der Begegnung, des >mit< und des (nicht erst ethisch, sondern auch schon erkenntnistheoretisch bedeutsamen!) *Du* ist MARCEL Anlass für ein

¹⁷⁹ Zur Auseinandersetzung MARCELS mit ROYCE und zur Beeinflussung durch diesen vgl. BERNING, Wagnis, 123-133.

¹⁸⁰ Als *Journal métaphysique* französisch veröffentlicht in Paris 1927, deutsch als *Metaphysisches Tagebuch* (übersetzt von HANNS VON WINTER), Wien - München, 1955. Die Eintragungen des Tagebuchs aus dem Jahr 1914 wurden nicht in WA II aufgenommen, die aus den Jahren 1915-1923 sozusagen vollständig. Zur kurzen Einführung in das 1927 veröffentlichte *Metaphysische Tagebuch* vgl. FOELZ, WA II, 5f. (in WA II, 6-10 auch -ebenfalls von FOELZ- Einführendes in die gleichfalls veröffentlichten Fortsetzungen des Tagebuchs sowie grundsätzliche Bemerkungen zum Tagebuch als 'philosophischer Werkstatt' (so FOELZ, WA II, 5) MARCELS). Eine ausführliche, nach Themenstichworten gegliederte Auswertung des *Metaphysischen Tagebuchs* von 1927 bietet BERNING, Wagnis, 183-232.

profilierendes eigenes Seinsverständnis: "Die Seinswirklichkeit wird für Marcel mehr und mehr nur personal verstehbar." (FOELZ, WA II, 6) Sein bedeutet im Gefolge dieser Grundentscheidung von da an in mehr oder weniger prononcierter Akzentsetzung immer auch Verbunden-Sein; alle Annäherung ans Sein, in Reflexion und Lebensalltag, kann nur 'zusammen', in lebendig-dialogischer Ausrichtung auf ein menschliches Füreinander und Miteinander geschehen. Unübersehbar hat diese originelle zwischenmenschlich-interpersonale Prägung des *Être* durch das *être-avec* eine radikalkritische Intention gegen die *Ich*-Fixiertheit idealistischer Philosophie. Drittens ist auffallend, dass sich MARCEL, um konkrete Zugänge zu dem zu bekommen, was er das 'Geheimnis des Seins' nennt, der *phänomenologischen Methode*¹⁸¹ bedient, als deren Wegbereiter und Erstvertreter in Frankreich er bezeichnet werden darf.

Die Transzendenzoffenheit MARCELScher Philosophie, die Gottesfrage, die sie aus dem Existenzdrama heraus stellt, die zentrale Rolle des Begegnungsdenkens in dieser Philosophie und der Primat des Persönlich-Individuell-Existentiellen vor allem Kollektiven und allem Politisch-Öffentlichen -: All das bringt das Zitat des englischen Autors EDWARD MORGAN FORSTER (1879-1970) prägnant zum Ausdruck, das MARCEL seinen Tagebuchaufzeichnungen aus den Jahren 1915 bis 1923 bei deren Veröffentlichung voran stellt: "Allein das Privatleben stellt den Spiegel dar, in dem das Unendliche reflektiert wird; allein die personalen Beziehungen weisen auf eine Persönlichkeit hin, die jenseits unserer alltäglichen Perspektiven liegt."¹⁸²

Die Zeit zwischen MARCELS Studienabschluss und den letzten Eintragungen des Metaphysischen Tagebuchs im Jahr 1923 war auch die Zeit erster beruflicher Tätigkeit. Über Jahre hin war er zunächst Philosophielehrer an Lycées, so u. a. von 1911 bis 1912 in Vendôme und von 1915 bis 1918 am Lycée Condorcet in Paris. 1919 (MARCEL ist bereits nebenher auch Mitarbeiter der Zeitschrift 'Nouvelle Revue Française') zieht er nochmals in die Provinz, nach Sens, um dort bis 1922 ebenfalls schulischen Philosophieunterricht zu erteilen, was ihn jedoch immer weniger befriedigt. Unter den während der Zeit in Sens entstandenen Theaterstücken ist auch *Le Cœur des Autres* (1921 in Paris veröffentlicht). 1922 kehrt er nach Paris zurück und widmet sich fast vollständig der Tätigkeit als Verlagslektor und als Rezensent bzw. Kritiker für Theater, Literatur und Philosophie bei verschiedenen Zeitschriften. In diese Jahre fällt auch die Eheschließung MARCELS mit JACQUELINE BOEGNER, einer Frau aus streng protestantischer Familie, im Jahr 1919. JACQUELINE war hervorragende Pianistin und Organistin, was angesichts MARCELS eigener leidenschaftlicher Liebe und Veranlagung zur Musik auch die Ehe zwischen beiden im Zeichen der Musik stehen ließ. Die Ehe blieb ohne Kinder; die beiden entschlossen sich 1922 zur Adoption des Sohnes JEAN-MARIE.

2. Von der Konversion 1929 bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs

Sehr stark angeregt und geprägt durch die Freundschaft mit CHARLES DU BOS (1882-1939), den MARCEL 1923 kennen lernte, und dessen Entwicklung und Rückkehr hin zum katholischen Glauben er aus nächster Nähe erlebte, vollzog MARCEL im Jahr 1929 die Konversion: Im März dieses Jahres wurde er getauft und empfing er zum ersten Mal die Kommunion. Taufpate war FRANÇOIS MAURIAC (1885-1970; Literaturnobelpreisträger 1952), der mit einem sehr persönlich formulierten Satz in einer Antwort auf eine MARCELSche Rezension seines Essays 'Gott und Mammon' diesem den letzten Anstoß dazu gab, sich öffentlich zum Christentum zu bekennen¹⁸³. MARCEL sagt später im Rückblick auf seine Deutung dieser überraschenden Frage: "So ist mir François Mauriac wie ein Repräsentant Gottes erschienen... durch ihn lud Gott mich ein... In diesem entscheidenden Augenblick fühlte ich,

¹⁸¹ Zur Rolle und Intention der phänomenologischen Betrachtungsweise, wie sie MARCEL als Vorbereitung der metaphysisch-ontologischen Reflexion (die für ihn von daher die 'hyperphänomenologische Reflexion' (vgl. WA III, 68f.) ist) unabhängig von der deutschen Phänomenologie (!) entwickelt, vgl. zusammenfassend BERNING, Wagnis, 39. 331-335 (mit Literaturhinweisen u. a. zu MARCELS Auseinandersetzung mit EDMUND HUSSERL (1859-1938) und MAX SCHÉLER (1874-1928)) und WOLF, WA III, 336-338. - Phänomenologie bleibt dem Philosophen MARCEL zeitlebens Erkenntnis Hilfsmittel: In WA III, 35 z. B. (der Text stammt aus dem Jahr 1940) umreißt er die ihm 'zur Gewohnheit gewordene' phänomenologische Methode als "Analyse des Bewußtseinsinhaltes, nicht des Bewußtseinsvollzuges..., d. h. eine Analyse dessen, was das Bewußtsein bei einer gewissen Anzahl von klar unterscheidbaren Situationstypen wirklich vor Augen hat", und noch 1961 etwa betont er in einer Harvard-Vorlesung "die Rechte einer Phänomenologie..., in deren Augen der Vorrang der Erfahrung vor dem, was man das reine Denken nennen könnte, unabdingbar festgehalten werden muß." (MeGru 119) Zur Rolle MARCELS in der und für die Geschichte der Phänomenologie in Frankreich vgl. BERNHARD WALDENFELS, Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt/Main, 1987, 25-28; WALDENFELS sieht in MARCEL keinen Protagonisten, aber einen "Vorläufer" und "Verbündeten" der französischen Phänomenologie (27f.).

¹⁸² So von FOELZ (WA II, 6) übersetzt. Im Originaltext: "It is private life that holds out the mirror to infinity; personal intercourse, and that alone, that ever hints at a personality beyond our daily vision." (WA II, 11)

¹⁸³ Der MARCEL treffende Satz lautete: "Und schließlich, Monsieur, warum sind Sie nicht einer der unseren?" (zitiert nach DAVY, Gabriel Marcel, 43). - Zum Hintergrund und menschlichen Umfeld der Konversion MARCELS vgl. BERNING, Wagnis, 36-38 und DAVY, Gabriel Marcel, 39-58. Bei DAVY auch ausführlichere Darlegungen zu MARCELS Selbstverständnis als Christ, gerade auch in seiner Eigenschaft als Philosoph.

daß ich dazugehören sollte. Und ich war überzeugt, daß es der Katholizismus sein mußte, denn er repräsentierte für mich die ganze Fülle des Christentums“¹⁸⁴.

MARCELS philosophisches Suchen und Denken war schon länger, also auch schon vor 1929, deutlich offen auf das Christentum bzw. auf das Offenbarungsverständnis der christlichen Religion hin. So kann er auch im Blick auf seine Konversion betonen: „Es war kein Bruch in meinem Gedankengang, es war eine Vollendung. Aber ich möchte hinzufügen, daß ich mich seit meiner Bekehrung immer als einen Philosophen der Schwelle gefühlt habe: >philosophe du seuil<. Ich meine damit, daß ich mich seit meiner Bekehrung immer mit denen beschäftigt habe, die noch unterwegs waren, ich fühlte mit, und ich hatte auch den Eindruck, daß ich selbst noch auf dem Wege war. Früher habe ich vom Zu-Hause-Sein gesprochen, jetzt spreche ich vom Auf-dem-Wege-Sein. Diese Ausdrücke sind in einem Denken wie dem meinen sehr wichtig.“ (WA III, 326; vgl. MeGru 85)

Im zeitlichen Umfeld von MARCELS Konversion kommt es auch zur ersten Begegnung und gedanklichen Auseinandersetzung mit dem französischen Thomismus, der freilich weder zu diesem noch zu irgendeinem späteren Zeitpunkt des philosophischen Weges MARCELS diesen in nennenswerter Weise zu beeinflussen oder gar zu überzeugen vermochte. Erwähnenswert sind vor allem die Gespräche mit JACQUES MARITAIN (1882-1973), durch deren Anregung MARCEL möglicherweise seiner erkenntnistheoretischen Unterscheidung zwischen Problem und Mysterium näher gekommen ist. Die Versuche MARITAINs, MARCEL für den Thomismus zu gewinnen, waren und blieben erfolglos¹⁸⁵.

Einen nächsten Höhepunkt des philosophischen Denkens und des dramatischen Schaffens von MARCEL markieren zwei Veröffentlichungen aus den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts: zunächst, 1933 in Paris, die Publikation des 1931/1932 geschriebenen Theaterstücks *Le Monde cassé*¹⁸⁶ zusammen mit dem philosophischen Essay *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (deutsch: *Das ontologische Geheimnis. Fragestellung und konkrete Zugänge*; WA I, 59-86); dieser Essay ist der Abdruck eines am 21. Januar 1933 in Marseille gehaltenen Vortrags und einer der wichtigsten philosophischen Texte MARCELS (wenn nicht *der* zentrale Text überhaupt). Alle grundlegenden Thesen dieses Essays sind Ergebnis der ganzen philosophisch-geistigen Entwicklung MARCELS in den bis zum damaligen Zeitpunkt verfassten philosophischen Tagebüchern (vgl. WA I, 59). Sodann, als zweite wegweisende Veröffentlichung (auf deren Inhalt und Ergebnisse die eben erwähnte bereits zurückgreift) die Fortsetzung des *Metaphysischen Tagebuchs* von 1914 bis 1923, nämlich die unter dem Titel *Être et Avoir* 1935 in Paris publizierten Aufzeichnungen aus den Jahren 1928 bis 1933¹⁸⁷, ergänzt um einige in den Jahren vor 1935 entstandene Texte, u. a. um die sehr wichtige *Esquisse d'une phénoménologie de l'Avoir* (Abdruck eines Vortrags 1933 in Lyon; deutsch: *Entwurf einer Phänomenologie des Habens* (=WA I, 87-103)).

Zunächst kurz zu *Être et Avoir*¹⁸⁸. MARCEL erreicht in diesen Aufzeichnungen und Studien seine philosophischen Grundpositionen, so dass BERNING zutreffend spricht, wenn er mit Blick auf dieses Werk die „Grundlinien einer konkreten Philosophie des Schöpferischen“ (Wagnis, 235) zu erkennen glaubt. Inhaltlich kommt es dabei in dreierlei Hinsicht zu endgültigen Festlegungen MARCELS. Zum einen wird ihm endgültig klar, dass weder das CARTESianische 'cogito' noch irgend ein Absolutes die zentrale Gegebenheit ist, von der philosophisch auszugehen ist, sondern allein die Inkarnation als Ursituation eines Wesens, das sich leibhaftig gegeben ist. Diese Wichtigkeit der Inkarnation (und damit des Menschlich-Konkreten) prägt das Profil der MARCELSchen Ontologie, wobei - zweiter Punkt- das Verständnis des Seins als 'Ort' der Treue gewissermaßen zur ontologischen Zentralaussage MARCELS wird. Dabei gilt: Echte Treue ist immer schöpferisch; der Wert der Hingabe an ein *Du* und des Wagnisses sich engagierender Liebe zeigt sich erst in der Treue; Treue ist Zeugnis, letztlich Zeugnis des Ewigen im Gegenwärtigen, und: Im Maße, wie die Treue Zeugnis ist, bezeugt sie stets ihre eigene Geheimnishaftigkeit mit - Treue kann man nie *haben*, *treu ist*, wer teilhat am Seinsgeheimnis. Schon angedeutet ist damit einer der Gegensätze, die sich, wie als dritter Hauptpunkt festgehalten werden kann, mit *Être et Avoir* für MARCEL endgültig geklärt haben: Wissen ist unterschieden vom Glauben, Sein vom Haben und das Problem (bzw. das Problematisierbare) vom Geheimnis (Mysterium). Im Zuge dieser Unterscheidungen vollzieht MARCEL noch eine erkenntnistheoretische

¹⁸⁴ Zitiert nach DAVY, Gabriel Marcel, 43 (aus persönlichen Gesprächen zwischen DAVY und MARCEL).

¹⁸⁵ Zur Begegnung MARCELS mit dem französischen Thomismus, mit Bezug auch auf andere Autoren und Denker, vgl. BERNING, Wagnis, 151-160. Zur Auseinandersetzung MARCELS mit dem bzw. zu seiner Kritik am (neu)thomistischen Denken speziell wie überhaupt an der 'Scholastik' vgl. z. B. WA I, 97; WA II, 167. 171. 214. 218f.; ErMen 128. 165f.. 230; GSei 351-353; MeGru 103; MePro 52; OGeh 4; PhiFr 13; SchöT 171; SuWaGe 47.

¹⁸⁶ Deutsch in: *Schauspiele I*, 85-206 (Die zerbrochene Welt, übersetzt von HEDWIG ANDERTANN).

¹⁸⁷ Deutsch veröffentlicht in Paderborn 1954 (1968) unter dem Titel *Sein und Haben* (übersetzt und mit einem Nachwort versehen von ERNST BEHLER).

¹⁸⁸ Eine ausführlichere Auswertung zu *Être et Avoir* findet sich bei BERNING, Wagnis, 235-245.

Differenzierung: Die Methode objektivierend-analysierenden Denkens, angemessen dem gegenständlichen, 'Subjekt' von 'Objekt' trennenden Problem Denken, nennt er die 'erste Reflexion'. Dem Bereich des Meta-Problematischen (=des Geheimnisses; letztlich und eigentlich des Geheimnisses des Seins und unseres ganzheitlichen Zustrebens auf seine Fülle) entspricht dagegen nur ein Denken, das die unobjektivierbare Urgegebenheit des Menschen: seine Inkarnation/Leibgebundenheit mit denkt, sich der Vergegenwärtigung des Seins verschreibt und mit dem Schöpferischen der Liebe, der Freiheit und der Treue zusammenfällt. MARCEL nennt dieses *nicht* gegenständliche Denken in Seinsorientierung die 'zweite Reflexion'.

Der Essay Das ontologische Geheimnis. Fragestellung und konkrete Zugänge fasst die wesentlichen Elemente seines Denkens, das um diese Zeit seinen philosophischen Höhepunkt erreicht hat, zusammen. Er ist daher auch, um mit BERNING zu reden, "die beste Einleitung in die Metaphysik Marceles. Der Sinn seiner Ausführungen ist weniger, einen Überblick über den Zusammenhang seines Denkens zu geben, als die Methode einer Philosophie des ontologischen Geheimnisses zu entfalten."¹⁸⁹ Ausgangspunkt ist eine Existenz- bzw. Gesellschaftsanalyse MARCELES, die im Blick auf unbestreitbare *Fakten* wie auf *drohende* Folgen mentaler Entwicklungen, von der Erfahrung der *zerbrochenen Welt* ausgeht¹⁹⁰.

Nicht zufällig findet sich diese Formulierung auch im Titel des mitveröffentlichten Theaterstücks wieder, das auf seine Weise die *konkret-existentielle* Verwurzelung und Intention der Seinsphilosophie MARCELES deutlich macht, indem es die Unmöglichkeit aufzeigt, auch nur irgendwie in eine beruhigend-bergende Nähe zum Sein (und damit auch: zu einem *Lebenssinn*) zu kommen, ohne sich über die Fluchtversuche einer Existenz Rechenschaft abzulegen, die -in Verfehlung ihrer selbst und des *Du*- pausenlos damit beschäftigt ist, die eigenen Lebenslügen zu kaschieren und selbst noch in der inneren Lethargie oder gar Verzweiflung, in der man sich vielleicht befindet, zu lächeln, nur um die Regeln des bloßen *Spiels*, zu dem alles Miteinander verkommen ist, nicht zu verletzen. Genauer geht es im Stück um die 'zerbrochene Welt' der Eheleute CHRISTIANE und LAURENT CHESNAY (sie schriftstellerisch-künstlerisch ambitionierte Schauspielerinnen, er Beamter), die sich, aus jeweils verschiedenen Gründen, nicht zur Aufrichtigkeit und emotionalen Tiefe gelebter Liebe zueinander entschließen können oder wollen. Die 'zerbrochene Welt' machen hier deutlich: das (oft verdrängte) Bewusstsein von Menschen, ständig aneinander vorbei zu leben; die schleichenden, aber fatalen Auswirkungen bloß oberflächlicher Gefühle; der Verlust der Ausrichtung auf Transzendenz und auf eine existentielle 'Mitte' (die Handelnden sind nicht 'bei sich', sondern oft in dem Bild, das sich andere von ihnen machen oder das sie vor anderen abgeben zu müssen meinen); die Zelebrierung der Eitelkeiten in der künstlerischen Szene; das Eingespantsein von Menschen zwischen (Unfähigkeit zur) Liebe und Liebesersatz; der Niedergang der Ehrlichkeit in der Zweckbestimmtheit und Dominanzabsicht zynisch-abschätzenden Umgangs miteinander; nicht zuletzt auch: das Leben und Umgehen-Müssen mit einer unglücklichen Liebe.

Die zerbrochene Welt, so macht MARCEL im Essay deutlich, ist letztlich die Welt, in der alles, auch die Menschen in ihr, nur noch auf das Innehaben und Erfüllen von Funktionen, auf das Funktionalisieren und 'Funktionieren' ausgerichtet und reduziert ist bzw. sind. Menschlich-personale Wirklichkeit, Erfahrung und Sehnsucht haben hier kein Recht und schon gar kein *Vorrecht* mehr - was freilich zu latenter oder akuter Verzweiflung führen muss, auch angesichts der Frage, wie denn dann der Tod zu deuten und zu bewältigen sei. Im Ausgang von einer ausführlicher dargelegten und konkret orientierten Unterscheidung zwischen dem *Problem*(atisierbaren) und dem *Mysterium* im Leben (das Tiefste, was uns im Leben trifft und bewegt: Geburt, zwischenmenschliche Begegnung, Liebe, das Böse/Schuld, der Mensch als Körper-Seele-Einheit, der Tod usw. ist nie problemartig *lösbar*, aber es reißt den ganzen Abgrund der *Sinnfrage* auf, auf die die 'ontologische Forderung', deren Inhalt und Intention dargelegt werden, hinausläuft) kommt MARCEL ausführlich auf seine Vorstellung von der Seinswirklichkeit zu sprechen, als einer Wirklichkeit, an der >ich< immer schon teilhabe, einer Wirklichkeit, die >ich<, der bzw. die nach Sein (also nach Fülle, 'Eigentlichkeit', Ziel, Sinn, Zukunft, Unzerstörbarkeit und Unvergebllichkeit) 'Hungrige' weniger *behauptet* als dass sie sich *in* >mir< *behauptet*¹⁹¹. Schließlich werden im Essay -immer in ontologischem Bezug- die zentralen Themen des MARCELESchen Denkens angesprochen, vor allem: die *Sammlung* (recueillement), als Bewusstwerdung des Zwischenraums zwischen (dem) Sein und >meinem< Leben und zugleich doch auch als Erleben bzw. Ahnen existentieller *Seinsgewissheit*; die *Verzweiflung* (für MARCEL zusammen mit dem Verrat und dem Selbstmord die

¹⁸⁹ Wagnis, 246. - Zum Essay und zum Theaterstück *Le Monde cassé*/Die zerbrochene Welt vgl. insgesamt Wagnis, 246-253.

¹⁹⁰ MARCEL urteilt noch spät im Leben, 1961, in einer Einleitung, geschrieben auch für die deutsche Erstveröffentlichung dieses Essays: "Die Erfahrung der zerbrochenen Welt ist die Wurzel oder der Ausgangspunkt alles dessen, was ich über das Geheimnis des Seins geschrieben habe. Damit will ich sagen, daß ich zu zeigen versucht habe, wie ein Mensch unserer Tage nur unter der Bedingung, am eigenen Leibe diese Erfahrung gemacht zu haben, dem Sein zustreben kann" (OGeh 3f.).

¹⁹¹ Die Theorie der Teilhabe (der Existenz bzw. des Denkens) am Sein, die MARCEL vertritt, geht vom Primat des Seins in ontologischer wie epistemologischer Hinsicht aus: "Ein Meta-Problematisches setzen, d. h. den Primat des Seins vor der Erkenntnis denken (nicht des *behaupteten* Seins, sondern vielmehr des sich *behauptenden* Seins), d. h. erkennen, daß die Erkenntnis in das Sein eingehüllt ist" (WA I, 66).

bezeichnendste Form von Seinsnegierung), gerade auch im Zusammenhang mit und in Gegenüberstellung zu ihrer Gegenwirklichkeit, der *Hoffnung* (die "behauptet, es gibt im Sein jenseits alles Gegebenen... ein geheimnisvolles Prinzip, das mit mir im Einverständnis ist, das nicht fähig ist, nicht auch das zu wollen, was ich will" (WA I, 73)); die *Treue* (fidélité), die, wenn echt, dann immer *schöpferisch* ist und sich stets auch auf ein *Gegenwärtigsein* (présence) und auf ein *Verfügbarsein* (disponibilité) bezieht, was sich auch in der *Beziehung der Lebenden zu den Toten*, die MARCEL thematisiert, zeigen sollte.

In der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg erscheinen bzw. entstehen auch die Schauspiele *L'Horizon* (geschrieben 1928, veröffentlicht Paris 1945 (Neuaufgabe Paris 1973)), *Le Chemin de Crête* (geschrieben 1935, veröffentlicht Paris 1936 (Neuaufgabe Paris 1973¹⁹²)), *Le Fanal* (1936; Paris 1936), *Le Dard* (1936; Paris 1936 (1950; wieder aufgelegt Paris 1967¹⁹³)) und *La Soif* (1937; Paris 1938 (wieder aufgelegt unter dem Titel *Les Cœurs avides* in Paris 1952 und 1973¹⁹⁴)).

Die Jahre vor dem Zweiten Weltkrieg waren für MARCEL geprägt von der regelmäßigen Begegnung mit bekannten Denkern, Schriftstellern und Philosophen. Ein Ort dieser Begegnung war MARCELS Pariser Wohnung, wo sich öfter ein Kreis von Philosophen und anderen Intellektuellen zu Austausch und Diskussion traf. Darunter Männer wie die bereits erwähnten JEAN-PAUL SARTRE (1905-1980) und CHARLES DU BOS (bei dem MARCEL 1925 den Dichter RAINER MARIA RILKE (1875-1926) kennen gelernt hatte, dessen Werk ihn sehr faszinieren und beschäftigen sollte; vgl. etwa PhiFr 13f. und HoVia 299-368), aber auch NIKOLAI BERDJAJEW (1874-1948), LOUIS LAVELLE (1883-1951), RENÉ LE SENNE (1882-1955), EMMANUEL MOUNIER (1905-1950) und PAUL-LUDWIG LANDSBERG (1901-1944), dessen philosophische Studie *Die Erfahrung des Todes* (Luzern, 1937; neu aufgelegt Frankfurt/Main, 1973) durch MARCELS Auffassung von der Hoffnung angeregt ist.

1940 kaufte sich MARCEL, der zeit seines Lebens trotz seiner Herkunft aus der Stadt ein Liebhaber meditativ anregender Landschaften war, im Département Corrèze das "Château du Peuch", auf das er sich in der Folge immer wieder gerne zurückzog - in der Zeit der deutschen Besatzung in Frankreich sogar für lange Monate. Bereits (z. T.) in der Kriegszeit liegen zwei letzte Zeiten eines Einsatzes als Gymnasiallehrer: am Lycée Louis-le-Grand in Paris von 1939 bis 1940 und am Lycée in Montpellier im Jahr 1941. Während der Besatzungszeit zog sich MARCEL -auch wegen der Herrschaft der unberechenbaren deutschen Gestapo und SS-Truppen (MARCELS Mutter war gebürtige Jüdin gewesen!)- weitgehend aus der Öffentlichkeit zurück.

Im Januar 1938 hatte MARCEL von Neuem mit philosophischen Notizen für das *Metaphysische Tagebuch* begonnen, die er bis in den August 1943 fortsetzte, allerdings erst 1959 veröffentlichte¹⁹⁵. Wie FOELZ, mit Verweis auf das MARCELSche Verständnis dieser Aufzeichnungen, zurecht unterstreicht, zeigt sich der Autor in diesen Notizen "als Meister der Phänomenologie. Er beschreibt die unerschöpfliche Fülle der konkreten Wirklichkeit. Nicht Definitionen offenbaren ihm das Wesen des Konkreten, sondern die phänomenologische Erhellung. Er nähert sich, ja er pirscht sich >an fast ungreifbare Gedanken heran<, denen er gegenständlichen Ausdruck geben möchte - wie er selbst sagt." (WA II, 7) Neben Themen wie der *Hoffnung*, dem *Wertbegriff*, der *Unsterblichkeit*, der *Vaterschaft* und dem Geheimnis der *Familie* stehen im Mittelpunkt seiner Reflexionen die Erörterung des 'existentiellen Unzweifelhaften', der *Verfügbarkeit* als Sinnquelle für menschlichen Leben und der *Gegenwärtigkeit* als des ontologischen Gegengewichts gegen den *Tod*, den MARCEL als Geheimnis (statt als bloßes Problem) begreift. Sehr deutlich wird bei der Todesthematisierung und dem Versuch der Todestranszendenz in diesen Aufzeichnungen der Primat des Begegnungsdenkens in der gesamten Philosophie MARCELS. "Das metaphysische Tagebuch dieser Jahre läßt Marcel mit besonderer Eindringlichkeit als einen meditierenden Wanderer erscheinen, der aus dem Hier und Jetzt zu fernen Ufern vorstößt, hinter denen er das Transzendente sucht. Insofern ist seine Wanderschaft zugleich Heimkehr ins ewige Dort, dem wir entstammen." (BERNING, Wagnis, 254)

¹⁹² Deutsch in: *Schauspiele II*, 7-150 (Der schmale Grat, übersetzt von HEDWIG ANDERTANN).

¹⁹³ Deutsch in: *Schauspiele II*, 151-239 (Der Stachel, übersetzt von THEA STERNHEIM).

¹⁹⁴ Deutsch in: *Schauspiele II*, 241-336 (Gierige Herzen, übersetzt von CARL WERCKSHAGEN).

¹⁹⁵ Die Veröffentlichung in Paris trug den Titel *Présence et Immortalité* und enthielt neben den Tagebuchaufzeichnungen aus diesen Jahren u. a. zwei Vorlesungen aus den Jahren 1937 und 1951 (Neuaufgabe 1968, ebenfalls in Paris). Die deutsche Übersetzung (von HERBERT SCHAAD) erschien 1961 in Frankfurt/Main unter dem etwas unglücklichen Titel *Gegenwart und Unsterblichkeit* (die zentrale Bedeutung des Begriffes *présence* bei MARCEL ist nicht 'Gegenwart', sondern 'Präsenz', 'Anwesenheit', 'Gegenwärtigkeit', 'Gegenwärtigsein').

Du refus à l'invocation (Paris, 1940)¹⁹⁶ setzt die Reihe wichtiger philosophischer Publikationen MARCELS fort. In dieser Aufsatzsammlung finden sich neben Grundgedanken zu seiner 'konkreten Philosophie' und neben einer ausführlicheren Auseinandersetzung mit dem Denken des deutschen Existenzphilosophen KARL JASPERS (1883-1969) Reflexionen über zentrale Begrifflichkeiten des MARCELSchen Denkens (über das *inkarnierte Sein des Menschen*, über *Verfügbarkeit*, über den *Glauben*, die *schöpferische Treue*, das *Transzendente* als das *Metaproblematische*, über das *Sein in der Situation* und die *Person*) wie auch solche über Themen von eher indirekter bzw. geringerer Bedeutsamkeit für ihn (der *Aktbegriff*, die *Toleranz*, die *Idee des Gottesbeweises*, *Orthodoxie* und *Konformismus*, die *ökumenische Geisteshaltung*).

Homo viator. Prologomènes à une métaphysique de l'espérance (Paris, 1944)¹⁹⁷ ist eine weitere wichtige Textsammlung, die ausführlichere Auseinandersetzungen mit dem Denken von JEAN-PAUL SARTRE, von RAINER MARIA RILKE und von GEORGES BATAILLE (1897-1962), aber auch Reflexionen über das Geheimnis der *Familie*, das *Wesen der Vaterschaft*, über *Gehorsam*, *Treue*, *Wert(e)* und *Unsterblichkeit* enthält. Eingeleitet wird diese Sammlung von zwei im Hinblick auf die zentrale Bedeutung ihrer Inhalte wohl absichtlich an die Spitze gestellten Texten: einer *Besinnung zum Thema Ich und der Andere* und einem *Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung*.

3. Vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zu seinem Tod

Obwohl sich an der grundsätzlichen beruflichen Orientierung MARCELS nach 1945 im Vergleich zur Vorkriegszeit nichts änderte -er blieb als freier philosophischer und dramatischer Schriftsteller, als Kultur- und Theaterkritiker mit Hauptwohnsitz in Paris tätig-, brachten doch bald schon Einladungen aus vielen europäischen Ländern und aus Amerika, die auf dem mittlerweile gestiegenen Bekanntheitsgrad seiner Werke auch über Frankreich hinaus beruhten, auch äußerlich viel Bewegung in sein Leben. Erwähnenswert ist dabei, dass MARCEL als einer der ersten prominenten Franzosen ins Nachkriegsdeutschland reiste, um Vorträge zu halten und um im Geiste der Versöhnung und der Idee von einem neuen, im Frieden vereinten Europa für einen Neuaufbau jenseits aller Ideologie und Feindschaft und für ein Miteinander in Hoffnung und Vertrauen auf eine (auch politisch) bessere Zukunft zu werben.

Überschattet werden die Lebensjahre MARCELS nach dem Krieg vom überraschenden Tod seiner Frau am 13. November 1947, der angesichts der Liebe und der gemeinsamen Interessen, die beide verbunden hatten, einen sehr schmerzenden Verlust bedeutete, und somit das unausweichliche Schicksal, gewissermaßen allein weitergehen zu müssen. Im Eigentlichen freilich, so betont MARCEL immer wieder, war die Tote ihm nie *verloren* gegangen, trotz ihres Todes fühlte er sich nie wirklich *alleine*; MARCEL 1968 in einem Lebensrückblick in Anspielung auf seine in den letzten zwei Jahrzehnten vermisste Frau: "Aus ihrer zwar verhüllten, aber unendlich wohlthätigen Anwesenheit habe ich diese schweren Jahre durchlebt" (WA III, 328; vgl. Enche 232).

Schon im Verlauf des Ersten Weltkriegs und in den Jahren danach war in MARCEL das Bewusstsein für die politischen Probleme, mithin für die Frage nach dem "Band zwischen Ethik und Politik" (WA III, 325) gewachsen. Dabei konnte er sich zwar der Meinung anschließen, Frankreich habe im Falle des Ersten Weltkrieges einen 'gerechten Krieg' geführt. Doch angesichts des hunderttausendfachen Schlachtens und Sterbens an den Fronten, angesichts der technisch möglichen und prompt umgesetzten Entwicklung und Anwendung von Massenvernichtungswaffen und angesichts der zynisch hingenommenen, wenn nicht gar geplanten Mitliquidierung Tausender Zivilisten im Kriegsgeschehen war ihm die These vom 'gerechten Krieg' letztlich weder Beruhigung noch Rechtfertigung geblieben. Den Ersten wie auch später dann den Zweiten Weltkrieg kann er im Rückblick nicht anders denn als "Selbstmord Europas" (WA III, 325) begreifen. Besonders die Entdeckung der nazistischen Vernichtungslager und die erschreckenden 'Säuberungs'-Aktionen im Nachkriegsfrankreich rücken die Frage nach Gerechtigkeit und Menschlichkeit in der Politik nochmals verstärkt in den Blick MARCELS, was die antiideologisch und human orientierten Darlegungen vieler seiner Vorträge zur Verflechtung von Politik und Ethik, von individueller Moral (bzw. Glaubensentscheidung) und gesellschaftlicher Verantwortung deutlich machen. Auffällig ist, dass seine Stellungnahme zu Politik und Weltgeschehen -sei es rückblickend, sei es in warnend-wachender 'Vorausschau'- stets von seiner metaphysischen Überzeugung universal gültiger Werte getragen war, m. a. W. von der Überzeugung, "daß Wahrheit und Gerechtigkeit in Zusammenhang stehen." (WA III, 327)

¹⁹⁶ Die zweite Auflage erschien, ebenfalls in Paris, 1967 unter dem Titel *Essai de philosophie concrète*. Die deutsche Übersetzung des Werkes (von URSULA BEHLER) trägt den Titel *Schöpferische Treue* (München u. a., 1963).

¹⁹⁷ Ins Deutsche übersetzt von WOLFGANG RÜTTENAUER und unter dem Titel *Homo viator. Philosophie der Hoffnung* 1949 in Düsseldorf erschienen.

In den Jahren 1949 und 1950 war MARCEL von der Universität Aberdeen eingeladen, die 'Gifford Lectures' zu halten, was er zum Anlass nahm, in 20 Vorlesungen den unsystematischen Versuch einer Vorstellung seines gesamten Denkens zu unternehmen¹⁹⁸. In der ersten Vorlesungsreihe geht es, nach einleitenden Bemerkungen, um die 'zerbrochene Welt', um das *Transzendenzverlangen*, um die *Wahrheit* als Wert und die *Intelligibilität* von Umwelt, um die Unterscheidung von 'erster' und 'zweiter Reflexion', um das *Empfinden* als Weise der Teilhabe, um das Sein in der *Situation*, um die Wirklichkeit 'mein Leben' und die Bedeutung dieser Wirklichkeit sowie um die *Gegenwärtigkeit* als Geheimnis. Die zweite Vorlesungsreihe legt den MARCELSchen *Seinsbegriff* dar sowie den Unterschied zwischen *Existenz* und *Sein*, sie erläutert das 'ontologische Verlangen', versucht die Legitimität der Ontologie zu untermauern, setzt sich dann mit den Themenpaaren *Meinung und Glaube*, *Gebet und Demut* und *Freiheit und Gnade* auseinander, um dann vor abschließenden Bemerkungen noch auf das *Zeugnis* und auf die Frage der *Hoffnung angesichts des Todes* einzugehen.

Als Gesamttext gesehen stellen die Ausführungen MARCELS in Geheimnis des Seins sicher eine seiner wichtigsten und aussagekräftigsten Publikationen dar.

In der Zeit, in der die Vorlesungen in Aberdeen gehalten bzw. veröffentlicht wurden, kommt es zur Publikation neuer Theaterstücke. Unter dem Übertitel *Vers un autre Royaume* erscheinen 1949 in Paris die Schauspiele *L'Émissaire*¹⁹⁹ (geschrieben 1945-1948) und *Le Signe de la Croix*²⁰⁰ (geschrieben 1938, 1942 und 1951). 1950 erscheint in Paris die im gleichen Jahr verfasste Tragödie *La Fin des Temps*²⁰¹, 1951 -ebenfalls in Paris- das auch 1951 entstandene Stück *Rome n'est plus dans Rome*.

GABRIEL MARCEL war im Jahr 1948 Delegierter bei der Internationalen Konferenz der Unesco in Beirut. Die schon erwähnten zahlreichen internationalen Einladungen zu Vorträgen bzw. Besuchen in der Nachkriegszeit führten ihn u. a. 1951 und 1963 nach Marokko, 1951 in eine Reihe südamerikanischer Städte, 1956 nach Kanada, 1957 und 1966 nach Japan sowie in den Jahren 1961, 1963, 1965 und 1966 in die USA²⁰². Vorträge, die MARCEL in den fünfziger und sechziger Jahren in Deutschland bzw. im deutschsprachigen Raum gehalten hat, sind dokumentiert u. a. in den Büchern *Dialog und Erfahrung* (Hrsg. WOLFGANG RUF; Frankfurt/Main, 1969) und *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit* (Hrsg. WOLFGANG RUF; Frankfurt/Main, 1964). Die französische Veröffentlichung MARCELS *Pour une sagesse tragique et son au-delà* (Paris, 1968; deutsch (übersetzt von PETER KAMPITS und LIESELOTTE URBACH) erschienen als *Tragische Weisheit. Zur gegenwärtigen Situation des Menschen* (Wien, 1974)) ist eine Zusammenstellung von Vorträgen, die er an Universitäten in Deutschland, Österreich, den Vereinigten Staaten und Japan gehalten hat. Auch einige Ostblockländer hat MARCEL später besucht.

Im Rahmen dieses Überblicks müssen unbedingt drei Publikationen MARCELS aus den fünfziger Jahren erwähnt werden, in denen seine Zeit- und Gesellschaftskritik profiliert Ausdruck findet: Zum einen ist dies die Schrift *Les hommes contre l'humain* (Paris, 1951; neu aufgelegt Paris 1968 und in deutscher Übersetzung (von HERBERT SCHAAD) erschienen als *Die Erniedrigung des Menschen* (Frankfurt/Main, 1957)). In zeitgeist- und technikkritischer Intention versucht der Autor hier aufzuzeigen, wie die modernen Formen der Vermassung menschliche Freiheit und Würde zu zerstören drohen und wie Fanatismus, Abstraktionsgeist und Entpersönlichungstendenzen in den menschlichen Beziehungen zwangsläufig zur *Erniedrigung des Menschen* führen müssen. Antinihilistisch bzw. gegen jeden Pessimismus gerichtet plädiert MARCEL für einen Kampf gegen Technokratie und für eine Kultur menschlicher Verbundenheit, die sich an universell gültigen und konkret gelebten Werten orientiert und sich nicht der Transzendenzbejahung verweigert. Denn der Stolz des technologisch versierten

¹⁹⁸ In englischer Sprache wurden sie veröffentlicht in London 1950/1951, in französischer Sprache ebenfalls in zwei Bänden: *Le Mystère de l'Être I: Réflexion et mystère* (Paris 1951; = 'Gifford Lectures' von 1949); *Le Mystère de l'Être II: Foi et réalité* (Paris 1951; = 'Gifford Lectures' von 1950). In deutscher Übersetzung (von HANNS VON WINTER) erschienen die Vorlesungen in einem Band, unter dem Titel *Geheimnis des Seins* (Wien, 1952; mit einem Nachwort von LEO GABRIEL).

¹⁹⁹ Neu aufgelegt Paris, 1967. Das Stück liegt in deutscher Übersetzung (von JOHANN SCHENK) unter dem Titel *Der Bote* (Berlin, o. J. (Bühnenmanuskript)) vor. Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund der Handlung vgl. *ErMen* 124f., 167. 270f..

²⁰⁰ Neu aufgelegt Paris, 1973. Deutsch in: *Schauspiele II*, 397-494 (Das Zeichen des Kreuzes, übersetzt von HEDWIG ANDERTANN).

²⁰¹ Neu aufgelegt Paris, 1967. Deutsch in: *Schauspiele II*, 337-395 (Das Ende der Zeiten, übersetzt von OSWALT VON NOSTITZ).

²⁰² Von den teilweise den Anlass für MARCELS Auslandsreisen gebenden Verleihungen von Preisen oder Auszeichnungen soll hier nicht ausführlicher die Rede sein. Nur kurz erwähnt seien die Ehrendoktorwürden, die z. B. die Universitäten von Tokio und Salamanca und die De-Paul-University in Chicago MARCEL verliehen haben sowie -als Beispiele für eine ganze Reihe von Preisen, die er bis zum Ende seines Lebens erhielt-: der *Grand Prix de la littérature de l'Académie française* 1949; der *Hanseatische Goethepreis* der Universität Hamburg 1956; der *Grand prix national des Lettres* 1958; der niederländische *Erasmuspreis* 1969 (zusammen mit CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER); der *Friedenspreis des deutschen Buchhandels* 1964.

Menschen, der auf dem Weg zur menschlichen Allmacht unterwegs zu sein glaubt, führt, wie MARCEL nachzuzeichnen versucht, über die Maßlosigkeit menschlicher Herrschaftsambitionen individuell wie kollektiv zu Selbstverlust und Selbstdegradierung.

Die gleichen Tendenzen und Grundaussagen wie in dieser Publikation finden sich auch in der Schrift *Le déclin de la sagesse* (Paris, 1954; zusammen mit dem im Anhang zur Komödie *La dimension Florestan* 1958 in Paris veröffentlichten Aufsatz *Le crépuscule du sens commun* von HERBERT SCHAAD ins Deutsche übertragen und als *Der Untergang der Weisheit. Die Verfinsterung des Verstandes* (mit einem Nachwort des Übersetzers) in Heidelberg 1960 erschienen). Durchaus in Verbindung mit der Würdigung des positiven Wertes der Techniken, die das industrielle Zeitalter prägen, weist auch hier MARCEL auf den immer größeren Einfluss der Technik auf den modernen Menschen hin - mit allen damit in Zusammenhang stehenden Gefahren der um sich greifenden Abstrahierungseffekte und Funktionalisierungen mitsamt deren 'dehumanisierenden' und entfremdenden Auswirkungen.

Ebenfalls mit Blick auf die geistige Situation der Nachkriegszeit geschrieben, wenn auch weniger polemisch gehalten als die genannten Schriften, ist schließlich das Werk *L'homme problématique* (Paris, 1955; von HERBERT SCHAAD ins Deutsche übersetzt und zusammen mit dem deutsch gehaltenen Vortrag *Das Sein vor dem fragenden Denken* unter dem Titel *Der Mensch als Problem* (Frankfurt/Main, 1957 (1964)) veröffentlicht). Im Mittelpunkt der Darlegungen steht hier die Analyse des Phänomens der menschlichen *Unruhe*, dessen philosophie- bzw. geistesgeschichtliche Kommentierung (die er beginnend mit der EPIKURäischen und der stoischen Schule, über die Evangelien, AUGUSTINUS, PASCAL, KIERKEGAARD, NIETZSCHE, HEIDEGGER, SARTRE, GOETHE bis hin in die Gegenwart nachzeichnet) MARCEL sowohl als Anregung wie auch als Kontrastfolie dient zu eigener Schlussfolgerung und Positionierung. MARCEL in einer abschließenden Auswertung seiner Untersuchung: "Um zu ergründen, was man letzten Endes von der Unruhe zu halten hat, muß man sich... fragen, ob das menschliche Wesen als bloße Funktionseinheit angesehen werden kann. Niemand kann in der Tat bestreiten, daß, wenn man sich zu dieser Sicht bekennt, die Unruhe... als ein Gebrechen... angesehen werden muß." (MePro 129) "Die positive Unruhe, das heißt die Unruhe, die an sich einen Wert darstellt, ist die innere Haltung, die uns erlaubt, uns aus dem Schraubstock zu befreien, in den uns das tägliche Leben mit seinen tausend Sorgen preßt, die schließlich die wahren Wirklichkeiten verdecken. Diese Unruhe ist ein Prinzip des Übersteigens..., um zum wahren Frieden zu gelangen, dem Frieden, den keine Diktatur, kein Imperialismus stören kann, denn im strengsten Sinne ist der Frieden nicht von dieser Welt" (MePro 133). Gerade die umrissene Art von Unruhe, so MARCEL schließlich, ist gegen alle technokratisch orientierten Versuche, sie ächten zu wollen, ein (lebens)wichtiger Stachel (vgl. MePro 134) - und der Autor vergisst nicht hinzuzufügen, "daß der technische Fortschritt gleich welcher Art sich nicht selbst genügen kann, daß er zu einem höhnischen Spiel entartet, wenn er nicht an der Bejahung eines Reiches der Liebe aufgehängt bleibt." (MePro 134)

In einer Rückschau auf den eigenen Werdegang und das eigene Werk aus dem Jahr 1957 (abgedruckt in ReflIn 163-177) unterstreicht MARCEL die thematische und intentionale Zusammengehörigkeit von *Les hommes contre l'humain*, *Le déclin de la sagesse* und *L'homme problématique*. In jedem dieser drei Werke gilt seiner Bewertung nach "die Hauptsorge der Enthumanisierung der gegenwärtigen Welt, und hier ist der Essay über die Techniken, den Menschen zu erniedrigen, der Schlüssel für das Verständnis. Ich kann wahrscheinlich überhaupt nicht deutlich genug zum Ausdruck bringen, wie entscheidend für mich das Nachdenken über die Vernichtungslager gewesen ist. Ich glaubte in der Tat zu sehen, daß da nicht nur ein außergewöhnliches und monströses Phänomen vorlag, sondern daß diese Schrecken in den Augen des Philosophen eine Warnung sein müssen und daß wir in ihnen eine Art erschreckender Vorahnung der Konsequenzen besitzen, die eine vollkommen technokratisierte Welt mit sich zu bringen riskiert, aus der jede Art von Mitleid radikal verbannt wäre." (ReflIn 176)

Im Jahr 1961 hielt MARCEL auf Einladung der dortigen Universitätsleitung hin an der amerikanischen Harvard-University die 'William-James-Lectures'. Englisch erschienen sie unter dem Titel *The Existential Background of Human Dignity* (Cambridge (Mass.), 1963)²⁰³. Die neun Vorlesungen, die sich, nach einleitenden Gedanken zu den Ansatzpunkten des Denkens MARCELS, schwerpunktmäßig mit den Themen *Teilnahme*, *Existenz*, *Treue*, 'das ontologische Geheimnis', 'das Ich und die Zweideutigkeit', 'menschliche Würde', 'Brüderlichkeit und Freiheit' und 'die bedrohte Integrität' beschäftigen, wollen nach Aussage ihres Autors "die wichtigsten Etappen eines Weges nachzeichnen, der sich auf zwei Ebenen bewegt hat, die nicht voneinander getrennt betrachtet werden können: auf dem Wege der Philosophie und auf dem Wege des Theaters." (MeGru 7) Die Frage nach dem, worin die menschliche Würde, um die es ihm in den Vorlesungen zentral geht, fundiert ist, beantwortet MARCEL dabei grundsätzlich mit dem Hinweis darauf, dass dieses Wesen Mensch da ist und dass dieses Dasein(-Müssen) -noch vorgängig zu denkbaren anderen (Be)Wertungen (etwa religiöser Provenienz)- einen Selbst- bzw. Eigenwert ausmache und

²⁰³ Deutsch erschienen (in einer Übersetzung von RUDOLF PRINZ ZUR LIPPE und HANS FISCHER-BARNICOL) unter dem Titel *Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund* (Frankfurt/Main, 1965).

ausdrücke: "Sieht sich der Philosoph gerade in dem Augenblick der Geschichte, an den wir gelangt sind, und angesichts der Bedrohungen, mit denen eine Welt auf dem Wege zur Vorherrschaft der Technik das Leben der Seelen selbst bedrückt, sieht er sich, *welche auch immer seine persönlichen Glaubenssätze seien*, nicht dazu gedrängt, in der Situation des Menschen selbst als Existierendem, als in der Welt Seiendem, diesseits aller historischen und transhistorischen Offenbarung die mögliche Grundlage jener unveräußerlichen Würde zu suchen, die sehr wohl verletzt zu sein scheint, auf der Ebene des Lebens wie des Todes, keineswegs aber auf der einer *in abstracto* begriffenen Rationalität?" (MeGru 11) MARCEL am Ende seiner Vorlesungen: "Menschsein. Fortfahren, Mensch zu bleiben: Dies sind die Worte, auf die ich seit zwanzig Jahren unausgesetzt meine Aufmerksamkeit konzentriere... *Schöpferisch und brüderlich*: Mit dieser Verbindung möchte ich schließen wie auf dem Grundton in einem Quartett oder einer Symphonie Mozarts, deren Echo noch lange in uns widerhallt. Es bleibt nicht nur in unserem Ohr, sondern auch in unserem Herzen, nicht nur wie eine Erinnerung, sondern wie ein Versprechen der Ewigkeit." (MeGru 202f.)

Noch nachzutragen sind, im Blick auf die Nachkriegszeit und auf die Reihe wichtiger Theaterstücke MARCELS, die Schauspiele *Mon temps n'est pas le vôtre* (geschrieben 1953; veröffentlicht in Paris 1955), *Croissez et multipliez* (1952; Paris 1955) und *La Dimension Florestan* (Paris 1958), eine satirische Komödie weniger um die Inhalte als viel mehr um "die esoterische Sprache und... ein gewisses anspruchsvolles Gehaben"²⁰⁴ der Philosophie MARTIN HEIDEGGERS (1889-1976)²⁰⁵.

In den letzten Lebensjahren MARCELS, Ende 1970 und Anfang 1971, entstehen noch autobiographisch geprägte Lebensnotizen, die dokumentarisch wie auch bekenntnisthaft ausgerichtet sind: *En chemin, vers quel éveil?* (Paris, 1971).

In den frühen Morgenstunden des 8. Oktober 1973 starb GABRIEL MARCEL 83-jährig in Paris.

III. Die wichtigsten Aspekte des MARCELSchen Selbstverständnisses

1. Grundcharakteristika von GABRIEL MARCELS Werk

a) MARCELS Werk als 'Philosophie unterwegs'

Es war bereits die Rede vom *Unterwegssein* als der Grundmetapher sowohl (ganzheitlich) für MARCELS eigenes Lebensverständnis wie auch (im besonderen geistigen Sinne) für seine Deutung der eigenen Philosophie bzw. des eigenen Schreibens. Alle anderen Aspekte des Selbstverständnisses MARCELS hängen direkt oder indirekt mit diesem Grundgefühl und dieser grundlegenden Selbstbeschreibung zusammen, so dass MARIE-MADELEINE DAVY ihre bereits mehrfach zitierte Monographie sehr treffend, weil das Wesentliche akzentuierend, betitelt: *Gabriel Marcel. Ein wandernder Philosoph* (frz.: *Un philosophe itinérant - Gabriel Marcel*).

MARCEL betont: "unser Los ist letztlich, Wanderer zu sein, die schlechthin nur vermöge einer Fiktion stillstehen können... Freilich ist das Los des Wanderers unlösbar verknüpft mit den gegebenen Umständen, die es in jedem Einzelfall besondern. Wir haben... als Grundsatz aufzustellen..., daß 'in der Situation sein' und 'unterwegs sein' die unzertrennlichen, einander ergänzenden Ansichten unseres Menschenlosen sind." (GSei 183) Das MARCELSche Verständnis der Endlichkeit, mit der menschliche Subjektivität (auch) behaftet ist (vgl. TraWei 76), "kann zweifellos nur aus der Perspektive eines *Auf-dem-Weg-Seins* begriffen werden." (TraWei 76) Mit ontologischem Bezug vermutet MARCEL in einem Text aus dem November 1943: "Vielleicht kann auf Erden eine feste Ordnung nur aufgebaut

²⁰⁴ MARCEL in Gesp 76. Zur Uraufführung von *La Dimension Florestan* (eigentlicher Titel ist *Die Wacht am Sein*, wie MARCEL betont (vgl. Gesp 76)) am 5. April 1957 in Oberhausen in Anwesenheit des Autors sowie zum Hintergrund und Echo des Stückes vgl. WOLF in WA III, 333 und MARCEL in WA III, 287.

²⁰⁵ Ungeachtet der in dieser Satire geäußerten Kritik empfand MARCEL zu HEIDEGGER, bei aller auch inhaltlichen Kritik an dessen Denken (z. B. an dessen Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem), immer "das Gefühl einer metaphysischen Nähe" (MARCEL in Gesp 76). Für MARCEL ist das wichtigste Gemeinsame, das er mit HEIDEGGER zu haben glaubt, "der geheiligte Sinn für das Sein, die Überzeugung, daß das Sein eine sakrale Wirklichkeit ist." (Gesp 75) Bzgl. der Auseinandersetzung MARCELS mit HEIDEGGER (den er zwei Mal: 1947 und 1955 persönlich getroffen hat) vgl. etwa WA III, 287-301. 315. 327f.; DialEr 61; Enche 76 (gegen HEIDEGGERS Todesdeutung!); ErMen 109f., 127. 277; Gesp 75-77; MePro 102-108. 138; TraWei 246. 250 sowie BERNING, Wagnis, 356-362. MARCEL 1955 über HEIDEGGER (der bekanntlich, ebenso wie MARCEL, nicht als Existentialist eingeordnet werden wollte): "Er ist zweifellos der tiefste Denker unserer Zeit, aber am wenigsten in der Lage, etwas zu formulieren, das klaren Richtlinien ähnelt, der Jugend, die sich ihm als einem Führer zuwendet, wirkliche Anhaltspunkte zu geben." (MePro 108)

werden, wenn dem Menschen das aufs schärfste bewußt wird, was man sein Wanderer-Schicksal nennen kann, d. h., daß er sich unablässig ins Gedächtnis ruft, er sei gehalten, sich einen bedrängten Weg zu bahnen durch die erratischen Blöcke einer zusammengestürzten Welt, die allenthalben sich zu entgleiten scheint, einer stärker im Sein verankerten Welt entgegen, von dem ihm hienieden nur die wechselnden und ungewissen Spiegelungen zu sehen gegeben ist." (OGeh 88f.)

Pathetisch bringen das Weg-Denken im philosophischen wie persönlichen Selbstverständnis MARCELS auch die Schlusssätze der 'Gifford Lectures' zum Ausdruck, wo er fast verheißungsvoll mit Bezug auf das für seine Metaphysik bedeutsame Lichtmotiv spricht: "wenn wir, Pilgern gleich, auf diesen sehr beschwerlichen und mit Hindernissen übersäten Pfaden ausschreiten, dürfen wir hoffen, eines Tages das Licht leuchten zu sehen, dessen Abglanz unseren Weg erhellte, seit wir auf der Welt sind, das Licht, ohne das wir sicherlich nie aufgebrochen wären." (GSei 512)

Wie noch aufzuweisen sein wird, besteht zwischen dem Todesverständnis MARCELS und dem Wanderer- bzw. Wegmotiv in seinem Selbstverständnis durchaus ein Zusammenhang: Der Tod ist für ihn kein Ende des menschlichen Weges. Er ist nur ein den Menschen beängstigender Einschnitt, eine Station auf diesem Weg, ein *Durchgang*. Die Pilgerreise -um in einem Bild aus den obigen Zitaten zu bleiben- hat ein Ziel; ein Ziel, das den Tod und damit die Grenzen menschlicher Raumzeitlichkeit übersteigt.

Dieses existentielle wie denkerische *Gehen* und *Unterwegssein* -immer auch im Bewusstsein eigener Irr- und Umwege, und unvermeidlich manchmal (in mehrfach denkbarer Hinsicht) auf einem "chemin rocailleux", einem "marche hésitante et trébuchante"²⁰⁶ - ist aber nicht der einzige Hauptaspekt MARCELSchen Selbstverständnisses.

b) MARCELS Werk als 'Philosophie der Schwelle'

Ein weiterer Aspekt war ebenfalls bereits erwähnt: GABRIEL MARCEL fühlt sich als Denker und Philosoph "du seuil" (vgl. WA III, 326). Er meint damit, dass er sein eigenes Zum-Glauben-gefunden-Haben (einschließlich des äußeren Aktes der Konversion) weder persönlich-existentiell noch philosophisch zu irgendeinem späteren Zeitpunkt als Angekommen-, Fertig- oder Gesichertsein, als wohlige Beheimatung jenseits von Angst, Frage und Unsicherheit empfunden hat. Ausführlicher nimmt er zu diesem Aspekt in einem Vortrag am 13. Januar 1956 in München zum Thema 'Der Glaube als geistige Dimension' Stellung, aus dem zitiert sei: "die Worte *Philosoph der Schwelle* scheinen mir meine Stellung am treffendsten zu bezeichnen... Damit will ich sagen, daß ich, wenn ich zusammenfasse, was ich sogar nach meiner Bekehrung, das heißt nach 1929 schrieb, feststellen muß, daß ich immer *für die Ungläubigen* sprach. Damit will ich nicht nur sagen, daß dies speziell für die Ungläubigen geschah, sondern auch und vor allem, daß ich mich so sehr wie irgend möglich an ihre Stelle versetzte, um sie zu verstehen, um sie über ihre Ablehnung hinaus in die Nähe des Glaubens zu führen. Der Titel eines meiner... Bücher: Von der Ablehnung zur Anrufung (Du refus à l'invocation) ist hier in höchstem Maße bedeutsam. Zweifellos war mir dies nur in dem Maße möglich, in dem ich mir selbst bewußt war, nur "teilweise evangelisiert" zu sein, um einen sehr feinen Ausdruck *Claudels* zu gebrauchen. Für den Ungläubigen schreiben bedeutete in gewisser Hinsicht speziell für mich schreiben. Dies ist gleichbedeutend mit der Feststellung, daß ich mich in Wirklichkeit niemals in eine Art von geistigem Raum stellte oder mich darin bequem machte, der jenseits jedes Bestreitens läge. Dieses ständige Bestreiten schien im Gegenteil stets mich in wesentlicher und nicht nur in kontingenter Weise zu betreffen. Das Nachdenken über eine dramatische Situation, die nicht nur die einer zerrissenen Menschheit ist, sondern die des Bewußtseins selbst in seiner Nicht-Durchsichtigkeit, steht geradezu im Mittelpunkt meines ganzen Werkes. Wie hätte ich sonst für das Theater schreiben können?" (DialEr 13f.)

MARCEL betont an anderer Stelle freilich, dass dieses Auf-der-Schwelle-Stehen seiner selbst als Philosoph, verstanden als Stehen "auf einer Mittellinie... zwischen den Gläubigen und den Ungläubigen" (Gesp 67) in seiner Bemühung um die Ungläubigen keineswegs einer plump-apologetischen Intention entspringe, sondern einer "Haltung brüderlicher Sorge" (Gesp 68) und der Absicht, so gut es geht existentiell zu "helfen" (Gesp 68; vgl. zum Gesamtzusammenhang auch WA III, 137f.).

Auch dieser zweite Hauptaspekt seines Selbstverständnisses: das Stehen MARCELS 'auf der Schwelle' und sein Reden und Denken von dieser 'Schwelle' aus (im Bewusstsein, dass Glaube und Glaubenkönnen weder selbstverständlich noch Verdienst noch Besitz ist) macht -wie später ebenfalls noch deutlicher werden wird- zugleich bereits einen Grundakzent seines Philosophierens angesichts des menschlichen Todes aus: Wissend und akzeptierend, dass Philosophie kein menschliches 'Jenseits des Todes' *beweisen* kann, lädt er die Hörenden und Lesenden doch mit seinen Gedanken zu einer philosophischen Todestranszendenz ein, im Namen von Liebe und

²⁰⁶ Also auf einem "steinigen Weg" bzw. in "unschlüssigem und schwankendem Schritt" (so MARCEL in Enche 292 in Hinsicht v. a. auf die beschwerlich-schmerzenden Umstände seiner Altersexistenz (Übs. MR)).

Hoffnung und im Bewusstsein der Freiheit, sich angesichts des Todes für 'Nichts' oder auch für ein 'Jenseits' entscheiden zu können, nicht für schlicht unmöglich zu halten, was eine rationalistisch orientierte Philosophie für unmöglich halten zu müssen glaubt.

Die 'Schwelle', an der und von der aus gewissermaßen das gesamte philosophisch-dramatische Suchen MARCELS formuliert ist²⁰⁷, ist, was seine Antwort auf den Tod angeht, zugleich die Schwelle, von der aus der Sprung in die vertrauende Logik der Liebe und der Sehnsucht möglich erscheint, in die Kraft und in die Bereitschaft, am existentiellen Postulat der Liebe festzuhalten und dieses Postulat zu einem Versuch des Glaubens an das zu machen, was -jenseits aller Möglichkeits- und Wahrscheinlichkeitsdebatte- als notwendig, weil Existenznot wendend empfunden wird.

c) MARCELS Werk als 'Auskundschaften'

Ein Weiteres: GABRIEL MARCEL fühlt sich nicht als Berufsphilosoph am Katheder, der im Gestus des Wissenden, des Erkenntnissuchenden und der Fähigkeit zu definitiven Letzturteilen lehrt. Er versteht sein Philosophieren vielmehr als *Auskundschaften*²⁰⁸, sowie als Einladung an andere, seinen geistigen Erkundungsgang zu begleiten und bei sich und für sich fortzusetzen.

Der erforschend-erkundende Frager, der MARCEL seinem Selbstverständnis nach ist, versagt sich alle Allüren des Besitzers. MARCEL macht dies deutlich mit Hinweis auf "die unglaubliche Verlegenheit, die ich immer empfunden habe, wenn mich liebenswürdige und mit den besten Absichten beseelte Personen nach dem befragten, was sie meine Philosophie nannten. Es genügte, glaube ich, daß man mich in diese Art von Gehäuse, das ich ausgeschieden haben sollte, einschließen wollte, damit es mir unbewohnbar erschien. Immer klarer ist mir folglich die Philosophie wie ein Erforschen erschienen; hier entlastet sich das Possessivum von dem, was mir auf der Ebene der Ergebnisse, des Erworbenen, unerträglich oder sogar undenkbar scheint; ich verstehe sehr gut, daß man mich über meine Forschungen befragt: in sich genommen sind diese Forschungen in der Tat die meinigen; in dem Maße aber, in dem ich zugebe, daß sie abgeschlossen sind, gehören sie mir nicht mehr. >Nichts ist in der Welt weniger patentierbar als die Philosophie, nichts, was sich weniger besitzen läßt<; ich hatte schon die Gelegenheit, daran zu erinnern. Der Philosoph ist das Gegenteil eines Besitzers, was nicht heißen will, daß es für ihn nicht eine Versuchung gibt, Exklusivitäten in Anspruch zu nehmen; doch muß er diese Versuchung als solche erkennen." (WA III, 54)

Der Kundschafter ist unterwegs, um Kenntnis zu erlangen und um zu möglichst genauem Wissen zu gelangen. Die Aussicht, das es vielleicht kein *vollständiges*, kein *völlig gesichertes* Wissen sein wird, wird ihn nicht von seinem Kundschaftergang abhalten. Umgekehrt wird ein Kundschafter auch nicht nur nach dem gefragt, was er *beweisen* kann; was zählt, ist das Gesamt seiner Erfahrungen, einschließlich der Schlüsse, die er in umfassender Aufmerksamkeit und mit Tiefenblick aus diesem Gesamt (und eben nicht *nur* aus den 'Fakten') zieht. Diese Wesensbeschreibung mit gedacht, kann man ohne große Umwege auch diesen Aspekt des MARCELSchen Selbstverständnisses: das (Aus)Kundschaften, mit seiner Art und Entschlossenheit, über die durch den Tod aufgeworfene Frage nachzudenken, in Verbindung bringen. Endgültiger 'Geburtsort' seines festen und lebenslangen Interesses, Kundschafter im 'Jenseits des Todes' zu sein, war nach MARCEL vor dem Hintergrund der bereits mit dem Tod der Mutter gegebenen schmerzvollen Todeserfahrung ein Vorsatz, den er schon im Kindesalter fasst; es mag überraschen zu hören, dass dieser spezielle Vorsatz für ihn sogar überhaupt identisch war mit der Erkenntnis des persönlichen philosophischen Auftrags und Anliegens. MARCEL in Erinnerung an einen Spaziergang mit seiner Tante: "Ich sage ohne viel Zögern, daß meine philosophische Berufung an dem Tag an mich ergangen ist, als ich in einer Allee des Parc Monceau -ich war damals acht Jahre alt- erfahren habe, daß man nicht mit Sicherheit wissen könne, ob die Menschen nach ihrem Tod fortlebten oder in absolutem Verlöschen verloren wären, und ich rief damals aus: >Später werde ich versuchen, hier klar zu sehen.< Es wäre ein schwerer Irrtum, erblickte man darin nichts als eine Kinderei: Es ist absolut sicher, daß diese Besorgnis, ja diese Betroffenheit... in allem durchscheint, was ich geschrieben habe, selbst in meinem dramatischen Werk und hier vor allem. Und es ist ebenso klar, daß ich die wohl sicherlich naive Absicht hatte, eines Tages nicht nur für mich Klarheit zu schaffen, sondern auch für alle jene, von denen ich mir vorstellte, sie lebten in derselben Angst."²⁰⁹ (TraWei 35f.; vgl. MeGru 40)

²⁰⁷ Auf diese Tatsache weist die bereits zitierte Studie von FOELZ (Gewißheit im Suchen) hin, deren Untertitel deutlich macht, dass *Gabriel Marceles konkretes Philosophieren auf der Schwelle zwischen Philosophie und Theologie* angesiedelt ist.

²⁰⁸ Zum Begriff 'auskundschaften' als MARCELSche Selbstbeschreibung vgl. etwa WA I, 84. 89. 203. - Zum Nichtzugehörigkeitsgefühl MARCELS zur 'Berufsphilosophie' vgl. etwa WA III, 251.

²⁰⁹ Den hier enthaltenen besonderen Hinweis MARCELS auf sein dramatisches Werk und gerade auch dessen Bedeutung für die eigene Todesreflexion unterschlägt z. B. RUELIUS (vgl. *Mysterium spes*, 283) bei seiner Zitierung dieser Textstelle bezeichnenderweise.

d) MARCELS Werk als 'Neo-Sokratik'

Auch der nächste Hauptaspekt des Selbstverständnisses (dessen Bedeutung und Intention bereits angedeutet wurde) hängt -wie das Auskundschaften- mit der zentralen Rolle des Fragens im MARCELSchen Opus zusammen. Die Rede ist vom Begriff *neosokratische Methode* bzw. *Neosokratik/Neosokratismus*, der sozusagen der einzige, Werk und Methode klassifizierende formelhafte Terminus war, den MARCEL (selbst in der Variante mit der Ismus-Endung!) akzeptierte. Kreiert hat die Formulierung 'Neosokratik' für das Denken und für die Methode MARCELS sein Schüler und Freund JOSEPH CHENU; MARCEL hat sie bzw. -mit gleicher Aussageintention- den Begriff 'christliche Sokratik' gelegentlich auch selber benutzt (so etwa im Vorwort der französischen Ausgabe von *Geheimnis des Seins*) - als "die vielleicht am wenigsten irreführende Charakterisierung..., die man gefunden hat" (Gesp 98). Was war der Hintergrund? MARCEL: "Im Gegensatz zu denen, die mich recht gekünstelt dem, was sie den Existentialismus nennen, einzugliedern suchten, habe ich... erklärt, daß mir die Bezeichnung Neu-Sokratismus als viel passender erscheint für meinen seit der Zeit, wo ich selbständig zu denken begann, manchmal stolpernden Gang. Das fragende Denken widersetzt sich letzten Endes allem, was sich als Behauptung, oder... als *statement* darbietet." (MePro 57)

Kreierung und Verwendung des Begriffes waren speziell auch gegen die (v. a. auch von SARTRE betriebene) Einordnung MARCELS in einen vermeintlichen 'christlichen Existentialismus' gerichtet, die es für nicht Bewanderte nahe legte, MARCELS Denken eine Verwandtschaft oder gar ein imitierendes Verhältnis zum SARTRESchen Denken zuzuschreiben. Inhaltlich bezieht sich der Begriff auf die besondere Art des MARCELSchen, jeden systematischen Anspruchs fremden Fragens (vgl. Gesp 97-99), wobei es MARCEL wichtig ist zu betonen, "daß dieser Sokratismus nicht ein Skeptizismus ist; er ist ein Forschen, ein tastendes Suchen,... aber ein Suchen, das nicht mit einbegreift, daß man bei einem Licht stehen bleibt, sobald man es erblickt" (Gesp 107), sondern -so wird man MARCEL ergänzen können- weiter geht in der Absicht und Vorsicht, dieses Licht in seiner verwandelnden Kraft aufzunehmen, aber es dabei nicht zum Erlöschen zu bringen. Das Fragen MARCELS ist stets ein an sich selber und zugleich ein an die Adresse der Hörenden und Lesenden gerichtetes²¹⁰, und wenn die (antiskeptizistische und antisophistische) Methode des historischen SOKRATES (469-399 v. Chr.), so wie er in den überlieferten literarisch-philosophischen Zeugnissen auftritt, darin bestand, geeignet zu fragen, "um mit Hilfe von induktiven Beispielen den Mitunterredner über bloße Autorität hinaus zum Selbstdenken anzuregen und zur Anerkennung ewiger, unveränderlicher, menschlicher Willkür entzogener Wesenheiten (von Tugenden und Dingen) zu bringen und damit gleichsam geistigen Hebammendienst (*Mäeutik*) zu leisten"²¹¹, dann ist MARCEL gewissermaßen tatsächlich in Absicht und Verfahren ein *neuer SOKRATES*²¹².

Erwähnt sei XAVIER TILLIETTE, der in einer Kurzstudie mit dem Titel Gabriel Marcells christliche Sokratik²¹³ in Letzterer "eine geistige Haltung, nicht eine Doktrin" (Gabriel Marcells christliche Sokratik, 403) sieht; gemeint ist mit dem Begriff 'christliche Sokratik' bei MARCEL nach TILLIETTE (der MARCEL ebenfalls sehr nahe stand) "der freie, bewegliche Geist des Sokrates innerhalb einer vollkommen [!] christlichen Philosophie, seine frische Erfindungskraft, die Freude an der Entdeckung, das ununterbrochene Forschen, das Improvisieren." (Gabriel Marcells christliche Sokratik, 403) TILLIETTE fügt hinzu: "Alle Philosophen, schöpferische wie scholastische, verehren Sokrates ein wenig als ihren Hausgott; aber nur wenige können das Patronat dieses beständig neuansetzenden >Nichtwissers< mit so gutem Recht beanspruchen wie Gabriel Marcel." (Gabriel Marcells christliche Sokratik, 403)

Deutlich ist damit ein Zweifaches: Umschreibt das *Auskundschaften* noch mehr oder weniger die fragende Attitüde MARCELS vor sich und für sich, so kennzeichnet die *neosokratische Methode* die (zusätzliche) dezidierte Hinwendung an Hörer und Hörerinnen (bzw. an Leser und Leserinnen) im Modus der Selbstzurücknahme, die MARCELS Denken und Fragen in Philosophie und Dramatik prägen. Und: In Berücksichtigung der Tatsache, dass der Neosokratismus ein formal-methodisches Element im Selbstverständnis MARCELS meint, ließe sich sein Selbstverständnis als *philosophe du seuil* durchaus als Neosokratismus mit konkretem Bezug auf die Frage des Glaubens und des Glaubenkönnens verstehen.

²¹⁰ Vgl. hierzu MeGru 201, wo MARCEL erwähnt, "daß... die wesenhafte Aufgabe eines Philosophen das Auslegen einer Saat zu sein scheint, was er freilich kaum anders als in der Vertrautheit des Gesprächs tun kann, *inter paucos*. Offensichtlich ist es unmöglich, hier nicht an Sokrates, an das Vorbild Sokrates zu denken."

²¹¹ JOHANNES SCHUSTER, Art. 'Sokratik', in: Philosophisches Wörterbuch (Hrsg. WALTER BRUGGER), Freiburg i. Br. u. a., 1976, (363f.), 363.

²¹² Zum SOKRATischen Aspekt seines Denkens vgl. etwa auch WA I, 216 und WA II, 313f..

²¹³ In: Dokumente. Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit, 13. Jg. (1957), 403-414 - Hingewiesen sei auch auf TILLIETTES Versuch einer Gesamtdarstellung MARCELS in seinem Werk *Philosophes contemporains*, Paris, 1962, 9-47, den er unter die Überschrift Gabriel Marcel ou le socratisme chrétien stellt.

Wollte man auch in der neosokratischen Methode einen Bezug zum Todesthema in MARCELS Philosophie und Dramatik suchen, so könnte man vielleicht BERNING zustimmen, der im Blick auf den Neosokratismus ausführt, dabei denke MARCEL "weniger an eine Übereinstimmung mit allen Gehalten der platonischen Philosophie als an die sokratische Haltung der Wahrheitssuche, der Meditation und der Hoffnung auf die Unsterblichkeit. Sokrates, der unermüdlich das Gespräch mit der Jugend sucht und für den das Fragen auf dem Wege zur Unsterblichkeit kein Ende nimmt, ist ein Vorbild, mit dem sich Marcel am ehesten einverstanden weiß." (Wagnis, 285)

e) MARCELS Werk als Fragen auf den Spuren des ORPHEUS-EURYDIKE-Mythos

Der fünfte Hauptaspekt des Selbstverständnisses MARCELS ist ein *schlechterdings* mit der Todesreflexion in seinem Leben und Werk sowie mit deren besonderer Perspektive verbundenes Motiv. *„Der Mythos von Orpheus und Eurydike steht mitten in meinem Dasein.“* (GegU 7) Diese Worte stehen als Bekenntnis MARCELS ganz am Beginn des Buches *Gegenwart und Unsterblichkeit*²¹⁴. MARCEL kommentiert diese Bemerkung in einer Tagebucheintragung vom 10. Mai 1943, in der er mit Bezug auf die von ihm gesuchte *Gewissheit* angesichts der Frage nach einem Jenseits des Todes vom schon geraume Zeit währenden Erwachtsein zu einer bestimmten Bewusstseinssebene spricht und von der *„Rolle, die bei diesem Erwachen nicht der Gedanke an meinen eigenen Tod, sondern die Tatsache des Todes eines unendlich nahen Wesens gespielt hat, denn diese Tatsache hat in gewissem Sinn mein Leben bis in seine letzten Tiefen beherrscht. In diesem Sinne steht der Mythos von Orpheus und Eurydike geradezu im Herzen selbst meiner Existenz. Das wesentliche Problem war für mich stets und ist es noch immer, zu erkennen, wie man wiederfinden kann - wäre dies auch in Hoffnung: was ist dann diese Hoffnung? Wie kann sie nicht nur Gestalt gewinnen, sondern sich rechtfertigen und Rechenschaft über sich selbst geben?“* (WA II, 342f.)

Was die Zitierung von ORPHEUS und EURYDIKE im Zusammenhang von Leiden unter dem Tod und Hoffnung auf ein Wiederfinden bzw. Wiedersehen näherhin anspricht, ist klar: Die Rede ist vom Mythos um den gottbegnadeten Sänger und Kitharاسpieler ORPHEUS, Sohn eines Flussgottes und einer Muse, der der Sage nach mit seinem Gesang und Saitenspiel Pflanzen und Tiere zu bezaubern imstande war und insofern in seiner Person und Wirkung ein Bild paradiesischen Friedens assoziieren lässt. Seine über alles geliebte Frau EURYDIKE, an dem Biss einer Giftschlange zu Tode gekommen, ist der Anlass für seine Fahrt in die Unterwelt, um sie wieder zu sehen und sie aus dem Reich des Todes wieder ins Leben zurückzuholen²¹⁵. Dem Primat, der Sehnsucht und der Kraft zwischenmenschlicher, auch angesichts des Todes nicht kapitulierender Liebe, wie sie dieser *Mythos* verdichtend-dramatisierend zum Ausdruck bringt, versucht MARCEL, wenn man so will, auf der Ebene des *Logos* das Wort zu reden und Recht zu geben (wenngleich er sich der angesichts des *Geheimnisses*, um das es hier geht, nur mehr beschränkten Kompetenz und Potenz der Ratio bewusst ist).

MARCELS Aussage von der zentralen Bedeutung (auch) des mythischen ORPHEUS-EURYDIKE-Motivs für sein Werk und Selbstverständnis ernst nehmend, kommen wir dazu, den Schmerz und die Frage angesichts des Todes als den *Kern* seines gesamten philosophischen und dramatischen Denkens und Antwortens zu erkennen. Und nicht nur das: *Kern* der Todesthematisierung wiederum -dies macht die Bedeutung des ORPHEUS-EURYDIKE-Motivs im Besonderen deutlich- ist für MARCEL deren nicht zu unterschlagendes Stehen im Zeichen der Bedeutung und Intention zwischenmenschlicher *Verbundenheit* und *Liebe*. MARCEL ist, gerade auch als Epigone des ORPHEUS, *Ankläger* jeder Verdrängung des menschlichen Todes aus dem Themenspektrum zwischenmenschlich-gesellschaftlicher Frag- und Denkwürdigkeiten, er ist *Anwalt* der Liebe (und deren Botschaft von der Möglichkeit des Unmöglichen) in einer Welt der Funktionalisierung und des *‘Tatsachen-Glaubens’*, und er ist *Richter* jener, die sich zur Desavouierung der Hoffnung der Liebe angesichts des Todes berechtigt glauben. Undenkbar für MARCEL, den Tod das *‘letzte Wort’* über den Menschen sagen zu lassen - wo doch das Spürbare menschlicher Liebe darin besteht, fast noch in den kleinsten ihrer Äußerungen und Gesten spüren zu lassen: *‘>du< bist ein Wesen jenseits allen Endes und über allen Tod hinaus’*, *‘>du< bist unendlich wichtig, weil es >dich< in >deiner< Einmaligkeit kein zweites Mal mehr gibt’!*

²¹⁴ Der Abdruck eines antiken Bildreliefs mit den Figuren von ORPHEUS und EURYDIKE auf dem Cover der französischen Originalausgabe dieses Werkes, also von *Présence et Immortalité*, unterstreicht noch das Gewicht dieses Bekenntnisses MARCELS bzgl. seines Daseinsgefühls.

²¹⁵ Die tragische Wendung seiner zunächst erfolgreichen *‘Rückholaktion’* ist bekannt: HADES lässt sich, erschüttert vom Gesang und Spiel des ORPHEUS, zur Freigabe der EURYDIKE bewegen - allerdings mit der Auflage, der Sänger dürfe sich auf dem gemeinsamen Gang zurück an die Oberwelt vor der Ankunft oben *nicht* nach EURYDIKE umsehen. Die sehnsüchtige Liebe nach seiner Frau lässt ORPHEUS freilich bezüglich dieser Auflage schwach werden - und die Geliebte daraufhin endgültig in die Unterwelt verschwinden. Zum Gesamtzusammenhang vgl. Art. *‘Orpheus’*, in: *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (Hrsg. HERBERT HUNGER), Reinbek, 1980, (294-298) 294f..

Sich bleibend daran zu erinnern, dass und wie sehr sich MARCEL in der Spur des sich mit der Herrschaft des Todes 'anlegenden' liebenden (und dabei vehement mutigen) ORPHEUS fühlt, hilft, die Philosophie und Dramatik MARCELS richtig zu verstehen: Sie ist, weil sie ein Plädoyer gegen die Verzweiflung sein will, gerade in ihrem Kern immer auch ein An-Denken *gegen* den Tod, sie ist, weil sie um das Tödliche aller Vereinsamung, aller Vergessenheit und Resignation weiß, dauernde Erinnerung an das 'Geheimnis' der *Verbundenheit*, und, weil sie um die Macht der Angst weiß, Einladung, *trotz* der Angst angesichts des Todes auf die 'Richtigkeit' des Glaubens der Liebe zu setzen²¹⁶.

²¹⁶ Abgesehen von der hier aufgewiesenen *originären* Bedeutung des ORPHEUS-EURYDIKE-Mythos für das MARCELSche Selbstverständnis kommt es im MARCELSchen Werk auch zur *metaphorischen* Bezugnahme auf ihn, die nichts mit dem Tod-Liebe-Thema im engeren Sinn zu tun hat. Vgl. z. B. das Metaphysische Tagebuch aus dem Jahr 1938, wo im Kontext einer Erörterung, was denn unter *Essenz* zu verstehen sei (MARCEL umschreibt *Essenz* hier mit *das innere Wesen*), auf den Mythos Bezug genommen wird: "Das innere Wesen ist nahe, da von ihm das Licht ausgeht, ohne das für mich nichts wäre; es ist unendlich fern, insofern als ich ihm nicht entgegengehen, das heißt nicht zu nahen versuchen kann, ohne daß es sofort entschwindet. Der Mythos von Eurydike wird hier zur Offenbarung." (WA II, 264) BERNING zitiert im Eingang auf die GegU-Thematiken, konkret im Eingang auf MARCELS phänomenologische Betrachtung des *Tiefen* als des *Verheißungsvollen*, das zugleich *Nahes* wie *Fernes* präsent sein lässt, diese Stelle und fährt zusammenfassend fort: "Das Paradies unmittelbarer Empfindung, der Garten der Kindheit, ist uns verloren, wie Eurydike dem Orpheus. Die Tragik der Reflexion, die sich ihr nähern möchte, besteht in der unausweichlichen Aufhebung der Unmittelbarkeit: Gruß und Abschied zugleich. Und doch bleibt die Meditation auf der Suche nach dem grenzenlosen Erglügen des Jenseits, in tiefer Einsamkeit und doch nicht verlassen." (Wagnis, 255) - Ebenfalls zu trennen vom ORPHEUS-EURYDIKE-Mythos als solchem und seiner *originären* Bedeutung für das MARCELSche Selbstverständnis ist es, wenn MARCEL an anderer Stelle (vgl. z. B. WA III, 317), in Anknüpfung etwa an RILKE, von einem zu erneuernden 'Orphismus' spricht.

Verwiesen sei auf einen zweiten Mythenkreis, auf den MARCEL -wenngleich vergleichsweise nur peripher- zur Erläuterung seines Selbstverständnisses Bezug nimmt. In einer Vorlesung aus dem Jahr 1951 macht MARCEL deutlich, dass er angesichts der typisch menschlichen lebenslangen Versuchung zur Verzweiflung, die durch die Geartetheit der Welt gerade in Stunden unbarmherziger Klarheit nahe gelegt werde (in denen es scheint, "das Leben zeige mir plötzlich ein Medusenantlitz, das mich erstarren läßt" (WA I, 214)), sein ganzes Werk als den Versuch verstehe, "zu untersuchen, ob es, ohne in die Lüge zurückzufallen, möglich ist,... die Meduse zu enthaupten" (WA I, 214); "wenn für Sartre der Typus des mythologischen Helden Orest ist, so ist es für mich, meine ich, Perseus. Ich sage dies in Bausch und Bogen, ohne mich zu fragen, was Andromeda ist." (WA I, 214) Zum Hintergrund: Des ZEUS-Sohnes PERSEUS erste Heldentat bestand darin, sich auf den Auftrag des Königs POLYDEKTES (der ihn mit diesem Auftrag aus dem Weg räumen will) einzulassen, das Haupt der GORGO MEDUSA zu holen. Mit der bzw. den mit Hilfe von HERMES und ATHENE besorgten Tarnkappe, Zaubertasche und Flügelschuhen gelingt ihm dies auch: Als er die (sterbliche) MEDUSA schlafend antrifft, schlägt PERSEUS ihr das Haupt ab. Sein zweites berühmtes Abenteuer ist die Rettung ANDROMEDAS. KASSIOPEIA, Gemahlin des äthiopischen Königs KEPHEUS, hat sich gerühmt, schöner zu sein als die NEREIDEN. Auf deren Bitten schickt POSEIDON Sturmflut und ein Meeresungeheuer, das Menschen und Vieh verschlingt. Ein Orakelspruch verheißt Rettung vor diesem Untier, wenn ihm die Königstochter ANDROMEDA zum Fraße gegeben wird. Darauf wird diese, an der Meeresküste an einen Felsen gefesselt, ausgeliefert. PERSEUS tötet das Ungeheuer und befreit (seine spätere Frau) ANDROMEDA (zum Gesamtzusammenhang vgl. Art. 'Perseus', in: Lexikon der griechischen und römischen Mythologie (Hrsg. HERBERT HUNGER), Reinbek, 1980, (320-324) 320f.).

2. Grundaspekte der Aufgabe des Philosophen überhaupt nach GABRIEL MARCEL

a) Vorbemerkung

Über das hinaus, was er in Bemerkungen zu seinem ganz persönlichen, autobiographisch bedingten Selbstverständnis formuliert, macht MARCEL auch Aussagen zur Aufgabe und Bedeutung von Philosophie überhaupt, wie sie in seinen Augen *jedem Menschen*, der sich daran macht, zu philosophieren und sein Philosophieren wie auch immer publik zu machen, zukommen.

Die in meinen Augen wichtigsten aus diesen Aussagen eruierbaren Aspekte der *Aufgabe des Philosophen 'heute'* seien kurz angeführt. Dass es dabei angesichts des Umfangs und der Asystematik des veröffentlichten Werkes MARCELS und angesichts der nur hinführenden Absicht dieses Kapitels weder möglich noch das Ziel ist, hier alle (expliziten oder andeutenden) Bemerkungen zur Aufgabe des Philosophen zusammenzustellen, ist klar. Immerhin wirft aber doch selbst die auf MARCELSchen Zentralaussagen basierende und hier folgende Auflistung dreier *Grundaspekte*, die bei MARCEL öfters Erwähnung finden, ein Licht auf das individuelle Selbstverständnis des Autors und auf seinen Anspruch an die Philosophie. Davon abgesehen konstituieren diese Grundaspekte - zumindest zum Teil- auch den Verständnishorizont mit, der die letzte Intention der philosophischen Anstrengung MARCELS angesichts des Todes erklärt.

b) Der Philosoph sei Bedenker des realen Lebens in seiner Ganzheit

Mit diesen Worten ließe sich ein erster Grundaspekt dessen zusammenfassend umschreiben, was MARCEL vom philosophierenden Menschen fordert und als Philosoph auch selbst umzusetzen sich bemüht zeigt. Was zu diesem Aspekt formuliert ist, lässt sich durchwegs (wie man will:) als Ableitung aus dem oder als Grund für das MARCELSche Konzept einer *konkreten* Metaphysik verstehen. Der Philosoph hat sich, fern aller vielleicht lockenden Selbstenthebung aus allen Zeitproblemen und aktuellen (In)Fragestellungen (auch: seiner selbst!) durch jetzt so und nicht anders gegebene und drängende Situationen, gerade *mit diesen Zeitproblemen* auseinander zu setzen²¹⁷. Der philosophierende Mensch hat, im Gefolge dessen, dass Philosophie primär von *Erfahrung* statt von bloßen *Ideen* bzw. von *abstraktem Denken* auszugehen hat, beim konkreten, alltäglichen und durchaus komplexen Erleben anzusetzen, dessen Komplexität, dessen oftmalige Uneindeutigkeit und Sperrigkeit ihm nicht eine Entschuldigung sind für *Pauschalisierung* und *Simplifizierung* am Eigentlichen des Konkreten vorbei, mithin für die *Flucht ins Etikett* und ins 'Scheinbild' (vgl. WA I, 56) des Wirklichen (um Letzteres 'aussagbarer', begreifbarer, erklärbarer zu machen): all dies nach MARCEL nur schlechter Ersatz für das Erlebnis bzw. nur noch ein Relikt von persönlicher Erfahrung. "Für einen Philosophen... gibt es keine wichtigere Aufgabe, als... das Erlebnis wieder in die Rechte einzusetzen, die sich seine üblen Stellvertreter angemäht haben." (WA I, 56) Von dieser Erfahrungstreue leiten sich der personale Charakter wie auch der Zeugnischarakter echter Philosophie ab.

Erfahrungstreue schließt in sich, auch die Extremerfahrungen bzw. die Grenzsituationen im Leben ernst zu nehmen. HEIDEGGER und JASPERS tun dies in den Augen MARCELS (wofür er sie denn auch lobt (vgl. WA III, 234)) - nicht dagegen der herkömmliche "Idealismus, der bestrebt ist, sie zu eliminieren, indem er sie gewissermaßen in den Sirup reiner Abstraktionen taucht. Der Preis für diese Art von Versüßung ist der radikale Kontaktverlust mit dem Leben, mit der tragischen Wirklichkeit des Menschen, die offenkundige Unfähigkeit,... uns eine Antwort auf die präzisen Probleme zu geben, die uns von der Existenz aufgegeben werden, deren Wesen es ist,... dramatisch zu sein" (WA III, 234). Es gilt mit anderen Worten, der Versuchung zu widerstehen, das Dramatische bzw. das Tragische auszublenden, denn das würde zu einer Entmenschlichung der Philosophie führen. In dem Maße, in dem das "Überzeugende" mancher Philosophie darauf beruht, alles existentiell Irritierende und sprachlos Machende vorher für philosophisch belanglos erklärt zu haben, verzichtet MARCEL, die *ganze* Wirklichkeit ernst nehmend, oft gerne darauf, *überzeugen* zu wollen, und bescheidet sich damit, "ans Licht zu bringen, aufzuzeigen" (so FOELZ zur Aufgabe des Philosophen nach MARCEL; WA II, 9)

c) Der Philosoph sei Mitempfindender, Begleiter bei der Sinnsuche und existentieller (Über)Lebenshelfer

Im existentiellen, je verschiedenen (weil individuell-einmalig geprägten), aber auch alle verbindenden (weil hinsichtlich der Endlichkeits- und Sterblichkeitsnot von allen unter gleichen Bedingungen erlebten) Drama hilft

²¹⁷ In seinen 'Gifford Lectures' etwa warnt MARCEL vor dem 'schweren Irrtum', "der allzulange auf der Vorstellung lastete, die man sich von der Philosophie machte, und dazu beitrug, sie mit Unfruchtbarkeit zu schlagen: er bestand darin, sich einzubilden, der Philosoph als solcher habe sich nicht mit den Dingen des Tages zu befassen, seine Rolle sei vielmehr, im Zeitlosen Gesetze zu erlassen und das Zeitgeschehen mit dem abweisenden Gleichmut zu betrachten, den der Spaziergänger vor der Aufregung im Ameisenhaufen zu erkennen gibt." (WA I, 44)

allein ein *Sinn*, der Verzweiflung zu entgehen. Sinn freilich bedarf wenigstens *einer* Gewissheit.

MARCEL weiß um diesen Zusammenhang. Er zeigt dies, indem er immer wieder auf die Ubiquität der Einladung zur Verzweiflung²¹⁸, auf das Immerfort menschlicher Suche nach Gewissheit und nach Beständigem in einer 'zerbrochenen Welt' zu sprechen kommt und die Spannung zwischen beidem nicht nur für sich, sondern immer auch als Teilnahme am leidenden Suchen der Zuhörenden bzw. der das Geschriebene Lesenden (mit)erleidet. Teilnahme heißt für MARCEL, teilhaben zu lassen an den Gewissheiten, zu denen er selbst gelangt ist und deren Erschließung er zu den Aufgaben des Philosophen zählt²¹⁹. Eine dieser Gewissheiten, und vielleicht die grundlegende überhaupt nach MARCEL: Wir sind nicht allein. Wir sind es nach MARCEL in doppelter Hinsicht nicht: Jedem und jeder Verzweifelten kann Gott die "letzte Zuflucht" (GSei 207) werden - und davon abgesehen gilt die Erkenntnis von CHRISTIANE in Die zerbrochene Welt: "Wir stehen nicht allein, niemand ist allein... es gibt eine Gemeinschaft der Sünder... es gibt eine Gemeinschaft der Heiligen." (*Schauspiele I*, 205) Die 'Gemeinschaft der Sünder' ist die Gemeinschaft derer, die (noch) suchen und die einander in der Not dieser Suche zur Hilfe und Begleitung werden sollen. Heil und Gemeinschaft gehören für MARCEL zusammen. *Dass wir Menschen nicht allein sind* -: Gerade diese Gewissheit ist für MARCEL auch Grund, sein Philosophieren als *Zuwendung* besonders an die Orientierungs- und Hoffnungslosen zu verstehen und zu formulieren: "Für mich geht es darum,... vielleicht einigen die Hand zu reichen bei diesem nächtlichen Aufstieg, als was uns allen unser Schicksal erscheint - bei dem wir allem Anschein zum Trotz niemals allein sind. Der Glaube an die Einsamkeit ist die erste Illusion, die zu zerstreuen ist... Das ist der Grund, warum ich mich vor allem an die Verlassensten wenden möchte, an jene, die die Hoffnung aufgegeben haben, jemals einen Gipfel zu erreichen - noch mehr: die sich dazu überredet haben, daß es keinen Gipfel und keinen Aufstieg gibt und daß dieses Abenteuer sich als irgendein Herumstapfen im Nebel enthüllt, das nur beim Tod mit einem totalen Erlöschen ein Ende findet und dann als undurchsichtige Sinnlosigkeit erwiesen und bestätigt wird." (WA III, 138)

Der Versuch einer existentiellen Lebenshilfe, als der sich MARCELS Existenzreflexion in ihrer inszenierten (Theater) wie in ihrer nicht inszenierten Form (Philosophie) auch versteht, ist der Versuch, denen, die unter den Problemen und Prüfungen der Existenz zu leiden haben (und wer hätte dies nicht?!), "eine noch so bescheidene Stärkung verständnisvoller Sympathie entgegenzubringen." (WA III, 234) Außer Frage steht, dass MARCEL mit diesem Versuch nicht nur eine sich selber gestellte Aufgabe zu erfüllen sucht, sondern eine, der sich in seinen Augen *jeder* philosophierende Mensch anzunehmen hat und hätte.

d) Der Philosoph sei aufmerksamer Wächter der Entwicklungen in der Gesellschaft

Dieser Grundaspekt der Aufgabe des Philosophen nach MARCEL ist mit dem zweiten Aspekt verbunden, wie dieser mit dem ersten verbunden war²²⁰. Wie Philosophie zunächst für den einzelnen Menschen in seinem Existenzdrama Lebens- und Überlebenshilfe zu sein hat, so hat sie auch in gesamtgesellschaftlicher Hinsicht 'Überlebenshilfe' zu sein - insofern, als es gilt, den Menschen als Kollektivwesen vor sich selber zu retten.

MARCEL im Jahr 1968: "Nichts scheint mir vernunftwidriger als zu sagen, daß es für die Philosophie heute keinen Platz mehr gibt. Das Gegenteil muß man behaupten. Niemals wurde die Philosophie unentbehrlicher... Weil wir in einer Periode der Mutation, der vollen Wandlung sind. Wir sind alle freilich Bewunderer, aber sehr erschrockene Bewunderer dieses unglaublichen technischen Fortschrittes. Aber wo geht es denn hin? Wohin gehen wir? Was soll das bedeuten? Das Schreckliche ist, daß diese Frage nach dem Wohin? scheinbar beiseite gelassen werden kann." (WA III, 326) MARCEL, an gleicher Stelle, zusammenfassend: "Der Philosoph soll ein Wächter sein" (WA III, 326;

²¹⁸ MARCEL sieht die Versuchung zur Verzweiflung nicht nur, aber vor allem auch im Ausgeliefertsein an eine extreme Not- oder Unheilssituation angesiedelt: "zwingt uns nicht der Geist der Wahrheit selbst,... Grenzfälle in den Blick zu fassen, in denen alle Hilfsmittel zu versiegen, alle Chancen sich zu erschöpfen scheinen: der Fall des Gefangenen allein in seiner Zelle, des Verbannten, verloren auf fremder Erde, des Unheilbaren schließlich, der Tag für Tag die Flamme in sich niedriger brennen fühlt und ohne Worte bleibt vor dieser Flucht des Lebens, das anderswo unter Unterlaß und Ziel sein Spiel weiter treibt. Ich glaube, der Philosoph, der seines Namens würdig ist, kann auf diese Grenzfälle gar nicht besorgt und beharrlich genug seinen Blick richten." (OGeh 78)

²¹⁹ Vgl. etwa TraWei 65, wo MARCEL vom 'unverjähren Ziel' des Philosophen spricht, "die fundamentalen existentiellen Sicherheiten wiederzufinden, die das wahre menschliche Sein ausmachen - als *Ebenbild Gottes*." 'Sicherheit' in der deutschen Übersetzung für das französische 'assurances' an dieser Stelle suggeriert freilich einen Bezug, den MARCEL gerade im *existentiellen* Zusammenhang nicht in Reichweite sah; vgl. FOELZ, *Gewißheit*, V, wo FOELZ aus einem privaten, auf die Grundperspektive der FOELZschen Studie Bezug nehmenden Brief MARCELS zitiert, in dem dieser zwischen objektiver und (inter)subjektiver Kategorie der Erkenntnis unterscheidet, wenn er sagt: "je pense qu'il faudrait bien marquer la difference entre *Gewißheit* et *Sicherheit* qui est un mot que je refuse. En français, je parlerai plutôt d'assurance existentielle que de certitude existentielle."

²²⁰ Aber auch die innere Verbindung des dritten mit dem ersten Grundaspekt ist deutlich: Gerade der Philosoph, der nichts von seiner Reflexion und (mit)denkerischen Verantwortlichkeit ausschließt, kommt dazu, über die Frage der gesamtgesellschaftlichen bzw. globalen Folgen aktuellen menschlichen Tuns und aktueller (z. B. technischer) Möglichkeiten nachzudenken.

vgl. UWei 176f.; Gesp 93-95; PhiFr 23f.; OGeh 62). Die Kriteriologie dieses philosophischen Wächteramtes stiftet nach MARCEL eine Metaphysik, aber eine Metaphysik jenseits aller 'Flucht' und 'Verflüchtigung'; Wächter sein "setzt... voraus, daß der Philosoph über das Wesentliche nachgedacht hat und daß er etwas festhält, von dem man sich nicht losmachen darf. Und hier muß man ganz konkret denken." (WA III, 327)

Der Mensch als Opfer seiner selbst, als Opfer seiner eigenen Maßlosigkeit und seiner Selbstausslieferung an Wohlstandsstreben, Eigeninteressen und Technik, verstanden als Selbstzwecke eines wert(e)los gewordenen Lebens: Dieser in den Augen MARCELS sich verstärkenden Entwicklung sollte sich auch das Wort des wachsamem Philosophen entgegenstellen. Genau hier einzuordnen ist es, wenn er es einmal sogar als den 'Kernpunkt' seines Anliegens bezeichnet: "Mit meinen schwach bemessenen Kräften mitzuarbeiten, eine Welt zu vermenschlichen, die sich in Haß und Abstraktion zu verlieren droht." (PhiFr 14; vgl. ErMen 302f.)

Zum von MARCEL geforderten Wächter-Sein des philosophierenden Menschen formuliert FOELZ zusammenfassend: "Aus philosophischer Erfahrung und Berufung heraus und im Angesicht ganz konkreter Situationen muß der Philosoph seine Stimme erheben. Darin besteht seine Berufung und Verantwortung. Marcel rückt so den Philosophen sehr stark in die Nähe des Propheten. Was der Prophet aus dem Glauben heraus verkünden muß, das muß der Philosoph aus philosophischer Berufung heraus sagen. Er darf nicht schweigen."²²¹ (WA II, 9f.)

Das Wächteramt des Philosophen ist, wie MARCEL resümiert, seine "Berufung...", sich zum Verteidiger des Menschen gegen sich selbst zu machen, gegen die außergewöhnliche Versuchung des Unmenschlichen, der heute - fast immer ohne es zu ahnen- so viele Wesen erliegen." (ErMen 285)

²²¹ Zum bedingten Vergleich des Philosophen als Wächters mit dem Propheten bei MARCEL vgl. etwa ErMen 143. 285 und MeGru 200.

IV. Zum Besonderen der MARCELSchen Philosophie und zur Charakteristik seines Theaterwerks

1. Eigenart und Profil der Philosophie MARCELS: Versuch einer kurzen Wesensbestimmung

a) Vorbemerkung

Bei fast jedem Autor bzw. jeder Autorin, der oder die sich darstellend, würdigend oder kritisierend mit dem Werk und Anliegen des Dramatiker-Philosophen auseinander gesetzt hat, ist wenn nicht der Versuch unternommen, so doch oft jedenfalls die Versuchung zu spüren, das Denken MARCELS mit einer möglichst prägnanten Etikettierung zu fassen. Grund dafür mag v. a. die fachphilosophische bzw. fachtheologische Angewohnheit sein, aus dem Bedürfnis heraus, Wissenschaftsgeschichte zusammenzufassen bzw. überschaubar zu machen, Autoren und Autorinnen in ein Gesamtraster von Leitbegriffen einzuordnen, die Denktraditionen, Geistesströmungen, 'Schulen' bezeichnen sollen. Die Problematik solcher Zuschreibungen ist bekannt: Manchmal -gerade auch dann, wenn es sich um die Zuschreibung eines 'Ismus' handelt- wird durch deren Formelhaftigkeit das Eigenprofil des oder der zu Bezeichnenden bedenklich verwischt, und nicht selten gehen sie gar völlig an der Aussage- bzw. 'Zugehörigkeits'-Intention des oder der "Etikettierten" vorbei. Der 'Stempel' des 'Ismus' läuft stets Gefahr, zur -wenngleich manchmal gut gemeinten- 'Abstempelung' zu werden, die die Ablage eines bestimmten Denkens im akademischen 'Schubladensystem' ermöglicht.

Für den Effekt einer Verfehlung des Bezeichneten fanden wir in der Zuordnung MARCELS zu einem 'Existentialismus' ein Beispiel, die, MARCELS Protesten und richtig stellend-ablehnenden Hinweisen zum Trotz, unverständlicherweise in überraschend vielen Publikationen über ihn begegnet. Dass sich die vorliegende Arbeit diesem grundsätzlichen Missverständnis bzw. dieser Oberflächlichkeit nicht anschließen möchte, dürfte klar geworden sein. MARCEL hat sich nicht als Existentialist verstanden, gerade auch nicht angesichts und wegen der zeitgenössischen Prägung und Inanspruchnahme dieses Begriffs durch SARTRE (vgl. Anm. 4). Ohne Gefahr zu laufen, unzulässig zu vereinseitigen oder zu verkürzen, ist aber im Blick auf MARCEL doch und durchaus von einer *existenzphilosophischen* Position bzw. von *Existenzphilosophie* zu sprechen - angesichts der zentralen Bedeutung der Existenz in seiner philosophisch-dramatischen Reflexion (auch da noch, wo sie Seinsphilosophie ist: MARCEL versteht sich als Existenzbeleuchter in ontologischem Bezug bzw. als Seinsdenker mit durchgängig existentiellm Anliegen).

Auf die Ablehnung MARCELS nicht nur der Zuschreibung eines Existentialismus, sondern überhaupt irgend eines 'Ismus' an ihn, wurde bereits hingewiesen (MARCEL 1968: "Es ist aber nicht nur das Wort Existentialismus, das ich ablehne. Aller -ismus ist mir zuwider." (WA III, 320)). Auch wenn er im Laufe seines Lebens nicht durchgängig konsequent bei dieser Grundeinstellung geblieben war (als Beispiele wären, neben seiner kurzzeitigen Toleranz seiner Zuordnung zu einem *christlichen Existentialismus*, seine Akzeptanz der Begriffe *Neosokratismus* bzw. *christlicher Sokratismus* für sein Denken zu nennen (beide Tatsachen wurden bereits angesprochen) sowie z. B., immerhin in einem Artikel für die *Encyclopédie Française* aus dem Jahr 1957, MARCELS Selbstumschreibung der eigenen Position als eines '*spirituellen oder mystischen Realismus*' (vgl. ReflIn 164. 169))²²², sollte doch meiner Meinung nach diese Ablehnung MARCELS für den Versuch einer Wesensbeschreibung seines Denkens instruktiv sein.

Dies heißt freilich nicht, dass 'Ismus'-Formulierungen in Bezug auf MARCEL mit dem, was sie *inhaltlich* ausdrücken bzw. pointieren wollen, grundsätzlich falsch liegen. Dies gilt sowohl für solche im engeren philosophietheoretischen Sinne (vgl. etwa die Zuschreibung eines *Spiritualismus* bzw. eines *symbolistischen Spiritualismus*²²³ sowie eines *mystischen Empirismus*²²⁴ durch BERNING) wie auch für solche, die entweder mit

²²² Diese Inkonsistenz figuriert auch insofern, als MARCEL mit der Benutzung bzw. Kreierung eines 'Ismus'-Etiketts für ihm sehr nahe stehende Autoren, mit deren Denken er sympathisiert, indirekt auch eine Selbstzuordnung vornimmt oder jedenfalls andeutet. Vgl. z. B. die Teilüberschrift *Vers un humanisme théocentrique* in einer MARCELSchen Würdigung CHARLES DU BOS' (in: *Deux études de Gabriel Marcel consacrées à Charles du Bos*, in: *Cahiers Charles du Bos*, Nr. 18 (Mai 1974), (57-70) 57). - Zu diskutieren wäre, inwieweit MARCEL den in WA III, 28 von ihm selbst favorisierten '*Anthropozentrismus*' ohne 'Selbstvergottung' menschlicher Freiheit, sondern vielmehr mit '*theozentrischer*' Ausbalancierung, auch als Andeutung eines Selbstverständnisses verstanden haben könnte. WA II, 237 spricht -etwas anders intendiert- davon, dass es darum gehe, "einen philosophischen Ausdruck" für einen "praktischen Theozentrismus zu finden, der als Zentrum *Deinen Willen* und nicht den *meinen* hat".

²²³ BERNING nennt die Tradition des französischen Spiritualismus (neben dem wissenschaftlichen Positivismus und dem rationalistischen, an KANT anknüpfenden Idealismus) eine der drei wichtigen Zeitströmungen, deren Aufeinandertreffen das französische Geistesleben um die Jahrhundertwende, mithin zur Studienzeit MARCELS, prägten (vgl. Wagnis, 44). Zum Spiritualismus in Frankreich, dessen Geschichte sich nach BERNING bis ins Mittelalter zurück verfolgen lässt und dessen letzter großer Vertreter vor MARCEL BERGSON war, vgl. Wagnis, 49-51. BERNING: "Der Spiritualismus hat die intuitive, innere

Blick auf die Gesamtintention seiner Person und seiner Gedanken oder hinsichtlich der MARCELSchen Position zu einem bestimmten Thema das Spezifische an ihm betonen wollen: Nur beispielhaft seien hierzu erwähnt die Einordnung MARCELS als "europäischer Nonkonformist" (PhiHo 144) durch HEER²²⁵ oder CIORANs Hinweis auf MARCELS "radical non-Buddhism" (in: SCHILPP, 79)²²⁶.

Von MARCELS Abneigung gegen 'Ismen' geleitet, ist der folgende Versuch einer Wesensbestimmung und -beschreibung seines Denkens aber nicht *plakativ*, sondern bewusst eher *deskriptiv* ausgerichtet.

b) MARCELS Philosophie als religiöse Philosophie

Ein erster Anlauf: MARCELS Philosophie -und in 'Philosophie' ist in diesem Bestimmungsversuch auch sein Theater eingeschlossen, insofern sich Grundanliegen und Grundthemen der Philosophie MARCELS in diesem *immer* nachweisen lassen, ja *nicht selten* im Theater sogar früher als in der Philosophie zum Ausdruck kommen- ist grundsätzlich als *religiöse Philosophie* zu bezeichnen. Dies wird später noch genauer auszuführen sein, wenn MARCELS Sicht des Verhältnisses seiner Philosophie zum Christentum bzw. zur christlichen Theologie und zum traditionellen christlichen Offenbarungsverständnis erläutert wird.

Die religiöse Offenheit und Prägung der MARCELSchen Philosophie zeigt sich darin, dass sie sich seit ihren frühen Jahren in Transzendenzoffenheit, in Zeit-Transzendenz in Ewigkeit hinein und in Reflexion der Wirklichkeiten des Glaubens und der Gnade *gegen* eine Absolutsetzung von Immanenzerfahrung, Kausalitätsprinzip und

Selbsterfahrung des individuellen Geistes zum Ausgangspunkt, der mit seiner Reflexion die schöpferische Energie des Geistigen durchdringen möchte. Er sucht den individuellen Ausdruck seiner psychologischen Erfahrung mit den metaphysischen und religiösen Urgründen in Übereinstimmung zu bringen. Die Schwere der Materie, die Dunkelheit der bloßen Sinneserfahrung, soll in ständigem Prozeß in das Licht des Geistes getaucht werden, damit sie der schöpferischen Aktivität keinen Widerstand mehr leisten kann. Die stofflichen Elemente werden in die Lebensganzheit integriert und zum Organ der konkreten Aktion und des existentiellen Vollzuges umgeformt. Diese allgemeine Charakterisierung des philosophischen Spiritualismus ist auch für den Denkweg Marcel kennzeichnend, denn Marcel ist selbst ein Protagonist dieser Bewegung" (Wagnis, 335f.). Zum Spiritualismus bei MARCEL vgl. BERNING, Wagnis, 51; zu MARCELS Verhältnis zu anderen zeitgenössischen Denkern in der französischen spiritualistischen Tradition vgl. Wagnis, 335-343. Zur Klassifizierung des Denkens MARCELS als 'symbolistischer Spiritualismus' vgl. Wagnis, 87f. BERNING betont hier MARCELS Entdeckung der Welt des Schöpferischen, Intuitiven jenseits der Begriffswelt gerade durch die Begegnung mit COLERIDGE, SCHELLING und BERGSON, wobei er das Intuitive erläutert als die "Intuition einer lebendigen Gegenwart des Absoluten, einer Einheit in der Vielheit der Dinge, die zugleich in uns ist und unendlich fern" (Wagnis, 87). Und weiter, mit Blick auf MARCEL: "Die Bilder von Ferne und Nähe, von Ersehntem und Anwesendem kennzeichnen auf symbolische Weise die Zusammengehörigkeit von Transzendenz und Immanenz in der Teilhabe, Partizipation des Seins, die in ihnen erschütternd sich offenbart. Aber die Bilder von Nähe und Ferne sagen für Marcel noch Deutlicheres: Sie zeugen von der Wanderschaft unserer Seele nach dem, was uns übersteigt und doch schon in uns ist. Der Symbolismus und Spiritualismus aller Zeiten war sich dieser Wanderschaft der Seele bewußt... Diesen *symbolistischen Spiritualismus* hat Marcel mit Coleridge und Schelling gemeinsam." (Wagnis, 87f.)

²²⁴ Vgl. Wagnis, 106f.: "Marcel war... durch Schellings Unterscheidung von negativer Begriffs- und positiver Offenbarungsphilosophie stark beeinflusst. Die "Philosophie der Offenbarung" war ihm ein wichtiges Modell einer Philosophie des mystischen Empirismus, der den Geist von der Last des logischen Formalismus befreite, um die Offenbarung der göttlichen Seinsfülle in ihm aufleben zu lassen."

²²⁵ HEER in PhiHo 144: "Marcel ist, im besten Sinn des Wortes, ein europäischer Nonkonformist, der gerade den "Seinen", seinen Glaubensgenossen und Landsleuten, von der Bühne und vom Zeitungsstand her, gerne die unangenehmen Wahrheiten ins Gesicht sagt... Der Europäer Gabriel Marcel! Die europäische Weite, die... sein Denken so... fruchtbringend gerade auch für die angelsächsische Welt werden ließ, gewinnt Marcel durch die lebenslange Auseinandersetzung deutscher und französischer Geistigkeit und Spiritualität in seiner Brust." - Vgl. PAULUS LENZ-MEDOC, Problem und Geheimnis. Zur Einführung in Gabriel Marceles Drama und Denken, in: Hochland, 49. Jg. (1956/57), (42-56) 47, wo es mit Bezug auf MARCEL heißt: "Wenige Denker unserer Tage leben zwar so bewußt aus der zwei Jahrtausende alten Kultur des Abendlandes, aber noch weniger sind so gar nicht konformistisch wie er, und ganz selten ist der Konservative, der so leidenschaftlich nonkonformistisch ist."

²²⁶ CIORAN in SCHILPP, 79: "If I were asked to define Marcel's attitude toward life, the basic feeling life inspired in him, I would speak, I believe, of his *radical non-Buddhism*. This statement... I might be able to clarify it further by an example. A few years ago... I wrote an article in the *Nouvelle revue française* entitled "Paléontologie". In my essay I mentioned I had a particularly tender feeling toward skeletons and a kind of desperate horror of the perishable and unreal nature of flesh. My position on the issue was close to that of Swift or Buddha or Baudelaire - a blend of disgust and funereal obsessions. Marcel was up in arms. He told me that he stood diametrically opposed to this view and that he could not abide anyone's speaking this way of the flesh, treating it as if it were a worthless nothing. A mind like his, which had no trouble imagining immortality, could feel no aversion to life whatsoever, because it is precisely in order to reclaim this life -in a pure form, of course- that he clung to the notion of permanence or of eternity... In his view, death could not be the end of everything; his instinct and his feelings told him that he must refuse to conceive of death as an impediment to the assembly of beings beyond time. One may safely say that for him dying was really a victory over death; it was a meeting and a reuniting with loved ones. The concept of faithfulness is again central to this vision, for it banishes despair and deems resignation cowardice. To give credence to absolute death is nothing more than an expression of selfcenteredness, an act of despair and treason."

Beweisdenken stellt. MARCEL sieht das Drama menschlicher Existenz sich im Ringen und im betenden Gespräch mit dem als *absolutem Du* und als *geheimnisvoll* erfahrenen (oder wenigstens erhofften) Gegenüber Gottes ereignen - einem Gegenüber, das trotz seiner Geheimnisthaftigkeit philosophisch eine Rolle spielen muss. MARCEL macht dabei eine wichtige Einschränkung: "Sicher kann keine Rede davon sein, zu einer Auslegung zurückzukehren, die aus der Philosophie eine ancilla theologiae, eine Magd der Theologie, machen würde. Besteht die Wahrheit aber nicht darin, im philosophischen Bemühen die Bewegung zu sehen, in der das Denken, das über sich selbst nachdenkt, sich aufmacht zur Begegnung mit einem Licht, das es um so freudiger begrüßen wird, als es in ihm das Prinzip erkennen muß, das sich am Ursprung seiner Selbstbewegung befindet, so daß sich im Grenzfall der Glaube und das Denken begegnen, jedoch jenseits oder diesseits dessen, was unser Blick erreichen kann?" (DialEr 31) Philosophie und Theologie beziehen sich auf das eine und selbe Licht. Reflexion und Religion haben im Idealfall (d. h. nach MARCEL: im Fall der Erkenntnis des intersubjektiven Bezuges aller menschlichen Wahrheits- bzw. Gewissheitssuche) und *gerade* im Idealfall dieselbe Orientierung: Gott - als "eine der Liebe gegebene Richtung", wie der von MARCEL verehrte RILKE sagt (zitiert nach HoVia 315).

Die religiöse und transzendente Prägung der MARCELSchen Philosophie macht auch deutlich: Einen "Primat des philosophischen Denkens in bezug auf das religiöse Leben" anzunehmen, ließe "am Ende auf eine Entwertung des letzteren nach Art der verflochtenen intellektualistischen Lehrmeinungen, insonderheit des Spinozismus" (GSei 413) hinaus. "Die Existenzphilosophie, wie ich sie zu definieren suchte", so MARCEL, "kann sich mit einer solchen Entwertung nicht abfinden." (GSei 413)

c) MARCELS Philosophie als konkret intendierte, metaphysisch-ontologisch ausgerichtete Existenzphilosophie im Ausgang von der Erfahrung und im Zeichen der Hoffnung

Ein zweiter Anlauf zu einer Wesensbestimmung der MARCELSchen Philosophie: Sie ist zu verstehen als *konkrete Existenzphilosophie, die, metaphysisch-ontologisch begründet bzw. ausgerichtet, von der Kategorie menschlicher Erfahrung, v. a. der Erfahrung menschlicher Begegnungsfähigkeit und -bedürftigkeit, ausgeht und sich im Zeichen der Hoffnung und des Horizontes, auf den diese blickt, formuliert.*

Vom konkreten Anliegen MARCELS war bereits die Rede; es wird in dieser Studie noch verschiedentlich heraus zu stellen sein.

Ebenfalls auf die weiteren Darlegungen dieser Arbeit verwiesen sei bezüglich des MARCELSchen Verständnisses von 'Existenz', von 'Sein', vom Bezug zwischen beiden und von ihrer fundamentalen Rolle als Ausgangs- und Zielpunkt seiner Reflexion menschlicher Wirklichkeit. Der grundsätzlich metaphysische Charakter des MARCELSchen Philosophierens wurde bereits angesprochen. Eine der Grundperspektiven des MARCELSchen Verständnisses von Metaphysik: "Das metaphysische Denken als Reflexion, die auf ein Mysterium gerichtet ist." (WA II, 216) Auf die philosophische Deutung MARCELS von 'Mysterium' wird noch eben so einzugehen sein wie auch die schon angesprochene Antithetik 'Problem'-'Geheimnis/Mysterium' noch näher zu beleuchten sein wird, gerade auch im Zusammenhang mit der von MARCEL vorgenommenen Differenzierung zwischen '1. Reflexion' und '2. Reflexion'.

Die Wichtigkeit der Erfahrung, besonders der Erfahrung der Vielgestaltigkeit zwischenmenschlicher Beziehung für die Entwicklung seiner *konkret* verstandenen Metaphysik²²⁷ unterstreicht MARCEL immer wieder, so auch in seinen Gesprächen mit PAUL RICŒUR, wo er erwähnt, dass er schon in jungen Jahren "Stück für Stück zu einer Aufwertung der Erfahrung geführt worden" (Gesp 103) sei. Die anfängliche instinktive Ablehnung des Empirismus wurde spätestens durch die Berührung mit der amerikanischen Philosophie in Frage gestellt (vgl. Gesp 103). MARCEL betont freilich: "ich glaube, daß es nicht so sehr der Kontakt mit Philosophen war, wodurch mein Denken in diesem Punkt präzisiert wurde; nein, ich glaube, daß dies vor allem durch die Wirklichkeit des Lebens geschah, ich meine damit das Leben mit den anderen, die Reflexion über die Beziehung zu den anderen, über jene Intersubjektivität,... die... für mich so wesentlich ist" (Gesp 103f.). Die Erfahrung, auf die Philosophie zurückgreifen muss, ist *authentische, eigene* Erfahrung, nicht die 'geborgte' Erfahrung der anderen, "wie sie sich in Büchern mitteilt" (MeGru 27). Erfahrung bzw. Erleben muss *reflektiert* werden (vgl. GSei 119f.), gerade auch wegen der "Notwendigkeit", ihr "ihr ontologisches Gewicht zurückzuerstatten" (MeGru 96), das nach MARCEL "die Last an Liebe ist, die sie auf sich zu nehmen vermag" (MeGru 102)²²⁸.

Es ist die 'Dichtheit' der Erfahrung²²⁹, "wodurch sich die Erfahrung der Kontrolle, gleich welchen objektiven

²²⁷ Zur Bestimmung von Metaphysik bzw. des Metaphysischen im Ausgang von 'Erfahrung' vgl. ausführlicher etwa WA II, 316-319. 323f.. 331.

²²⁸ Zum Verhältnis von (1. bzw. 2.) Reflexion und Erfahrung vgl. etwa ErMen 252 und Gesp 38-40.

²²⁹ Es ist grundsätzlich anzumerken, dass Erfahrung für MARCEL weder Objekt ist (also etwas, was >mir< gegen-steht; vgl. WA I, 50) noch irgend etwas 'Blockartiges' (vgl. WA I, 56); "es ließe sich sagen, sie umfasse äußerst schwankende Sättigungsgrade" (WA I,

Überprüfungen, entzieht." (DialEr 24)²³⁰ So sehr freilich diese 'Dichtheit' gewissermaßen die Einmaligkeit des und der Einzelnen widerspiegelt und befruchtend auf das Leben und das schöpferische Gestalten dieser Einmaligkeit (einschließlich der durch sie animierten Öffnung auf den anderen Menschen und auf Gott hin) zurückzuwirken imstande ist, so sehr liegt doch gerade in der Erfahrung auch eine Gefahr - gegeben dann, wenn Erfahrung nur innerhalb einer Gedanken- und Mentalitätswelt reflektiert wird, die identisch ist mit der Welt des Problematischen und Problematisierbaren. *Dann* nämlich ist es paradoxerweise (vermittels einer nur beschränkten, bloß analysierend-zersetzenden Reflexion) gerade die an sich so wichtige Erfahrung, die den Zugang zum 'Eigentlichen', zu dem, was Leben zum Tragen bringen kann, verhindert. Vor diesem Hintergrund hat man es zu verstehen, wenn MARCEL sagt: "zum Meta-Problematischen oder auch zum Mysterium... können wir uns nur erheben durch ein Verhalten, das uns von der Erfahrung befreit oder loslöst... Damit stehen wir vor dem Begriff der Sammlung... Ich für meinen Teil bin überzeugt, daß es keine mögliche Ontologie gibt, d. h. keine noch so entfernte Erfassung des ontologischen Mysteriums, wenn nicht durch ein Wesen, das fähig ist, sich zu sammeln und gerade dadurch zu bezeugen, daß es nicht ein bloßes und einfaches Lebendiges ist, eine Kreatur, ihrem Leben ausgeliefert und ohne Fähigkeit, es zu erfassen." (WA I, 69) Und für den Fall einer nur eingeschränkt reflektierten Erfahrung kann MARCEL im Blick auf die Hoffnung, um die letztlich seine gesamte Philosophie kreist, feststellen: "Die Unfähigkeit zur Hoffnung wird immer umfassender, je mehr ein Wesen Gefangener seiner Erfahrung und des Gefängnisses der Kategorien wird, worin ihn diese Erfahrung einmauert; je vollständiger, je hoffnungsloser es sich der Welt des Problematischen ausliefert." (WA I, 84)²³¹

Wer 'Erfahrung' als etwas mit sich trägt bzw. ansieht, was stereotypisch wiederkehrend das Kommende immer schon im Voraus im Sinne und in der Art des Alten und des Vergangenen determiniert, geht nach MARCEL am Wesen der Hoffnung vorbei. "Wahrheit ist vielmehr, daß die Hoffnung in das Gewebe einer im Werden begriffenen Erfahrung..., eines noch nicht abgeschlossenen Abenteuers eingeflochten ist!" (WA I, 139) Hoffnung lebt von einer gewissen "Arglosigkeit... im Hinblick auf die Erfahrung" (WA I, 138), und diese ist nur "Seelen eigen, die durch das Leben nicht abgestumpft sind." (WA I, 138)

Die Hoffnung ist nach MARCEL Mysterium. Mysterium, das Menschen bis zum Tod im inneren Ausgriff auf ein - gleichwohl ungreifbares- 'Mehr' leben läßt. Mysterium, das -im Schauen über ihn hinaus- selbst den Tod ertragbar werden lassen kann, auch wenn Menschen bei diesem Schauen nichts 'sehen' können.

d) MARCELS Philosophie als Philosophie der Sehnsucht der menschlichen Liebe nach ihrer Bestätigung in einer letzten Wirklichkeit der Freude, des Friedens und der Fülle

Ein dritter und letzter Anlauf zu einer Wesensbeschreibung der MARCELSchen Philosophie jenseits aller 'Ismen' und oberflächlichen Etikettierungen sei hier angeschlossen. Er möge allein durch sich selber wirken; seine Kommentierung und Erläuterung wird nämlich, wie der Leser bzw. die Leserin dieser Arbeit feststellen wird, zur Genüge in den Darlegungen des zweiten und vor allem des dritten Teilkapitels zu GABRIEL MARCEL stattfinden. MARCELS Philosophie ist *Philosophie der Sehnsucht nach einer 'endgültig-unendlichen' Bestätigung der Intentionen menschlicher Liebe und Liebesbedürftigkeit - in einer letzten bzw. bleibenden Wirklichkeit der Freude, des Friedens und der (Seins)Fülle.*

Es ist, dies sei abschließend erwähnt, durchaus mehr als ein bloßer Zufall, dass in den drei versuchten Anläufen zu einer Wesensbeschreibung der MARCELSchen Philosophie und Dramatik die Trias der 'theologischen' bzw. 'göttlichen Tugenden' mit thematisiert ist (Anlauf 1: Glauben; Anlauf 2: Hoffen; Anlauf 3: Lieben). Das soll aber, genau wie manch anderes in seinem Denken und Formulieren, nicht zur Annahme verführen, MARCEL verstehe sich und spreche grundsätzlich (auch) als Theologe. Wenn er und sofern er bei seiner Reflexion der menschlichen

56). M. a. W. "könnte man zum Beispiel sagen, das Erlebnis sei ungleich rein, höchst selten destilliert" (WA I, 57).

²³⁰ Der Terminus 'Dichtheit (der Erfahrung)' spielt eine Rolle bei einer der Umschreibungen der Wirklichkeit des Glaubens, wie sie uns MARCEL gibt: "Vielleicht könnte man folgende Formel vorschlagen: ist ein Wesen des Glaubens fähig, so gemäß einer Dimension der Erfahrung, die unweigerlich von dem Augenblick an verlorengelht, in dem das Denken versucht, sich von der Erfahrung eine objektivierende und symbolische Vorstellung zu machen. Verhält es sich so, so versteht man sehr gut, daß der Glaube... im vollen Sinne nicht Bewußtsein des Glaubens sein kann, denn er umfaßt Wurzeln, die in das, was ich die Dichtheit der Erfahrung nannte, gesenkt sind. Und verhält es sich so, so ist jeder Versuch, den Glauben zu rationalisieren, mit Mißtrauen zu betrachten" (DialEr 24f.).

²³¹ Die skizzierte 'Doppelnatur' von Erfahrung und ihr Verhältnis zur Hoffnung wird auch etwa in WA I, 138-140 thematisiert. MARCEL unterscheidet hier zwischen der 'festgelegten Erfahrung' ("in welcher die Summe der Einzelerfahrungen gespeichert wird, und auf sie gründen sich jene Urteile, die mit >man< beginnen" (WA I, 138)) und der 'im Werden begriffenen Erfahrung' des Menschen, der sich tatsächlich auf etwas Neues einzulassen bereit ist. Diese ist "nur möglich..., wenn mit der vorausgehenden Erfahrung tabula rasa gemacht wird... Es ist vollkommen klar, daß die Hoffnung zuinnerst mit der Erfahrung im zweiten Sinne verbunden ist" (WA I, 139).

Suche nach Heil, Sinn, Grund und Ziel die zentrale Bedeutung dieser Trias heraus stellt, dann, so MARCEL, auf der Basis einer "philosophischen, das heißt von jeder theologischen Tönung freien Bekräftigung der Untrennbarkeit von Glaube, Hoffnung und Liebe." (GSei 492)

2. Zur Rolle und Charakteristik des Theaters in GABRIEL MARCELS philosophisch-dramatischem Werk

a) Grundsätzliche Bemerkungen zum Verhältnis zwischen Philosophie und Theaterwerk bei MARCEL

An einigen Stellen des 'Gifford Lectures' nimmt MARCEL Bezug auf das eigene Theaterwerk; an einer dieser Stellen betont er im Blick auf dieses: "Dort ist mein Denken wie im Entstehen, in seiner vollen Quellfrische" (WA I, 34), und er spricht davon, wie sich ihm immer schon "die dramatische Aussage aufdrängte, gewissermaßen gepaart mit der eigentlich philosophischen Reflexion" (WA I, 34). Die Wichtigkeit des Theaters -sowohl ganz allgemein wie auch speziell im Hinblick auf die Todesthematik- für das volle Verständnis und die Deutung des MARCELSchen Gesamtwerkes macht eine solche Äußerung genauso deutlich wie es immer wieder auftauchende Hinweise MARCELS an anderer Stelle tun²³². Die Untrennbarkeit von Philosophie und Theater ist von daher eine wichtige Grunderkenntnis für das Werk MARCELS.

Wichtig ist aber auch, was er zum Beispiel in einer Vorlesung im Jahr 1937 hervorhebt: "Mein Theater ist in keiner Weise eine Illustration oder eine Übersetzung eines bestimmten Gedankengefüges, das etwa schon vorher bestanden hätte und zunächst in abstrakter Form dargelegt worden wäre. In Wirklichkeit muß in meinem Schaffen dem Drama ein echter Vorrang eingeräumt werden, wie dies die besten Interpreten meines Werkes auch erkannt haben. Sehr häufig habe ich in meinen Theaterstücken Schlußfolgerungen vorweggenommen, zu denen ich auf philosophischer Ebene erst später gekommen bin. Ganz besonders charakteristisch in dieser Hinsicht ist die Schlußszene des *Bilderstürmers*, in welcher der positive Wert des Mysteriums anerkannt wird." (GegU 15f.) Diese befruchtend-vorwegnehmende Dimension des Theaters in Bezug auf die eigene Philosophie unterstreicht MARCEL in MeGru 17 mit dem Vorschlag des Bildes, seine Stücke "könnten mit einem unterirdischen See verglichen werden, dessen oft kaum durchlässige Ausflüsse mein spekulatives Denken bewässern" (vgl. WA III, 324; MeGru 80. 82f.; Gesp 52f.). Philosophie und Theater sind bei MARCEL eigenständige und zugleich untrennbare Bereiche des Ausdrucks und der Existenzreflexion. Weder ist die Philosophie bloßer Kommentar zu den Dramen noch sind Letztere bloßes Ideen- oder Thesentheater (und Dramen *dürfen* dies in MARCELS Augen auch nicht sein; vgl. etwa SuWaGe 25. 27).

MARCEL sieht eine innere Beziehung zwischen Metaphysik (so wie er sie versteht und zu formulieren versucht) und dem Theater²³³, er empfindet es als "vollkommen natürlich, daß der existentielle Philosoph sich zum Schreiben von Stücken entschließt. Ich gehe sogar so weit, zu sagen, daß eben im Drama sein Denken ins Hier und Jetzt tritt, daß es deutlich wird, nicht nur für das Publikum, für das es bestimmt ist, sondern *für ihn selbst*." (MeGru 9)²³⁴

Das Verhältnis zwischen seinem philosophischen und seinem dramatischen Werk fasst der Freund des sprachlichen Bildes MARCEL in den Gesprächen mit PAUL RICŒUR in einem bemerkenswerten Vergleich zusammen: "Mein Werk scheint mir als ganzes genommen vergleichbar zu sein mit einem Land wie Griechenland, das sowohl einen kontinentalen wie einen insularen Teil umfaßt. Der kontinentale Teil, das sind die philosophischen Schriften... Die Inseln, das sind die Theaterstücke. Warum dieser Vergleich? Nun, ebenso, wie man, um auf eine Insel zu gelangen, eine Überfahrt machen muß, so muß man auch hier, um Zutritt zu dem dramatischen Werk... zu erhalten, das Ufer verlassen. Das reflektierende Subjekt muß sich gewissermaßen von sich selbst lösen, sich selbst vergessen, um unterzutauchen, um sich aufsaugen zu lassen von den Wesen, die es erdacht hat und denen es Leben geben will."²³⁵ (Gesp 43f.)

²³² Zur Wichtigkeit des Theaters bzw. zu seiner Untrennbarkeit von der Philosophie MARCELS vgl. etwa WA I, 165; WA III, 324; PhiHo 8; GegU 15. 36f.; MeGru 7f., 17; ReflIn 161. 168f.; Gesp 42.

²³³ Vgl. hierzu die wohl bewusst doppelsinnige Aussage in WA I, 72: "Ich bleibe der Überzeugung, daß gerade im Drama und durch das Drama hindurch das metaphysische Denken sich selbst erfaßt und sich in concreto definiert." Existenzphilosophie ruft nach der Partnerschaft des Dramas; nach MARCEL "ist die Form des Dramas existentiell schlechthin, weil hier das Wesen als Subjekt behandelt wird, gegebenenfalls als das Subjekt, das über sich selbst entscheidet." (MeGru 9)

²³⁴ Unter Hinweis auf die in seiner Philosophie und Dramatik zentral wichtige Intersubjektivität (inhaltlich) bzw. Dialogik (formal) findet sich in WA III, 324 diesbezüglich eine sehr pointierte Bemerkung MARCELS, der sein Theaterkonzept in radikaler Kürze so zusammenfasst: "was gegeben ist, was vorgegeben ist, ist >un être< oder >des êtres<, ein individuelles Wesen, oder mehrere Wesen, zwischen denen es ein Verhältnis gibt. Und so würde ich sagen, daß ich wahrscheinlich der existentiellste Denker aller heutigen Philosophen bin, insofern, als für mich das Drama die Existenz wirklich offenbart, d. h. der Andere zur Sprache kommt".

²³⁵ Bemerkenswert an diesem Vergleich und bezeichnend für die autobiographische Prägung MARCELS sind die Fortsetzungsworte an dieser Stelle: "man könnte hinzufügen,... daß das Element, das Festland und Inseln in meinem Werk miteinander verbindet, die Musik ist; die Musik ist in Wahrheit die tiefste Schicht, ihr gebührt in gewisser Weise der Vorrang." (Gesp 44)

Bei aller 'Vaterschaft' seinen Theatergestalten gegenüber will MARCEL diesen doch sozusagen ein Eigenleben einpflanzen, er will kein Fädenzieher in einem Marionettenspiel unveränderlich-geschlossener und abschätzbarer Charaktere sein (vgl. MeGru 9). Und 'Eigenleben' meint dabei stets 'Individualität' und 'Subjektivität', aber auch manche pointierte Überspitzung und Eigentümlichkeit. Denn MARCEL weiß: "Das Eigentümliche in uns oder im anderen kann zweifellos stets mit dem Etikett Bizarrerie versehen und in irgendeine Rumpelkammer verbannt werden; es kann uns aber auch als ein Anruf zu einem innigeren Verstehen, zu einer engeren Kommunikation erscheinen; es kann uns, gewissermaßen von hinten her, zu einer Erneuerung, zu einer Umschmelzung unserer Kategorien auffordern, wogegen die gemeinsamen oder allgemeinen Merkmale eben infolge der Tatsache, daß sie sich erkennen, klassifizieren, registrieren lassen, nur die gewöhnlichsten Operationen auslösen, also die, die unseren Verstand am wenigsten bereichern. Nebenbei stelle ich fest, daß diese Beobachtung... das Fundament meines ganzen Theaters ist." (GegU 33f.)

b) Zur Charakteristik, zu den Hauptthemen und zum Anliegen des Theaters von MARCEL²³⁶

Auffallend ist, dass die Dramen MARCELS weniger bzw. nicht von einer spannend-mitreisenden Handlung oder von der Auswahl beeindruckender Schauplätze und deren Wechsel leben, sondern vielmehr von der szenischen und dialogisierten Existenzreflexion (vgl. BERNING, Wagnis, 33. 138). Durch dieses ihr wichtigstes Charakteristikum unterstreichen sie schon rein formal die Wichtigkeit und die Rolle des Dialogs für das MARCELSche Denken überhaupt: Der Mensch darf nach ihm nie isoliert vom *Du* gesehen werden. >Ich< kann >mich< selbst nur annähernd verstehen, wenn >ich< >mich< in Beziehung zum *Du* sehe, wenn >mir< bewusst ist, "daß nicht in der Absonderung, sondern nur in der Zugehörigkeit zum *Du*, nur in der appartenance... der Weg zur Rettung liegen kann." (LENZ-MEDOC, Problem und Geheimnis, 52) Alles, was mit existentieller Wahrheit, mit Sinn und Gewissheit auch nur in Zusammenhang steht, hat, so MARCEL, auch zu tun mit Begegnung, Verbundenheit, Dialog und Intersubjektivität. In WA III, 307 formuliert er: "Das Herz, der Kern meiner Existenz ist... die Gemeinschaft zwischen Dir und Mir". Das Theater beleuchtet Situationen und Entwicklungsgeschichten menschlicher Beziehungen, menschlichen Mit- und Gegeneinanderlebens, und das unter mehr oder weniger starker Einbeziehung politisch-zeitgeschichtlicher Geschehnisse und Konstellationen (vgl. BERNING, Wagnis, 15. 246).

BERNING, der vom Drama als dem Ort der dichterischen Vorwegnahme und der 'Personifizierung' späterer philosophischer Reflexionsergebnisse spricht (Wagnis, 173f.), bemerkt zutreffend: "Der wechselseitige Zusammenhang zwischen Philosophie und Dramaturgie besteht für Marcel darin, daß die existentielle Gegebenheit menschlicher Intersubjektivität in ihrem Wechselspiel von Natur aus dramatisch ist und durch das Schauspiel unmittelbar vergegenwärtigt werden kann, während die Philosophie nur zu einer mittelbaren Vergegenwärtigung zu führen vermag. Doch gewährt die Philosophie ihrerseits dem Drama einen Zuwachs an bewußter Erfahrung" (Wagnis, 16), wenngleich Philosophie natürlich "nicht schon die Wirklichkeit selbst erfaßt, sondern sich darin bescheidet, durch fragmentarische Erhellungen auf die sie transzendierende Fülle des Seins zu verweisen." (Wagnis, 16) In diesem Sinne kann -immer eingedenk der Tatsache, dass selbst das Theater natürlich immer nur etwas Abgeleitetes, etwas nicht mehr *spontan* Wirkliches ist- von einem unterschiedlichen Unmittelbarkeitsniveau von Theater und Philosophie bei der Thematisierung der Intersubjektivität gesprochen werden.

Der Facettenreichtum des zwischenmenschlichen Beziehungsgeschehens (und des einzelnen Menschen als eines Beziehungswesens), wie ihn MARCEL in seinen Dramen zum Ausdruck bringt, beinhaltet oft Situationen inneren oder äußeren (zwischenmenschlichen) Konfliktes, Situationen tragischer Entscheidungen oder einfach Situationen, die allein durch ihre Mehrdeutigkeit (je nach dem, wie sie durch die verschiedenen involvierten Charaktere wahrgenommen werden) zur Quelle von Auseinandersetzung oder zum Anlass der Krise werden. Der einzelne Mensch ist dabei immer wieder als Wesen vorgestellt, das unter der Einsamkeit mit sich selbst und unter seiner

²³⁶ Einführende bzw. kommentierende Gedanken in das bzw. zum Theaterwerk finden sich, aus MARCELS eigenem Munde, in SuWaGe 9-39, aber auch in einer Vielzahl anderer erläuternder Beiträge und Publikationen verschiedener Länge von ihm. Zusammenstellungen Letzterer bieten die Bibliographien bei LAPOINTE und bei TROISFONTAINES (De l'existence à l'être). In den Bibliographien auch umfassende Sekundärliteratur zu MARCEL als Dramatiker und zu einzelnen seiner Stücke. Exemplarisch verwiesen sei diesbezüglich auf DAVY, Gabriel Marcel, 72-217; TROISFONTAINES, De l'existence à l'être, Bd. I, 30-35; LENZ-MEDOC, Problem und Geheimnis; MICHEL RONDET, Die Dramen Gabriel Marceles, in: Stimmen der Zeit, 147. Bd. (1950/51), 42-48; MICHEL FERNEZ, Gabriel Marcel als Dramatiker, in: Dokumente, 9. Jg. (1953), 313-322; ROSLYN GLAZERMAN, The meaning and significance of existential communication in the philosophy of Karl Jaspers, the theology of Martin Buber and the drama of Gabriel Marcel (Dissertation a. d. Syracuse University (NY.) 1974), Ann Arbor (Michigan) - London, 1979, 139-204; KASPAR BÖSCH, Person und Gemeinschaft in den Dramen Gabriel Marceles und ihre Bedeutung für seine Philosophie, Tübingen, 1972, sowie die Bemerkungen bei BERNING, Wagnis, 15f., 27f., 33. 138. 163. 173f., 197. 246-248. 330. - Verwiesen sei darauf, dass MARCEL in den Harvard-Vorlesungen (=MeGru) selbst eine ganze Reihe seiner Theaterstücke inhaltlich vorstellt und meditiert.

Einsamkeit unter Menschen leidet. Das Einsamkeitsempfinden bei gleichzeitigem, ebenfalls oft den Dialog prägenden Verlangen nach Gemeinschaft ist bei MARCEL Teil des schmerzlichen Stehens des und der Einzelnen vor dem Unerklärlichen, Widersprüchlichen und Komplex-Komplizierten, dem nie ganz Ergründbaren und Durchschaubaren und der nie ganz aufzulösenden Vieldeutigkeit des eigenen Wesens und der Welt.

Ob es die Ungeklärtheit und das oft Schillernde der Empfindungen im Raum von Liebe und Ehe ist, ob es um ungewollte Folgen mancher gut gemeinten Haltung und Handlung geht, ob es das tragische Ausgeliefertsein des einzelnen Menschen an Bosheit und Intrige oder an den verhängnisvollen Gang der politisch-geschichtlichen Dinge ist, ob es Verstrickungen und Verwicklungen in Familiengeschichten sind oder anderes -: Stets ist das Leiden der Theaterfiguren an der Unsicherheit und Ungesicherheit menschlicher Existenz unlösbar verbunden mit dem Leiden an der Uneindeutigkeit menschlicher Verhältnisse und an ihrer letzten raumzeitlichen Unauflösbarkeit hinein in eine Harmonie.

MARCEL betont im Gespräch mit RICŒUR diese zentrale Rolle der Ambivalenz alles Menschlichen in einem Zusammenhang, in dem er vom 'demütigen', d. h. auf jede Diktion quasi 'aus dem Blickpunkt Gottes' heraus verzichtenden Selbstverständnis seiner Philosophie spricht (vgl. Gesp 99f.): "Was ich... sah -und vermutlich ist es am spürbarsten in meiner Dramatik-, ist dies: wir haben die Doppeldeutigkeit anzuerkennen, die allem, was wir sind, anhaftet, die allem, was wir als an sich gleichbleibende Subjekte sind, dennoch anhaftet." (Gesp 100)²³⁷ Es ist vor dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Doppeldeutigkeit alles Menschlichen bei MARCEL kein Wunder, wenn das Theaterwerk im unterschiedlichen Verlauf und 'Ausgang' der einzelnen Dramen wie eine Widerspiegelung der Lebensspannung zwischen Verzweiflung und Geheimnis, Dunkel und Licht anmutet²³⁸.

Und doch -trotz der von ihm so betonten innerweltlichen Unauflösbarkeit der Abgründigkeit und Komplexität menschlicher Natur und menschlicher Beziehungen- 'lebt' die Mehrzahl der MARCELSchen Dramen von einem Überschuss an Hoffnung. Und dies deshalb, weil in Handelnden an wichtigen Wende- oder Schlusspunkten des Geschehens (es sind nicht selten Punkte, an denen das Gespräch an sein Ende kommt bzw. keine Worte mehr findet und in Schweigen übergeht) die Ahnung aufsteigt, dass *jenseits* aller innerweltlichen Ausweglosigkeit, Verfahrenheit und Abgründe 'Licht' ist, das für Menschen scheinen will - und das von denen wahrgenommen werden kann, die sich dem Mysterium, das die Intersubjektivität ist, wirklich öffnen.

Es sind verschiedene Worte, die für dieses Jenseitige bzw. Transzendente stehen -darunter das Wort 'Gnade', aber auch andere, mehr dichterische Versuche einer Rede von Gott bzw. der existentiellen Begegnung mit ihm-, stets aber ist die Ahnung dieses Jenseitigen für Handelnde wie eine Offenbarung, eine Offenbarung einer 'Gegenwärtigkeit', die aufrichtend und heilend wirkt, die neue Perspektiven und Möglichkeiten erkennen lässt. Zurecht stellt BERNING im Blick auf dieses erwähnte Mysterium der Intersubjektivität, das im Licht einer Transzendenz steht, fest, dass es "allein die Lösung aller dramatischen Konflikte ermöglicht" (Wagnis, 330). Diese Lösung zeigt MARCEL selbst im Stück aber nie auf²³⁹. Er betont diesbezüglich sogar "die Grenzen..., in denen sich ein Dramatiker halten muß. Wenn er eine Lösung zeigt, überschreitet er seinen Auftrag. Wichtig ist, daß... das Aufklären einer fast ausweglosen Situation im Lichte einer Wahrheit versucht wird, die von der Liebe nicht zu trennen ist." (SuWaGe 35) Oder, mit den Worten RONDETs gesagt: Die Personen in MARCELS Dramen "finden sich nicht vor ein Problem

²³⁷ Vgl. zu dieser grundlegenden Ambivalenz und Uneindeutigkeit z. B. ANTOINE in *Der Bote*: "Ja und nein... Das ist die einzige Antwort, da, wo es um uns geht: Wir glauben und glauben nicht; wir lieben und lieben nicht; wir sind und wir sind nicht; aber wenn es so ist, dann sind wir dabei auf dem Wege zu einem Ziel, das wir alle sehen und wiederum doch nicht sehen" (113f.) oder JEROME in *Der schmale Grat*, der die 'unvermeidliche' Widersprüchlichkeit (auch i. S. von Sinn-Unsicherheit) mit der frei gewählten, entfremdenden Sinnverfehlung (i. S. des Sprechens wider sich selbst und aneinander vorbei) in Zusammenhang sieht: "Ist es meine Schuld, wenn das Leben ohne Sinn und Vernunft ist? Warum sollten wir nicht ebenso vernunftlos sein? Violette, wir sind nicht etwas anderes als das Leben. Auch unsere Substanz besteht nur aus Widersprüchen... Wir belügen einander unaufhörlich, und zwar nur deshalb, damit wir uns selbst belügen können - und diese Lüge ist die schlimmste." (*Schauspiele II*, 74) - Die Ambivalenz-Diagnose MARCELS bezieht sich nicht nur auf die existentielle Befindlichkeit des Menschen als solche bzw. insgesamt, sondern auch auf einzelne Lebensvollzüge, so z. B. den Glauben, verstanden als "ein Leben, in dem Freude und Angst ständig nebeneinander hergehen" (GegU 11f.). MARCEL meint sogar: "Jedem von uns ist es unmöglich, genau zu wissen, was er glaubt und wovon er lebt, und diese Unmöglichkeit, mit der wir uns abfinden müssen, ist ein ständiges Thema meines Schaffens, sowohl in meinen philosophischen Schriften wie auch in meinem Theater." (WA I, 216)

²³⁸ So, in einem Gespräch über das Theaterwerk MARCELS (Gesp 41-57), auch der Eindruck RICŒURS, dem sich MARCEL anschließt: Gesp 48f..

²³⁹ In diesem Sinne, mit Blick auf MARCELS Dramatik, ganz richtig FERNEZ (Gabriel Marcel als Dramatiker, 318): "In allen seinen Stücken gibt es nie eine Lösung, nie eine menschliche Antwort, sondern >das Geheimnis des Seins in seiner Ganzheit<." Zu ergänzen wäre: Gerade die Ahnung dieses Geheimnisses (dessen Botschaft und 'Verheißung' am beglückendsten im Geheimnis der Intersubjektivität aufleuchtet) wird sich aber natürlich sehr wohl früher oder später in *menschliche Antworten* umsetzen dürfen und müssen: Vertrauendes Weitermachen/ hoffnungsvoller Neuanfang/ Bereitschaft zur Verzeihung/ freiwilliges Opfer aus Liebe und Jenseitsvertrauen o. a..

gestellt, das am Schluß gelöst wird, sondern sie werden durch die Handlung geführt, damit sie immer mehr zum Bewußtsein eines Geheimnisses kommen, des Geheimnisses der menschlichen Existenz unter einer ihrer privilegierten Formen: der Liebe oder des Todes... Wie das Leben, das vor dem Tod sein letztes Wort nie gesagt hat, so schließen die Stücke nicht ab, sondern sie weisen höchstens eine Richtung, nach der der dramatische Konflikt sich weiter entwickeln wird. Die Handelnden haben das Licht geholt, aber immer nur wie eine Hoffnung, die stets aufs neue zu verdienen sein wird. Wenn der Vorhang fällt, hat das Drama nicht aufgehört." (Die Dramen Gabriel Marcel, 43)

Wie schon angedeutet, gilt diese relative Offenheit, in der die Dramen enden (und eben *nicht* enden) auch den Zuschauern und Zuschauerinnen. PETER GROTZER hierzu: "Es fällt sofort auf, daß die meisten unter ihnen [d. h. unter den Theaterstücken; MR] keine eigentliche Peripetie haben. Man hat das Gefühl, der Autor wolle sich dem Leser, beziehungsweise dem Zuschauer entziehen, sobald sich die ganze Problematik eines menschlichen Verhaltens eröffnet hat. Eine mögliche Lösung scheint wohl durch, wird aber nicht zwingend. Gabriel Marcel verlangt vom Zuschauer eine starke innere Anteilnahme; dieser soll selbst die Konsequenzen des zumeist durch Dialoge getragenen >Geschehens< im Stück zu Ende führen." (WA I, 15f.)

Die Frage, welche *Wirkung* das MARCELSche Theater beim Zuschauer und bei der Zuschauerin erreichen will, ist damit bereits angesprochen wie auch beantwortet. Es will nicht belehren, sondern *einladen* zu "unmittelbarem Mitvollzug" (BERNING, Wagnis, 15) bzw. "zum spirituellen Nachvollzug" (BERNING, Wagnis, 330), indem mögliche Weiterentwicklungen der Endkonstellation des Stückes durchgespielt werden - in möglichst auch eigener Offenheit für das im Stück angesprochene bzw. erahnte Geheimnis, für die 'Botschaft' des MARCELSchen Theaters, in dem "die ersehnte Harmonie von jenseitigem, begrifflich nicht faßbarem Ursprung zumeist nur angedeutet wird"²⁴⁰ (BERNING, Wagnis, 27). Das Drama "möchte den Zuschauer zum aktiven Mitvollzug der Intersubjektivität einladen... Das Ziel ist eine Art spiritueller Konsonanz, in die hinein sich die Transzendenz als gegenwärtig offenbaren soll." (BERNING, Wagnis, 33)²⁴¹

Durch das überzogene sprachliche Pathos, das seine Dialoge nicht selten kennzeichnet, und durch manche, heute so nicht mehr ohne weiteres mit vollziehbare bzw. glaubhafte Zusammenordnung von Themen, mag das Theater MARCELS den heutigen Leser und die heutige Leserin auch irritieren. Ohne Zweifel ist es aber ein beeindruckender Versuch, dem neuzeitlichen "Erschrecken vor der fragwürdig gewordenen Existenz"²⁴² Ausdruck zu geben und Spuren einer Antwort und Orientierungsmöglichkeit zu finden, die *nicht* der Omnipotenz und Letztgültigkeit von Angst, Tod, Schuld und Einsamkeit das Wort reden.

c) Zur Wichtigkeit des Todes im Themenspektrum des Theaterwerks MARCELS

Im Zusammenhang einer Gesprächs mit MARCEL über die Thematik und die Intention seiner Dramen bemerkt RICŒUR: "Ich glaube..., daß es das Thema >Tod< ist, an dem sich das Fragen kristallisiert, sowohl für jede der handelnden Personen wie für den Zuschauer und den Leser. Sie schreiben irgendwo, daß der Tod die >Probe auf die Gegenwart< ist, oder auch >das Sprungbrett einer absoluten Hoffnung<. Die Bewegung, die Ihre Stücke trägt, ist die des >trotzdem<. Ungeachtet aller Dementis und Desavouierungen, trotz allem... Und warum? Weil in Ihrem Theater der Tod ernstgenommen wird. Nicht allein *mein* Tod, sondern, wie Sie es mit Nachdruck sagen, *dein* Tod; da ist der Tod wirklich die Krise, die jeden Glauben an die Existenz, jede Gegenwartsgewißheit radikal erschüttert. Daher

²⁴⁰ Zur Bedeutung der und zur Sehnsucht nach Harmonie im Theater vgl. MARCEL in GegU 16: "meine wichtigsten und bedeutsamsten Theaterstücke wie *Das Quartett*, *Der Bilderstürmer*, *Der Kammweg* und vor allem *Die gierigen Herzen* klingen aus in einen umfassenden Akkord, in eine Harmonie, an welcher der Zuschauer -oder Leser- teilnehmen soll, die sich aber nicht in Formeln einfangen läßt, ohne irgendwie entstellt zu werden... Wie es Aufgabe der Musik ist, so ist es auch Aufgabe des Dramas, über das eigentliche diskursive Erkennen hinaus ein höheres Bewußtwerden zu schaffen, in das unser Sein in seiner Integrität hineingeführt wird und das die abstrakten Darlegungen transzendiert, mit denen sich der reine Verstand begnügen muß."

²⁴¹ Im Zusammenhang mit der Intention des Theaters, zum Mit- bzw. Nachvollzug einzuladen, nachdenklich zu machen und zu öffnen, spricht BERNING sogar davon, das Theater MARCELS diene der "Überzeugung" (Wagnis, 330) des Zuschauers und der Zuschauerin. Eine solche Zielsetzung freilich verfehlte das Selbstverständnis des Dramatikers MARCEL und seines Menschenbildes. MARCEL will aufzeigen, skizzieren und sich annähern - im Bewusstsein, dass die entscheidenden und verbindlichen Antworten nur jeder Mensch für sich selber finden und formulieren kann - was auch für die Zuschauenden gilt. Seinem Theater eine 'Überzeugungs'-Absicht zuzuschreiben, würde er selbst sicher als Simplifizierung zurückweisen. Dabei widerspricht meiner Meinung nach der Anti-Apodiktik seines Theaters MARCELS Bemerkung durchaus nicht, "daß mir die Szenen meines Theaters die liebsten sind und den Höhepunkt meines ganzen Werkes bilden, bei deren Aufführung ich spürte, wie bei den Zuschauern ein Mitgerissenwerden aufbrach, wie es oft auch bei den Zuhörern ergreifender Werke der Kammermusik aufkommt. Das war zum Beispiel der Fall für die Schlußszenen der *Cœurs Avides*" und des *"Signe de la Croix"*." (SuWaGe 37)

²⁴² MARGRET DIETRICH, *Das moderne Drama. Strömungen - Gestalten - Motive*, Stuttgart, 1974, 296. Zur Würdigung der Dramatik MARCELS aus theaterwissenschaftlicher Sicht vgl. hierin die Seiten 296-302.

auch hat Ihr Theater reinigende Wirkung,... daher auch legt es Zeugnis ab." (Gesp 50f.) MARCEL erwidert darauf: "Die Rolle des Todes in meiner Dramatik ist völlig erstrangig, aber auch die Rolle einer bestimmten Art von Krankheit. Das ist übrigens etwas, was Pierre Aimé Touchard mir auf eine ziemlich bizarre Weise vorgeworfen hat in seinem Buch >Dionysos<: er sagt, er finde, daß ich der Krankheit und dem Tod einen viel zu großen Raum geschenkt hätte. Ich bekenne, daß dies mich hat schmunzeln lassen, weil ich nicht glaube, daß man diesen Themen einen zu beträchtlichen Raum geben könnte; denn hier befinden wir uns im Herzen unserer Bestimmung und unseres Geheimnisses." (Gesp 51)

Diesen Worten MARCELS ist gewissermaßen nichts hinzuzufügen. Er macht mit ihnen klar, dass für eine Auseinandersetzung mit der Todesthematisierung in seinem Werk die Einbeziehung seines Theaters nicht nur wegen dessen grundsätzlicher Untrennbarkeit von seiner Philosophie nötig ist, sondern auch wegen des Stellenwerts, den gerade der Tod in seiner Dramatik hat.

Bemerkenswert ist, dass MARCEL die Behauptung, er messe dem Tod zu viel Bedeutung bei und räume ihm von daher einen zu großen Raum in seinem Werk ein, mit der Begründung zurückweist, den Tod *könne* man ja gar nicht ernst genug nehmen und tief genug reflektieren²⁴³.

Todesverdrängung 'dem Menschen zuliebe'? MARCEL würde antworten: Todesverdrängung *gerade um des Menschen willen* nicht! Zumal nach ihm eine solche Verdrängung sehr oft die Folgeerscheinung einer zynischen, funktionalistisch reduzierenden Anthropologie ist. Er verdeutlicht diese seine Erfahrung ganz am Ende seiner Harvard-Vorlesungen im Rückblick und in zusammenfassender Perspektive: "Von einem russischen Besucher erfuhr ich in diesen Tagen, daß man mich kürzlich in der wichtigsten sowjetischen Literaturzeitschrift vorgenommen hat. Man warf mir dort vor, ich interessiere mich nur für den Tod, ich wende mich nur dem Tode zu, wie es, so sagte man wohl, für den Vertreter einer im Sterben liegenden bürgerlichen Kultur natürlich sei. Mir scheint, Sie, meine lieben Zuhörer, haben sehen können, wie unsinnig dieser Vorwurf ist. Gerade meine unbezwingbare Liebe zum Leben hindert mich daran zu unterschreiben, was ich den >Mortalismus< derer nennen will, für die der Mensch schließlich zerfällt oder auseinanderbricht wie eine Maschine." (McGru 202)

MARCELS Theaterfiguren stehen mit ihrem Suchen nach einer Gewissheit, die mehr wäre als nur eine Gewissheit 'für >mich< alleine', immer wieder, wenngleich in ganz verschiedener situativer Bindung, vor demselben Abgrund: dem Abgrund des Todes. Sie stehen vor der *Provokation*, die der Tod für die Liebe zwischen Menschen bedeuten muss, sie erleben die *Infragestellung* aller existentiellen Eigenwertigkeit durch das Wissen um das eigene Sterbenmüssen, und sie stehen in der *Versuchung*, durch Vorwegnahme des Unausweichlichen die Qual der Zukunftsfrage in ihrer Tiefe (die zugleich die Tiefe ist, die den Tod zum Geheimnis macht) zu 'lösen'.

Die vorliegende Studie versucht, dem Ringen der Theatergestalten um grundsätzliche Gewissheit angesichts des Todes bei der Darstellung der MARCELSchen Todesreflexion einen gebührenden Platz einzuräumen, und dies unter Einbeziehung von Themen, die bei ihm in engem Zusammenhang mit der Frage nach einer grundsätzlichen Gewissheit bzw. Hoffnung stehen, so etwa der Jenseitsvorstellung oder der Verbundenheit zwischen Lebenden und Toten. Auch die Ausführlichkeit, in der die Todesthematisierung im Theater samt adhärenter Fragen und Themen in

²⁴³ Vor diesem Hintergrund ist leicht vorstellbar, was MARCEL auf den bei FERNEZ (Gabriel Marcel als Dramatiker, 315) geäußerten Vorwurf der "Todesbesessenheit", der man in seinen Stücken oft begegne, erwidern würde. - Die Feststellung einer ">Todesgegenwart<, welche die Lebenden in ihren Bann schlägt" (Gabriel Marcel als Dramatiker, 316), die FERNEZ als Kritik von MARCEL-Gegnern an dessen Dramen zitiert, wäre MARCEL wohl Anlass für die Differenzierung, Todesausblendung sei keine *Garantie* für eine Verlebendigung von Raumzeitexistenz (sie kann im Gegenteil, wenn sie Folge eines verlorenen Jenseitsglaubens ist, nur als Kaschierungsversuch einer dann zwangsläufig leer und wertlos erscheinenden irdischen Existenz verstanden werden: GSei 467); und ob -so MARCEL wohl weiter- >Todesgegenwart< Leben banne, hänge erst noch davon ab, ob es eine >Totengegenwart< (i. S. der Verbundenheit zu ihnen als weiterhin Lebenden bzw. der Offenheit für ihre *présence*) gebe - oder eben nur den Tod als letzte Aussage über den Menschen. - Der von FERNEZ schließlich zitierte Vorwurf, "daß >die Toten in den Stücken MarceIs zu laut sprechen<" (Gabriel Marcel als Dramatiker, 318), läuft doppelt ins Leere: Nach MARCEL *kann* der Tod gar nicht deutlich genug zum Anstoß und zur Anfrage werden, und: Dem Menschen, der aus der Verbundenheit mit den Verstorbenen existiert, *können* deren Stimmen nicht zu 'laut' werden, sind sie doch Ausdruck eines wie auch immer helfenden und hörenden 'Gegenübers' und 'Mit->mir<' im Jenseits (vgl., mit Bezug auf den toten JACQUES, GENEVIÈVE zu CHRISTIANE in *Die zerbrochene Welt*: "Sie haben jemanden, der Ihnen antwortet." (*Schauspiele I*, 201)), das -ob im Dialog geradezu vernehmbarer Worte oder in einer "Unterhaltung ohne Worte" (EDITH in *Das Unergründliche*, GegU 342)- mit-lebt, inspiriert, stärkt und aufrecht erhält (vgl. EDITH GegU 341; zur nur noch *relativ* bzw. *metaphorisch* verstehbaren 'Wörtlichkeit' der 'Worte aus dem Jenseits' vgl. etwa Enche 154 (MARCEL zur Begegnung CHRISTIANE - GENEVIÈVE in *Die zerbrochene Welt*): Die von GENEVIÈVE übermittelte Hoffnung des verstorbenen JACQUES, CHRISTIANE möge nicht verzweifeln, als "un souffle venu de l'au-delà" ("ein Hauch aus dem Jenseits"; Übs. MR)).

die Gesamtuntersuchung zu MARCEL mit einbezogen werden soll, versteht sich dabei als Aspekt des Eigenprofils dieser Untersuchung - gemessen am 'Durchschnittsprofil' des allergrößten das Todesthema bei MARCEL behandelnden bzw. mit einbeziehenden Teils der deutschsprachigen MARCEL-Literatur, in dem das Theater nur am Rande berücksichtigt und wenn überhaupt, dann nur in äußerst wenigen Sätzen wörtlich zitiert wird²⁴⁴.

²⁴⁴ Eine sehr fundierte Studie zur Todesthematik im Theaterwerk MARCELS liegt leider nur französisch vor: MARCEL BELAY, *La mort dans le théâtre de Gabriel Marcel*, Paris, 1980.

I. Die ontologische Forderung

“Verlangen ist das halbe Leben; Gleichgültigkeit der halbe Tod.”

(KHALIL GIBRAN, Sand und Schaum, Olten - Freiburg i. Br., 1986, 54)

Die im Folgenden unternommene Zusammenstellung der wichtigsten Positionen und Gedanken MARCELS muss sich auf die zentralen Themen und Fragen seines Nachdenkens beschränken. Aber selbst in dieser reduziert-fokussierenden Form der Aufarbeitung ist diese Darstellung wichtig und sinnvoll, gilt es doch, der im sich anschließenden Punkt “C” zu erörternden Todesthematisierung bei MARCEL den Verständnis- und Einordnungshorizont seiner grundlegenden und tragenden Aussagen und Begriffe zur Seite zu stellen. MARCELS Bedenken des menschlichen Todes und sein Denken über ihn hinaus ist nicht nachzuvollziehen, ohne um seinen denkerischen Grundansatz und um das Grundgefüge seiner philosophisch-existentiellen Terminologie zu wissen.

Nicht wenig davon wurde an verschiedenen Stellen der bisherigen Darlegungen bereits berührt und angesprochen oder gar schon kurz erklärt. Im Folgenden soll nun in einer möglichst kompakten Zusammenschau des Wichtigsten ein kohärentes Bild gezeichnet werden, - in einer Zusammenschau, die es sich erlaubt, bei der Erschließung des Gedankenzusammenhangs und bei der Klärung von Begrifflichkeiten auf eine minuziöse Berücksichtigung der Chronologie zu verzichten, in der sich MARCELS Philosophie entwickelt.

Dieser Verzicht korreliert mit der bereits angesprochenen Asystematik des MARCELSchen Denkens, die eine nicht nur *inhaltliche*, sondern gewissermaßen auch *zeitliche* ist und von daher die nicht streng chronologisch orientierte Methode unseres Vorgehens legitimiert: Kennzeichnend für MARCEL ist es, dass er Fragwürdiges oft ‘an-denkt’, um das Ergebnis seines Denkens dann ruhen zu lassen (vgl. etwa den suchenden Denkprozess seiner Metaphysischen Tagebücher!) und es erst später -zum Teil an ganz anderer Stelle im Gedankengefüge- wieder aufzunehmen. Kennzeichnend ist auch, dass ihm nicht selten im Umfeld einer wichtigen philosophischen Erkenntnis überraschend bewusst wird, wie sehr das Erkannte im ‘Verdankungs’- und Anknüpfungszusammenhang steht mit früher bereits Erahntem und Berührtem, aber damals gar nicht weiter Vertieftem oder Berücksichtigtem.

Der Text ‘Das ontologische Geheimnis. Fragestellung und konkrete Zugänge’ (WA I, 59-86) ist einer der zentralen philosophischen Texte MARCELS. MARCELS wiederholte Hinweise auf die grundlegende Bedeutung des hier Dargelegten für sein gesamtes weiteres Denken sowie sein Hinweis gleich zu Beginn der Ausführungen, diese seien “das Ergebnis der ganzen philosophischen und geistigen Entwicklung... die sich durch das *Tagebuch* hindurchzieht” (WA I, 59), legen es nahe, am Leitfaden der hier gemachten Aussagen entlang einen Gang durchs Zentrum des MARCELSchen Denkens zu unternehmen. Da sich aber nicht alle zentralen Aussagen und Erkenntnisse MARCELS in diesem Schlüsseltext gleich profiliert bzw. vertieft formuliert finden, wird es noch einiger angehängter Erläuterungen bedürfen, um alle wichtigen Perspektiven und Begriffe MARCELS in den Blick genommen zu haben.

MARCEL stellt an den Anfang seiner Seinsreflexion die *ontologische Forderung*²⁴⁵ (vgl. WA I, 59): “Es muß *Sein* geben -oder es müßte eigentlich Sein geben-, es muß so sein, daß sich nicht alles auflöst in ein Spiel aufeinanderfolgender und *flüchtiger* -das letztere Wort ist wesentlich- Erscheinungen; oder, um mit Shakespeare zu reden, in eine Geschichte, erzählt von einem Narren. An diesem Sein, an dieser Realität, möchte ich unbedingt irgendwie teilhaben - und vielleicht ist diese Forderung selbst schon in gewissem Grade ein Teilhaben, wenn auch noch keimhaft.” (WA I, 62f.)

Das ontologische Bedürfnis²⁴⁶ ist “die Zurüstung zu einem Protest gegen die Macht der bloßen Tatsachen” (Gesp

²⁴⁵ Im französischen Originaltext figuriert diese v. a. als *exigence ontologique*. Als deutsche Übersetzungen des Begriffes finden sich, zum Teil in Entsprechung zu umschreibender bzw. explizierender Formulierung im französischen Original, auch “ontologisches Verlangen”, “ontologisches Bedürfnis”, “ontologischer Hunger”, “Forderung nach Sein”, “Bedürfnis einer Bejahung des Seins” u. a..

²⁴⁶ Zu Inhalt und Kontext der ontologischen Forderung vgl., abgesehen von den im Folgenden zitierten und erwähnten Stellen, GSei 332-353; Gesp 35f.; GegU 23 (zum grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Bezug der Realität der >Forderung<); WA I, 102f. (die “ontologische Ohnmacht (*déficience*)” (102) als Grundkonstitution der ‘gefallenen Kreatur’); WA II, 178f.. 226f.. 360; WA III,

31), MARCEL spricht von ihm als von "jenem Trachten..., das uns einer Sinnfülle entgegenträgt, die sich... funktionalen und abstrakten Determinationen total widersetzt" (Gesp 29). Sein Konzept einer *konkreten* Metaphysik erweist sich also im Blick auf die Formulierung der ontologischen Forderung nicht nur als philosophie-, sondern durchaus auch als zeitgeist- und gesellschaftskritisch²⁴⁷. Die ontologische Forderung (den Begriff formuliert MARCEL bereits im Winter 1910/1911; vgl. ReflIn 38) ist zwar ein Verlangen, aber als "Verlangen... nicht einfachhin ein Wunsch, ein dämmerhaftes Sehnen. Wir haben es mit einem inneren Drang zu tun, der aus der Tiefe kommt und ebensowohl als Anruf gedeutet werden darf." (GSei 336f.)

Im Bewusstsein der ontologischen Forderung zu leben *garantiert* noch kein 'Mehr' an Sinnerfahrung, zumal, wie MARCEL betont, diese Forderung "nur fast negativ in Erscheinung treten kann, dank dem manchmal unerträglichen Gefühl der Leere, die man spürt, wenn diese Forderung unerfüllt bleibt." (MePro 146) Doch darf und sollte dies kein Grund sein, *nicht* im Bewusstsein und im 'Fahrwasser' dieser Forderung zu leben - wofür sich der Mensch freilich stets entscheiden, wozu er sich jederzeit verleiten lassen kann²⁴⁸.

Eine Philosophie an der ontologischen Forderung vorbei ist möglich²⁴⁹, sie kann aber "nur in Verzweiflung und sogar auf eine bestimmte Weise im Selbstmord enden"²⁵⁰ (ReflIn 172); das gesamte moderne Denken neigt MARCELS Meinung nach zu einer Philosophie in Abstinenz vom Sein bzw. vom Seinsverlangen (vgl. WA I, 63). Anders formuliert: Eine Philosophie mit Verzicht auf die ontologische Forderung ist eine "Philosophie der Hoffnungslosigkeit" (Gesp 36). Nicht nur, aber gerade auch im Zusammenhang mit der Intention der ontologischen Forderung stellt MARCEL eine strikte Opposition zwischen einem weltanschaulichen bzw. existentiellen *Pessimismus* und einer *Hoffnungsphilosophie* fest (vgl. WA I, 63).

Dass bzw. inwiefern die Möglichkeit von und die Entscheidung für Hoffnung mit dem Seinsbedürfnis zu tun hat, machen vollends die 'Gifford Lectures' deutlich: In GSei 443f., einem Zusammenhang, in dem MARCEL unterstreicht, dass objektivierendes Denken dem Seinsverlangen fremd sei (weil eben auch (das) Sein selbst etwas Dynamisches, Nicht-Objektivierbares sei) betont er die *Deckungsgleichheit* von Seinsverlangen und Transzendenzverlangen (vgl. GSei 444). GSei 483 überrascht mit der keineswegs verneinten Frage: "Sollte... Hoffnung nicht bloß ein anderer Name sein für das Transzendenzverlangen, sollte sie vielleicht gar dieses Verlangen selbst sein, insofern sie die geheime Triebfeder des unterwegs befindlichen Menschen ist?" Die intentionale Identität von Hoffnung, Seinsverlangen und Transzendenzverlangen, die hier expliziert ist, ist bemerkenswert. Und so sehr auch die jeweilige Bedeutung des Hoffnungs-, des Seins- und des Transzendenzbegriffes in der Diktion MARCELS noch näher zu erläutern sein wird, ist doch allein schon durch diese Gleichsetzung reichlich deutlich gemacht, dass in einer Philosophie wie der seinigen der menschliche Tod und der Versuch einer mehr als bloß faktizistischen Antwort auf ihn zentrale Themen sein *mussten*.

297 - UWei 71 verdeutlicht die Differenzierungswürdigkeit des 'Forderungs'-Begriffs: MARCEL benutzt ihn in *metaphysisch-anthropologischem* Zusammenhang, kritisiert dagegen aber die 'Forderung' *politisch-klassenkämpferischer* Art.

²⁴⁷ Zum Protestcharakter der ontologischen Forderung vgl. etwa auch ReflIn 171-173 und Gesp 29. Die ontologische Forderung, so MARCEL, wird sich ihrer selbst "ausgehend von einer Welt bewußt, in der das menschliche Wesen nur mehr als Bündel von Funktionen erscheint, in der es nur Wert zu haben scheint durch den Nutzen, den es bringen kann" (ReflIn 171); die ontologische Forderung ist "die Behauptung oder der bestürzte Protest, der aus der Tiefe des individuellen Seins in dem Augenblick aufsteigt, in dem es sich von Techniken umzingelt fühlt, die es, wenn es zum Äußersten kommt, schließlich verneinen" (ReflIn 172). Persönlichkeitsersetzung bzw. zunehmendes Zerbrechen menschlichen Personseins durch grassierendes Funktionalisierungsdenken provoziert, wie MARCEL in MePro 147f. darlegt, ein Vergessen der Seinsforderung, von ihm als "Entfremdung" (MePro 148) der Seinsforderung sich selbst gegenüber bezeichnet (vgl. WA I, 62), sowie -in der Folge- seelische Erkrankung (zu den destruktiven Folgeerscheinungen einer Abstinenz vom Sein bzw. von der ontologischen Forderung vgl. auch WA I, 59f.75). - Mehr zur MARCELSchen Kritik des Funktionalisierungsdenkens und einer in ihm befangenen verkürzenden Anthropologie im weiteren Verlauf dieser Untersuchung.

²⁴⁸ Zur Vergess- bzw. Unterdrückbarkeit der ontologischen Forderung vgl. etwa WA I, 64; GSei 336; MePro 146.

²⁴⁹ In MePro 150f. erwähnt MARCEL ausdrücklich den Neopositivismus als Beispiel für eine Philosophie unter Ausblendung dessen, was er die Seinsforderung nennt.

²⁵⁰ Zur Verzweiflung als drohender Folge einer Verleugnung bzw. Verschüttung des Seinsbedürfnisses vgl. auch WA I, 71f.. Die Möglichkeit einer Verleugnung des Seinsbedürfnisses macht nach MARCEL deutlich, dass (nicht nur wegen des noch ausstehenden, aber irgendwie erhofften 'Unüberbietbaren', wegen eines noch ausstehenden Fülle-Erlebnisses, sondern auch im Hinblick auf die Wichtigkeit einer bewussten (Seins)Bejahung und eines engagierten 'Sich-Einlassens') *Sein* und *Leben* weder notwendig noch völlig zusammenfallen (vgl. etwa WA I, 71; mehr zur Nicht-Identität zwischen *>meinem< Sein* und *>meinem< Leben* etwa bei den Erläuterungen zum MARCELSchen Terminus der 'Sammlung'). Nichtsdestoweniger liegt für MARCEL "die ontologische Forderung in ihrer Fülle... im Herzen des Lebens" (WA III, 163), ja sie ist "vielleicht das letzte Geheimnis..., dessen dunkler Ort und dessen mühevollen Geburtsstätte das Leben ist" (WA III, 163).

Alles vermeintlich rein intellektuelle Fragen nach (dem) Sein stößt nach GABRIEL MARCEL auf die ontologische Forderung, verstehbar auch als eine "Behauptung..., die ich eher bin, als daß ich sie ausspreche" (WA I, 66), eine Behauptung mithin, so MARCEL im Versuch einer weiteren pointierten Umschreibung, "für die ich viel mehr Sitz als Subjekt sein würde" (WA I, 66). Bereits in dem Moment, in dem >ich< nach dem Sein frage, ist (das) Sein auch schon in >mir<. Streng genommen gibt es also keine Seins-Behauptung, sondern immer schon und nur eine 'Seins-Selbstbehauptung' in dem Wesen, das (das) Sein bzw. volles Sein (Seins-Fülle) fordert (vgl. WA I, 66)²⁵¹. MARCEL hierzu: "Ich richte mich also aus auf die Setzung oder die Erkenntnis einer Teilnahme (participation), die eine Subjekt-Wirklichkeit besitzt; diese Teilnahme kann... nicht >Objekt< des Denkens sein; sie kann nicht eine Lösung bewerkstelligen, sondern gilt jenseits der Welt der Probleme: sie ist meta-problematisch." (WA I, 66)²⁵² Erkenntnis bzw. Denken sind in dieser Perspektive von vorneherein und bleibend "in das Sein eingehüllt" (WA I, 66; vgl. WA II, 227), sind 'Geheimnis'/'Mysterium' (vgl. WA I, 66; WA II, 227; WA III, 61. 151); "die Erkenntnis fügt sich einem Modus des Teilnehmens ein, von dem eine Erkenntnistheorie irgendwelcher Art nicht hoffen kann, Rechenschaft abzulegen, weil sie selbst ihn voraussetzt." (WA I, 66) Der Gefährdungscharakter, das Ausgeliefertsein, die Dramatik und die tragischen Verwicklungen menschlicher Existenz können nicht ausgeblendet werden, wenn die ontologische Forderung ins Bewusstsein gehoben wird, zumal sie deren Ernst gerade akzentuieren (vgl. WA I, 72; WA II, 179 (Anm. 1)): Die ontologische Forderung ist eine Forderung am aktuell erlebten oder jederzeit möglichen *Abgrund*.

Es bleibt, die Aufarbeitung der MARCELSchen *ontologischen Forderung* abschließend, deren Affinität zur *Unruhe* festzuhalten. MARCEL: "Ich glaube... als Grundsatz aufstellen zu können, daß heute die Unruhe (inquiétude) und das Sehnen (aspiration) nach dem Sein eng übereinstimmen." (MePro 130)²⁵³

II. 'Zerbrochene Welt' - Die Herrschaft des Funktionsdenkens als Existenzbedrohung

"Trotzdem fühlte ich in diesem Augenblick, daß ein zerbrochener Mensch der Ursache und dem Sinn seines Unglücks nachgehen kann, daß dieses Unglück möglicherweise eine besondere Bedeutung für ihn hat, daß alles, was geschieht -vor allem, was ins Innerste greift-, wie ein Bote kommt, dessen geheime Botschaft man ergründen muß..."
(LOUIS in: FRANÇOIS MAURIAC, *Natterngezücht*, Berlin - Weimar, 1972, 48f.)

Die Unruhe in der ontologischen Forderung und den dieser Forderung eigenen Protestcharakter zeitigen nicht nur die menschliche Raumzeitlichkeit und die durch diese *menschlich nicht 'abwählbare'* Grundsituation geschaffenen Basiserfahrungen menschlicher Endlichkeit und Sterblichkeit, sondern auch gesellschaftliche Umstände, kollektiv-künstlich Geschaffenes, *menschlich durchaus frei Gewähltes* und in Geltung Gesetztes: MARCELS Forderung nach Sein ist auch deswegen so nachdrücklich formuliert, weil sie zugleich ein Einspruch ist gegen die Hinnahme einer zerbrochenen bzw. unter der Herrschaft des Funktionsdenkens erstickenden Welt.

²⁵¹ Die Unmöglichkeit, die Seinsforderung im strengen Sinn zu rationalisieren bzw. zu objektivieren, ist auch der Grund dafür, "daß diese Forderung jenen eigentümlichen Charakter aufweist, sich selbst nicht völlig durchschaubar werden zu können." (WA I, 62)

²⁵² Bereits in ReflIn 38 stellt MARCEL -vor dem Hintergrund einer (auch und gerade HEGEL betreffenden) Radikalkritik einer Identifizierung von Sein und Wissen, von Wirklichkeit und Intelligibilität des Wirklichen (vgl. insgesamt ReflIn 19-55)- fest, dass sich die metaphysische bzw. wissenschaftliche Logik des 'Cogito' (die einen Intellektualismus begründet) und die Logik der ontologischen Forderung diametral gegenüber stünden. GROTZER resümiert also völlig richtig, dass "das Sein nicht eine intellektuelle Hypothese ist, sondern als etwas anerkannt wird, das letztlich der Erkenntnis vorausgeht und diese begründet. Für Marcel handelt es sich um eine Gewißheit auf der Ebene des Metaproblematischen; weil diese Gewißheit jedoch nicht eine allgemein akzeptierte ist, muß er von einer >Forderung< sprechen." (WA I, 26) - Zur Kritik MARCELS an der Idee eines letzten bzw. absoluten Wissens im Ausgang von einer Seinsphilosophie vgl. etwa auch WA III, 166. Zur Auseinandersetzung MARCELS mit HEGELS Denken vgl. den schon erwähnten Text aus seiner Frühzeit ReflIn 19-55 (mit einem Kommentar von BERNING: ReflIn 181-186) sowie etwa ErMen 10. 268; GegU 30f.; MeGru 37f.; TraWei 10. 208; UWei 76-78.

²⁵³ MARCELS Stellungnahme zum Phänomen menschlicher Angst und Beunruhigung wird schwerpunktmäßig an späterer Stelle dieser Studie erörtert.

Beide philosophische Diagnosen: die *zerbrochene Welt* wie die *funktionalisierte Welt* sind schmerzhaft, wenngleich unumgänglich erscheinende Erkenntnisse des Philosophen, beide sind eindringliche Kontrasterfahrungen zur Wirklichkeit und Intention des Seins, beide stehen insofern in Zusammenhang, als die 'zerbrochene Welt' in den Darlegungen MARCELS zwar nicht ausschließlich, aber oft als die Welt der 'Funktionalisierung' und des 'Funktionierens' figuriert.

Der umfassendere Begriff von beiden ist die *zerbrochene Welt*. In der folgenden Bedeutungsanalyse sei deswegen zunächst auf diesen näher eingegangen, obwohl im Text 'Das ontologische Geheimnis. Fragestellung und konkrete Zugänge', unserem gegenwärtigen Leitfaden, der *funktionalisierten Welt* das Hauptinteresse der philosophischen Analyse gilt²⁵⁴.

Wörtlich übernommen sei zunächst noch einmal die bereits zitierte Grundaussage MARCELS zur Begrifflichkeit: "Die Erfahrung der zerbrochenen Welt ist die Wurzel oder der Ausgangspunkt alles dessen, was ich über das Geheimnis des Seins geschrieben habe. Damit will ich sagen, daß ich zu zeigen versucht habe, wie ein Mensch unserer Tage nur unter der Bedingung, am eigenen Leibe diese Erfahrung gemacht zu haben, dem Sein zustreben kann" (OGeh 3f.). MARCELS Analyse der zerbrochenen Welt²⁵⁵ hat also gewissermaßen einen dialektischen Seinsbezug; was die Phänomene und Effekte einer zerbrochenen Welt im Menschen und zwischen den Menschen sind, wird angesichts dessen deutlich, was die ontologische Forderung *trotzdem*, was sie gerade angesichts der Realität und Potentialität des Zerbrechens, Zerreißen und Zerstörtwerdens menschlicher Einheit und Ganzheit fordert. Das (sei es individuelle, sei es gemeinschaftliche) Erleben einer zerbrochenen Welt ist das Erlebnis "einer Menschheit, die ihre ontologische Bindung zerbrochen hat - oder zerbrochen zu haben glaubt." (HoVia 298)

Seit wann ist 'die Welt' zerbrochen? Gab es schon immer das Bewusstsein von der zerbrochenen Welt - oder nicht? MARCEL: "Es wäre ohne Zweifel äußerst gewagt, ein Zeitalter heraufzurufen zu wollen, in dem die Einheit der Welt den Menschen unmittelbar fühlbar gewesen wäre. Daß wir jedoch -daß einige von uns- diesen Bruch mit solcher Kraft erleben können, ist nur deshalb möglich, weil wir in uns nicht nur eine Erinnerung an eine solche Einheit bewahren, sondern auch die Sehnsucht nach ihr." (WA I, 34)²⁵⁶

²⁵⁴ In Erinnerung gerufen sei aber, dass das im französischen Original zusammen mit dem Essay veröffentlichte Theaterstück *Le Monde cassé* betitelt ist: Die zentrale Aussage dieses Terminus überhaupt für den konkreten Bezug und für die Konkretisierungen der MARCELSchen Philosophie wie auch seine Untrennbarkeit vom dann im Essay ausführlich thematisierten Funktion(alisierung)sdenken sind auch insofern unübersehbar.

²⁵⁵ Zum Begriff vgl., abgesehen vom im Folgenden Zitierten oder Erwähnten, ganz allgemein WA I, 33-45. Zum Motiv bzw. Bewusstsein von der zerbrochenen Welt sowie zum gleichnamigen Theaterstück vgl. etwa Enche 151-155. - Das 'zerbrochene-Welt'-Motiv taucht nicht nur im gleichnamigen Stück, sondern an einer ganzen Reihe von Stellen auch in anderen Dramen (z. T. in metaphorischen Variationen) auf, so etwa in *Das Ende der Zeiten*, *Das Quartett in Fis* und *Ein Mann Gottes*. In nicht wenigen Dramen treten einzelne Menschen auf, die zerbrechen oder Gefahr laufen, dies zu tun, in *Ein Mann Gottes* und in *Das Quartett in Fis* geht es um zerbrochene bzw. zerbrechende Ehen. Das Stück *Die zerbrochene Welt* enthält die bzgl. des Motivs wohl dichteste Stelle aller Dramen. CHRISTIANE und DENISE umkreisen hier das zunehmend vermisste menschliche Miteinander, Zusammen und Beieinander als den doch einzigen und eigentlichen "Mittelpunkt" von Leben: "(CHRISTIANE:) Hast du nicht manchmal den Eindruck, daß wir in einer Welt leben... wenn man das Leben nennen kann... in einer Welt, die zerbrochen ist. Jawohl, zerbrochen wie eine Uhr, die nicht mehr geht. Die Feder ist abgerissen. Äußerlich hat sich nichts geändert. Alles ist an seinem Platz. Aber, wenn man die Uhr ans Ohr hält, hört man nichts mehr. Die Welt... die Welt der Menschen... einmal muß sie ein Herz gehabt haben. Aber es kommt mir vor, als ob dieses Herz zu schlagen aufgehört hätte... Jeder hat so seinen Winkel, seine kleinen Angelegenheiten, seine kleinen Interessen. Man trifft sich, man gerät aneinander... das scheppert dann wie rostiges Eisen... es ist kein Mittelpunkt mehr da, kein Leben, nirgends... Nehmen wir an, ich horchte. (DENISE:) Ins Leere hinein? (CHRISTIANE:) ... ins Leere." (*Schauspiele I*, 100f.)

²⁵⁶ Zum Zusammenhang vgl. WA I, 42f.. MARCEL betont hier bzgl. der Frage, ob der 'Bruch' in der Welt auf eine geschichtliche Zäsur bzw. auf ein bestimmtes Ereignis zurückgehe, "der Bruch könne ganz gewiß nicht als etwas betrachtet werden, das sich im Laufe der letzten Jahre oder auch Jahrhunderte in einer ursprünglich ungeteilten Welt ereignet hätte... Wir dürfen aber eines sagen, ohne in Widerspruch zu den geschichtlichen Gegebenheiten oder zu eindeutigen metaphysischen Grundsätzen zu geraten: Die Brüchigkeit der Welt ist viel offenkundiger geworden, als sie es etwa einem Philosophen des 17. Jahrhunderts sein mochte, der sie überhaupt nur auf der theologischen Ebene annahm" (WA I, 42; vgl. UWei 120f.). - Die Zerbrochenheits-Metapher findet sich, allerdings mit eingeschränktem Bezug auf die Existenz, auch bei JASPERS (vgl. das JASPERS-Zitat in WA III, 248); in Berücksichtigung von GSei 8 wird man die 'zerbrochene Welt' allerdings als originäre Begrifflichkeit MARCELS werten können.

Die hier angesprochene 'Erinnerung' ist in den Augen MARCELS keine historisch-lebensgeschichtliche, sondern eine metaphysisch-wesentliche und macht den Konnex zwischen einer der Spitzenaussagen des MARCELSchen Seinsverständnisses (das alle(s) verbindende Sein bzw. das Verbundensein (>Einheit)) mit dem 'zerbrochene-Welt'-Motiv deutlich. OGeh 88f. unterstreicht freilich, dass die Perspektive der 'einen' und 'ganzen' (wenn man so will: der (wieder) heilen) Welt bzw. die Sehnsucht nach ihr keine rein raumzeitimmanente sein kann und darf, sondern Transzendenzbezug hat²⁵⁷.

²⁵⁷ MARCEL äußert in OGeh 88f. (zu einem Zeitpunkt mitten in der Weltkriegskatastrophe (1943), aber mit Bezug wohl durchaus auf mehr als nur auf die äußeren Zerstörungen jener Zeit), es "scheint die Frage berechtigt, ob die systematische Ablehnung des Jenseits nicht am Ursprung jener Konvulsionen steht, die in unseren Tagen ihren Höhepunkt erreicht haben. Vielleicht kann auf Erden eine feste Ordnung nur aufgebaut werden, wenn dem Menschen das aufs schärfste bewußt wird, was man sein Wanderer-Schicksal nennen kann, d. h., daß er sich unablässig ins Gedächtnis ruft, er sei gehalten, sich einen bedrängten Weg zu bahnen durch die erratischen Blöcke einer zusammengestürzten Welt,... einer stärker im Sein verankerten Welt entgegen, von dem ihm hienieden nur die wechselnden und ungewissen Spiegelungen zu sehen gegeben ist. Hat nicht alles den Anschein, als ob diese eingestürzte Welt sich nachsichtslos gegen den wendet, der sich in ihr festzusetzen strebt, um da ein dauerhaftes Haus zu bauen?"

Dass die Welt 'zerbrochen' ist, ist nach MARCEL an einer ganzen Reihe von (sich z. T. aktuell zuspitzenden) Phänomenen erkennbar, die er als auch metaphysisch bedeutsam bewertet und z. T. metaphysisch kommentiert. Die wichtigsten dieser Phänomene seien kurz angesprochen.

Der unübersehbarste und gewissermaßen fatalste Bruch in der Welt ist das zunehmende Zerbrechen menschlicher Verbundenheit und Gemeinschaft, erlebbar auf der Ebene unmittelbarer *Ich-Du-Begegnung*(smöglichkeit) wie auf derjenigen der Beziehungen menschlicher Kollektive zueinander²⁵⁸. MARCEL erkennt diesbezüglich: "Wir leben in einer Welt, in der das Wort *mit* seinen Sinn zunehmend einzubüßen scheint." (WA I, 38) In McGr 114 meint MARCEL das Gleiche, wenn er eine Welt diagnostiziert, "die ihre innere Einheit verloren zu haben scheint,... eine zerbrochene Welt, in der ein jeder mit nichts anderem als sich selber beschäftigt ist." Menschliches Miteinander zerbricht zunehmend und erschreckend oft und schnell, ja es erscheint "das vertraulich-freundliche Zusammenleben der Menschen... immer unvollziehbarer" (WA I, 38). MARCEL fügt hinzu, dass wachsende Sozialisierung des Lebens diesem seinem Befund leider nicht widerspreche, besteht diese Sozialisierung seiner Meinung nach doch "darin, daß jeder von uns immer mehr als ein Beamter (agent) betrachtet wird, dessen Verhalten zum Gedeihen einer fernen und drückenden, ja tyrannischen Totalität beizutragen hat. Das setzt eine Erfassung aller Menschen voraus, eine Aufnahme jedes einzelnen in Listen,... immer wieder und das ganze Leben lang." (WA I, 38) Solange die so umrissene Funktionalisierung und konkrete Gesichtslosigkeit des einzelnen Menschen (als eines nur noch in Listen Aufgenommenen, als eines 'nummerierten Wesens') die Kehrseite von Sozialisierung bzw. Kollektivierung ist, solange Machthaber bzw. Machthaberinnen und Institutionen immer stärker eine Entwicklung hin zu "einer mechanisierten, von Leidenschaften gesäuberten Welt" (WA I, 36), zu "einer zum Termitenbau gewandelten menschlichen Gesellschaft" (WA I, 36) forcieren, ist der Befund von der zerbrochenen Welt auch als das 'seltsame Paradoxon' (vgl. WA I, 38) zu formulieren, dass gerade auch "in unserer heutigen immer mehr kollektivierten Welt jede wahre Gemeinschaft zusehends undenkbarer" (WA I, 38) erscheint. MARCEL schließt sich diesbezüglich einem Zeitgenossen an: "Gustave Thibon hat mit gutem Grund bemerkt, der Atomisierungs- und der Kollektivierungsvorgang schließen einander keineswegs aus..., sondern gingen Hand in Hand und seien nur die zwei zutiefst untrennbaren Seiten desselben Lebensschwundes (*dévalorisation*)." (WA I, 38)

Das Zerbrechen, die zunehmende Zerstörung menschlicher Gemeinschaft in Frieden und Wohlwollen bestätigt MARCEL auch der Blick auf die Instrumentarien, Absichten und Auswirkungen des internationalen politischen Prozesses: "Wir leben in einer Welt, die Krieg führt mit sich selbst" (WA I, 34). Es droht, so MARCEL in einer auch noch für heute gültigen Lageeinschätzung aus dem Jahr 1949, vor dem Hintergrund einer durch den wirtschaftlich-wissenschaftlichen Fortschritt, durch den Willen zur (Vor)Macht und durch ungeheure Vernichtungspotentiale von Waffen geprägten "noch vor kurzem ungeahnten Einheits- und Ganzheitsform" (WA I, 34)²⁵⁹ der menschlichen Zivilisation der "Selbstmord" (WA I, 34) der gesamten Menschheit, die, so MARCEL 1956, das Bild "einer zerrissenen Menschheit" (DialEr 13) abgibt.

Es überrascht nicht, dass "eine aus den Fugen gegangene Welt" (HoVia 367) keine Worte mehr findet, sondern nur noch 'Wörter' hat. Dass ein Leben "au milieu d'un monde en voie d'effondrement"²⁶⁰ (Enche 221) nur noch eine zerfallen(d)e und verfallen(d)e Sprache kennt. Die zerbrochene Welt "ist in zunehmendem Maße Schlagwörtern

²⁵⁸ Zerrissene Verbundenheit als überhand nehmendes Phänomen zerbrochener Welt ortet MARCEL auch im einzelnen Menschen. Vgl. ErMen 206: "Die Tatsache, die heute alle anderen... beherrscht..., ist die, daß das Leben nicht mehr geliebt wird, denn im Grunde ähnelt nichts weniger der Liebe zum Leben als das krankhafte Verlangen nach dem augenblicklichen Genuß. Wie ich an anderer Stelle [MARCEL bezieht sich auf HoVia 112f.; MR] gesagt habe, wurde ein gewisses eheliches Band zwischen dem Menschen und dem Leben zerrissen. Es ist übrigens äußerst merkwürdig festzustellen, daß dieser Riß geschichtlich mit der fortschreitenden Erhebung der Biologie zur Wissenschaft zusammengefallen zu sein scheint. Man kann sagen: dieser Riß ist überall dort erfolgt, wo nicht ein gewisser übernatürlicher Sinn bewahrt wurde." Vgl. auch GSei 270: "Es ist sehr wohl möglich, daß in unserer Welt das Auseinanderfallen von Geistigem und Biologischem überhandnimmt. Das wäre allerdings nur ein Beweis mehr für ihr Zerbrochensein. Und nur in einer zerbrochenen Welt können Praktiken aufkommen wie etwa die künstliche Befruchtung."

²⁵⁹ Einer Einheits- und Ganzheitsform wohl gemerkt, die *kein* Heilmittel für die diagnostizierte zerbrochene Welt darstellt bzw. bietet, da sie ja gerade in schlimmster und bedrohlichster Weise Zerbrechen (in Gestalt von Trennung, Gegenüberstellung, Gegenerschaft und Zerstörungsbereitschaft) *ist* - und das in dem Ausmaß, in dem die in dieser neuen globalen 'Einheit' und 'Ganzheit' Mächtigen ihre Macht und Fähigkeiten *auf alle hin* missbrauchen können. Eine Menschheit, die ein solches Selbstzerstörungspotential aufgebaut hat, leidet unter kollektivem "Denk- und Vorstellungsmangel" (WA I, 43), mithin unter der Unfähigkeit, die Folgerungen aus den Geschehnissen der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts zu ziehen (vgl. WA I, 43). Diese Einstellung ist ein Beispiel für die in WA III, 116 angesprochene "Neutralisierung der Vergangenheit" als Ausdruck der 'zeitlichen Verinselung' (vgl. WA III, 116) des zeitgenössischen Menschen - und ein Umgang mit Zeit, den der Philosoph zu bekämpfen hat (vgl. WA III, 116 und ErMen 290). Leben darf kein Schwimmen im anonym-abstrakten 'Fluss' der Geschichte sein. Der Versuchung zu einer neutralisierten Vergangenheit (die auch Ausdruck einer zeitlich zerbrochenen Welt wäre) muss -individuell wie kollektiv- mit lebendiger Erinnerung und konkretem Gedächtnis begegnet werden!

²⁶⁰ "inmitten einer Welt, die dabei ist, zusammenzubrechen" (Übs. MR)

überantwortet, Wörtern also, die ihres echten Gehalts weitgehend entleert wurden.“ (WA I, 41) Aus Worten werden Wörter, aus Wörtern Floskeln und Slogans, inflationär gebraucht, und der Eindruck liegt nahe, „es läge gerade am Schwinden der Wirklichkeiten, die diese Wörter zu bezeichnen haben, daß sie selbst der Inflation verfallen“ (WA I, 42). Die monetäre Metapher wählt MARCEL nicht zufällig: „denn die Wort- und Geldentwertung entspricht ja nur dem allgemeinen Vertrauensschwund, einer Kreditkrise im eigentlichen Sinne des Wortes“ (WA I, 42), die die zerbrochene Welt kennzeichnet.

Wenn in Die zerbrochene Welt CHRISTIANE LAURENT gegenüber klagt, das Schweigen zwischen ihnen erdrücke sie, sie könne darin nicht atmen, stelle aber fest, dass *er* anders als schweigend wohl nicht existieren könne (vgl. *Schauspiele I*, 152), und LAURENT zur Antwort gibt: „Ich weiß nicht, was du brauchst, mir kommt es vor, daß in diesem Haus entsetzlich viel geredet wird“ (*Schauspiele I*, 152), dann ist *beides* ein Schlaglicht nicht nur auf die zerbrechende Ehe zwischen beiden, sondern auf ein Grundphänomen zerbrochener Welt überhaupt: Es wird so viel geschwiegen -über das eigentlich Wichtige, das Wesentliche, das Menschen untereinander wirklich Betreffende-, dass der Wortreichtum und das Dauergerede zum Aneinander-vorbei-Reden werden (müssen).

Indikator einer zerbrochenen Welt ist auch das Überhandnehmen und die zunehmende Machtfülle anonymer Bürokratie und namenlosen Beamtentums. Eine weit verzweigte Verwaltungsmaschinerie okkupiert und konditioniert immer mehr Räume persönlicher Freiheit und gesellschaftlichen Zusammenlebens (vgl. WA I, 39f.)²⁶¹. Die Zunahme von Bürokratisierung und Beamtenherrschaft sieht MARCEL dabei durchaus als Nachbarphänomen „zum unheilvollen Bündnis zwischen wissenschaftlicher Technik und Verstaatlichungskräften“ (WA I, 41); freilich „bleiben... die wirklichen Bedingungen, unter denen ein Wesen in der Welt erscheint und sich in ihr entwickelt, trotz allem grundsätzlich der Oberaufsicht dieser seltsamen Koalition entzogen“ (WA I, 41), und MARCEL betont mit Blick auf die Ambitionen dieser 'Koalition': „Das Menschenwesen... hat das Zeug, sich aufzulehnen gegen eine solche Art der Vergewaltigung, ja gegen einen solchen Einbruch, die an ihm begangen werden sollen. Und diese seine Auseinanderreißung berechtigt uns vollauf zu der Behauptung, die Welt, in der wir leben, sei eine zerbrochene Welt.“ (WA I, 41)

In einer zerbrechenden, in einer zerbrochenen Welt ist das Verständnis des Menschen als einer Ganzheit nichts Selbstverständliches mehr²⁶².

²⁶¹ Nach MARCEL impliziert „der Zug zur Bürokratisierung (fonctionnarisation)... die Preisgabe dinghafter und schöpferischer Tätigkeit um inhaltleerer, entpersönlichter, unschöpferischer Aufgaben willen“ (WA I, 40) In einer zunehmend verbürokratisierten Welt ist 'Gleichheit' unter Menschen „stets eine Gleichmacherei nach unten...“, das heißt eben auf einer Ebene, wo jeder schöpferische Impuls fehlt.“ (WA I, 40) Zum Phänomen der Bürokratisierung vgl. auch UWei 163-165 (die Bürokratisierung als eine Art "Krebs...", unter dem heute die sogenannten zivilisierten Länder leiden" (UWei 163); die Bürokratie als "Herrschaft des Papiers" (UWei 163)). In ErMen 280f. hebt MARCEL auf die Abstraktionstendenz einer zerbrochenen Welt ab; es ist eine "Welt...", in der die Individuen, auf abstrakte Elemente zusammengeschrumpft, mehr und mehr aneinandergereiht werden, in der die einzigen fortbestehenden Hierarchien entweder auf das Geld oder auf Diplome gegründet sind, deren menschliche Bedeutung gleich Null ist." ErMen 198 skizziert in einer drastischen Vision die möglichen Folgen der Reduzierung des einzelnen Menschen auf Karteikartenangaben: "Gesundheitsregister, Strafregister, Steuerregister, morgen vielleicht ergänzt durch graphologische, ja anthropometrische Angaben: all das wird in einer Gesellschaft, die sich organisiert nennt, genügen, um über die schließliche Verwendung des Individuums zu entscheiden, ohne daß jemals noch den familiären Banden, den tiefen Neigungen, der spontanen Vorliebe, den Berufungen Rechnung getragen wird."

²⁶² In Die zerbrochene Welt lässt MARCEL LAURENT Entwicklungen zeitgenössischer darstellender Kunst als symptomatisch verstehen: "Wir wohnen einer gigantischen Umwertung bei. Unter den Augen einer von Panik erfaßten Gesellschaft vollzieht sich eine völlige Zersplitterung des Menschen. Das ist vielleicht viel schwerwiegender als der Kommunismus." (*Schauspiele I*, 178)

Die bisher angesprochenen Hauptphänomene, die MARCEL im Begriff 'zerbrochene Welt' zusammenfasst²⁶³, müssen noch ergänzt werden um die 'funktionalisierte Welt', als die die zerbrochene Welt oft in Erscheinung tritt: Alle Erwähnungen und Analysen der modernen Funktionalisierung²⁶⁴ des Menschen bzw. des Funktionsdenkens überhaupt sprechen indirekt ebenfalls von der zerbrochenen, sich selbst abhanden gekommenen Welt. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang der Vorwurf MARCELS, dass "das moderne Leben... den Menschen entmenslicht" (WA III, 144) und "ihn von seinem Zentrum abschneidet, weil es ihn auf ein Gesamt von Funktionen reduziert, die unter sich keinen Zusammenhang bilden. Bei einem derart funktionalisierten Menschen scheint sich selbst der religiöse Glaube zu degradieren und allen Außenstehenden wie eine Routine vorzukommen" (WA III, 144).

Wie er gegen eine kommentarlose und passive Hinnahme der zerbrochenen Welt protestiert, so kann MARCEL es auch "nicht unterlassen, mit aller Kraft gegen eine funktionalisierte Welt zu protestieren, in der" -ein Aspekt dies, der bereits angesprochen wurde- "die Menschen nur als Ansammlungen von abstrakten Daten betrachtet werden, die auf Karteikarten eingetragen sind, wie man sie im Bürgermeisteramt, im Polizeirevier oder im Krankenhaus ausfüllen muß." (WA III, 297) Im uns jetzt als Ausgangspunkt dienenden Zentraltext setzt sich MARCEL mit der Funktionalisierung in WA I, 60f. 74f. auseinander. "Unsere Zeit" -so seine Grundfeststellung- "... läßt sich charakterisieren durch ein... *Ausufern* der Funktions-Idee. Ich nehme hierbei das Wort Funktion in seiner ganz allgemeinen Bedeutung, so daß es die vitalen wie die sozialen Funktionen mitumfaßt." (WA I, 60)

Die Reduzierung des Menschen auf ein 'Bündel', auf eine bloße Anhäufung von Funktionen (*vitale*: Nahrungsaufnahme, Fortpflanzung, Schlaf,...; *soziale*: Konsumieren, Produzieren, Staatsbürger bzw. Staatsbürgerin sein, Steuern zahlen, Wählen, 'Mitglied' sein,...) ist um so fataler, weil sie in ihrer Extremgestalt bedeutet, buchstäblich nichts mehr im Leben *nicht*-funktional zu bedenken, zu behandeln und zu bewältigen: "So und so viele Stunden sind diesen oder jenen Funktionen gewidmet. Selbst der Schlaf ist eine solche Funktion, die man ausüben muß, um nachher wieder die anderen Funktionen ausüben zu können. Dasselbe gilt für Muße und Erholung." (WA I, 60) MARCEL kann diese Einstellung bzw. Entwicklung nur als einen "Irrtum" (WA I, 61), als "eine furchtbare Mißdeutung" (WA I, 61) bezeichnen, die nur eine 'unmenschliche' Gesellschaftsordnung bzw. Philosophie hervorbringen kann.

Die verheerenden (aber durchaus logischen) Auswirkungen einer funktionalistisch reduzierenden Anthropologie kulminieren nach MARCEL, wenn die Funktionsideologie sogar Erleben und Bewältigen von Phänomenen prägt wie *Krankheit* (>die Klinik als 'Kontrollstelle' und 'Reparaturwerkstatt'), *Zeugung* (bzw. *Geburtenkontrolle*) und *Tod* (Mehr zum Aspekt 'Tod, funktionalistisch missdeutet' an späterer Stelle dieser Studie).

Eine sich um die Funktion drehende Welt macht aus Menschen (tendenziell oder faktisch; je nachdem, ob und inwiefern sie noch *eine Rolle* spielen, ob sie noch *vor* oder schon *nach* ihrem endgültigen 'Ausrangiertwerden' (vgl. WA I, 61) stehen) gewissermaßen "Verabschiedete des Lebens"²⁶⁵ (WA I, 61).

Wer sich gezwungen sieht, in einer Welt der Funktion(alisierung) zu leben, also zu leben, "als ob er sich tatsächlich mit seinen Funktionen verwechselte" (WA I, 61), muss 'dumpfes, unerträgliches Unbehagen' (vgl. WA I, 61) verspüren. "Das Leben in einer Welt, ausgerichtet auf die Idee der Funktion, ist der Verzweiflung offen..., weil diese

²⁶³ Hier nicht im Einzelnen ausgeführt, aber kurz erwähnt sei, dass sich die Darlegungen MARCELS mit Bezug auf wichtige seiner Stichworte bzw. Fragestellungen an verschiedenen Stellen *indirekt* auch als Explikationen für die Wirklichkeit und die Folgen von 'zerbrochener Welt' verstehen lassen. Nur einige Beispiele: Das Zerschneiden einer lebendigen Gottesbeziehung (oder gar: die Fürtot-Erklärung Gottes im Gefolge NIETZSCHEs) eröffnet "Möglichkeiten der vollkommenen Selbsterstörung [des Menschen; MR]... von dem Augenblick an, wo er von den Mächten, über die er verfügt, einen bösen, einen gottlosen Gebrauch macht." (WA III, 103) - GSei 499f. thematisiert die 'Untauglichkeit der Gottesbeweise' als Indikator für eine 'tiefe Gebrochenheit der Menschenwelt' (vgl. hierzu auch SchöT 171f.). - Eine zerbrochene Welt begünstigt Hoffnungsschwund und Pessimismus (vgl. WA III, 126; Enche 136 betont aber gerade angesichts einer zerbrochenen Welt die Unaufgebarkeit und das Gefordertsein von Hoffnung). - Eine zerbrochene Welt vergisst bzw. degradiert allzu leicht das Mysterium der Treue (vgl. WA III, 197). - Die zerbrochene Welt ist erlebbar in der verstärkten Verlassenheit/ 'Nebulosität'/ Sinnlosigkeit/ Orientierungslosigkeit modernen Lebens (vgl. WA III, 138 u. ö.) und in der "Versuchung des Selbstmordes" (MeGru 115). - Insofern 'zerbrochene Welt' Abstraktionsgeist impliziert oder forciert, die Ernstnahme menschlicher Lebenstragik aber einen konkreten Blick verlangt, ist auch die MARCELSche Rede von 'Tragik' z. T. Indirektbeleg für die zerbrochene Welt (vgl. etwa WA III, 138. 234). - WA III, 299 sieht die Notwendigkeit, die Erfahrung 'in ihrer Ganzheit' wieder in ihre Rechte einzusetzen, 'jenseits der Verstümmelungen', ihr zugefügt von Zeitgenossen und Zeitgenossinnen, die -ausschließlich vernunftgeleitet- nur Naturunterwerfungsambitionen hegen.

²⁶⁴ Ausführungen MARCELS zum Funktionsdenken bzw. zur Tendenz hin zu einer funktionalisierten Welt finden sich, abgesehen von den im Folgenden zitierten Stellen, etwa in MePro 129f.; UWei 49f. 59. 112-114; MeGru 196; Gsep 29f.; ReflIn 141. 171-173.

²⁶⁵ Zum von MARCEL öfter gebrauchten Bild vom Menschen als 'vom Leben Verabschiedeten/Pensionierten' vgl. auch etwa DialEr 120f.; ErMen 203f.; TraWei 236; WA III, 313 und HEDWIGE im Theaterstück *La double expertise*: "Il va fonder une colonie pour les gens qui ne savent plus ni vivre, ni travailler, ni aimer. Vous pouvez vous faire inscrire, mais ce n'est pas sûr qu'il y aura de la place." (in: Théâtre comique, Paris, 1947, 183)

Welt in Wirklichkeit leer ist, weil sie hohl klingt“ (WA I, 61). „Eine solche Welt ist voller Probleme, aber auch beseelt von dem Willen, dem Mysterium keinen Platz zu gönnen.“²⁶⁶ (WA I, 62)

Klar ist für MARCEL, „daß in einer Welt, in der das Funktionelle auf allen Ebenen triumphiert, der Sinn für das Sein fast unvermeidlich verwischt wird“ (MePro 129), und genau so klar ist in seinen Augen, „daß eine funktionalistisch ausgerichtete Anthropologie keinen Raum für irgend etwas hat, was der Würde gliche“ (MeGru 196). Der Zusammenhang zwischen der ‚zerbrochenen Welt‘ und der Herrschaft eines Funktionsdenkens liegt demnach auf der Hand: Die zerbrochene Welt ist die nicht (mehr) ganze, die den Menschen nicht mehr als konkrete Ganzheit bzw. als ganzes personales „Konkretum“ versteht, sondern nur noch als Ansammlung abstrakter Daten, als Bündel loser Funktionen. Der Mensch der zerbrochenen Welt ist im Extremfall der Mensch ohne Mitte und Ganzheitsempfinden, der Mensch ohne Lebensberechtigung außerhalb seines Zweckes²⁶⁷ und seiner Nützlichkeit für andere.

Auffallend ist -und darin liegt ohne Zweifel eine Schwäche der diagnostischen Metapher der ‚zerbrochenen Welt‘, wie sie MARCEL formuliert und dekliniert-, dass der existentielle Angst-Hintergrund vieler der Phänomene, die für ihn die zerbrochene bzw. zerbrechende Welt kennzeichnen (>das Zerbrechen von Gemeinschaft und von religiöser Transzendenzbindung; die Zersplitterung eines ganzheitlich orientierten Menschenbildes) weitestgehend nicht thematisiert wird. Als Ausnahme mag hier eine Stelle wie WA I, 34 gelten (Erwähnung der Angst CHRISTIANEs in Die zerbrochene Welt); in WA I, 42 hätte die Rede vom „allgemeinen Vertrauensschwund“ als Kennzeichen der ‚zerbrochenen Welt‘ geradezu provozieren müssen, ausführlicher die Gegenwirklichkeit des Vertrauens (bzw. des Glaubens): die Angst anzusprechen. Indirekt erwähnt ist die Angst in WA I, 61 im Zusammenhang mit der Rede von der funktionalisierten Welt - in ihrer Non-plus-ultra-Gestalt, der Verzweiflung.

III. Für und wider die Verzweiflung

„Hier und da ist man von der Verzweiflung nur noch durch eine hauchdünne Wand getrennt, da man sein eigenes Leben als unnütz, als unwirklich oder als abwesend empfindet. Die Verzweiflung kann übrigens, wenn sie zurückstrahlt, als ein Mittel zur Rückgewinnung seiner selbst erscheinen.“
(GABRIEL MARCEL, WA II, 265)

Die Verzweiflung²⁶⁸ steht, neben anderen existentiellen Phänomenen bzw. Erfahrungen, im Zentrum des MARCELSchen Nachdenkens. Sie war, als eines der Themen in ‚Das ontologische Geheimnis. Fragestellung und konkrete Zugänge‘, bereits im Zusammenhang mit der *ontologischen Forderung* und der ‚zerbrochenen Welt‘ erwähnt; im Folgenden nun sollen sie und ihr Stellenwert für MARCELS Denken in Kürze, aber auch in gebotener Ausführlichkeit beleuchtet werden.

²⁶⁶ Zum Zusammenhang vgl. auch WA I, 74: „Die Welt des Problematischen ist... ohne Zweifel die funktionalisierte oder funktionalisierbare Welt...; sie ist... diejenige, wo die Techniken jeglicher Art herrschen.“ Zur Grenze der Technik bzw. zur Technik als Quelle der Verzweiflung vgl. WA I, 74f. sowie z. B. WA I, 210. Zum Zusammenhang zwischen ‚zerbrochener Welt‘ und der Tendenz zur vollständigen Technisierung vgl. MeGru 195.

²⁶⁷ Eine Kritik an MARCEL selbst zwingt sich gerade von der Binnenlogik und Intention der MARCELSchen Funktionalisierungskritik mit Bezug auf WA I, 137 auf, wo MARCEL im Rahmen einer Erörterung der Hoffnung meint, man sollte „aus der Hoffnung nur jenes blinde Am-Leben-Hängen ausschließen, das uns lediglich treibt, weiterzuexistieren und Tag um Tag der Erfüllung organischer oder anderer Funktionen nachzugeben, die nur um ihrer selbst willen in Tätigkeit bleiben, ohne sich irgendeinem höheren -geistigen, sittlichen oder ästhetischen- Endzweck unterzuordnen.“ Zuzustimmen wäre sicher insofern, als man diese Äußerung als Funktionalismuskritik lesen kann, d. h. die (Herrschaft der) Funktion (wenn man von den vitalen Funktionen absieht, die vorgegeben bzw. angeboren sind und dem einzelnen Menschen weitestgehend keinen Selbstentzug erlauben) als das Sekundäre begreift, als die Degradierung, die dem Menschen zugemutet und gegebenenfalls von ihm akzeptiert und übernommen wird. Freilich: >Mein< Am-Leben-bleiben-Wollen hat normalerweise (auch) mit >meinem< Gespür dafür zu tun, ein Wert und ein Lebensberechtigtes um >meiner< selbst willen zu sein (auch und gerade ohne ‚Unterordnung unter einen Endsinn/Endzweck‘) - und dies auch in einem dezidierten Verständnis des in WA II, 363 angesprochenen ‚nicht von draußen‘ verliehenen bzw. verleihbaren Wertes menschlichen Lebens!

²⁶⁸ Zum Stichwort vgl., abgesehen von den im Folgenden zitierten oder erwähnten Stellen, WA I, 133f.; WA II, 262f., 291; WA III, 63 (die beiden letzten Stellen betonen den ‚Gefängnis‘-Charakter der Verzweiflung).

Auffällig ist zunächst die Entscheidung des Autors, von der Möglichkeit der Verzweiflung auszugehen; im Eintrag seines Metaphysischen Tagebuchs vom 9. November 1932 notiert er stichpunktartig und zugleich richtungsweisend: "Der Mensch als fähig zur Verzweiflung (*désespoir*); als fähig, den Tod zu erzwingen - *seinen* Tod zu erzwingen. Eine zentrale Gegebenheit für die Metaphysik, welche von einer Definition des Menschen, wie sie der Thomismus anbietet, verdeckt und verhehlt wird. Das wesentliche Verdienst des Kierkegaardschen Denkens liegt meiner Ansicht nach darin, diese Tatsache wieder ins helle Licht gehoben zu haben. Und angesichts dieser Verzweiflung muß die Metaphysik ihre Position einnehmen. Das ontologische Problem ist vom Problem der Verzweiflung nicht trennbar - aber das sind ja gar keine Probleme." (WA II, 218f.) Authentische Philosophie ist nach MARCEL Philosophie, die sich mit dem menschlichen Verzweifeln-Können auseinander setzt und eine Antwort zu geben versucht (vgl. etwa WA III, 236). Da MARCEL selber authentisch, und das heißt auch: mit Blick auf die "tragische Würde" (WA III, 236) des menschlichen Lebens zu philosophieren versucht, unternimmt er es auch, sich mit seiner ganzen Philosophie und Dramatik der Verzweiflung als existentieller Möglichkeit zu stellen (vgl. WA I, 214f.), ja sein Verständnis von 'konkreter Metaphysik' intendiert grundsätzlich eine "Metaphysik als Verbannung der Verzweiflung" (WA II, 206).

MARCEL kommt im Zusammenhang mit Erörterungen zu bestimmten Erfahrungswirklichkeiten auf die Verzweiflung (oder auch, umgekehrt, von der Verzweiflung aus auf grundlegende *Erfahrungen* bzw. *Haltungen*) zu sprechen. Er versucht an verschiedenen Stellen seines Werkes, Verzweiflung mit mehr oder weniger auch *psychologisch*, immer aber *metaphysisch* orientierten 'Definitionen' bzw. Wesensbeschreibungen zu fassen, wobei er über die menschliche Verzweiflung in einer prinzipiell *ontologischen* Verankerung nachdenkt. Auf diese drei Punkte sei ausführlicher eingegangen. Es wird dabei deutlich, dass sie -die 'Kontexte' und Gegenerfahrungen von Verzweiflung, die Versuche einer Wesensbeschreibung und die ontologische Basis der MARCELSchen Verzweiflungsreflexion- zum Teil ineinander übergehen.

Zunächst zur schon in einem Zitat angesprochenen Verschränktheit von Seinsfrage und Verzweiflungsthema. Wichtig ist, sich bewusst zu machen, dass für MARCEL die Verzweiflung Teil der Trias 'Verzweiflung, Verrat, Selbstmord' ist, die er in 'Das ontologische Geheimnis. Fragestellung und konkrete Zugänge', aber auch an anderen Stellen im Werk anspricht. MARCEL begründet diese Trias auch: "Wenn ich den Nachdruck auf Verzweiflung, Verrat, Selbstmord gelegt habe, so deshalb, weil das die bezeichnendsten Ausdrucksformen für einen Verneinungswillen sind, der sich effektiv auf das Sein richtet." (WA I, 72; vgl. WA II, 230) Die drei Wirklichkeiten sind nicht streng getrennt: Selbstmord ist (die wohl extrem denkbare) Verzweiflungstat, und er ist -wie auch die Verzweiflung an sich- Verrat²⁶⁹. Was der (in MARCELS Augen: *negierende*) Bezug der Verzweiflung zum Sein ist, wird klarer, wenn man den Versuch einer Wesensbeschreibung berücksichtigt, der die Verzweiflung (verstanden im strengen Sinn als der "Akt, durch den man an der Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit verzweifelt in dem Sinne, wie man an jemand verzweifelt" (WA I, 72)) begreift als "Folge oder... Übertrag einer gewissen *Bilanz*: soweit ich das Wirkliche abschätzen kann -aber, was meiner Fähigkeit des Schätzens entgeht, ist ja für mich, als ob es nicht wäre-, entdecke ich nichts darin, das einem Prozeß der Auflösung widerstände, der sich auf dem Grunde der Dinge vollzieht und den meine Reflexion erkennt und markiert. An der Wurzel der Verzweiflung glaube ich die folgende Behauptung zu finden: es gibt nichts in der Wirklichkeit, das mir erlaubte, ihr einen Kredit zu eröffnen; keinerlei Garantie. Es ist die Feststellung absoluter Zahlungsunfähigkeit." (WA I, 72)²⁷⁰ An anderer Stelle greift MARCEL sein Bild auf und verdeutlicht dessen versteckten ontologischen Bezug: "Das Inventarmäßige ist der Ort der Verzweiflung (>ich habe die Bilanz gemacht, mehr kann ich nicht tun<). Aber das Sein transzendiert jede Inventur. Die Verzweiflung ist ein Schock, der von der Seele zusammen mit dem Gefühl >Darüber hinaus gibt es nichts mehr< erlebt wird. - >Alles, was ein Ende hat, ist zu kurz< (hl. Augustinus)." (WA II, 217) Sein im Hintergrund stehendes Verständnis von Sein formuliert MARCEL an gleicher Stelle: "Das Sein als Prinzip des Unerschöpflichen... das Sein als Widerstand gegen die kritische Auflösung." (WA II, 217)²⁷¹

Wie die Offenheit für (das) Sein dauernde Aufgabe und Einladung des menschlichen Lebens ist, ist auch die Gefahr der aufgegebenen Seinshoffnung permanent: "Die Verzweiflung ist möglich unter allen Formen, jeden Augenblick, in allen Gradabstufungen. Die Struktur unserer Welt selbst, so kann es scheinen, legt uns diesen Verrat nahe, wenn sie ihn uns nicht geradezu aufdrängt. Das Schauspiel des Todes, das diese Welt uns vorführt, kann man von einem

²⁶⁹ Zur Bezeichnung der Verzweiflung als 'Verrat' (bzw. als 'Verleugnung'/'Abfall') vgl. etwa WA I, 71. 135; WA II, 212. (213f.) 223f. 230.

²⁷⁰ Die Hoffnung (als wichtigste Gegenrealität zur Verzweiflung, auf die im Folgenden noch einzugehen sein wird) schließt, so MARCEL unmittelbar im Anschluss, gerade diesen Kredit der Wirklichkeit gegenüber in sich (vgl. WA I, 72).

²⁷¹ In WA III, 62 nennt MARCEL die Dominanz des Inventarisierbaren (zum Begriff vgl. WA III, 62) auch insofern den Ort der Verzweiflung, als sie die Wurzel der "Tragödie des Habens" ist. Zur Alternative 'Sicherheit des Seins/im Sein' - 'Unsicherheit des Habens' im Gefolge der Alternative Hoffnung/Vertrauen - Angst/Verzweiflung vgl. WA I, 134.

gewissen Standpunkt aus betrachten als einen beständigen Anreiz zur Verleugnung, zum absoluten Abfall.“ (WA I, 71f.; vgl. WA I, 214; WA II, 212. 213f.. 223. 230; GegU 12)²⁷²

Nun zum zweiten Schwerpunkt unserer Ausführungen zu MARCELS Verständnis und Kommentierung der menschlichen Verzweiflung: seinen Versuchen, ihrem Wesen in Umschreibungen nahe zu kommen.

Im Zentraltext, der unser gegenwärtiger Leitfaden ist, setzt MARCEL die Haltung eines ‚radikalen Skeptizismus‘ mit der Verzweiflung gleich (WA I, 70). An anderer Stelle im gleichen Text umschreibt er sie als den „Akt, durch den man die Dinge in denkbar schlechtem Licht sieht... und der immer Gefahr läuft, zu Gunsten des Schlimmeren Partei zu ergreifen“ (WA I, 73). Die auf die sich selbst gestellte Frage, worin das Wesen des Verzweiflungsaktes bestehe, von MARCEL gegebene Antwort lautet in WA I, 125: „Es scheint, als wäre er stets die Kapitulation vor einem bestimmten vom Unheil gesetzten *fatum*.“ Dabei bedeutet Kapitulieren für MARCEL „nicht nur, ja vielleicht überhaupt nicht, daß ich das gefällte Urteil annehme oder das Unvermeidliche als solches anerkenne, es bedeutet, daß ich vor diesem Urteil, vor diesem Unvermeidlichen *mich selbst aufgebe*; daß ich darauf verzichte, ich selbst zu bleiben, daß ich von der Idee meiner eigenen Zerstörung so sehr geblendet bin, daß ich sogar diese Zerstörung vorwegnehme.“ (WA I, 126)

In WA I, 132 vergleicht MARCEL die Verzweiflung „mit einer wirklichen geistigen Autophagie“, sie ist die Haltung des auf sich selbst zentrierten, ‚sich verzehrenden‘ Wesens (vgl. WA I, 132; zum Gesamtzusammenhang vgl. WA I, 131f.).

Auch in den ‚Gifford Lectures‘ kommt MARCEL -mit sehr psychologischem Akzent- auf die Verzweiflung zu sprechen, hier vor allem im Ausgang von der schöpferischen Berufung des Menschen: „Da, wo ich zu keiner Vorstellung, zu keinerlei Schaffen mehr fähig bin, erscheine ich mir selber als ein Toter, ich schlepe meine Tage hin, ich habe mich überlebt. Es ist der Zustand des Verfalls schlechthin. Unter der Einwirkung von Müdigkeit und Gram können wir jederzeit in ihn hineingeraten. Und viele Wege führen dahin. Schöpferisches Walten mag zu bloß handwerksmäßiger Fertigkeit entarten, meine Anteilnahme an Dingen und Umständen abstumpfen. Angesichts eines Vorkommnisses mag ich vielleicht nur mehr die verdrießliche Gleichgültigkeit empfinden, mit der man die Bilder eines schlechten Films abrollen sieht. Das alles ist mir gleich, es kümmert mich in keiner Weise. Der Ausdruck *taedium vitae* gibt dieses Lebensgefühl am besten wieder. Allgemein geworden und über den ganzen Daseinsbereich verbreitet, wird es zur Verzweiflung.“ (GSei 219f.) In OGeh 76ff kommt MARCEL von der Reflexion des Phänomens des ‚Müßiggangs‘ her auf die Verzweiflung zu sprechen; sein Fazit lautet hier: „die Verzweiflung ist nichts anderes als der zu hellstem Selbstbewußtsein gelangte Müßiggang, die Desertion eines Bewußtseins, das mit dem Wirklichen keine Fühlung mehr hat.“ (OGeh 76) Ein in diesem Sinne verzweifelter Mensch „ist einer, der nichts mehr gibt, der die Kraft verloren hat, die Welt zu beseelen, in die er sich geworfen dünkt und in der er sich zugleich überflüssig vorkommt. Die Beseelungskraft ist... die Kraft, jene kairoi zu ergreifen, tiefer: sich von ihnen ergreifen zu lassen,... sich jenen befruchtenden Gelegenheiten hinzugeben, die das wirklich verfügbare Wesen allenthalben um sich herum entdeckt als Anschlüsse an jenen unerschöpflichen Strom, der unsere Welt durchfließt.“ (OGeh 77f.) Die in dieser Wesensbeschreibung berührte ‚Verfügbarkeit‘ ist ein Aspekt, auf den noch gesondert einzugehen sein wird²⁷³.

Was sind die -zum Teil ja bereits erwähnten- wichtigsten ‚Kontexte‘ bzw. Gegenwirklichkeiten der Verzweiflung nach MARCEL?²⁷⁴ Es sind dies die Aspekte ‚Zeitlichkeit von Existenz‘, ‚Glaube/Vertrauen‘, ‚Gemeinschaft/Verbundenheit‘, ‚Hoffnung‘ und ‚Liebe‘. Auf sie sei kurz vertiefend eingegangen.

Existenz kann nach MARCEL in keiner Weise ent-zeitlicht werden (vgl. WA II, 353). „Existieren heißt in der Zeit einen verzweiferten Kampf führen.“ (WA II, 353) Einen Kampf, der andauernd -ob bewusst oder unbewusst- von der Frage nach dem Horizont geprägt ist, vor dem er sich abspielt: Ist es ein ‚ewiger‘ oder ist es ein Horizont, der identisch ist mit der Grenze, die der Tod, verstanden als totales und absolutes Ende, markiert? Von daher ist die Versuchung des ‚Schauspiels des Todes, das diese Welt uns darbietet‘ (vgl. WA II, 230), immer die Versuchung, vom

²⁷² Der ‚Verrat‘, auf den MARCEL immer wieder abhebt, ist multiform und Gegenrealität zur ebenfalls mehrgestaltigen bzw. -dimensionalen *Treue*, die MARCEL als ‚Mysterium‘ versteht: Treue zu sich selbst, zum anderen Menschen, zu Gott.

²⁷³ Zum Abschluss dieser kleinen Zusammenstellung MARCELScher Wesensbeschreibungen der Verzweiflung sei auf WA III, 117 hingewiesen, wo der Autor den von ihm geprägten Begriff „Techniken der Entwürdigung“ [des Menschen; MR] mit Bezugnahme auf die Verzweiflung definiert.

²⁷⁴ Auf den verzweiflungsbegünstigenden Kontext einer technokratischen bzw. tendenziell vollständig funktionalisierten Welt sei hier nicht mehr ausführlicher eingegangen. Vgl. dazu etwa WA I, 61; WA I, 74f. (Aussage hier u. a.: die menschliche Einsicht in die letztliche Nutzlosigkeit der Techniken als ein denkbarer Auslöser von Verzweiflung - jedenfalls für Technik‘gläubige‘) und ErMen 106 (Aussage hier: Spätestens im Angesicht des Todes bietet die Welt der Techniken keine ‚Zuflucht‘ mehr; wer hier keine *wirkliche* Zuflucht hat, dem bleibt nur Verzweiflung).

Horizont im letzteren Sinn auszugehen. Die 'Absage' und der 'völlige Abfall' (vgl. WA II, 230), zu denen dieses Schauspiel einlädt, ist auch die Bereitschaft zur Vernachlässigung der Treue, verstanden als personale Bindung und Verbundenheit in Zeit-, ja sogar in Todestranszendenz, also: mit Seinsbezug. Die Empfindung ist möglich, "daß Raum und Zeit als zusammengehörige Arten der Trennung uns auf uns selbst zurückwerfen und uns nahelegen, in der dürrtigen Augenblicklichkeit des Genießens unterzutauchen" (WA II, 230), "nichts liegt der Verzweiflung, d. h. der Absage ans Sein... näher, als diese Verherrlichung des Lebens als bloßen Augenblick." (SeHa 212f.) Wem der Tod der letzte Zukunftshorizont ist, dem wird daraus früher oder später nur Verzweiflung erwachsen können - Verzweiflung als (dann zu überspielender? zu betäubender?) "Schock, der von der Seele zusammen mit dem Gefühl >Darüber hinaus gibt es nichts mehr< erlebt wird." (WA II, 217) Der Versuche mögen viele sein, durch Daseinssteigerungen und 'Fülle-Prothesen' im Rahmen einer als *definitiv* geglaubten Raum-Zeit-Existenz Zeitlichkeit und die ihr implizite Not und Frage gewissermaßen 'immanent' zu transzendieren (MARCEL beschreibt in WA III, 62f. zum Beispiel die geheime Intention des >Sammlers<) -: Sie alle sind zu latenter oder akuter Verzweiflung verurteilt, die "in einem bestimmten Sinne nichts anderes ist als das Bewußtsein der geschlossenen Zeit oder... der Zeit als Gefängnis - während die Hoffnung als ein Durchbruch durch die Zeit erscheint; alles geht dann so vor sich, als ob die Zeit, anstatt sich um das Bewußtsein zusammenzuschließen, noch etwas durch sich hindurchgehen ließe." (WA I, 140f.)²⁷⁵

Auch der religiöse Glaube, bei MARCEL -wie wir noch sehen werden- wesentlich als ein *Glaube an* bzw. als ein *Vertrauen* verstanden, ist im Kontext der Verweiflungsreflexion bedeutungsvoll. Was nicht verzweifeln läßt, ist der vertrauende Glaube an die 'Verwurzelung' des Menschen in Gott²⁷⁶. WA I, 133f. spricht vor dem Hintergrund der vom Autor betonten Verschränktheit von Hoffnung und Glaube davon, dass die Hoffnung keine Bedingungen setzt; die Hoffnung ist hier gedeutet "als eine Methode der Übersteigung, durch die das Denken sich über die Vorstellungen und Formeln erhebt, an die es sich zunächst zu hängen versucht ist." (WA I, 134) Und an gleicher Stelle erläutert MARCEL: "Der Glaubende ist der, dem auf diesem Weg des Übersteigens kein unüberwindliches Hindernis etwas anhaben kann." (WA I, 134) *Würde* >meine< Hoffnung bis zuletzt Bedingungen setzen und >mein< Glaube eventuelle Hindernisse veranschlagen, dann zu einem ungeheueren Preis: "Ich liefere einen Teil meiner selbst der Angst aus, ich erkläre mich stillschweigend damit einverstanden, daß ich, wenn meine Erwartung im Hinblick auf einen bestimmten, festgelegten Punkt enttäuscht wird, gegen die Verzweiflung keine Hilfe mehr habe und ihr unausweichlich ver falle. Man kann, wenigstens theoretisch, die innere Haltung eines Menschen begreifen, der keine Bedingung stellt, keine Grenze setzt, sich einem absoluten Vertrauen überläßt und eben dadurch jede mögliche Enttäuschung überwindet" (WA I, 134). Echter, vertrauender Glaube²⁷⁷ wird Verzweiflung zu vermeiden helfen; umgekehrt erscheinen "Götzenbilder und Abgötter... einem genügend scharfsichtigen Blick stets als die Meilensteine, welche die Straßen der Verzweiflung abstecken." (WA I, 146) Im Kontext seiner Hoffnungsreflexion, näherhin im Zusammenhang mit der Entdeckung, dass echte Hoffnung immer ein *hoffen auf* (und nicht ein *hoffen, dass*) ist, ein Für->uns<-und-auf->uns<-Hoffen, ein Hoffen auf bleibende intersubjektive Verbundenheit (die die Zielwirklichkeit von Glaube, Hoffnung und Liebe ist!), mithin ein >Ich<-hoffe-auf->Dich<-für->uns< (vgl. WA I, 147), trifft MARCEL die Zusatzfeststellung, dass die Einheit im Intersubjektiven hoffbar und denkbar nur ist, wenn sie die Hoffnung auf ein *absolutes Du* einschließt, also ein Hoffen-auf->Dich<-für->uns<, das sich an die geglaubte Wirklichkeit Gottes richtet. "Wenn dem so ist," so MARCEL im Umkehrschluss, "dann bedeutet >an mir verzweifeln< oder >an uns verzweifeln< im Grunde genommen: an Dir verzweifeln." (WA I, 147)

²⁷⁵ Zu einem anderen Aspekt des Zusammenhangs zwischen Zeitlichkeit von Existenz und Verzweiflung vgl. WA I, 130 (die Versuchung des bzw. der Verzweifelten, Zukunft als unaufhörliche Wiederholung oder Verlängerung seiner bzw. ihrer gegenwärtigen Situation zu fixieren und vorwegzunehmen).

²⁷⁶ Vgl. Enche 257, wo MARCEL sich an seinen verstorbenen Philosophen-Kollegen und Freund W. E. HOCKING erinnert: "je suis à peu près sûr qu'il m'exhorterait à ne pas désespérer, car il était habité par une foi invincible dans l'homme, non certes au sens positiviste, mais en l'enracinement de l'homme en Dieu."

²⁷⁷ In SuWaGe 31 macht MARCEL freilich, mit Bezug auf das Theaterstück Die Trauerkapelle, deutlich, dass zwischen einem Glauben noch diesseits der Verzweiflungsversuchung (der noch nicht durchs Leiden gegangen ist) und gereiftem Glauben gerade im Angesicht eines verzweifelten Gegenübers zu unterscheiden ist: "Es ist schwierig, nicht grundsätzlich zu behaupten, daß der Gläubige zwar nicht den Glaubensverneiner "übersteigen" kann, aber zumindest den Menschen, der dem Zweifel und der Angst verhaftet bleibt. Doch ist... diese Selbstsicherheit fragwürdig. Der Schmerz Alines verweist eine solche Selbstsicherheit auf eine existentielle Ebene, die kein Gläubiger erreicht, der nicht die Angst durchgemacht und die Entwurzelung erfahren hat, die für Aline der Tod des Sohnes bedeutet." - Zur Rolle der Verzweiflung in MARCELS Theater insgesamt wie auch speziell in La Chapelle Ardente/ Die Trauerkapelle vgl. SuWaGe 28.

Gemeinschaft und Verbundenheit, mit all dem, was sie schenken bzw. ermöglichen, sind eine weitere 'Gegen-Welt' zur Verzweiflung. MARCEL, der im Rahmen der Suche nach einer Definitionsmöglichkeit der Wirklichkeit, die wir "Ich" nennen, um den "Untergrund der Angst" (WA I, 107) im einzelnen Wesen weiß und für den der Grund dieser Angst "vor allem die vernichtende Erfahrung eines Widerspruches zwischen dem All, das ich besitzen, mir aneignen... möchte - und dem dunklen Bewußtsein von jenem Nichts, das ich trotz allem bin" (WA I, 107) ist, erklärt sich gerade von dieser tendenziellen oder faktischen 'Nicht(ung)s-Angst' des Menschen her das "verzweifelte Bedürfnis einer Bestätigung von außen, durch den anderen" (WA I, 107; Hervorhebung von mir), das den Menschen prägt. Gemeinschaft schafft Verbundenheit, in Gemeinschaft geschieht Anerkennung, Stärkung und Würdigung: Erfahrungen, die dem oder der Verzweifelten radikal verloren gegangen sind. "Im Grunde verschmilzt die Verzweiflung mit der Einsamkeit, und es gibt keinen Wert ohne Einssein." (WA II, 336)²⁷⁸ Die Frage 'Hoffnung oder Verzweiflung?', die sich durch das ganze Werk MARCELS zieht, ist ihm stets auch die "Frage..., ob die Einsamkeit das letzte Wort hat, ob der Mensch wirklich dazu verdammt ist, allein zu leben und zu sterben, und ob es ihm nur durch die Wirkung einer Lebensillusion gelingt, sich darüber hinwegzutäuschen, daß das wirklich sein Los ist." (WA I, 145) Es ist die zentrale Bedeutung der Verbundenheitsthematik für seine gesamte Philosophie und Dramatik, die in MARCELS Erkenntnis angesprochen wird, "daß zur Hoffnung stets eine Gemeinschaft gehört" (WA I, 145) - mit der nachdrücklichen Betonung, das sei "so wahr, daß man sich fragen kann, ob Verzweiflung und Einsamkeit nicht im Grunde identisch sind." (WA I, 145) Bewahrung vor Verzweiflung bedürfte des Angebotes, bedürfte der Möglichkeit von Gemeinschaft, von geschenkter, aufrecht erhaltener Verbundenheit. Impliziert ist dabei freilich immer auch der Anruf an den einzelnen Menschen, 'Verzweiflungsverhinderer' zu sein für andere - mit Rückwirkung auch auf diesen einzelnen Menschen selbst. "Die verfügbare Seele ist auch die... innerlich hingebendste; sie ist geschützt vor der Verzweiflung und vor dem Selbstmord..., weil sie weiß, daß sie sich nicht selbst gehört und daß der einzig völlig rechtmäßige Gebrauch, den sie von ihrer Freiheit machen kann, gerade in der Erkenntnis besteht, daß sie sich nicht selbst gehört; von dieser Erkenntnis aus kann sie handeln, kann sie schaffen" (WA I, 84)²⁷⁹.

Die Opposition der Hoffnung zur Verzweiflung wurde schon mehrfach angedeutet; ihre Bedeutsamkeit braucht nicht mehr eigens betont zu werden, definiert doch MARCEL die Hoffnung geradezu als "die Gesamtheit aller geistigen Kräfte..., die gegen die Verzweiflung ankämpfen" (PhiHo 7), wobei Hoffnung und Leben bzw. Verzweiflung und Tod gewissermaßen kongruieren (vgl. PhiHo 7). Hier liegt der Akzent MARCELS darauf, "daß es eigentlich gesprochen nur da Hoffnung geben kann, wo die Versuchung der Verzweiflung auftritt; die Hoffnung ist der Akt, durch den diese Versuchung aktiv oder erfolgreich überwunden wird" (WA I, 125; vgl. WA I, 73 und WA II, 293). Dass nach MARCEL "die Hoffnung eine Kraft der Verflüssigung ist" (WA I, 130), ließe Verzweiflung, durchaus zutreffend, als ein Geschehen der Verhärtung und Erstarrung, mithin als dauerhafte Stagnation und Resignation begreifen. "Sofern ich hoffe, löse ich mich von jenem inneren Determinismus, den man sehr wohl einem Krampfe vergleichen könnte, durch den ich Gefahr laufe, mich angesichts der Prüfung in einige jener entarteten, aufgespaltenen... Erscheinungsformen der menschlichen Person zu verwandeln, welche die Verzweiflung zu erzeugen vermag, die ja vor allem eine Bezauberung (fascination) ist." (WA I, 129; zum Begriff 'Bezauberung' vgl. WA I, 130)

Wenn Verzweiflung Gegenwirklichkeiten im glaubenden Vertrauen und in der Hoffnung hat, dann hat sie auch eine 'Gegenerfahrung' in der Liebe; angesichts der innigen Verschränktheit von Glaube, Hoffnung und Liebe in der MARCELSchen Philosophie verwundert dies auch nicht. Als Beleg²⁸⁰ seien zwei Stellen aus dem Theaterwerk angeführt, die, nachdem Liebe stets mit Verbundenheit zu tun hat, ein Licht werfen auf das Gemeinschaftsbedürfnis des Menschen, der verzweifelt oder zu verzweifeln droht. ANTOINE gesteht in Der Bote seiner Verlobten: "... weisst Du, Sylvie, ich vermag nichts allein... es muss mir jemand die Liebe antun...". SYLVIEs Frage: "Welche Liebe?" unterbricht nur, was ANTOINE ergänzen wollte: "... nicht an mir zu verzweifeln" (alle Zitate: Der Bote, 104). Die Aussage ist klar: >Deine< Liebe -Beweis dafür, dass >du< nicht an >mir< verzweifelt- hilft >mir<, nicht an >mir< und der Welt zu verzweifeln! Wem sich freilich die Erfahrung des Geliebtheits immer mehr entzieht, dem bzw. der kann in der Folge mit seiner bzw. ihrer Lebensgrundlage auch der ganze Lebenssinn verloren gehen - und als Erlösungsmöglichkeit erscheinen, dann lieber gleich ganz aus diesem Leben zu scheiden. Sich tatsächlich das Leben genommen - das hat DENISE in Die zerbrochene Welt, an die HENRI erinnert: "Die arme Denise... Hat sie Selbstmord begangen, weil sie meinte, man würde sie vermissen, oder weil sie überzeugt war, man würde sie nicht

²⁷⁸ Aber, so MARCEL im unmittelbaren Anschluss, "diese Worte können täuschen: es gibt eine Einsamkeit, die der großen Beter, die ist ein Einssein; zudem gibt es auch falsche Gemeinschaften, die in Wirklichkeit nur Entfremdung sind." (WA II, 336)

²⁷⁹ Zu den Gegenwirklichkeiten 'Verzweiflung' und 'Gemeinschaft(serfahrung)' vgl. etwa auch WA I, 189f. und TraWei 61f..

²⁸⁰ Zur Opposition von Verzweiflung und Liebe vgl., neben den im Folgenden angeführten Stellen, auch die (leider kryptischen; gegen die Psychoanalyse gerichteten?) Ausführungen in WA III, 160.

vermissen?“ CHRISTIANEs Antwort ist deutlich: “Aus beiden Gründen ohne Zweifel.” (Zitate: *Schauspiele I*, 184) Ob die Verzweiflung eines Menschen schon (bzw. noch) andere lebensgeschichtliche Gründe hat oder nicht -: Die *verzweifelte*, weil vergebliche oder vergeblich scheinende Suche nach Liebe kann buchstäblich tödlich enden.

Zusammenfassend ist zu sagen: MARCEL geht von der Möglichkeit der Verzweiflung aus, zumal ihn die Geartetheit der ‘Welt’ insofern dazu zwingt, als sie ununterbrochen Argumente *für* die Verzweiflung, ja sogar für die “absolute Verzweiflung” (WA II, 212) zu liefern scheint. Philosophie, die ernst genommen werden will, *kann* und *darf* nicht an der menschlichen Möglichkeit zu verzweifeln vorbei sprechen. Zusammen mit dem Selbstmord und dem (in allen Facetten gemeinten) Verrat ist die Verzweiflung für MARCEL die radikalst denkbare und praktikierbare Absage ans Sein, und zwar “insoweit die Seele, die verzweifelt, sich selbst der geheimnisvollen und zentralen Gewißheit verschließt, in der... das Prinzip jeder Positivität zu finden” (WA II, 230) ist - gemeint ist die Gewissheit intersubjektiver Verbundenheit (mehr dazu im Weiteren), die Menschen haben und leben sollen, zumal sie die wohl größte Annäherung ans Seinsgeheimnis ist. In dem Maß, in dem Verzweiflung (wie auch der Selbstmord, der Verrat, der Tod) “zurückgewiesen und verneint werden” (WA II, 230) kann und soll (vgl. etwa WA II, 212: “Die Fähigkeit zur Verzweiflung ist mit der Freiheit verbunden”), ist sie umgekehrt -als Möglichkeit bzw. Versuchung- geradezu ‘nötig’, damit es so etwas wie die Hoffnung geben kann. Hoffnung ist gerade auch als Verzweiflungsverneinung ein Beitrag zur Selbstfindung und Selbstbewahrung (vgl. WA II, 263. 265).

MARCEL weiß freilich: “Es ist... unmöglich zu beweisen, daß die Verzweifelten die Dinge falsch sehen.” (SuWaGe 30; vgl. WA II, 224) Und er fügt hinzu: “Unsere Bedingtheit ist eben so, daß wir unsere Möglichkeit menschlicher Existenz auf uns nehmen müssen und uns bemühen, sie in uns zu überwinden für uns selbst und für die, die uns teuer sind, aber ohne uns Illusionen über die Ausstrahlungskraft unseres eventuellen Sieges hinzugeben.” (SuWaGe 30)

Auf die Bedeutung der Verzweiflung(sgefahr) im Zusammenhang mit Todesbewusstsein und Todeserleben wird im Rahmen der Auseinandersetzung mit der MARCELSchen Todesreflexion genauer einzugehen sein.

Die MARCELSche Analyse und Kommentierung der Verzweiflung hat freilich, dies sei abschließend angemerkt, auch Schwächen. Sie fallen sofort ins Auge, wenn man MELANIEs Worte in *Das Ende der Zeiten* liest (die durchaus auch als MARCELS eigene Aussage gelesen werden dürfen): “Man hat nicht das Recht zu verzweifeln. Das ist wie Selbstmord... Verzweifeln, - das ist, wie wenn man vor dem Erstickungstod alle Ritzen verstopft, damit keine Luft durchkommt. Es ist ein aktives Tun, eine Sünde.” (*Schauspiele II*, 356f.)²⁸¹ Von der gerade im Zusammenhang mit der Verzweiflung seltsam anmutenden ‘pflichtmoralischen’ Argumentation²⁸² (wer würde im Ernstfall auf sein *Recht* auf Verzweiflung pochen?) abgesehen, wäre zu hinterfragen, ob dieser Vergleich der Psychodynamik der Extremsituation ‘Verzweiflung’ gerecht wird, zumal angesichts seines voluntaristischen bzw. allein auf das (zielgerichtete) Bewusstsein abzuheben scheinenden Akzents. Die in MARCELS Verzweiflungsreflexion an den meisten Stellen auffallende fast ausschließliche²⁸³ Bezugnahme auf Bewusstsein bzw. Wille²⁸⁴ wirft die Frage auf: Hilft diese psychologisch reduzierende Sichtweise wirklich zum Verständnis und zur philosophischen Beantwortung der Verzweiflung - zumal, wie MARCEL selber weiß, kein Mensch das wirkliche Maß seiner Kräfte kennt (vgl. WA I, 135)? Statt Verzweiflung pauschal als Schuld bzw. als in voller Verantwortlichkeit vollzogene ‘Tat’ zu qualifizieren, wäre -wenn schon, dann- viel eher noch die *Schuld* von Menschen (einzelnen bzw. Kollektiven) anzusprechen, Mitmenschen in die Verzweiflung treibende Zustände *zuzulassen*. Wäre, statt dem einzelnen

²⁸¹ Vgl. -in gleichem Sinn- Struk 306, wo MARCEL unterstreicht, “daß die Verzweiflung wirklich eine Sünde ist, insofern sie der Akt einer Seele ist, die sich in sich selbst verschließt und sich der >universalen Kommunion< verweigert.”

²⁸² Zum ‘Recht’-‘Pflicht’- bzw. ‘Erlaubnis’-‘Verbot’-Denkschema vgl. z. B. auch WA I, 135 (Verzweiflung ist uns ‘nicht erlaubt’). Wenn man schon eine Pflicht formulieren wollte, dann könnte es wohl allein die sein, ein jeder Mensch habe die Pflicht, mit allen Kräften zu verhindern, dass irgendjemand ihm Bekannter verzweifelt. Allein Struk 306 deutet eine solche Pflicht an; die Rede ist hier von der Hoffnung als einem “Kampf gegen die Verzweiflung... in uns selbst und in den anderen; denn die beiden sind nicht zu trennen.”

²⁸³ Immerhin erwähnt GSei 482 auch die Möglichkeit einer ‘noch unbewussten Verzweiflung’.

²⁸⁴ Vgl. etwa WA II, 224 (angesichts der Möglichkeit der Verzweiflung “ist nur Platz für eine radikale Entscheidung”), WA I, 134f. (“Es scheint, daß ich mir von dem Augenblick an, da ich mich... dem absoluten Du ergebe,... für immer jede Verzweiflung untersage oder, genauer gesagt, daß ich in jeder möglichen Verzweiflung einen Verrat sehe, dessen ich mich nicht schuldig machen kann, ohne meine eigene Verdammung auszusprechen”), WA II, 212 (die Betonung der Verzweiflung als eines Aktes der Freiheit lässt den ‘Verrat’, als der die Verzweiflung hier (und an anderer Stelle) eingeordnet ist, durchaus als *willentlich* intendiert bzw. als *bewusst* erscheinen), WA I, 72 (Verzweiflung als ‘Ausdrucksform für einen Verneinungswillen’). - Dass eine bloße Willenspsychologie dem Phänomen ‘Verzweiflung’ nicht gerecht wird, belegt MARCEL in Struk 300 indirekt auch selber, indem er im Zusammenhang mit der Verzweiflung von einer ‘inneren Entkräftung’ spricht - von einem Zustand also, der schwerlich auf ein bewusstes Tun oder einen Willensakt des oder der Betroffenen zurückzuführen ist!

Menschen Verzweiflung zu *verbieten*, jedem Menschen und allen ans Herz zu legen, für alle Arten von Gemeinschaft und Verbundenheit (=die raumzeitliche Verwirklichung des Seinsmysteriums!) zu sorgen, die dem und der Einzelnen sein und ihr Leben ertragbar und sinnvoll werden lassen können. Und mit Ausformulierung der auch *religiösen* Implikation, die die Verzweiflungsthematik nach MARCEL ja auch hat, ließe sich dann, noch anders, sagen: 'Sei(d) für jeden von der Verzweiflung bedrohten Menschen 'Vertreter' Gottes und seiner geglaubten Zusage!'²⁸⁵

²⁸⁵ Die gleiche Umdrehung der Einordnung bzw. Perspektive wäre etwa auch im Blick auf WA II, 230 anzuregen: Wie oft *verschließt* sich nicht -bewusst/absichtlich- die 'verzweifelnde Seele' der "geheimnisvollen und zentralen Gewißheit" (nämlich der intersubjektiven Verbundenheit in Liebe), sondern kommt ein trotz aller eigenen Initiative (z. B.) völlig vereinsamter Mensch dahin zu verzweifeln - nicht *sich selber verschließend* bzw. *abschließend*, sondern *von anderen* aus dem Seinsgeheimnis und dessen raumzeitlicher Erfahrung *ausgeschlossen*, abgetrennt dadurch von einer zugleich mindesten wie letzten Sinnerfahrung!?

IV. Problem und Geheimnis (Mysterium) - Die vielen Mysterien und das eine Mysterium des Seins

“... ich sagte, der Metaphysiker sei einem Kranken vergleichbar, der eine Einstellung sucht. Die Schwierigkeit besteht offensichtlich darin, die Mitte ausfindig zu machen, von der her diese Einstellung zu bestimmen wäre... Grundgegebenheit jedes metaphysischen Denkens ist, daß ich ein ihm selbst undurchsichtiges Wesen bin, dem also sein Wesen selbst als ein Geheimnis erscheint”
(GABRIEL MARCEL, WA II, 131)

Lesen wir in den Tagebuchaufzeichnungen des jungen MARCEL aus dem Januar 1919. “Der Sinn des *Iconoclaste* ist...: daß es... einen Eigenwert des Geheimnisses gibt... Bestimmte höhere Bezüge lassen sich überhaupt nur durch das Einssein im Geheimnis definieren und erhellen... Unterschied zwischen dem Geheimnisvollen und dem Unerkannten. Nur das ist geheimnisvoll, dem daran liegt, sich nicht zu offenbaren... Geheimnis gibt es nur in der Ordnung des *Erkennenden*... Was erkennt und nicht erkannt sein will, und es darauf anlegt, nicht erkannt zu werden - das ist geheimnisvoll... Die Idee des Geheimnisses... ist mir der Gottesidee verknüpft. Gott denken heißt... ihn... geheimnisvoll denken... Es versteht sich aber, daß am Geheimnis überhaupt nicht teilhat, was nicht als geheimnisvoll erkannt ist... Eine Welt, aus der das Geheimnisvolle ausgeschlossen wäre, und eine Welt, in der alles, was fähig wäre, sich mitzuteilen, sich direkt und spontan mitteilte - eine solche Welt ist sicherlich nicht die unserige... Nur das ist geheimnisvoll, was mich anzugehen, für mich einen Wert darzustellen vermöchte... Seinem Wesen nach schließt das Objekt jegliches Geheimnis aus.” (WA II, 38-40; vgl. WA II, 135f., 142)

In diesen auszugsweise zitierten Gedanken zur Realität des Geheimnisvollen sind bereits Aspekte dessen ausgedrückt, was MARCELS Rede vom *Geheimnis (Mysterium)* bleibend prägen wird, gerade auch im Zusammenhang mit der in ‘Das ontologische Geheimnis. Fragestellung und konkrete Zugänge’ eingeführten Unterscheidung zwischen ‘Problem’ und ‘Geheimnis’. Für das Verständnis MARCELS ist wichtig, sich dessen bewusst zu sein, dass -von einzelnen Stellen und speziellen thematischen Zusammenhängen abgesehen- das Wort ‘Mysterium’ *nicht* in einem engeren religiösen Sinn, also auch nicht in der klassischen Bedeutung ‘geoffenbartes Glaubensgeheimnis’ gemeint ist (vgl. etwa WA I, 59. 86). Darüber hinaus fällt im Blick auf das Gesamtwerk auf, dass MARCEL sowohl in einem distinktiven bzw. exemplarischen Sinn von ‘Geheimnis(sen)’ (Mysterium der Vereinigung von Leib und Seele, des Bösen, der Liebe, der Hoffnung, der Erkenntnis, der Begegnung, des Todes usw.), aber auch in einem zusammenfassenden Sinn von ‘dem (Seins-)Geheimnis’ reden kann. Aufschlussreich ist diesbezüglich etwa WA I, 102f., wo den wissenschaftlich-kulturell-technischen Teildisziplinen und -aktivitäten die “zentralen Aktivitäten” gegenübergestellt werden, “durch die der Mensch sich selbst wieder vor das [!] Mysterium stellt, das ihn begründet, und ohne die er nichts ist: Religion, Kunst, Metaphysik.” (WA I, 103)

RICCEUR bringt einen Aspekt der MARCELSchen Unterscheidung gut auf den Punkt, wenn er das *Problem* bezeichnet als “eine Schwierigkeit..., deren sämtliche Bestandteile vor mir entfaltet werden können, ohne daß ich selbst in die Lösung miteinbezogen werde” (WA I, 6) und dem gegenüber das *Mysterium* als “jene Art der Infragestellung und möglicherweise der Gewißheit, zu der ich selbst mit hinzugehöre” (WA I, 6)²⁸⁶. Das (tatsächlich) Problematisierbare bzw. (zu Recht) Problematisierte ist nach MARCEL immer auch das irgendwie Objektivierbare und Objektivierte. Umgekehrt gilt: “Das Nicht-Problematisierbare kann definitionsgemäß nicht betrachtet und objektiviert werden.” (WA II, 235)

MARCEL umschreibt ein Mysterium als “ein Problem, das nach und nach auf seine eigenen Gegebenheiten übergreift, das sie erobert und sich dadurch gerade als einfaches Problem überschreitet” (WA I, 66; vgl. WA I, 100; WA II, 235; WA III, 61)²⁸⁷ und erläutert diese Definition im uns vorliegenden Zentraltext an einer Reihe von Beispielen (vgl. WA I, 66-69). Vor diesem Hintergrund ist das Verständnis des Mysteriums als des ‘Meta-Problematischen’ (vgl. etwa WA I, 66-69; WA II, 225; TraWei 74) ein denkbar weit reichender metaphysischer Akt MARCELS: Was auch immer >mich< als existentielle Frage radikal betrifft oder beansprucht oder in Frage stellt, ist mehr als ein bloß objektivierbares Problem. “Die Wirklichkeit als Mysterium und nur als Mysterium verstehbar. Ebenso auch ich selbst.” (WA II, 164; vgl. WA II, 138) Dass diese Nicht-Problematisierbarkeit auch jedes *Du* betrifft, dem >ich< wirklich begegne bzw. zu begegnen versuche, wird als wichtiger MARCELScher Akzent auch noch an

²⁸⁶ Vgl. etwa WA I, 242: “nur dort gibt es ein Problem, wo ein bestimmter Inhalt aus dem *Ich*-Zusammenhang gelöst wird”.

²⁸⁷ Zur ‘Problem’-‘Mysterium’-Thematik bei MARCEL vgl., abgesehen von den in diesem Abschnitt zitierten und erwähnten Textstellen, zum Beispiel WA I, 67. 74f. 99f.; WA II, 141f. 236; WA III, 50f. 61; ErMen 17. 100. 101. 103. 230f.; GSei 281-286; HoVia 88f. 90f.; MeGru 102-105; RefIn 169-171; SchöT 173; TraWei 74.

späterer Stelle, bei den Kurzerläuterungen seiner Ansicht des Wesens der Begegnung und der Gemeinschaft mit einem anderen menschlichen wie auch mit dem göttlichen (absoluten) *Du* deutlich werden.

MARCELS Tagebucheintragen vom 22. Oktober bis zum 8. November 1932 beleuchten, im Kontext der grundsätzlichen Problem-Geheimnis-Unterscheidung, den ontologischen Charakter des Mysteriums. Einige wichtige Schritte seines Erkenntnisweges seien einfach zitiert: "Der Ausdruck Mysterium des Seins, ontologisches Mysterium, der im Gegensatz zum Ausdruck Problem des Seins, ontologisches Problem steht, ist mir in diesen Tagen ganz plötzlich gekommen; er hat mich illuminiert. Das metaphysische Denken als Reflexion, die auf ein Mysterium gerichtet ist. Aber es gehört zum Wesen eines Mysteriums, daß es als solches anerkannt wird [vgl. etwa WA II, 229; MR]. Die metaphysische Reflexion setzt dieses Anerkennen voraus, obwohl es nicht zu ihrem eigentlichen Gebiet gehört. Unterscheidung zwischen dem Geheimnisvollen und Problematischen. Das Problem ist etwas, auf das man stößt, das einem den Weg versperrt. Es steht mir in seiner Ganzheit gegenüber. Im Gegensatz dazu ist das Mysterium etwas, in dem ich mich selbst engagiert finde; sein Wesen steht mir folglich nicht restlos gegenüber. Es ist, als ob in dieser Zone die Unterscheidung des *In mir* und *Vor mir* ihre Bedeutung verlieren würde [vgl. etwa WA I, 67; WA II, 228f., 252f.; MR]... Die Zone des Natürlichen fällt mit der des Problematischen zusammen [vgl. etwa WA I, 62; MR]. Es besteht die Versuchung, das Mysterium in ein Problem zu verwandeln. Das Mysterium deckt sich mit dem Ontologischen. Es gibt ein Mysterium des Erkennens, das der ontologischen Ordnung angehört...; aber der Erkenntnistheoretiker verkennt das, muß das verkennen und wandelt es in ein Problem um [vgl. etwa WA III, 50f.; MR]... Aber welchen Zugang kann ich zum Ontologischen als solchem gewinnen? Schon der Begriff Zugang ist hier augenscheinlich unanwendbar. Er hat nur Sinn im Bereich eines Problematischen. Wie kann ich zu einem bestimmten Ort, der vorher schon festliegt, den Zugang gewinnen? Es ist unmöglich, das Sein auf diese Weise aufzufassen... Aus der Definition des metaphysischen Denkens als auf ein Mysterium gerichtete Reflexion geht hervor, daß ein Fortschritt dieses Denkens wirklich unvorstellbar ist. Fortschritt gibt es nur im Problematischen. Andererseits ist es den Problemen eigentlich, daß sie sich detaillieren können. Im Gegensatz dazu detailliert sich das Mysterium nicht." (WA II, 216f.) Neun Tage später fügt MARCEL hinzu: "Das Sein als Prinzip des Unerschöpflichen. Die Freude ist mit diesem Gefühl des Unerschöpflichen verbunden" (WA II, 217), und in den folgenden ersten Novembertagen ergänzt er: "Raum und Zeit als Manifestierungen des Unerschöpflichen. Das Universum als Aufplatzen des Seins? - ein Ausdruck, mit dem man es versuchen kann. Jedes individuelle Sein... ist Symbol oder Ausdruck des ontologischen Mysteriums... Korrelation zwischen dem Technischen und dem Problematischen. Jedes echte Problem ist einer Technik unterstellbar, und jede Technik will die Probleme nach einem bestimmten Modell lösen [vgl. etwa WA I, 62; WA II, 229; MR]... Das Metaproblematische: der Friede, der jedes Verstandesvermögen übersteigt, die Ewigkeit." (WA II, 218)

Zwischen Problem und Mysterium gibt es also einen Rang-, weil Wesensunterschied (vgl. WA II, 224). Das Mysterium ruft >ich< zum Engagement, die Ebene der Probleme ist dagegen die des nur 'Gültigen' (vgl. WA I, 67). Bin >ich< im Mysterium engagiert und lebe >ich< in ihm, dann bin >ich< "in concreto in einer Ordnung engagiert, die dem Begriffe gemäß niemals Objekt oder System für mich werden kann, sondern nur für ein Denken, das über mich hinausgeht und mich einbegreift und mit dem ich mich nicht einmal rational identifizieren kann. Die Worte *jenseits*, *Transzendenz* erhalten hier ihre ganze Bedeutung."²⁸⁸ (WA III, 61f.)

"Das Meta-Problematische denken oder genauer behaupten, heißt, es als unzweifelhaft wirklich behaupten, als etwas, an dem ich... nicht zweifeln kann. Wir sind hier auf einem Gebiet, wo es nicht mehr möglich ist, die Idee selbst und die Gewißheit... voneinander zu trennen. Denn diese Idee *ist* Gewißheit, sie *ist* Sicherheit ihrer selbst..." (WA I, 69)

Jedes Mysterium bzw. (das) Sein als *das* Mysterium schlechthin "kann nur einem Seienden gegeben sein, das der Sammlung fähig ist, dessen zentrales Charakteristikum vielleicht darin liegt, nicht einfach mit seinem Leben zu koinzidieren. Den Erweis oder die Bestätigung dieser Nicht-Koinzidenz finden wir in der Tatsache, daß ich mein Leben auf eine mehr oder weniger deutliche Weise bewerte" (WA II, 229; zur 'Korrelation' von Sammlung und Mysterium vgl. auch WA II, 226 und WA I, 69f.).

So viel zu den wichtigsten Aspekten des von MARCEL formulierten Gegensatzes zwischen *Problem* und *Mysterium* und seines Verständnisses von *Mysterium* überhaupt. Es ist bezeichnend für das MARCELSche Denken, dass er zur Annahme neigt, "daß das Gebiet des Meta-Problematischen überhaupt mit dem der Liebe zusammenfällt" (WA I, 67).

²⁸⁸

Auch und gerade insofern >ich< Mysterium bin, bin >ich< Teilhabe: Nach MARCEL ist "das Metaproblematische ein Partizipieren..., welches meine *Realität* als Subjekt fundiert (*wir sind nicht für uns selbst*); die Reflexion zeigt, daß ein derartiges Partizipieren, wenn es echt ist, keine *Lösung* sein kann. Dann würde es ja kein Partizipieren an einer transzendenten Realität mehr sein, sondern ein sich degradierendes effektives Einordnen." (WA II, 226)

V. (Das) Sein als Grund und Ziel menschlicher Sehnsucht

“Wenn wir uns... dem Sein... zuwenden, so müssen wir zunächst feststellen..., daß es nicht konstatiert, sondern nur anerkannt werden kann... ich wäre geneigt, um es zu veranschaulichen, es als einen Eindruck beängstigenden Überhängens, des Balkons über der Leere zu bezeichnen.”
(GABRIEL MARCEL, WA III, 62)

1. Vorbemerkungen

“Das Sein als solches ist im Grunde nichts, worüber man viele Worte machen könnte.” (WA III, 295; vgl. WA III, 296; ErMen 190) Diese Worte MARCELS können angesichts des Umfangs seiner eigenen immer wieder neu um das Thema des Seins kreisenden Gedanken und “Worte” leicht schmunzeln machen. Freilich wird, wer MARCEL aufmerksam liest, an die Seinsdimensionen der *unvorstellbaren Fülle* und der *Transzendenz* denken, die der Hintergrund dieses Satzes sein dürften - und das Schmunzeln wird ein solches bleiben und nicht zum Kopfschütteln werden.

Auffallend ist, dass Annäherungsversuche an das, was MARCEL das ‘ontologische Mysterium’ bzw. das ‘Geheimnis des Seins’²⁸⁹ nennt - Versuche, die immer wieder auf die metaphorische Kraft und Tiefe der Sprache zurückgreifen-, erst im Lauf der Zeit sein philosophisches Suchen und Reden mehr und mehr prägen. MARCEL erläutert dies in Gesprächen mit RICŒUR: “Das Problem des Seins erhob sich... ungefähr im Frühling des Jahres 1919... Bis dahin hatte mein metaphysisches Denken sich gewissermaßen abseits gehalten vom Sein... Ich glaube, daß dies zusammenhängt mit der Tatsache, daß meine gesamte Ausbildung idealistisch gewesen war, daß das Wort >Sein< für mich einen mehrdeutigen und scholastischen Klang hatte... eine peiorative Bedeutung...”²⁹⁰ (Gesp 24) Wie MARCEL an gleicher Stelle betont, hielt er noch während der Jahre um den Beginn des Ersten Weltkriegs herum “treu fest an einer gewissen Unterscheidung - fast könnte man sagen an einem Gegensatz- zwischen den sogenannten Philosophien des Seins und den Philosophien der Freiheit; und alle meine Sympathien galten den Philosophien der Freiheit.”²⁹¹ (Gesp 25)

MARCELS “Postulat..., daß es gerade im Herzen des Problematischen ein Mysterium des Seins gibt” (ErMen 109), richtet sich deutlich gegen Pessimismus (vgl. etwa WA I, 62f.) und gegen Nihilismus (vgl. etwa WA II, 54)²⁹².

²⁸⁹ MARCELS Verständnis des Seins als eines Mysteriums prägt auch sein Verständnis von Ontologie. (Das) Sein, das uns als Menschen umfasst und bereits (wenngleich als noch nicht in seiner ganzen Fülle erlebbares) innewohnt, ist für uns rein objektiv nicht fassbar. Ontologie als Versuch, (das) Sein in Anerkennung seiner Eigenart als Mysterium zu erfassen (vgl. etwa WA I, 69), kann nur *approximative* Wissenschaft sein, denn (das) Sein ist für MARCEL “etwas, dem man sich kaum oder nur in unvollkommener Weise nähern kann.” (TraWei 10)

²⁹⁰ MARCELS Datierung des Aufkommens der Seinsthematik in seinem Denken ist zu korrigieren; es gibt (heute veröffentlichte) Texte aus der Zeit vor dem und während des Ersten Weltkrieg(s) (vgl. ReflIn), in denen -v. a. im Zusammenhang mit dem Entwurf einer ‘Teilhabe’-Theorie- das Sein bereits eine Rolle spielt.

²⁹¹ Zum Zusammenhang vgl. auch GegU 26f., wo MARCEL darauf hinweist, dass wahre Philosophie nur eine Philosophie der Freiheit sein kann (26), was freilich keinen Gegensatz zwischen dieser und einer Philosophie des Seins begründe. Dieser “wäre nur gerechtfertigt, wenn man das Sein imaginativ >realisieren< und mit der Substanz identifizieren würde... Eine wahre Seinsphilosophie ist keine Dingphilosophie, wie dies Renouvier annahm; sie ist auch keine Philosophie des Statischen, wie dies Bergson dachte. Für mich ist es offenbar, daß das Sein so, wie es die großen Metaphysiker aufgefaßt haben, den Gegensatz zwischen Statischem und Dynamischem transzendiert.” (GegU 27; vgl. WA III, 25 und ReflIn 174) Zum Zusammenhang von Sein und Freiheit vgl. etwa WA III, 49, ReflIn 100 (“Wenn man also sagen kann, alle Liebe sei in Gott, so... in dem Sinn, daß jede Liebe die Bewegung einer Freiheit ist,, die nur *ist*, wenn sie ihren Halt außerhalb ihrer selbst sucht, wenn sie also *schöpferisch* wird. Die Liebe ist also nicht das Sein,... auch nicht eine Offenbarung des Seins. Wenigstens nicht eine objektive Offenbarung,... Offenbarung nur, insofern sie es dem Denken erlaubte zu entdecken, was in ihm schöpferische Spontaneität ist”) und ReflIn 105f. (“Es gibt... im Denken nichts, was nicht Freiheit wäre; doch... es gibt eine sich verkennende Freiheit... und... es gibt eine Freiheit, die sich selbst bejaht und will - und wir wissen, daß diese Freiheit nur der Glaube an einen Gott... sein kann. Es liegt also in meiner Macht, zu sein oder nicht zu sein; ich kann nämlich nur sein, wenn ich mein Sein denke und will, wenn ich an es glaube, - und ich kann mein Sein nur denken..., wenn ich annehme, ich sei gewollt und geschaffen worden und das Universum mit mir”). Grundsätzlich gilt für MARCEL: “Nur ein freies Wesen kann zur Behauptung des Seins gelangen, und zwar gerade im Namen der Forderungen, die in seiner Freiheit mitgesetzt sind.” (ReflIn 174)

²⁹² Nach WA I, 62f. ist die ‘ontologische Forderung’ zugleich schon eine existentiell bedeutsame Hoffnungsposition. Wie MARCEL betont, stellt der Pessimist ja eine ganz ähnliche Forderung, er kommt allerdings über seine Seinsverneinung auch zur Nichtigkeitserklärung und latenten Verneinung des eigenen *Ich*. - Dem Nihilismus setzt MARCEL entgegen: “Das Sein ist, was nicht enttäuscht: es gibt im Augenblick Sein, da unsere Erwartung erfüllt ist; ich spreche von jener Erwartung, an der wir als

‘Hinter’ und ‘in’ allem: Nichts? Oder: Das oft erfahrene Nichts als ‘Camouflage’ beständigen Seins? - MARCEL vertritt letzteren Standpunkt (zur ‘Sein’-‘Nichtsein’-Alternative im Kontext der Lebensuneindeutigkeit vgl. ErMen 141).

Das Sein ist (uns immer schon implizite) *Wirklichkeit*, nicht bloß Idee oder Phantasma; es ist uns umfassendes *Geheimnis*, nicht Objekt; es ist kein ‘Automatismus’, sondern verlangt *Zustimmung* und *Engagement*; es ist *Geschehen*, nicht Sache. Gerade weil es nichts Sachhaftes ist, ist streng genommen “der Ausdruck >das Sein< abzulehnen und sinnleer... Da wir aus dem Sein ein Substantiv machen, fragen wir uns nämlich implizite nach den ihm zukommenden Prädikaten. Nun ist dies geistig nicht faßbar.” (WA II, 57) In ‘geistig fassbarer Weise’ kann die Frage nach dem Sein nur von Erfahrungen wie ‘Glück’, ‘Liebe’, ‘Eingebung’ aus gestellt und beantwortet werden (vgl. WA II, 72); es “handelt... sich darum, zu sein, nicht um das Sein.” (WA II, 72); vgl. WA II, 71)²⁹³

Es sollen im Folgenden die wichtigsten Aspekte dessen, was für MARCEL Sein bedeutet, sowie zwei wichtige Grundbezüge näher erläutert werden: die *Teilhabe des Denkens* (bzw. der Existenz) *am Sein* und (als wichtiger Abgrenzungszusammenhang) die Antithetik *Sein und Haben*.

Für ein richtiges Verständnis der Seinswirklichkeit im Sinne MARCELS ist es entscheidend wichtig, sich die Spannung vor Augen zu halten, in der diese Wirklichkeit -und damit auch der sprachliche Annäherungsversuch an sie- steht; es geht um die Spannung zwischen immanenter “Seinsberührung” (WA II, 52. 329) und “Transzendenz des Seins” (ErMen 141). Sein ist Wirklichkeit, die hic et nunc schon bruchstückhaft (in Gestalt von positiven Erfahrungen bzw. ‘konkreten Zugängen’ (vgl. WA I, 59), aber auch -gewissermaßen ‘negativ’- in Gestalt der ontologischen Forderung (vgl. WA I, 62f.)) *ist* bzw. erfahrbar ist. Sein ist aber zugleich die Wirklichkeit, an deren Fülle und Unbegrenztheit ‘voll’ und ‘ganz’ teilzuhaben dem Menschen, so MARCEL, nur *jenseits* der Raum-Zeit-Konditionen seiner Existenz möglich sein wird. MARCELS Rede von ‘>meinem< Sein’ als Mensch ist also stets vorbehaltlich gemeint, sie meint immer die Offenheit und das Streben dieses >meines< Seins nach der Fülle seiner selbst, sein Eingebundensein in seine eigene Transzendenz - auf dem Weg von der vielfältigen Bedingtheit und Eingeschränktheit raumzeitlicher Existenz hin zum Modus erhoffter voller Verwirklichung, nach MARCEL identisch mit dem Modus menschlichen transmortalen Seins²⁹⁴ (Genauerer dazu an späterer Stelle); bezeichnend ist es von daher zum Beispiel, dass MARCEL an seinem Lebensabend, im Jahr 1971, “cette espérance invincible, cet élan de tout mon être, vers quelle lumière, vers quel éveil!” (Enche 12)²⁹⁵ erwähnen kann.

Die metaphysische Beschäftigung MARCELS mit der Seinswirklichkeit kennt, im Maße ihres Umfangs und ihrer immer neuen Anläufe (die auf bisherige Erkenntnis aufbauen, diese manchmal aber auch -in variierender Sprachgestalt- modifizieren), Aussagen, die mit anderen bzw. früheren Aussagen in vergleichbarem Zusammenhang nicht völlig konvergieren. Gerade auch MARCELS Reflexion über das Sein ist ein gutes Beispiel für die bereits festgestellte terminologische Randunschärfe, die das Formulieren des Autors manchmal prägt. Doch sollten diese Unschärfe und diese Variationsfreude (genau so übrigens wie die MARCELSche Vorliebe für v. a. räumliche bzw. physikalische Metaphern) am allerwenigsten mit Blick auf das Sein irritieren, das man seiner Meinung nach ja in keiner Weise “im eigentlichen Sinn *definieren* kann, denn es überschreitet notwendigerweise den Diskurs, durch den man es fassen will... Wenn es”, so MARCEL, “... den Eindruck machen sollte, als schließe ich Definitionen des Seins vor, so handelt es sich dabei... nur um Annäherungen” (ReflIn 125).

Freilich gebietet es in MARCELS Augen dieser bleibend nur annäherungshafte Charakter aller Rede vom Sein nicht, über (das) Sein zu schweigen; “zwischen dem Sein und dem Wort besteht... eine unzerreißbare Einheit.” (ErMen 277)

ungeteiltes Ganzes teilhaben. Die Lehre, die das Sein leugnet, findet Ausdruck im >Alles ist eitel<, das heißt, wir haben nichts zu erwarten, einzig derjenige, der nichts erwartet, wird nicht enttäuscht werden... Zu sagen: >Nichts ist<, will sagen: >Nichts zählt<.” (WA II, 54; zu MARCELS Nihilismus-Kommentar vgl. etwa auch WA II, 299. 326f.; UWei 167 und ErMen 288f.)

²⁹³ Das MARCELSche Anti-Versachlichungsanliegen (dem er freilich auch selber nicht durchgängig mit einer Nicht-Substantivierung des Seins zu entsprechen vermag) begründet die pointierende Schreibweise “(das) Sein” an einigen Stellen der vorliegenden Studie.

²⁹⁴ Vgl. GSei 329f.; “mich trennt von meinem Sein immerzu ein Abstand, den ich zwar zu verringern vermag, den zu beseitigen ich jedoch -zumindest in diesem Leben- nicht hoffen darf.” (GSei 330; vgl. WA I, 216f.) >Mein< Sein ist nach MARCEL nicht nur irdisch für >mich< gar nicht *völlig* erreichbar, sondern es gibt durchaus -vgl. GSei 331- auch Grund für die ‘Furcht’, sich des Seins sogar als ‘unwürdig’ zu erweisen; >meines< Seins gar nicht ‘verlustig gehen’ zu *können*: Diese Annahme ist gefährlich.

²⁹⁵ MARCEL spricht an dieser Stelle von “dieser unbesiegbaren Hoffnung, diesem Schwung meines ganzen Seins, welchem Licht, welchem Erwachen entgegen!” (Übs. MR)

2. Zur Teilhabe (participation) des Denkens bzw. der Existenz am Sein

In einer Universitätsvorlesung im Jahr 1937 betont MARCEL, „daß *die Wahrheit*, nach der die philosophische Forschung strebt, wesensmäßig nie Besitz werden kann. Sie kann in keiner Weise als ein Haben betrachtet oder behandelt werden. Das wollte ich in den Jahren 1910 bis 1914 zum Ausdruck bringen, als ich die Ansicht vertrat, die Metaphysik sei vor allem eine Philosophie der Partizipation, der Teilhabe und Teilnahme... Es geht... um die Teilhabe des Denkens am Sein. In dem Augenblick..., in dem das Wort Partizipation oder Teilhabe auftaucht, werden wir veranlaßt, den Ausdruck Wahrheit durch den Ausdruck Sein zu ersetzen. Aber... hier muß jedes Mißverständnis beseitigt werden. Ehemals behauptete ich unbedacht die Transzendenz des Seins in Bezug auf die Wahrheit, wie ich mich ausdrückte. Diese Ausdrucksweise ist... unzulässig. Heute würde ich eher erklären, daß das Sein und die Wahrheit identisch sind, jedoch unter der Voraussetzung, daß... hervorgehoben wird, daß *die Wahrheit* inkommensurabel ist mit *den* endlichen Wahrheiten, zu denen uns die Wissenschaft Zugang verschafft... Die Transzendenz des Seins ist die der Wahrheit hinsichtlich... dieser Teilwahrheiten.“ (GegU 21f.)

MARCEL spielt in diesen Sätzen auf zwei Texte aus seiner Feder an, die später in ReflIn abgedruckt worden sind: seine 'Überlegungen zur Idee des absoluten Wissens und zur Teilhabe des Denkens am Sein' (=ReflIn 19-55) aus dem Winter 1910/1911 und seine 'Theorie der Teilhabe' (=ReflIn 95-112), entstanden 1913/1914. Bereits in diesen frühen, für seine spätere Philosophie grundlegenden Gedanken zeigt sich die religiöse Orientierung seines metaphysischen Suchens: Teilhabe wird nicht etwa intellektualistisch verengt gedeutet, sondern zielt auf den Akt des Glaubens und der Liebe.

Die Beziehung zwischen Sein und Denken ist „nicht die reiner und einfacher Identität“ (ReflIn 40), das Denken darf das Sein aber auch nicht „auf bedingungslose Weise außerhalb seiner selbst... setzen“ (ReflIn 39). Die Teilhabe, als die MARCEL diese Beziehung versteht, steht im konträren Gegensatz zum Versuch HEGELs, menschliches Selbstbewusstsein bzw. Denken mit dem Sein in Beziehung zu setzen, denn nach MARCEL ist es evident, „daß es nirgendwo eine Verbindung zwischen dem absoluten Wissen [im Sinne HEGELs; MR] und dem Sein gibt; nicht in seiner Eigenschaft als Wissen kann man vom Denken sagen, es habe am Sein teil“ (ReflIn 47). „Teilhabe kann... nur in dem Maße gedacht werden, in dem das Denken sich von jedem reflexiven Element lösen, in dem es auf sich selbst verzichten und sozusagen von sich abstrahieren kann, und diesen ursprünglichen Akt, in dem es sich selbst entsagt, werden wir fortan Glauben nennen.“ (ReflIn 53) Auch und gerade von daher erscheint Teilhabe „wesentlich als Geheimnis, das heißt als etwas, was sich jeder Untersuchungsmethode entzieht, die sie zum Objekt umwandeln würde.“ (ReflIn 54)²⁹⁶

Dass der das Wesen der Teilhabe ausmachende „Verzicht auf die ausschließliche Funktion des denkenden Subjekts“ (so GROTZER zutreffend in WA I, 19) im Maße seiner Bejahung schon das Tor zum Glauben bzw. eine Frage auch der Liebe ist, führt der Text ReflIn 95-112 (vgl. v. a. 95f., 98-100, 101f., 104-106, 108-110) näher aus.

²⁹⁶ Zum erwähnten Text ReflIn 19-55 ist in ReflIn 181-186 ein hervorragender Kommentar von BERNING abgedruckt, der, gerade angesichts der schweren Verständlichkeit der MARCELSchen Textskizze, Erwähnung verdient. Für BERNING macht MARCELS Text deutlich, „daß das menschliche Denken bei jedem Versuch einer begrifflichen Durchdringung des zu befragenden Seins von diesem zugleich in einer Weise betroffen ist, welche das Objektive nicht unabhängig vom Subjektiven erfassbar macht.“ (ReflIn 181) Ausgehend von der Realität menschlicher *Existenz* (BERNING verweist darauf, dass MARCEL diesen Begriff in diesem Text (ReflIn 19-55) zum ersten Mal verwendet und inhaltlich füllt, und dies unabhängig von KIERKEGAARD und lange vor JASPERS und anderen; mehr zur 'Existenz' im MARCELSchen Verständnis im weiteren Verlauf dieser Arbeit), gedeutet als die Tatsache, dass es endliches Bewusstsein immer nur gebunden an eine raumzeitliche Verleblichkeit gibt (vgl. ReflIn 182), mithin auch als die Tatsache, dass 'existieren' nur konkret und kontingent Gegebenes kann (vgl. ReflIn 183), kommt MARCEL, so BERNING, zu einer für sein ganzes Denken methodisch wichtigen Überlegung: „Wessen immer man sich denkend vergewissern will - man kann es nur von der konkreten, leib-geistig bestimmten Situation, also von der existentiellen Lage her vollziehen. Das Sein kann im Denken nur unter den Bedingungen der jeweiligen Situation gesucht werden [zur nur situativen Annäherungsmöglichkeit ans Sein mehr im Folgenden; MR].“ (ReflIn 184) Die Realität des Seins ist immer schon mit der existentiellen Situation des Subjekts verwoben, auch wenn die Teilhabe des Subjekts an dem sich ihm innerlich und äußerlich vergegenwärtigenden Sein begrifflich letztlich nicht auflösbar ist. BERNING kommt hier auf die von MARCEL in ReflIn 19-55 entwickelte Unterscheidung zweier miteinander verschränkter Denkebenen zu sprechen, auf die des *diskursiven Denkens* („1. Reflexion“) einerseits, „das sich in rationaler Konsequenz des Gegenstands zu bemächtigen sucht“ (ReflIn 184), und die Ebene einer *intuitiven Erfahrung* („2. Reflexion“/„intellektuelle Intuition“), die über die erste Ebene hinausgeht und ein „Erfasstsein von Absolutem“ (ReflIn 184f.) ermöglicht. Nur die 'zweite Reflexion' kann zu einer ahnenden Annäherung ans unergreifbare, aber uns immer schon umgreifende Seinsgeheimnis kommen, in dem sich letztlich in nicht verifizierbarer Weise die absolute Person Gottes erfahren lässt (vgl. ReflIn 185; zur Terminologie '1. Reflexion'-'2. Reflexion' mehr im weiteren Verlauf der Studie). Die 'Lücke', die diskursives Denken immer hinterlässt, ist die „Voraussetzung für eine intellektuelle Erfahrung von transzendtem Sein, das sich nur durch den Akt einer *positiven Grundannahme* dem Denken eröffnet. Partizipation des Denkens am Sein bedeutet bei MARCEL einerseits Immanenz einer Offenbarung des absoluten Seins im Denken, das sich gleichzeitig diesem in unübersteigbarer Transzendenz entzieht. Das Sein bleibt in jedem Fall letztlich ein Geheimnis, das jedoch auf innerste Weise in das Denken eingetaucht bleibt.“ (ReflIn 185) *Selbstbejahung* des denkenden (bzw. erkennenden bzw. fragenden) Subjekts und *Seinsbejahung* gehören dabei untrennbar zusammen.

MARCEL betont hier zunächst, dass die Teilhabe keine 'Tatsache' ist, sondern "eine Forderung des freien Denkens" (ReflIn 95). "Man kann... innerhalb der Teilhabe zwei Momente unterscheiden, je nachdem, ob sie als ein Objekt des Denkens bestimmt wird oder ob dieses, auf seine Funktion als denkendes Subjekt verzichtend, sich ganz und gar der Teilhabe überläßt; nur dies letztgenannte Moment verdient den Namen Glauben." (ReflIn 95; vgl. ReflIn 108) "Der Glaube schafft die Individualität, und die Individualität ist das am Sein teilhabende Denken" (ReflIn 96), wobei der Glaube sich bezieht "auf den Akt der Schöpfung, den Akt einer aktiven Erkenntnis des *Ich*, durch den das *Selbst* wird, und dieser Akt läßt sich in allgemeiner Form als Liebe definieren. Subjekt des Glaubens kann nur die Individualität sein, die sich in der Liebe bejaht und außerhalb ihrer nicht sein könnte. Die Liebe ist keinesfalls... Produkt des Glaubens, sondern seine notwendige Bedingung." (ReflIn 98) "Wir haben am Sein... ausschließlich in dem Maß Anteil, in dem wir uns als Individualitäten konstituieren, in dem wir uns durch die Liebe als reine Subjekte konstituieren" (ReflIn 98), wobei für MARCEL die Liebe nicht das Sein selbst ist (vgl. ReflIn 100), aber "etwas..., das im Sinn des Seins liegt" (ReflIn 102).

Freie Individualität kann für MARCEL nur als in Beziehung zu einer göttlichen Freiheit stehend gedacht werden (vgl. ReflIn 105)²⁹⁷ sowie "unter der Bedingung, daß man die Welt als Produkt dieser [göttlichen; MR] Freiheit denkt" (ReflIn 105); Freisein und Gewolltsein stehen von daher nicht nur in keinem Widerspruch, sondern gehören untrennbar zusammen (vgl. ReflIn 106)²⁹⁸. Im Blick auf das ganz enge "Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem freien Akt und der Bejahung des göttlichen Willens" (ReflIn 108) kann man sogar sagen, "wir haben an Gott nur Anteil in dem Maß, in dem wir frei handeln" (ReflIn 108).

Das MARCELSche Teilhabeverständnis basiert also, pointiert gesagt, auf einem theonomen Freiheitsverständnis, besser gesagt: Es impliziert es. Freiheit kann sich nur als Freiheit denken, "wenn sie anerkennt, daß ihre Beziehung zur Erfahrung in Gott begründet ist"²⁹⁹, so MARCEL in ReflIn 108. Und er fährt fort: "Diese Anerkennung ist der Glaube, das heißt die Teilhabe selbst. Weil aber die Teilhabe keine Wahrheit ist [also nichts im strengen Sinn Objektivier- und Erkennbares - vgl. etwa ReflIn 108 und WA III, 296; MR], kann sie nicht widerspruchsfrei von dem anerkannt werden, der sie nicht bejaht." (ReflIn 108f.; zum Teilhabe-Glaube-Zusammenhang vgl. auch etwa WA III, 204)

Das Postulat einer geistig-existentiellen Teilhabe am Sein bleibt, basierend auf seinen Gedanken in den angesprochenen zwei Texten, MARCELS theoretischer Grundansatz für sein gesamtes weiteres philosophisches und dramatisches Schaffen³⁰⁰.

Zu Beginn seiner 'Gifford Lectures', im Jahr 1949, wird MARCEL betonen, dass bei aller Wichtigkeit und Notwendigkeit des Denkens doch immer im Bewusstsein bleiben müsse, dass Denken kein 'Verfahren' ist wie andere; jeder Versuch des Denkens, sich selbst zu erhellen, sich selber 'durchsichtig' zu werden, wird an eine Grenze stoßen, an die Grenze, die in der Erkenntnis besteht, dass das Denken "unausweichlich in etwas, das es nicht ist, etwas, woraus es seine Kraft schöpft" (WA I, 45) gründet. Und auch 16 Jahre vorher, im Vortrag, auf den der uns vorliegende Zentraltext zurück geht, geht MARCEL auf seine Theorie der Teilhabe ein (vgl. WA I, 66): Menschliches Fragen nach dem Sein setzt eine Behauptung voraus, für die der Fragende gewissermaßen viel mehr 'Sitz' als Subjekt ist. Das Immer-schon-am-Sein-Teilhabe, aus dem heraus überhaupt erst gefragt werden kann, hat zwar eine Subjekt-Wirklichkeit; aber gerade weil es ein metaproblematischer Zusammenhang ist (der metaproblematische Zusammenhang schlechthin), bedeutet es, "den Primat des Seins vor der Erkenntnis denken (nicht des behaupteten Seins, sondern vielmehr des sich behauptenden Seins), d. h. erkennen, daß die Erkenntnis in das Sein eingehüllt ist... Von diesem Standpunkt aus... gibt es gut und gern ein Mysterium des Erkennens; die Erkenntnis fügt sich einem Modus des Teilnehmens ein, von dem eine Erkenntnistheorie irgendwelcher Art nicht hoffen kann, Rechenschaft

²⁹⁷ Freiheit nur von einer postulierten bzw. akzeptierten 'Notwendigkeit' her zu begründen führte in die Verengung eines 'Intellektualismus', der die Individualität (nur) in einer 'Teilhabe an der Vernunft' verankert (vgl. ReflIn 105).

²⁹⁸ MARCEL versteht die menschliche Freiheit also grundsätzlich als geschenkte Freiheit (was freilich immer erst *bejaht* sein will; vgl. ReflIn 105f.): Dies prägt sein Verständnis der Teilhabe des Denkens am Sein entscheidend (denn es "gibt... im Denken nichts, was nicht Freiheit wäre" (ReflIn 105)) und inkludiert logischerweise den Glaubensakt: "Es liegt... in meiner Macht, zu sein oder nicht zu sein; ich kann... nur sein, wenn ich mein Sein denke und will, wenn ich an es glaube, - und ich kann mein Sein nur denken..., wenn ich annehme, ich sei gewollt und geschaffen worden und das Universum mit mir" (ReflIn 105f.), wobei die Welt "als geschaffen nur gedacht werden [kann], insofern sie die Gesamtheit der materiellen Bedingungen für das freie Handeln darstellt" (ReflIn 107).

²⁹⁹ An anderer Stelle spitzt MARCEL diesbezüglich noch zu und formuliert (hinterfragenswert): "Mittels des Glaubens denke ich meine Erfahrung, mein Leben selbst, als einen Akt Gottes." (ReflIn 109)

³⁰⁰ Zur Teilhabe-Thematik vgl., abgesehen von den im Text zitierten oder erwähnten Stellen, etwa WA I, 146. 230. 236; WA II, 35. 162. 163f.. 169f.; ErMen 109; GSei 156-172. 173; MeGru 33-50; OGeh 4; ReflIn 162. 173f.; SchöT 10; TraWei 222f.; UWei 69. - Besonders hervorzuheben ist DialEr 24. Hier umschreibt MARCEL die 'Teilhabe' als >meine< Verbundenheit als Mensch mit der Welt, die >mich< umgibt und die nicht dahin gehend objektivierbar ist, "daß ich mich als ein Glied denke, das in Beziehung zu einem anderen Glied stehen würde." (DialEr 24) Teilhabe ist nicht auf eine bloße Beziehung reduzierbar, sie ist mehr: Mitsein, Methexis. Und erst diese als Mitsein verstandene und gelebte Verbundenheit verleiht der Erfahrung ihre Dichtigkeit.

abzulegen, weil sie selbst ihn voraussetzt." (WA I, 66; vgl. WA I, 100)³⁰¹ Insgesamt wird man, so MARCEL 1940 mit Blick auf >mich< nicht nur als *Denkenden*, sondern überhaupt als *inkarnierte Existenz* in der Ganzheit ihrer Lebensäußerungen, "feststellen müssen..., daß ich, je mehr ich wirkkräftig am Sein teilnehme, um so weniger in der Lage bin zu wissen oder zu sagen, *an was* ich teilnehme, oder genauer, daß diese Frage für mich um so weniger einen Sinn hat." (WA III, 51) Genau so wie >ich< nicht identisch bin mit dem Akt >meines< Denkens selbst (vgl. etwa WA III, 81), ist auch das Maß an Seinsverwirklichung in >mir< bzw. in >meinem< Leben nicht identisch mit einer wie auch immer gearteten 'Einsicht' in das Ausmaß und in die Struktur >meiner< Teilhabe am Sein: (Das) Sein ist Geheimnis-Geschehen - und so ist auch die Teilhabe Geheimnis-Geschehen.

3. Sein und Haben

"Im Grunde genommen läßt sich alles auf die Unterscheidung zurückführen zwischen dem, was man *hat*, und dem, was man *ist*. Nur ist es außerordentlich schwierig, sie in begrifflicher Form auszudrücken..."

(GABRIEL MARCEL, WA II, 147)

>Ich< bin, als Mensch, hungrig nach Sein; "diese kurze Erlaubnis, welche das Dasein ist" (HoVia 350), sehnt sich nach Erfüllung ohne Grenze und Befristung. Die ontologische Forderung, als die MARCEL diesen Hunger nach Sein theoretisiert, ist, wie GEORG SCHERER zutreffend formuliert, "nichts anderes als das Verlangen nach einer Teilhabe am sinnerfüllten Sein als an dem, was weder durch die Angst noch durch den Tod aufgelöst werden kann"³⁰². Doch ist die Erfüllung dieses Verlangens (soweit sie raumzeitlich möglich scheint) auch eine Frage >meines< Selbstverhältnisses >mir< selber und >meinem< Leben gegenüber und eine Frage >meines< Verhältnisses zu >meiner< Um- und Mitwelt und zu Gott: Ein Leben lang, so MARCEL, steht jedes menschliche Wesen im Spannungsfeld zwischen der Aufgabe der *Seinsverwirklichung* bzw. *Seinsannäherung* in der eigenen Existenz und der Versuchung, immer mehr einer Mentalität und Herrschaft des *Habens* zu verfallen.

Die Entdeckung bzw. Formulierung sowie die reflexive Durchdringung der existentiellen Alternative '*Sein oder Haben?*' ist eine der unbestreitbarsten Originalitäten im Gedankengebäude MARCELS, der z. B. die Unabhängigkeit und zeitliche Vorgängigkeit seiner Reflexion von bzw. zu einer Studie von GÜNTHER STERN (nachmals: GÜNTHER ANDERS; 1902-1992)³⁰³ betont (vgl. WA I, 89f. und BERNING, Wagnis, 242) und dessen Originalität auch etwa ERICH FROMM (1900-1980), der Verfasser des bekannten Buches *Haben oder Sein* (1976) unterstreicht³⁰⁴.

³⁰¹ Zum Zusammenhang Denken-Erkennen-Sein vgl. etwa auch WA II, 129 (das 'metaphysische Bedürfnis' als ein 'Hunger nach Sein' (appétit de l'être) - "Es zielt auf den Besitz [! (frz.: possession!)] des Seins durch das Denken.") und WA II, 169. Darüber hinaus aufschlussreich sind WA II, 227 ("Die Erkenntnis liegt im Innern des Seins, ist in ihm enthalten: ontologisches Mysterium der Erkenntnis") und WA II, 176f. (hier "Betonung des umgreifenden Charakters des Seins (l'omniprésence de l'être), also... der Immanenz des Denkens im Sein und gleichzeitig der Transzendenz des Seins für das Denken" sowie Hinweis auf die Teilhabe-am-Sein-Theorie als eine *realistische* und nicht *idealistische* Position. Weiters der Vergleich, "daß das Denken dem Sein zugeordnet ist wie das Auge dem Licht" sowie -mit Pointe gegen DESCARTES- die Feststellung: "Ich denke, also ist das Sein (Je pense, donc l'être est). Denn mein Denken erfordert das Sein. Das Denken enthält es zwar nicht analytisch, bezieht sich aber auf es"; freilich: "zwischen mir und dem Sein ist irgendwie ein Zwischenraum... Jedes Denken transzendiert das Unmittelbare... diesem Transzendieren liegt eine magnetische Anziehungskraft (aimantation) zugrunde, eine Teleologie.") In WA III, 150f. unterstreicht MARCEL, anti-idealistisch, den Geheimnischarakter von Erkenntnis und beklagt zusammen mit PETER WUST die 'zunehmende Säkularisierung' des Erkenntnisprozesses, mit dem Ergebnis eines 'vom Sein und Glauben losgelösten, selbstherrlichen Wissens'. Der antiidealistische Akzent findet sich z. B. auch in WA II, 189f.. Das konkrete 'Eigene' des einzelnen Menschen hat nach MARCEL Teil an Wahrheit und Sein, Existenz hat die Aufgabe, ihre Möglichkeiten *zu sein* immer mehr zu realisieren. Erkenntnis lässt sich dabei nicht -wie nach dem Idealismus- auf dem Wege der abstrahierenden Verallgemeinerung gewinnen, sondern nur auf dem Weg der Induktion. 'Das Universelle' (vgl. etwa ErMen 9. 285) ist nach MARCEL das im Ausgang von der je besonderen, konkreten und eigenen Erfahrung Erfassbare (zum Begriff des Universellen bei MARCEL vgl. BERNING, Wagnis, 288).

³⁰² In: *Daseinsangst und ihre Bewältigung* (in: *Die Zukunft der Zukunft. Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen* (Hrsg. PAULUS GORDAN), Kevelaer u. a., 1985, 121-157), 150.

³⁰³ Gemeint ist dessen philosophische Publikation *Über das Haben*. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis, Bonn, 1928.

³⁰⁴ FROMM verweist im Vorwort zu seinem Buch auf die zeitlich vorausliegenden Bücher *Sein und Haben* von MARCEL und *Haben und Sein* von BALTHASAR STAEBELIN und fügt hinzu: "Alle drei Bücher sind aus dem Geist des Humanismus geschrieben, aber der Zugang zum Thema ist jeweils verschieden. Marceles Standpunkt ist ein theologischer und philosophischer; Staehelins Buch ist eine konstruktive Erörterung des Materialismus in der modernen Wissenschaft und ein Beitrag zur Wirklichkeitsanalyse; Thema dieses [FROMMs eigenen; MR] Buches ist eine empirische psychologische und gesellschaftliche Analyse der beiden Existenzweisen." (in: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, München, "1986,

Die Antithetik *Sein-Haben*, die vor allem in seinem Werk *Être et Avoir* (1935; enthält auch die wichtige Esquisse d'une phénoménologie de l'Avoir)³⁰⁵ entwickelt und durchdacht wird, ist eine originär MARCELSche Prägung³⁰⁶, die weit reichend rezipiert wurde (neben dem bereits genannten FROMM sei hier zum Beispiel der französische Philosoph MAURICE MERLEAU-PONTY (1908-1961) erwähnt, der MARCELS Unterscheidung zwischen Sein und Haben aufgreift, um sie inhaltlich umzukehren; vgl. BERNING, Wagnis, 368).

Die Erörterungen zum Begriff und zur Wirklichkeit des Habens (bzw. zur Opposition von Haben und Sein) sind, neben den Darlegungen über die Treue und über den Unterschied von erster und zweiter Reflexion, einer der drei wichtigsten Zusammenhänge, die in *Être et Avoir* die bisherigen Gedankengänge MARCELS ergänzen. Dabei bauen MARCELS Ausführungen in seinem Entwurf einer Phänomenologie des Habens auf die Erörterungen des Tagebuchs von 1928-1933 auf und fassen diese zusammen, was nicht bedeutet, dass die Unterscheidung bzw. die Erkenntnis des Unterscheidungsbedarfs zwischen Sein und Haben nicht schon früher für MARCEL eine Rolle gespielt hätte (vgl. etwa WA II, 50f., 86. 89. 147f.). Bereits 1923 hält MARCEL fest: "Was man *hat*, das weist in bezug auf das Selbst eine gewisse Außenheit auf. Diese Außenheit ist gleichwohl keine absolute. Was man *hat*, sind grundsätzlich Dinge (oder was *Dingen* anzugleichen ist, und insofern solche Angleichung möglich ist). Ich kann im strengen Wortsinn nur etwas *haben*, das eine bis zu einem gewissen Grade von mir unabhängige Existenz besitzt." (WA II, 147)

Zu Beginn seines Entwurfs einer Phänomenologie des Habens³⁰⁷ erinnert MARCEL daran, dass sich dieser Zusammenhang schon bei der Frage der Identifizierung und Charakterisierung von Gefühlen bemerkbar mache: Je mehr ein Gefühl mit etwas vergleichbar ist, was >ich< -als etwas von >mir< gewissermaßen Getrenntes, Distanziertes- 'habe', desto besser wird die Beschreibung und Einordnung dieses Gefühls möglich sein; je 'außenbezogener' bzw. 'äußerlicher' ein Gefühl ist und verstehbar ist, desto mehr ist es ein *Gefühl*, das >ich< habe - im Unterschied zu *Gefühlen*, die '>ich< bin', weil der durch sie ausgelöste Gemütszustand so sehr mit >meinem< Sein 'konsubstantiell' ist, dass >ich< sie >mir< schlecht gegenüberstellen und in der Folge manchmal sogar kaum benennen kann (vgl. WA I, 87f.). MARCEL unterscheidet grundsätzlich zwei Typen von Haben: das *implizierende Haben* (l'avoir-implication) und das *possessive Haben* (l'avoir-possession).

Das possessive Haben (das "sehr verschiedene und gleichsam hierarchisch geordnete Modalitäten annehmen kann" (WA I, 90)) bringt stets ein bestimmtes *quid* zu einem bestimmten *qui* in Beziehung (vgl. WA I, 90) - einem *qui*, "der... als Zentrum der Inhärenz oder der Wahrnehmung aufgefaßt wird" (WA I, 90). Dieser *qui* [MARCEL redet leider immer nur, geschlechtlich verengend, vom *qui*; MR] ist diesem *quid* gegenüber gewissermaßen als "transzendent" (WA I, 90) zu setzen, man muss zwischen beiden einen "Rang- oder Stufenunterschied" (WA I, 90) konstatieren.

Possessives Haben ist stets beziehbar auf eine 'urtypische Position' (vgl. WA I, 90), "bei der der *qui* kein anderer ist als *ich selbst*" (WA I, 91); wenn >ich< vom Haben anderer Menschen rede, dann immer in einer "Übertragung" (WA I, 91) dessen, wie >ich< >mein< eigenes Haben verstehe und von ihm rede. Possessives Haben (dessen ausgeprägteste Form das bewusste und leidenschaftliche *Besitzen* ist) impliziert die "Idee einer Potentialität" (WA I, 91), die der *qui* dem *quid* gegenüber innehat (von daher die Beziehung zwischen Haben und Können bzw. zwischen Haben und Verfügen-Können). MARCEL sieht "aus dem Innern des Habens eine Art von *gestautem* Dynamismus hervorleuchten" (WA I, 91) und findet es bezeichnend, dass das Verb 'haben' grammatikalisch nur in der größten Ausnahme passivisch zu gebrauchen ist (vgl. WA I, 91). "Es ist so, als ständen wir einem nicht umkehrbaren Prozeß gegenüber, der vom *qui* zum *quid* geht" (WA I, 91), einem Prozess, der seinen Ausgang in der Innerlichkeit des *qui* nimmt. Was MARCEL schon 1923 erkannt hat, betont er auch 1933: "Wir können uns nur dann in Ausdrücken des *Habens* bewegen, wenn wir einer Ordnung gegenüberstehen, in der irgendwie... der Gegensatz zwischen dem Innen und dem Außen einen Sinn hat." (WA I, 91) Diese Innen-Außen-Relation als Grundbezugsmuster allen Habens gilt auch für den zweiten Typus: das implizierende Haben. Nur, dass hier das 'Gehabte' in einem 'Innen' liegt. MARCEL: "Wenn ich sage, *dieser Körper hat diese Eigentümlichkeit*, dann ist es... klar, daß mir diese als das Innere oder als im Innern des Körpers verwurzelt erscheint, den diese Eigentümlichkeit charakterisiert." (WA I, 91) Die Eigenschaft oder der Charakter, den etwas oder jemand hat, ist dabei so etwas wie der Effekt einer von innen wirkenden 'Energie' (vgl. WA I, 91). Im Zusammenhang mit dem impliziten Haben sieht MARCEL freilich auch die

11)

³⁰⁵ Relevant aus *Être et Avoir* ist neben der erwähnten Studie (deutsch enthalten in WA I, 87-103: Entwurf einer Phänomenologie des Habens (=Niederschrift eines Vortrags im November 1933 in Lyon)) das Metaphysische Tagebuch von 1928-1933, das bis auf ganz wenige unwichtige Stellen völlig in WA II, 153-255 abgedruckt ist.

³⁰⁶ Ungeachtet dieser Tatsache ist zu vermerken, dass sich MARCELS eigene Position zur Sein-Haben-Thematik sicher auch in Auseinandersetzung mit anderen bzw. früheren philosophischen Ansätzen herausgebildet hat. Die Bewertung des Habens in seiner potentiell seinsverstellenden Wirkung etwa dürfte z. B. auch auf die Lektüre FICHTEs zurückgehen; vgl. BERNING, Wagnis, 70 und LEO GABRIEL in: GSei (513-535), 520.

³⁰⁷ Abgesehen von den im Folgenden zitierten bzw. erwähnten Textstellen sei zur Sein-Haben-Thematik bei MARCEL etwa auch auf WA I, 208; WA II, 202-206. 240. 241f., 252-255. 304f.; GSei 140; MeGru 119-127; ReflIn 171 und UWei 74 verwiesen.

“Existenz einer Art von Dialektik der Innerlichkeit” (WA I, 92): “Sicherlich kann *haben* bedeuten und bedeutet auch prinzipiell: *für sich haben*, *für sich bewahren*, *verheimlichen*” (WA I, 92), aber, so MARCEL am Beispiel ‘ein Geheimnis haben’: Das Geheimnis ‘lebt’ zugleich von seiner Innerlichkeit (>ich< kann und will es bewahren) wie von der Möglichkeit, es zu verraten oder zu offenbaren, also von der Möglichkeit seiner Veräußerung.

Haben ist grundsätzlich irgendwie *darlegbar* - ob nun vor anderen oder vor >mir< selber (vgl. WA I, 92; lege >ich< es >mir< selber dar, dann dergestalt, dass >ich< >mir< selbst ein anderer werde und weil >ich< >mir< selber gegenüber quasi ein anderer werden kann). Was für MARCEL ein anderes Grundgesetz des Habens aufleuchten lässt: “Wir können uns nur dann in Ausdrücken des Habens bewegen, wenn wir uns in einer Ordnung befinden, die Beziehungen zu anderen als anderen zulässt... das *Ich habe* kann nur in einem Spannungsverhältnis zu einem *anderen*, der als anderer empfunden wird, ausgesprochen werden.” (WA I, 92) Wobei dieses Spannungsverhältnis analog ist zum Spannungsverhältnis zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit, das Haben immer irgendwie prägt (vgl. WA I, 92).

Die Spannung zwischen Innen und Außen, unter der der bzw. die Habende immer steht, potenziert sich im Falle des ausgesprochen possessiven Habens noch durch die Tatsache, dass jedes faktisch zu >mir< äußerliche *quid* in irgendeinem Sinn zerstörbar, verlierbar oder >mir< entreißbar ist. Allein das Wissen darum löst ‘Furcht’ bzw. ‘Angst’ aus - und dies desto mehr, je leidenschaftlicher “gehabt wird” (vgl. WA I, 93). Schmerz stiften aber, im Rahmen der Spannung zwischen Innen und Außen, nicht nur die Angst vor Verlust und Zerstörung, sondern auch der Wunsch (*désir*) bzw. das Begehren (*convoitise*), die in ihrem Kern bereits Haben sind: “Begehren heißt irgendwie haben, indem man nicht hat” (WA I, 93). “Übrigens besteht”, so MARCEL, “eine absolute Symmetrie zwischen der Begehrlichkeit und der Angst, die ich bei der Vorstellung verspüre, daß ich das verlieren werde, was ich habe, was ich glaubte zu haben, was ich schon nicht mehr habe.” (WA I, 93) Das Bedrohtsein des Habens von der Zerstörung wie auch der Fall, dass das Haben noch keine Realität, sondern nur erstrebte Möglichkeit in der Zukunft ist, weist die Abhängigkeit des Habens von der Zeit auf; die doppelte Permanenz (des *qui* und des *quid*; als Dauern-Wollen bzw. Dauern-Sollen) ist immer wesentlich bedroht. Menschen möchten kontinuierlich verfügen können und besitzen - und müssen doch laufend feststellen, dass sie gar nicht alles ‘in der Hand haben’, um ihr Haben (und ihr Weiterleben als Ermöglichung für Haben-Können) zu garantieren (vgl. WA I, 93).

Wie aber steht es, vor diesem Hintergrund, mit >meinem< Verhältnis zu >meinem< Leib? MARCEL ruft im Entwurf einer Phänomenologie des Habens zunächst in Erinnerung, dass >ich< streng genommen von >meinem< Leib (*corps*) nicht sagen kann, er sei etwas, das >ich< habe; er ist in erster Hinsicht kein *Ding* - wenngleich zum Beispiel der bzw. die sich selber Tötende über seinen bzw. ihren Leib wie über ein Ding verfügt, das man *hat* (vgl. WA I, 88). Wohlgemerkt: MARCEL spricht von ‘*meinem Leib* im eigentlichen Sinne’ (*ce qui est à proprement parler mon corps*; vgl. WA I, 88), im Gegensatz zum ‘Objekt-Körper des Physiologen’ (*le corps-objet que pense le physiologiste*; vgl. WA I, 88). >Mein< Leib, reduziert auf seinen materiell-greifbaren Aspekt, auf den Aspekt mithin, der ‘funktioniert’, der objektiviert und zum Gegen-stand (z. B. medizinischer Forschung) gemacht werden kann: *Das* ist gewissermaßen >mein< *Körper*, von dem >ich< zu sagen versucht bin ‘*Ich habe ihn*’ - obwohl vor dem Hintergrund einer letzten und bleibenden Ungreifbarkeit und Geheimnishaftigkeit des Bezuges zwischen >mir< und >meiner< Leiblichkeit (vgl. etwa WA I, 88f.. 93f.).

Zur deutschen Unterscheidbarkeit zwischen *Leib* und *Körper* und (dem gegenüber) dem Angewiesensein der französischen Sprache auf eine Differenzierung bzw. Kommentierung des Wortes *corps*, wenn es darum geht, die MARCELSche Position zur Frage auszudrücken, wie denn die menschliche Leibhaftigkeit sprachlich zu fassen sei, sei auf eine aufschlussreiche Bemerkung MARCELS aus der Zeit kurz vor seinem Tod 1973 verwiesen, die GROTZER zitiert: "Je ne suis mon corps que dans la mesure où mon corps n'est pas une chose, au sens matériel du terme. A cet égard, la langue allemande bénéficie d'une distinction capitale, dont nous n'avons malheureusement pas l'équivalent en français, entre *Körper* et *Leib*. Je dirais, si vous voulez *Ich bin mein Leib* et je ne dirais jamais *Ich bin mein Körper*, parce que *mein Körper* est précisément cette chose qui peut se détraquer de toutes sortes de manières, sur laquelle le chirurgien peut procéder à des greffes, à des transplantations, et nous sommes là exactement dans le domaine de l'objet. Il n'y a aucun sens à dire: 'Je suis mon corps' si vraiment nous prenons corps de cette façon. S'il y a au contraire -c'est en ce sens que vont les textes les plus importants de mon *Journal métaphysique*- ce que j'ai appelé un 'corps-sujet' (et il est probable que cela peut rejoindre un peu des termes comme 'corps astral'), alors tout est différent, parce que mon *Leib* est une forme à laquelle le temps est incorporé."³⁰⁸ (WA I, 17)

³⁰⁸ "Ich bin nur insofern mein Leib, als mein Leib nicht als eine Sache begriffen wird, im materiell-dinglichen Sinn des Wortes. In diesem Zusammenhang profitiert die deutsche Sprache von einer äußerst wichtigen Unterscheidung (die wir unglücklicherweise so im Französischen nicht vorfinden) zwischen *Körper* und *Leib*. Wenn Sie so wollen, würde ich sagen *Ich bin mein Leib*; ich würde aber niemals sagen *Ich bin mein Körper*, da mein Körper genau diese dingliche Sache ist, die auf alle möglichen Arten verfallen kann, an der der Chirurg Eingriffe, Transplantationen vornehmen kann, und wir sind da genau auf der Stufe des Objektes. Es hat keinen Sinn zu sagen *Ich bin mein Leib*, wenn wir das Wort 'Leib' wirklich in dieser Bedeutung benutzen. Wenn es aber im Gegensatz dazu -und in diese Richtung zielen die wichtigsten Texte meines *Metaphysischen Tagebuchs*- das gibt, was ich einen 'Subjekt-Körper' genannt habe (und vermutlich kann Letzterer ein wenig als mit Begriffen wie 'Astral-Leib' übereinstimmend verstanden werden), nun, dann verhält sich natürlich alles anders, weil mein *Leib* eine Gestalt ist, mit der die Zeit sich vermischt hat." (Übs. MR)

Trotz dieser ihm wichtigen Differenzierung ist sich MARCEL³⁰⁹ im Entwurf einer Phänomenologie des Habens darüber klar, dass bei aller Reflexion des Leibes (corps) bzw. der Leiblichkeit (corporité) die Versuchung bzw. das fast unausweichlich nahe Liegende zum Ausgangspunkt zu nehmen ist, dass Menschen den Leib bzw. Körper als etwas ansehen und behandeln, was sie *haben* (können) - eine gewöhnliche Sichtweise dies, die zunächst plausibel erscheinen mag angesichts der Selbstverständlichkeit, mit der der menschliche Leib/Körper im Alltag geradezu als das "primäre Objekt, das typische Objekt" (WA I, 93) im Bewusstsein steht. Es drängt sich fast auf, Leiblichkeit als den Extremfall implizierenden *Habens* zu deuten und zu leben: *Extremfall* deswegen, weil >ich< >mich< mit nichts sonst so identifiziere wie mit >meinem< Leib, mit nichts sonst so identisch vorfinde wie mit >meiner< Leiblichkeit (>mein< Leib gewissermaßen als >meine< Eigenschaft schlechthin); oder, anders ausgedrückt, weil unter den vielen Dingen bzw. Objekten, die >mir< gegenüberstehend- mit >mir< irgendwie verbunden sind und auf >mich< 'Macht' ausüben, >mein< Leib "wahrhaft das erste unter ihnen" (WA I, 95) ist und von daher "eine absolute Priorität" (WA I, 95) hat: Er ist ja das >mir< 'Verbundendste', das -worauf auch immer >meine< Aufmerksamkeit gerichtet ist- stets schon vorgängig da und vorauszusetzen ist.

>Mein< Leib als >mein< ursprünglichstes *Äußeres* (das >meine< Verbundenheit mit der Welt ist) und zugleich immer auch als das, was wie nichts anderes in >mein< Innerstes reicht und dieses mit ausmacht; 'Welt' - >mich< zuinnerst über >meine< Leiblichkeit berührend, aber, umgekehrt, nur erschließbar, erlebbar und beeinflussbar auf dem Weg >meiner< Leiblichkeit und ihrer Empfindungen und *Äußerungen*: Dass diese Verschränktheit, ja Untrennbarkeit von Ichbewusstsein und Leibgefühl (als der Empfindung eines Seins in Welt) MARCEL jeder Reduktion von Leibhaftigkeit auf ein Haben-Verhältnis kritisch begegnen lässt, ist verständlich. So äußerlich >mir< >mein< Körper (Leib) auch sein bzw. erscheinen mag (also: so sehr er als 'zu habender' missverstanden werden kann) -: Er ist wesentlich und unabstrahierbar Ereignis- und Lebensort >meines< Seins!

Die Degradierung >meines< Leibes, der an sich und intentional *Seinswirklichkeit* ist und sein soll, zum Körper, den >ich< nur noch irgendwie *habe* (instrumentalisieren, funktionalisieren, (be)nütze...) eröffnet, so MARCEL, die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit einer fatalen Wechselbeziehung bzw. Dialektik. Denn ein Leib, der nur noch 'gehabt' wird und Objekt ist, wird im Maße >meiner< Anhänglichkeit an ihn, paradoxerweise, immer mehr zum Ort >meiner< Abhängigkeit. Und "das noch Paradoxere an dieser Situation ist die Tatsache, daß ich mich schließlich selbst bei dieser Anhänglichkeit aufzulösen scheine... Es ist so, als ob mich mein Leib buchstäblich auffröße, und ebenso steht es mit jedem Besitz von mir, der irgendwie an ihm aufgehängt oder angebracht ist; und zwar auf eine Weise..., daß schließlich das Haben als solches sich in dem Ding zu annullieren strebt, das ursprünglich besessen wurde, das aber jetzt gerade denjenigen absorbiert, der zuvor über es zu verfügen glaubte. Es scheint zum Wesen meines Leibes oder meiner Instrumente zu gehören, insoweit ich sie als besessen behandle, mich unterdrücken zu wollen, mich, der ich sie besitze." (WA I, 95; zum Gesamtzusammenhang vgl. WA I, 94f.)

Ob >ich< in diese Tendenz zur 'Versklavung' (vgl. WA I, 94) durch eine nur noch in ihren Äußerlichkeiten bzw. als Objekt wahrgenommene und gelebte Körperlichkeit gerate (was zum Verlust >meiner< Einheit mit >mir< selber und >meiner< Freiheit führen kann), hängt entscheidend davon ab, wie >ich< >mich< >meiner< Leibwirklichkeit zuwende, genauer gesagt: ob >ich< in einem "Akt der Abtrünnigkeit" (WA I, 95) die Seins-Wirklichkeit und -Aufgabe >meines< Leibes verrate. Das Aufgehen in einer bloßen Körperlichkeit (bzw. in der Handhabung irgendeines Instrumentes, das >meinen< Körper 'verlängert' oder seine Fähigkeiten multipliziert) kann sehr schnell zum Verlust >meiner< selbst und >meiner< Freiheit führen. Statt -immer mehr- bei >mir< selber zu sein (und von 'hier' aus zu wirken), werde >ich< ein 'Besessener' bzw. eine 'Besessene', ein abhängiges und unfreies Wesen (zur Frage des Verhältnisses zur eigenen Körperlichkeit bzw. Leiblichkeit vgl. auch WA III, 88f.).

Die Chance, zerstörerischen und entfremdenden Folgen des *Habens* zu entgehen (egal, ob es sich um possessives oder implizites Haben handelt bzw. speziell um den Irrtum und Irrweg, >meinen< Leib als Gegenstand des Habens zu deuten -also als bloßen Körper- und dementsprechend zu leben), ist um so größer, "je lebhafter und aktiver wir mit etwas verbunden sind" (WA I, 95); im Maße, in dem das geschieht, strebt Haben (bzw. die irrige Tendenz, haben und besitzen zu wollen) "nicht mehr danach, sich zu vernichten, sondern sich zu sublimieren, sich in Sein zu verwandeln. Immer dann, wenn es rein Schöpferisches gibt, wird das Haben als solches transzendiert oder es löst sich im Innern dieses Schaffens selbst auf, und die Dualität des Besitzenden und des Besessenen verschwindet in einer lebendigen Wirklichkeit." (WA I, 96)

Schöpferisches Wirken bringt Innerlichkeit und Äußerlichkeit *auf der Ebene des Seins* zusammen (vgl. WA II, 253: "Sobald es Schöpferisches gibt,... befinden wir uns im Sein"), nur schöpferisches Wirken in Beweglichkeit, Selbsthinterfragung und Offenheit nach außen hin lässt Entfremdung und Erstarrung in Denken und Leben vermeiden (vgl. WA I, 96), Entfremdung und Erstarrung, die immer (auch) das Gegenteil des Neuen, Eigenen und

³⁰⁹ MARCELS Grundthese zur menschlichen Leiblichkeit lautet: >Ich< *habe* >meinen< Leib nicht (als eine Art von Ding, von verfügbarem Gegenstand), sondern *bin* >mein< Leib. Mehr dazu an anderer Stelle.

Lebendigen sind, dem der schöpferische Mensch frei und aktiv Gestalt gibt. Höchster und wichtigster Akt des Schöpferischen ist die Liebe - von MARCEL verstanden als "die wesentliche ontologische Gegebenheit" (WA I, 97). BERNING formuliert zutreffend und sehr schön: "Die Spannung des Habens muß durch den schöpferischen Akt der Liebe zum Mitsein gelöst werden." (Wagnis, 244) Liebe steht nicht nur im Gegensatz zum Haben als solchem, sondern auch zum Haben-Wollen, zur Begierde. Wer auf der Ebene des Habens oder der Begierde verharret, strebt danach, entweder sich selbst oder den anderen Menschen (als solchen, d. h. als >mir< äußerlich gegenüberstehenden Dritten bzw. >mir< gegenüberstehende Dritte; nicht als *du*) zum Mittelpunkt zu machen (vgl. WA I, 96). Diese Ebene des Selbst und des anderen Menschen transzendiert dyadisch (d. h. in Gestalt einer Ich-Du-Begegnung) die Liebe bzw. die Nächstenliebe (vgl. WA I, 97). Jenseits allen Subjekt-Objekt-Verhältnisses, das stets ein Haben-Verhältnis ist oder dazu tendiert, ein solches zu werden, kreist die Liebe "um eine bestimmte Position, welche weder die des Selbst noch die des anderen als solchem ist, sondern das ist, was ich das *Du* genannt habe" (WA I, 97) - das Du, das >ich< nie *haben* kann, das Du, das unverfügbar *ist* (vgl. WA II, 254). In der Liebe ordnet sich das Selbst einer höheren Realität unter, in der, im Maße der Teilnahme und der Hingabe dieses Selbst, jenseits aller Attitüde des *Habens*, des Besitzens und des Verfügens *Sein* erlebt und verwirklicht wird.

Dass der Gipfelpunkt des Seinsgeschehens nach MARCEL Verbunden-Sein und Zusammen-Sein ist und dass in seinen Augen die Liebe die wesentliche ontologische Gegebenheit darstellt, ist Ausdruck *einer* Wahrheit.

Sein und Haben sind, auch wenn es fließende Übergänge zwischen beidem gibt, nach MARCEL zwei grundsätzlich einander ausschließende Grundhaltungen bzw. -intentionen. (Das) Sein *hat* man nie und kann man nie haben (vgl. etwa GSei 444), weil es über allem Haben steht (logisch ist von daher, dass die Partizipation am Sein kein Vollzug eines Habens ist, also der deutsche Begriff 'Teilhabe' ein an sich problematischer, weil missverständlicher ist).

Das alles hat Konsequenzen für die philosophische Rede von Gott, dessen Wesen nicht mehr länger im Sinne einer Bestimmung der göttlichen Eigenschaften (attributs divins) charakterisiert werden kann, denn: "Charakterisieren ist eine bestimmte Weise des Besitzens, der Anspruch, das Unbesitzbare zu besitzen." (WA I, 98; vgl. WA II, 254) "Wenn das Sein um so uncharakterisierbarer -d. h. unbesitzbarer und in jeder Weise transzendenter- ist als es mehr Sein ist, dann haben die Attribute nur den negativen Sinn, daß sie uns in einer völlig inadäquaten Sprache sagen und übersetzen, daß das absolute Sein [das für MARCEL Gott ist; MR] in derartigen Determinierungen völlig unfassbar ist, die sich immer nur auf ein *vermindertes Sein* beziehen, auf ein Objekt, dem wir uns gegenüberstellen,... weil wir es auf unsere Maßstäbe verkürzen. Gott kann mir nur als absolutes Gegenwärtigsein (*présence*) in der Anbetung gegeben sein. Jede Vorstellung, die ich mir von ihm bilde, ist nur ein abstrakter Ausdruck, eine Intellektualisierung dieser Präsenz; und daran muß ich immer denken, wenn ich diese Vorstellungen handhaben will, denn sonst entstellen sie sich schließlich in meinen frevelhaften Händen." (WA I, 99)

Für MARCEL fällt der Bereich des *Habens* mit dem des Problematischen bzw. des Problematisierbaren wie mit dem Bereich, in dem Techniken möglich sind, zusammen (vgl. WA I, 101). Das Metaproblematische, also das Mysterium, ist demgegenüber immer das Metatechnische und der 'Raum' der Erfahrung und Verwirklichung von *Sein*. "Jede Technik... erweist sich... dort als völlig ohnmächtig, wo das ganze Sein in Frage steht." (WA I, 101)

Die Wurzel des Habens ist eine bestimmte Spezialisierung des Selbst auf eine irgendwie nach außen gerichtete Funktion, die freilich stets die Tendenz zur Entfremdung in sich birgt. Heteronomie und Autonomie sind im Gegensatz zur Freiheit nach MARCEL Formen der Entfremdung, da sie im Kern mit einer Mentalität des Verwaltens, des Verfügen-Wollens und damit des Habens verknüpft sind (vgl. WA I, 101f.). Freiheit dagegen ist "im Sein verwurzelt (*s'enracine dans l'être*)" (WA I, 102), zu dem >ich< in der Kontemplation oder in der Anbetung Zugang habe (vgl. WA I, 102). Freiheit wird gelebt in der 'Ordnung der Heiligkeit' oder in der 'Ordnung des Künstlerisch-Schöpferischen': "Hier wie dort wird das Selbst, der Autozentrismus, ganz von der Liebe aufgesaugt." (WA I, 102)

Freiheit, schöpferisches Tun und Liebe sind für MARCEL untrennbar. Die Freiheit des Schöpferischen und das Schöpferische der Liebe sind dabei offen zum absoluten *Du* Gottes, das zum Schaffen-Können und Lieben-Können frei setzt und befreit. Gott als geheimnisvolle Präsenz des *absoluten Du* ruft >mich< aus dem Dienst am Haben und dem Beherrschtwerden durch das Haben hinein in die Liebe und in die Freiheit der Seinsfülle.

4. Der Versuch der Seinsannäherung und -verwirklichung als Gebundenheit durch Situation(en)

“Für einen Existenzphilosophen handelt es sich nicht wie für einen Philosophen klassischer Art darum, von einem universalen Prinzip auszugehen, dessen Schlußfolgerungen zu ziehen sind, sondern zunächst darum, seine Aufmerksamkeit auf eine grundlegende Situation zu richten, an der er selbst als Mensch im Leben teilhat, zu der er aber als Philosoph genügend Abstand hat, um sie zu betrachten.”
(GABRIEL MARCEL, WA I, 206)

Menschliches Sein ist nach MARCEL immer ‘Sein in Situation’; es ist für ihn klar, “daß es *das Wesen des Menschen ist, in der Situation zu sein* (*l'essence de l'homme est d'être en situation*)” (WA III, 73). Und dies deswegen, weil die menschliche Existenz, deren Aufgabe es (bzw. die -raumzeitlich- der einzige “Ort”) ist, *Sein* zu verwirklichen, niemals anders denn als situativ geprägt und situationsgebunden erfahrbar ist: >Meine< “Grundsituation” überhaupt ist “existieren” (WA III, 201), das Gefühl zu *existieren* ist immer schon identisch mit dem Gefühl, *auf der Welt zu sein* (*être au monde*)³¹⁰; vgl. WA I, 106), und so geschieht alle Annäherung von Existenz bzw. Denken ans Sein immer nur *in Situation*, d. h. in Weltkontakt und in Bedingtheit durch Welt.

Jede Rede von ‘>meinem< Leben’ hat nur Sinn, wenn die grundlegende Situation, “die die meine ist und die mich Ich sein läßt” (MeGru 106) und die dieses >mein< Leben bzw. die Rede von ihm “voraussetzt” (MeGru 106), mit bedacht und mit gemeint ist, wenngleich MARCEL einräumen muss, dass diese Situation “nur zum Teil erforschbar ist” (MeGru 106). >Meine< Existenz ist >meine< rational nie ganz zu durchblickende ‘Ursituation’.

Der Begriff der ‘Situation’³¹¹ ist im Maße seiner Bedeutsamkeit für die Philosophie MARCELS ein weiterer Beleg für das *konkrete* Anliegen seiner Metaphysik; darüber hinaus ist er aber auch Beleg für die Originalität und das Schöpferische, das eigene Akzente Setzende MARCELS. Wie der Autor betont, war er schon lange vor der Lektüre der Philosophie JASPERS’ (deren in diesem Punkt bestärkende Wirkung auf ihn selber er hervorhebt) in eigenen Reflexionen auf die Wichtigkeit und Aussagekraft der Begrifflichkeit gekommen (vgl. MeGru 106). Hervorzuheben ist, dass MARCELS Gedanken zur Situationsgebundenheit von Existenz z. B. SARTRES Denken sehr anregten. “Als gemeinsamer Ausgangspunkt des Philosophierens steht bei beiden die phänomenologische Analyse der unmittelbaren *Situation*, in der sich die menschliche Existenz in ihrer weltumschlossenen Präsenz vorfindet. Sartre hat Marcel gegenüber selbst zum Ausdruck gebracht, daß ihm die Bedeutung des Terminus “*Situation*” nicht durch Jaspers, sondern durch ihn... erstmals klargeworden ist” (BERNING, Wagnis, 363; vgl. Enche 109).

MARCELS konsequenter Blick auf die ‘Situation’ ist einer der Kontexte, die seine Kritik an DESCARTES am deutlichsten machen: “Man kann dem Begriff *Situation*... nicht genügend Bedeutung beimessen. Worauf ich”, so MARCEL, “unaufhörlich so stark wie möglich hinweisen wollte, ist die Tatsache, daß eine Philosophie, die vom *cogito* ausgeht, d. h. vom Nicht-Eingefügten, oder selbst von der Nicht-Einfügung als Akt, Gefahr läuft, das Sein niemals erreichen zu können.” (WA III, 58)³¹² ‘Situation’ aber und: Ernstnahme des situativen Bedingteins menschlicher Existenz bedeuten genau dieses ‘Eingefügtsein’ und dessen Ernstnahme bei aller philosophisch-

³¹⁰ Zum wohl von MARCEL ins Französische eingeführten Begriff *être au monde* und dessen Unterschied zum HEIDEGGERschen *In-der-Welt-Sein* (das in MARCELS Augen zu sehr auf die spatiale Wirklichkeit eingeschränkt bleibt), vgl. BERNING, Wagnis, 369.

³¹¹ Zum Begriff und zu seiner Rolle in der MARCELSchen Philosophie vgl., abgesehen von den zitierten bzw. erwähnten Stellen, etwa WA I, 113. 177; WA II, 18-20; WA III, 72-89. 103; ErMen 135; GegU 27f.; GSei 173-200. 271; MeGru 25.

³¹² Der Formel RENÉ DESCARTES’ (1596-1650) *Cogito, ergo sum* steht MARCEL sehr kritisch gegenüber. Das ‘Ich’ ist nicht mit seinem Denkvollzug identifizierbar und von ihm abzuleiten, sondern nur von seiner Selbsterfahrung als Leiblichkeit in Raum-Zeit bzw. in Welt (d. h. als Existenz), die im konkreten Leben auf die Leiblichkeit anderer Wesen, auf *andere Menschen* trifft (vgl. ErMen 137!). Zur Auseinandersetzung MARCELS mit DESCARTES bzw. mit einer in dessen Denken verankerten Philosophie vgl. etwa WA I, 99. 222. 230; WA II, 57. 129. 157. 169 (!). 219. 237; WA III, 150f.. 221. 323; DialEr 14f.; GegU 27f.; Gesp 31f.. 33f.; GSei 304. 330f.; MeGru 27; ReflIn 161; UWei 144. 146. - In MARCELS Augen kann das *cogito* DESCARTES’ für die Philosophie letztlich “von keinerlei Nutzen sein... Was auch Descartes davon halten mochte, wenn er uns in den Besitz eines Unbezweifelbaren setzte - dieses Unbezweifelbare betrifft nur das erkenntnistheoretische Subjekt als Organ einer objektiven Erkenntnis. Das *cogito*... bewacht die Schwelle des Gültigen und mehr nicht; der Beweis dafür liegt in der Unbestimmtheit dieses >ich<. Das >ich bin< stellt sich, so scheint mir, als ein unteilbares Ganzes dar... Descartes’ Problemstellung ist nicht zu trennen von einem Dualismus, den ich meinerseits ohne Zögern ablehnen würde. Das ontologische Problem stellen heißt die Frage nach der Totalität des Seins und nach mir selbst als Totalität stellen.” (WA I, 64f.) Das *cogito* der (nach)CARTESianischen Philosophie führt fast unvermeidlich zur Selbstzentrierung und -isolierung, “während uns”, so MARCEL, “allein die Kritik des auf sich selbst zentrierten *Ichs* die Tore einer befreienden Metaphysik öffnen kann.” (WA I, 222)

reflexiven Bemühung. Eine ausführlichere Definition versucht MARCEL im Rahmen einer Auseinandersetzung mit dem Denken von KARL JASPERS³¹³, wo er formuliert: "eine Situation ist... eine Wirklichkeit für ein an ihr als Dasein interessiertes Subjekt..., dem sie Einschränkung oder Spielraum bedeutet, eine Wirklichkeit, die, weil sie konkret ist, weder ausschließlich physisch noch ausschließlich psychisch ist, sondern beides zugleich, und die für mich Vorteil oder Schaden birgt, die mich begünstigt oder benachteiligt, Chance oder Schranke bedeutet, oder beides zugleich." (WA III, 234)

Das Situiertsein menschlichen Seins meint seine letzte Untrennbarkeit von allem, was es umgibt, es meint sein Zu-tun-Haben und Konfrontiertsein mit Umwelt und Mitwelt, es ist nichts anderes als die Wechselwirkung von eigenem Ausgesetztsein und vom Für-andere-bedeutsam-Werden, von >meiner< Infragestellung bzw. Herausforderung und der Bitte und Forderung an >dich<. 'Sein(sverwirklichung) in Situation' bedeutet unter anderem die Erfahrung und das Geschenk zwischenmenschlicher Verbundenheit - mitsamt der unausweichlichen Entscheidung, diese Verbundenheit zu halten, zu fördern und zu vertiefen oder sie auszublenden, zu verunwichtigen und zu zerstören. 'Situiertheit von Existenz' - das meint auch: Dauernde Potentialität des Tragischen (vgl. ganz allgemein WA I, 168. 176), Verwobenheit der Schicksale (als die kollektive Seite von Lebensdramatik) und -bei aller individuellen Glückssuche und Sinnverwirklichung-: zwischenmenschlicher Konflikt. 'Situation' bedeutet das Zugleich und Ineinander von Freiheit und Ohnmacht, von Tun und Lassen, von Einflüssen, die von >mir< ausgehen, und >meiner< eigenen Bedingtheit (wobei Letztere aber auch mit einer - wenngleich eben: *bedingen*- Wirkungsmöglichkeit verbunden ist). Und schließlich beinhaltet 'meine' (gegenwärtige) Situation' auch das Weiter-Dasein >meiner< Vergangenheit bei gleichzeitiger geheimnisvoller Schon-Präsenz >meiner< Zukunft³¹⁴.

Genauso wie es kein Denken 'an sich' gibt, sondern immer nur existentielles Denken in einer bestimmten jeweils spezifischen Situation, gibt es kein *Ich* 'an sich', sondern nur jeweils einmalige und endliche menschliche Existenz in konkreter Leiblichkeit, die gewissermaßen die Grundbestimmung des Menschen ist (>ich< kann bis zum Tod >meinen< Leib nicht verlassen oder ablegen) und zu der -ebenfalls unter die Begrifflichkeit 'Situation' fallend- die konkreten Rahmenbedingungen >meines< 'Lebens vor Ort' und die zeitliche Abfolge >meiner< (zwischen Banalität und Abgründigkeit wechselnden) Lebenserfahrungen hinzukommen. In diesem Sinne ist der MARCELSche Begriff der Situation ein eigentlich zweischichtiger: Zur mit ihm gemeinten 'Ursituation', dass >ich< >mich< als Mensch immer schon 'inkarniert', d. h. 'an einen Leib gebunden', vorfinde (vgl. etwa WA II, 157; diese Ursituation ist ein Geburt-Tod-Kontinuum), treten die in lebensgeschichtlicher Reihenfolge vielfach variierenden, zeitlich und räumlich (zumindest im Rückblick) mehr oder weniger abgrenzbaren *Einzelsituationen*, welche auch als ein menschliches *Kollektiv* betreffende Einzelsituationen gemeint sein können. Wenn MARCEL bei der Rede von 'Situation' nicht eindeutig und speziell entweder von der Ursituation 'Leiblichkeit' oder von irgendeiner näher thematisierten Einzelsituation von Leben(sgeschichtlichkeit) spricht, ist die angesprochene Doppelbedeutung immer mit zu lesen.

'Situation' als Verhältnisbegriff, als Begriff für die nie abstrahierbare Relation des einzelnen Menschen bzw. menschlicher Gemeinschaft mit 'dem', 'der' und 'denen' um ihn bzw. um sie herum ist für MARCEL nicht trennbar vom Begriff 'Engagement' bzw. 'sich engagieren', was sich bereits darin zeigt, dass "das eigentliche Wesen der Person darin [besteht], daß sie einer gegebenen Situation gegenübersteht und sich tatsächlich mit ihr einläßt (s'engage)." (WA I, 111; vgl. WA III, 58)³¹⁵

Die Aufgabe des einzelnen Menschen, sein Sein immer mehr zu verwirklichen, ist gerade im Maße seiner unaufhebbaren Situationsgebundenheit die Aufgabe, immer neu *schöpferisch* zu werden bzw. andauernd schöpferisch zu bleiben; MARCEL unterstreicht: "wo Leben ist, da ist auch schöpferisches Sichentfalten. Oder aber - mit dem von mir gebrauchten Wort und in voller Übereinstimmung mit *Karl Jaspers*- wo Sein "in der Situation" ist." (GSei 189)

³¹³ Gemeint ist die erstmals 1940 veröffentlichte Untersuchung *Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers*, in WA III, 224-249 unter dem Titel 'Grundsituation und Grenzsituationen bei Karl Jaspers' deutsch veröffentlicht. Bei aller (letztlich radikalen!) Kritik an JASPERS stimmt MARCEL mit diesem doch im Verständnis und in der Ausdeutung der *Situiertheit von Existenz* weit gehend überein.

³¹⁴ Zum MARCELSchen Situationsbegriff als dreifacher Transzendenz eines (vermeintlichen) raumzeitlich-isolierten 'Hier-und-jetzt' und 'Nur-für->mich<': in Gestalt der 'Präsenz' >meiner< *Vergangenheit* und >meiner< *Zukunft* sowie der Präsenz >meiner< selbst als eines mit einer unendlichen Anzahl anderer Wesen *Mit-Seienden/Verbundenen* vgl. -sehr schön zusammenfassend- BERNING, Wagnis, 228.

³¹⁵ Zum Begriff des Engagements, zu seiner Rolle in MARCELS Denken und zu deren (z. T. auch selbstkritischer) Kommentierung vgl. etwa WA I, 86. 102. 112; WA II, 179-191. 265; WA III, 92. 132f.. 174. 179. 195f.. 197. 327; UWei 115f..

5. Das Sein als 'Ort' der Treue (lieu de la fidélité) - Schöpferische Treue als echte Treue

"Marcel strebt danach, das Haben, das Vergangene, wie auch das Problem, die Zeit, den Tod und - das Ego zu transzendieren... Die >ontologische Forderung< prägt die >existentielle Kommunikation<... >Metaphysik< dieser Art ist ein Kampf für das Sein, gegen die Zeit, und damit auch gegen den Tod." (WA I, 25f.) Der MARCEL-Forscher PETER GROTZER hebt mit diesen pointiert zusammenfassenden Worten u. a. auf die Haltung der 'schöpferischen Treue' ab³¹⁶, die, vom Autor auf eben diesen Begriff gebracht, im Werk MARCELS von zentraler Bedeutung ist (vgl. etwa WA III, 184) und das *konkrete* Anliegen seiner Existenzphilosophie und seiner Dramatik verdeutlicht (vgl. etwa WA III, 327). Reflexion und Meditation der Treue haben bei MARCEL einen derart starken Bezug zu seiner Seinsreflexion (er betont an mehr als einer Stelle "den ungeheuren Wert, den man vom ontologischen Gesichtspunkt aus der Treue zusprechen muß" (WA I, 68)), dass ihre wichtigsten Bezüge und Aussagen nirgends anders als im Zusammenhang mit dem MARCELSchen Seinsverständnis angesprochen werden können.

Dabei ist in Erinnerung zu rufen, dass die Treue schon angesprochen war, als es galt, Verzweiflung, Verrat und Selbstmord als die in MARCELS Augen prägnantesten Ausdrucksformen einer Seinsverneinung zu thematisieren (vgl. WA I, 72): Treue ist Gegenhaltung und -handlung zum Verrat (vgl. WA II, 187), den MARCEL "als schlecht in sich selbst" (WA II, 179) begreift.

Den Seinsbezug der Treue macht eine Metapher deutlich, in der sich das MARCELSche Denken wie in nur wenigen anderen "Formeln" oder Zitaten kristallisiert: 1929 (zu einer Zeit, ab der für ihn das Thema der Treue einen zentralen Wert anzunehmen beginnt - vgl. MeGru 84) bezeichnet er in seinem Metaphysischen Tagebuch das "Sein als Ort der Treue"³¹⁷ (WA II, 179). Zum aufklärenden Wert dieser Metapher nimmt MARCEL u. a. in MeGru 85-87 Stellung, wo er klarmacht, dass eine rein psychologische Interpretation des Satzes "unzureichend wäre und gerade das Entscheidende nicht erfassen würde" (MeGru 86). Sich der denkbaren Einwände gegen die Formulierung durchaus bewusst (MARCEL spricht z. B. die auch hier spürbare Problematik eines substantivierten Seinsbegriffs und die missverständliche, weil statisch orientierte 'Ort'-Metapher an), schlägt er als vermittelnde Deutung des Satzes vor: "Zu leben im Lichte der Treue, das heißt in einer Richtung fortschreiten, die eben diejenige des Seins ist. Hier aber haben wir noch nicht das Substantiv Sein beseitigt. Freilich hätte es ganz offensichtlich keinerlei Sinn, uns einen festen Punkt vorzustellen, der das Sein wäre, und dem wir uns annäheren." (MeGru 86) Stattdessen hält es MARCEL für stimmiger, von einer "Hierarchie zwischen Seinsweisen" (MeGru 86) zu reden, was die Möglichkeit bedeutet, vom Sein "mehr oder weniger erfüllt zu sein" (MeGru 86). Damit ist deutlich, "daß sich das treue Dasein auf grund dieser Tatsache gleichsam auf dem Wege zu einem Mehr-Sein befindet - im Gegensatz zu demjenigen, das sich in unbeständige Gefühle oder in zusammenhanglose Handlungen zerstreut." (MeGru 86) Eine so verstandene und gelebte "authentische" (MeGru 86) Treue wird immer "schöpferisch" (MeGru 86) und *nie* so etwas wie eine "Trägheit der Seele" (MeGru 86) sein. Letzteres verdeutlicht MARCEL mit Verweis auf den uns vorliegenden Zentraltext, in dem er sein Verständnis von 'schöpferischer Treue'³¹⁸ (fidélité créatrice) erstmals ausführt (vgl. WA I,

³¹⁶ Die Wichtigkeit der Treue klingt bereits in einer Tagebucheintragung vom 28. Februar 1929 an, wo MARCEL feststellt, "daß der einzig mögliche Sieg über die Zeit meiner Meinung nach in der Treue liegt. (Welch tiefes Wort Nietzsches: Der Mensch ist das einzige Wesen, das Versprechungen macht.)" (WA II, 159; vgl. WA II, 184 und WA III, 187) - Abgesehen von den im Folgenden zitierten oder erwähnten Textstellen vgl. zum Thema 'Treue'/schöpferische Treue etwa WA I, 114f., 143; WA II, 159. 165. 223f.; WA III, 183-205; ErMen 231. 279; MeGru 73-96; HoVia 173-186.

³¹⁷ Die Vorliebe MARCELS für räumliche Metaphern (die an vielen Stellen seines Werkes auffällt) prägt seinen Sprachversuch vom ontologischen Mysterium (als einem an sich 'Aussprechlichen'; vgl. WA III, 297) z. B. auch in WA III, 57. 58. 150; HoVia 346 und in ErMen 162.

³¹⁸ Das im Begriff implizierte und zitierte Element des *Schöpferischen* würde angesichts seiner wichtigen Rolle für MARCELS Denken und Anliegen eine ausführlichere Thematisierung verdienen, auf die aber aus Platzgründen hier verzichtet werden muss. Verwiesen sei auf die Kernstellen WA I, 77 (Schöpfung (der Begriff ist von MARCEL grundsätzlich nicht theologisch gemeint!)) setzt Sammlung voraus; ihr wesentliches Element ist nicht die Erfindung bzw. die hervorquellende Innovation (so -laut MARCEL- BERGSON), sondern ihre Verwurzelung im Sein (vgl. SchÖT 15f.), WA I, 95f. (schöpferisches Tun als Transzendieren des Habens in eine lebendige Wirklichkeit hinein), WA I, 102 (das Schöpferische als Ausdruck von Freiheit und Liebe (vgl. WA III, 108)), WA I, 114f. (Schaffen als das Tun eines verfügbaren und offenen Wesens (vgl. WA III, 47f., 108; UWei 64f.)); auch persönliche Entwicklung des einzelnen Menschen bedeutet 'Schaffen' - nämlich eines 'Mehr' an eigener Person bzw. Persönlichkeit), WA I, 139. 144f. (zum Zusammenhang zwischen der Hoffnung und dem Schöpferischen), WA I, 145 (schöpferisches Tun als das einzige Mittel, um Licht in unser lebenslanges existentielles 'Gefängnis' einzulassen!), WA II, 162 (schöpferische Intention und deren Verwirklichung als eine Möglichkeit von Zeittranszendenz), WA II, 253 (Schöpferisches gehört stets dem Sein zu, Schaffen heißt immer: *sein*), WA II, 265 (schöpferisches Tun bzw. Sein hat irgendwie mit Weihe/ Sich-Widmen/ Hingabe/ Dienst/ Einsatz zu tun), WA II, 328 (Kreativität als Sich-selbst-gegenwärtig-Sein), WA II, 343f. (Schöpfung als Erleben und Begleiten eines 'Keimens'), WA III, 102. 108 (zum künstlerischen Schaffen), Enche 291f. (nur schöpferisches Tätigsein und Dienen verleihen unserem Leben Sinn und Würde!), ErMen 197 (schöpferisch sein heißt, 'auf der Ebene der Qualität' zu leben), GSei 189f. (auch die Ethik gilt es auf das Schöpferische zu gründen!), MeGru 151f. (zum Unterschied zwischen Produktion und Schöpfung; das Schöpferische gehört dem

68. 77-80. 81): "Treue ist in Wirklichkeit das Gegenteil einer trägen Angleichung; sie ist die aktive Anerkennung eines gewissen Bleibenden, nicht formell nach Art eines Gesetzes, sondern ontologisch. In diesem Sinne bezieht sie sich immer auf ein Gegenwärtigsein (*présence*) oder auch auf etwas, das in uns und vor uns als Gegenwärtigsein behauptet werden kann und muß, aber das *ipso facto* ebenso gut und sogar vollkommen verkannt, vergessen, entwertet werden kann. Wir sehen hier jenen Schatten des Verrates wieder auftauchen, der meiner Meinung nach wie eine düstere Wetterwolke unsere gesamte menschliche Welt einhüllt." (WA I, 78) Echte und tiefe Treue ist also keine träg-passive Fixierung³¹⁹ (die irgend eine Art von Routine und Lebensversteinerung zur Folge hätte³²⁰; MARCEL glaubt gerade deswegen auch nicht, dass die BERGSONsche Metaphysik das eigentliche Wesen der Treue verstanden hat - vgl. WA I, 78), sondern immer schöpferisch-aktiv (vgl. WA III, 200; HoVia 120. 185f.) und damit Ausdruck von Leben und Lebendigkeit (vgl. GSei 189f.).

Schöpferische Treue steht "mitten drin im Meta-Problematischen" (WA I, 78), und das gerade deswegen, weil sie einem *Lebendigen* gegenüber, das >mir< präsent ist, gelebt und gehalten wird (einem 'Prinzip' gegenüber kann bzw. soll man nicht *treu* sein, allenfalls -jeweils vorläufig!- *anhänglich*; vgl. WA I, 78). Dabei stiftet das Mysterium der Präsenz das Geheimnis, das die schöpferische Treue prägt. Wenn das "Gegenwärtigsein... Mysterium in eben dem Maße [ist], wie es Präsenz ist" (WA I, 79), wobei es das Eigentliche von Präsenz ist, "unbeschränkt zu sein"³²¹ (WA I, 79), dann wird auch schöpferische Treue insofern Mysterium zu nennen sein, als sie schöpferisch, *treu* und -in dieser zweifachen Hinsicht- unbeschränkt ist. Und genau in diesem Sinn ist für MARCEL "die Treue die aktiv verewigte Präsenz, sie ist die Erneuerung der Wohltat der Präsenz - ihrer Kraft, die darin besteht, daß sie eine geheimnisvolle Anregung zur Schöpfung ist." (WA I, 79) Unübersehbar ist hier das nicht mehr logisch einsichtig zu Machende (wohl aber existentiell Spürbare!) Ineinander von Aktivität und 'Beschenktsein' des in diesem Sinn treuen Wesens, das Ineinander von Bejahung (einer Präsenz) und Empfänglichkeit (für sie), das Ineinander des 'Schaffens >deiner< Gabe an >mich<' und zugleich des 'Bekommens >meiner< Treue >dir< gegenüber'. MARCEL betont denn auch, dass die schöpferische Treue (die er zuinnerst verbunden sieht mit einem Leben in Hoffnung; vgl. WA I, 81; HoVia 125) "ein unergründliches Paradoxon umschließt" (WA I, 78)³²².

>Ich< kann >dir< schöpferisch *treu* sein, weil >deine< Präsenz (und präsent sein kann nur Lebendes; ob im Rahmen >deines< simultanen Bei->mir<- und Greifbar-Seins, ob über eine räumliche Distanz hinweg, die zwischen >uns< liegt, oder ob über die Grenze >deines< Todes hinweg, der bereits zwischen >uns< liegt) mich frei setzt in ein schöpferisch-aktiv-lebendiges (Weiter)Leben >unserer< Verbundenheit. Denn gerade weil >du< *lebst* und bei >mir< *bist* (Treue ist immer "ein Zeugnis, eine Beglaubigung" (HoVia 186)!), kannst >du< nur wollen, dass >ich< *bin* und *lebe* - im aktiven Widerspruch zu aller vermeintlichen Trennung zwischen >uns<. Gegen alle Versuchung, in der Präsenz nichts anderes zu sehen als die Anwesenheit eines Objektes, erhebt die 'absolute Treue'³²³ ihren 'Protest' (vgl. WA I, 80f.): "Selbst wenn ich dich nicht berühren, dich nicht sehen kann, so fühle ich, du bist mit mir, es hieße dich verleugnen, wollte ich dessen nicht sicher sein. *Mit* mir: beachten wir hier den metaphysischen Wert dieses Wortes >mit<,... der weder einer Beziehung des Anhaftens oder der Immanenz entspricht noch einer äußeren Beziehung. Ein echtes *co-esse*..., d. h. eine wirkliche Intimität" (WA I, 81) ist es, was MARCEL meint.

Schöpferische Treue ist möglich, "weil die Treue im Prinzip ontologisch ist, weil sie ein Da-Sein fortsetzt, das selbst einem gewissen Zugriff des Seins auf uns entspricht" (WA I, 79). MARCEL sagt dies vor dem Hintergrund der Zentralaussage seines Seinsverständnisses: dass Sein immer Verbundensein sei und 'wolle'. Dem 'Ruf' >meiner< Treue >dir< gegenüber entspricht, da >wir< beide *sind* und in Verbundenheit am Sein teilhaben, der "Widerhall"

Bereich des Metatechnischen, also des Mysteriums an) sowie darüber hinaus etwa WA I, 137; WA II, 242. 254. 265. 310. 352; WA III, 44. 63. 111; GSei 346. 456f.; HoVia 361; UWei 74 und *Schauspiele I*, 399f..

³¹⁹ Vgl. HoVia 120, wo MARCEL die Neigung kritisiert, in der Treue "eine innere, auf die bloße Erhaltung des bestehenden Zustandes der Dinge gerichtete Haltung, eine bloße Schutzwehr zu sehen", und UWei 68.

³²⁰ Vgl. WA I, 78: "Die Treue ist so wenig eine bequeme Angleichung, als sie einen aktiven und ständigen Kampf einschließt gegen die Mächte, die in uns zu innerer Zerstreuung und Erstarrung (*sclérose*) in Gewohnheit tendieren."

³²¹ "Wäre die Präsenz nur eine *Idee* in uns, deren Wesenszug es wäre, nichts mehr zu sein als sie selbst, so wäre alles, was wir hoffen könnten, in uns oder vor uns diese Idee zu erhalten, wie man eine Photographie in einem Schubfach oder auf einem Kaminsims bewahrt." (WA I, 78f.; vgl. WA I, 79)

³²² Vgl. hierzu WA I, 80: "Eine Präsenz ist eine Realität, ein gewisses Einströmen (*influx*) [zum Begriff vgl. WA I, 80; MR]; von uns hängt es ab, ob wir diesem Einströmen gegenüber durchlässig oder nicht durchlässig bleiben, nicht eigentlich es anzuregen. Die schöpferische Treue besteht darin, sich aktiv im Zustand der Durchlässigkeit zu halten; und hier sehen wir, wie sich etwas wie ein geheimnisvoller Austausch vollzieht zwischen dem freien Akt und der Gabe, durch die ihm geantwortet wird."

³²³ Zum Begriff vgl. WA II, 224: "Beiläufig notiere ich, daß uns die absolute Treue nur in bestimmten Zeugen, vor allem in den Märtyrern gegeben sein kann; sie ist etwas Gegebenes, das der Ordnung des Glaubens angehört, während sich der Verrat überall findet - und vor allem in uns." WA III, 199 definiert die 'absolute Treue' als jene Treue, die "nicht einem besonderen Wesen, einer Kreatur, sondern Gott selbst gewidmet wird".

(WA I, 79) >deiner< Präsenz 'im Schoße meiner Dauer' (vgl. WA I, 79).

MARCEL betont, wie 'nahezu unerschöpfliche Folgen' das wechselseitige und kommunikative Geschehen schöpferischer Treue sogar und speziell bezüglich der Beziehungen zwischen Lebenden und Toten habe (vgl. WA I, 79)³²⁴.

In WA II, 230 bezeichnet MARCEL die Treue (neben der Hoffnung und der Liebe) als eines der besten Beispiele (in Theorie und Tun) für die dem Menschen möglichen "konkreten Annäherungen an das ontologische Mysterium". "Bei diesen Akten sehen wir den Menschen im Kampf mit der Versuchung der Absage, des Sich-auf-sich-selbst-Zurückziehens und der inneren Versteifung" (WA II, 230); dabei hat vielleicht "die Treue auf der ontologischen Ebene die größte Bedeutung. Sie ist tatsächlich die effektive und nicht nur theoretische oder verbale Anerkennung einer bestimmten ontologischen Dauer, einer Dauer, die anhält und in Bezug zu der wir andauern, in der eine Geschichte zum Ausdruck kommt oder die eine Geschichte fordert; diese Dauer steht im Gegensatz zur trägen formellen Dauer eines bloß Gültigen, eines Gesetzes. Die Treue ist das Fortbestehen eines Bezeugens, das in jedem Augenblick entwertet und negiert werden kann. Sie ist nicht nur ein immerwährendes Bürgen, sondern auch ein schöpferisches Bezeugen, und sie ist um so schöpferischer, je höher der ontologische Wert dessen ist, was sie bezeugt." (WA II, 231)

Um die gleichen Gedanken zur Begründung und Bedeutung der Treue kreisen die Einträge in WA II, 212f., die fragmentarisch zitiert seien: "Die Treue als Zustimmung zu etwas Bleibendem. Hier hat man den Gegensatz zwischen Intelligenz und Gefühl hinter sich... Idee einer ontologischen Permanenz - der Permanenz dessen, was andauert und die Geschichte enthält, im Gegensatz zur Permanenz einer Wesenheit oder eines formellen Arrangements... Es gehört zum Wesen des Seins, auf das sich meine Treue erstreckt, daß es... verraten... werden kann. Die Treue als immerwährendes Bezeugen. Aber es gehört zum Wesen des Bezeugens, daß es ausgelöscht und entwertet werden kann... Das Sein als bezeugt. Die Sinne als Zeugen - das scheint mir wichtig und neu und systematisch vom Idealismus verkannt... Idee einer schöpferischen Treue, einer Treue, die nur bewahrt, wenn sie schöpferisch ist. Man muß sich fragen, ob ihr schöpferisches Vermögen nicht ihrem ontologischen Wert proportional ist. Treue gibt es nur in Bezug auf eine Person [diese Aussage wäre zu hinterfragen - vgl. das mögliche Verhältnis von Mensch zu Tier; MR] und niemals in Bezug auf eine Idee oder ein Ideal. Eine absolute Treue bezieht sich auf eine absolute Person. Man muß sich fragen, ob eine absolute Treue einem endlichen Geschöpf gegenüber nicht jenen Schöpfer voraussetzt, vor dem ich mich binde".

Der Gottes- bzw. der religiöse Bezug von Treue, wie ihn Sätze wie die letzten ansprechen, ist bemerkenswert, wobei, wie in HoVia 124 betont, die schöpferische Treue für MARCEL in keiner Weise von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Glaubensüberzeugung abhängig ist. >Ich< will und kann -schöpferisch- treu sein (so könnte man den religiösen Hintergrund und Bezug, den Treue nach MARCEL im Letzten hat, auf den Punkt bringen), weil auch ein absolutes Wesen, ein *absolutes Du* in Treue zu >dir< und zu >mir<, zu >unserem< Zusammensein und -bleiben steht und weil dieses >unser< Sein unaufhebbar und unverlierbar in *seinem* absoluten Sein aufgehoben ist.

"Eine Treue wird vom *ich glaube* aus bestimmt, wie immer sie auch sei" (WA III, 200; vgl. WA III, 184. 202), und in HoVia 184f. radikalisiert MARCEL seine Aussage noch mit der Betonung, "daß die Treue nie bedingungslos sein kann, es sei denn, sie ist der GLAUBE" (zum Glauben als 'absolutem Engagement' der Treue, gerichtet an die 'Totalität des Seins', vgl. WA II, 183). Bezeichnend in diesem Zusammenhang sind auch Tagebuchnotizen aus dem Jahr 1930: "Es ist notwendig, beim *Sein selbst* zu beginnen - beim Engagement für Gott. Akt der Transzendenz mit ontologischer Entsprechung, welches mein Ergriffenwerden durch Gott ist. Und im Zusammenhang mit diesem Ergriffenwerden ordnet und bestimmt sich meine Freiheit. Die geheimnisvolle Beziehung zwischen Gnade und Glaube besteht immer dann, wenn Treue vorhanden ist" (WA II, 189; zum Zusammenhang zwischen Treue und Engagement, wie auch zwischen Treue, Geduld und Demut, vgl. WA II, 179-191). In WA III, 199f. macht MARCEL deutlich, wie sehr es gerade und nur der Bezug auf Gott ist, der zwischenmenschlicher Treue ihre Authentizität und ein verlässliches Fundament zu stiften vermag: "Diese Basis der Treue... zeigt sich... als unerschütterlich, wo sie zwar nicht durch eine bestimmte Auffassung Gottes als irgend eines anderen, wohl aber durch einen gewissen Anruf (appel) begründet wird, der aus der Tiefe meiner Dürftigkeit *ad summum* [müsste *summam* heißen; MR] *altitudinem* gerichtet wird. Ich habe dies wiederholt die absolute Zuflucht (recours) genannt." (WA III, 199f.) Um dem Engagement eines zwischenmenschlichen Treueversprechens nachkommen zu können, "können wir uns nicht mehr rein auf uns selbst, auf unsere eigenen Kräfte verlassen. In dem Akt, durch den ich es eingehe, eröffne ich zugleich Demjenigen grenzenloses Vertrauen, vor dem ich es auf mich nehme und der nichts anderes als die Hoffnung ist.

³²⁴ Die ausführlichere Darlegung der Gedanken MARCELS zur Rolle der schöpferischen Treue bei der Todestranszendenz wird an späterer Stelle in dieser Studie erfolgen. Im Zusammenhang seiner Todesreflexion spielt -neben der Hoffnung, der Präsenz und den Kategorien 'Liebe/ Verbundenheit/ Gemeinschaft' usw.- die Treue die zentrale Rolle. 'Verrat' (statt Treue) den Toten gegenüber besteht darin, diese zu vergessen, aufzugeben, verloren sein zu lassen.

Von daher gesehen kehrt sich die Reihenfolge der Probleme... absolut um. Es geht um die Frage, wie von dieser absoluten Treue aus, die wir ganz einfach als Glaube bezeichnen können, die anderen Treueformen möglich werden, wieso sie in ihr und in ihr allein etwas finden, was sie garantiert." (WA III, 200)

Treue hat für MARCEL einen zutiefst *existentiellen* Wert - insofern sie hilft, den menschlichen Lebenslauf von den Schienen der Verzweiflung fern zu halten. Meditiert man MARCELS Worte, "daß sich jede Treue auf eine gewisse Beziehung aufbaut, die als unzerstörbar empfunden wird, also auf eine Gewißheit (assurance)" (WA III, 197), so wird man allerdings auf einen auch *erkenntnistheoretischen* Wert aufmerksam. Er besteht in der 'Gewissheit', dass die *Hoffnung* der Treue sich zugleich bereits als *Wissen* um das Sein und dessen Unzerstörbarkeit jenseits allen raumzeitlichen Werdens und Vergehens empfinden darf. Intersubjektivität und Ich-Du-Gemeinschaft in Treue und Liebe durchzuhalten und durchzutragen schenkt Geborgenheit in einem Unzerstörbaren, wie auch umgekehrt das Unzerstörbare: (das) Sein der (einzige) 'Ort' der Treue ist, weil es nach MARCEL der einzige Bezugspunkt von menschlicher Hoffnung ist.

6. Das Sein als Fülle

"Ich kann die Bemerkung nicht unterlassen, daß das Licht, das in meinem Denken durchbrach, für mich die Ausstrahlung jenes Lichtes ist, welches das einzige ist. Fülle der Freude. Ich habe gerade ausgiebig Brahms gespielt, Klaviersonaten, die ich noch nicht kannte. Sie werden für mich immer mit diesen unvergeßlichen Augenblicken verbunden sein. Wie soll man dieses Gefühl der Überwältigung, der absoluten Sicherheit und auch der Geborgenheit zurückhalten!"

(GABRIEL MARCEL, WA II, 163 - in Anspielung auf ein Offenbarungserlebnis am 5. März 1929)

"Die Ontologie", so MARCEL 1943 mit Blick in die Philosophiegeschichte, "ist noch immer dafür eingetreten, daß das Ich Konsistenz und Inhalt nur in dem Maße annehmen kann als es Bild ist, das heißt Ähnlichkeit mit einer Fülle, die jede mögliche Repräsentation transzendiert... das *taedium vitae*, die Langeweile und der Lebensüberdruß, dem heute Hunderttausende oder Millionen von Menschenwesen verfallen..., wird nur möglich... durch die Lockerung des ontologischen Bandes, das jedes Einzelwesen mit der Fülle des Seins (*l'être dans sa plénitude*) verbindet."³²⁵ (HoVia 296f.) Der Hinweis auf die *Fülle* des Seins ist ein durchgängiges Element der MARCELSchen Ontologie³²⁶.

Bereits im März 1919 kreisen Gedanken des Metaphysischen Tagebuchs um diesen Aspekt. Antinihilistisch formuliert dort MARCEL: "Das Sein ist, was nicht enttäuscht: es gibt im Augenblick Sein, da unsere Erwartung erfüllt ist (du moment où notre attente est comblée); ich spreche von jener Erwartung, an der wir als ungeteiltes Ganzes teilhaben." (WA II, 54) Diese aufblitzende Erfahrung, "daß Sein Fülle ist" (WA II, 54), ist freilich nur sporadisch oder in Ahnungen geschenkt - wenngleich: möglich! Im Oktober 1919 kommt MARCEL auf das Thema zurück: "Das Sein, sagte ich früher einmal, ist die erfüllte Erwartung. Das Leben mag uns in gewissen Augenblicken leer erscheinen; nichts hat Wichtigkeit, nichts zählt: wir verspüren zuweilen die Verneinung des Gefühls der Fülle, des Überflusses. Die Erwartung findet keinen Anhaltspunkt mehr, die Anteilnahme erlischt. Solche Gefahr lauert auf uns in einer Welt, an die wir uns allzusehr gewöhnt haben, die uns mechanisch Antwort gibt. Und so verhält es sich auch, wenn das Unglück unsere Seele wüst und leer macht. Stets ist der Gegensatz von Fülle und Leere (cette opposition du plein et du vide) in meinen Augen der wichtigste von allen... Unser Tun will sich in der Fülle entfalten (demande à s'exercer dans du plein). Das Glück, die Liebe, die Eingebung; von solchen Erlebnissen her kann wohl

³²⁵ MARCEL schließt an dieser Stelle die Behauptung an: "Ich glaube, daß der Psychiater oder Psychoanalytiker nicht einmal die oberflächlichsten Schichten der menschlichen Wirklichkeit und der menschlichen Leiden durchdringen wird, solange es ihm nicht gelungen ist..., diesen ontologischen Traumatismus zu diagnostizieren, wie undarstellbar er auch sein mag." (HoVia 297) Zum (durchaus nicht nur kritisierenden!) Verhältnis MARCELS zur *Psychoanalyse* vgl. etwa WA I, 59f., 63, 83, 185f.; WA II, 296; WA III, 158, 159, 160, 317, 319; *Schauspiele II*, 321, 386f.; Enche 76f.; ErMen 144f., 239; GSei 259; MePro 125f., 131; TraWei 251; UWei 110; SuWaGe 99. - Zur grundsätzlich skeptischen Position MARCELS der *Psychologie* ganz allgemein gegenüber (die freilich nicht ausschließt, dass auch er selber bisweilen psychologisch formuliert oder argumentiert) vgl. WA III, 268 ("Alles ist wahr in der Psychologie, aber gerade weil in ihr alles wahr ist, gibt es in ihr soviel Platz für Irrtümer aller Art"); WA I, 70 und Struk 301.

³²⁶ Von den im Folgenden zitierten oder erwähnten Textstellen abgesehen vgl. zum Motiv 'das Sein als Fülle/ die Fülle des Seins' etwa WA II, 65, 296; DialEr 125; Enche 77f.; MeGru 111; TraWei 75, 77..

das Problem des Seins in geistig faßbarer Weise gestellt werden.“ (WA II, 72; vgl. GSei 345-347) 1920 kommt MARCEL auf den Zusammenhang zwischen empfundener Freude (die er als „Ausströmen des Seins“ (WA II, 96) versteht) und Füllerlebnis (vgl. WA II, 96f.) und erläutert mit Blick auf das religiöse Leben, dass es dessen ‚Paradoxon‘ sei, „zwei Dinge versöhnen zu wollen: das Gefühl der Unwürdigkeit, das an die Natur des endlichen Wesens geknüpft ist... mit dem unerschütterlichen Glauben, was ich anderwärts das Erlebnis der Fülle genannt habe; diese Versöhnung ist notwendigerweise fragwürdig: daher ist das Dasein der gläubigen Seele ein verwickeltes Drama mit vielerlei Wendepunkten“ (WA II, 97); angefügt findet sich die Notiz „Die Fülle ist vielleicht wesentlich das Gefühl des Kräftevorrats“ (WA II, 97) - was freilich nicht zur Annahme verführen darf, Fülle sei für MARCEL eine Kategorie des Habens oder des selbst Geschaffenen.

Auch wenn Menschen kein kontinuierliches Füllerlebnis gewährt ist, so ist es doch Aufgabe des und der Einzelnen, die eigene Existenz auf die Perspektive, die Möglichkeit und die versteckte Wahrheit einer Fülle hin auszurichten, die sich schon darin ausdrückt, dass es um >meine< Existenz, um >mein< Leben geht (vgl. WA II, 265). Die ‚Ergreifung‘ >meines< Lebens als >meiner< Möglichkeit der Fülle, die irgendwie immer schon da ist und - ‚erfüllt‘ sein will (>meine< Einmaligkeit lebt aus der Einmaligkeit dieser >meiner< Möglichkeit(en) und Fülle-‚Verheißungen‘, was auch bedeutet, „daß ich aufhöre, mein Leben mit einem anderen, begünstigteren, erfüllteren Leben zu vergleichen“ (WA II, 265), denn: „Die Fülle ist eben das Unvergleichliche“ (WA II, 265)), verlangt stets -in vielfacher Form denkbar- ‚Weihe‘ und ‚schöpferische Hingabe‘, ja sogar ‚Opfer‘ (im Extremfall sogar: Opfer des eigenen Lebens). Im Rahmen der raumzeitlich immer nur in ‚Tuchfühlung‘ mit einer *nicht mehr bedingten* Fülle stehenden Ergreifung und Verwirklichung >meines< Lebens als eines *ganzen und vollen* Lebens kann das ‚Gefühl der Fülle‘ auch in dem Akt und in den Akten aufkommen, in dem bzw. denen „sich der Mensch ganz und gar für das einsetzt, in dessen Dienst er sich gestellt hat“ (WA II, 265). Das radikale ‚Handeln-für‘ und ‚Einstehen-für‘ ist dann ein völliges ‚Aufgehen-in‘, weil ‚Erfülltsein-von‘.³²⁷

1943 formuliert MARCEL in Tagebuchaufzeichnungen den „Schluß, daß das Problem des Seins und des Nicht-Seins nur dort einen Sinn hat, wo es sich in das Dilemma verwandelt: Fülle oder Tod.“ (WA II, 320) Ob >ich< *bin* oder *nicht bin*, entscheidet sich von >meiner< Einstellung zum Leben (gewissermaßen von dessen ‚Wertung‘) her: Richte >ich< >mich< aus auf eine *Fülle* des Lebens (bzw. auf das Leben als Fülle; zum Sein als ‚Leben in Fülle‘ vgl. SchÖT 141) - oder sehe >ich< im *Tod* das Prinzip des Lebens und handle (in diesem ‚prinzipiellen‘ Sinn) danach? Die Substitution der ‚Sein‘-‚Nichtsein‘-Alternative durch die Alternative ‚Fülle‘-‚Tod‘ bzw. ‚Leben‘-‚Tod‘ fußt dabei auf einem nicht biologischen, sondern symbolischen bzw. metaphysischen Sinn dieser Begriffe (vgl. WA II, 321). Die im Raum stehende Möglichkeit einer Seinsannäherung bzw. einer Ausrichtung auf (das) Sein lebt also genauso von einer *freien* Bejahung des Seins als Fülle und als Leben wie die Alternative einer Selbstaufgabe in Nicht-Sein hinein die *freie* Entscheidung voraussetzt, den Tod das Erste und das Letzte sein zu lassen (vgl. WA II, 321). Genauso wie >unser< menschlicher physischer Tod später einmal vielleicht nur das sein, bedeuten und eröffnen wird, „was wir dann aus ihm gemacht haben“ (WA II, 321; wie er also, mit anderen Worten, vielleicht „der sein [wird], den wir verdient haben, je nachdem ob wir dem Tod im Leben erlegen sind oder im Gegenteil über ihn triumphiert haben“ (WA II, 321)), ist >unser< Hier-und-jetzt-Existieren gerade insofern eine Entscheidung zwischen Sein und Nicht-Sein, als es schon hier eine Frage ‚auf Leben und Tod‘ ist.

(Das) Sein als das ‚konkrete Unerschöpfliche‘ (so MARCEL, den ‚Fülle‘-Gedanken variierend, in WA III, 62; vgl. WA III, 58 (das unerschöpfliche Konkrete als Zentrum der menschlichen Bestimmung) und WA II, 217 (das Sein als Prinzip des Unerschöpflichen)) kann nicht ‚konstatiert‘, es kann nur ‚anerkannt‘ werden (vgl. WA III, 62) im Modus des Verlangens, der Sehnsucht, der Anrufung (vgl. ErMen 300; HoVia 298) und der Bejahung (zur Mühsamkeit des Zugangs zum bzw. des Kontakts mit dem Sein vgl. etwa WA III, 58f.). Dabei ist „ein gewisses Bewußtsein der Leere, eine gewisse Anziehung zu ihm hin, vielleicht notwendig, damit die Bejahung des Seins in seiner Fülle sich in... Heftigkeit vollziehen kann.“ (WA III, 64; vgl. WA II, 245f.) Die an einem letztlich räumlichen bzw. quantitativen Denken orientierte (hier freilich qualitativ zu verstehende) ‚Leere‘-Metapher, die MARCEL an dieser Stelle zu Hilfe nimmt, um die Fülle des Seins zu erläutern (vgl. ReflIn 126f.), ist in WA III, 297 ersetzt durch eine eindeutig qualitativ gemeinte Rede vom ‚Vollkommenen‘ bzw. ‚Vollendeten‘: Das Sein, nach dem Menschen verlangen, ist

³²⁷ Die hier angesprochene Verwirklichung >meines< Lebens auf Fülle hin und aus der ihm immer schon innewohnenden Fülle heraus meditiert MARCEL an anderer Stelle (vgl. WA I, 113-116) als den Auftrag der Personwerdung, von ihm in WA I, 116 auch als die „Forderung der Inkarnation“ formuliert, denn: „die Person verwirklicht sich nur in dem Akt, durch den sie sich zu inkarnieren strebt (in einem Werk, in einer Handlung, in der Ganzheit eines Lebens), zugleich aber gehört es zu ihrem Wesen, daß sie sich niemals endgültig in dieser besonderen Inkarnation verfestigt oder kristallisiert. Und warum? Weil sie teil hat an der unausschöpflichen Fülle des Seins, aus dem sie hervorgeht (Parce qu'elle participe de la plénitude inépuisable de l'être d'où elle émane).“ (WA I, 116) - Zur Verschränktheit von Selbstwerdung und (Seins)Fülle-Verwirklichung vgl. etwa auch UWei 85 (hier ist die Rede vom Sein des einzelnen Menschen, „insofern dieses nicht eine gegebene Natur ist, sondern eine schöpferische Aspiration. Wieder einmal entdecken wir die unerschöpfliche Formel: WERDE, WER DU BIST“).

‘Erfüllung’, “und weil dieses Verlangen in uns wohnt, können wir uns nicht mit dem Unvollkommenen, dem Unvollendeten abfinden: mit der Stückhaftigkeit unserer Erfahrung”³²⁸ (vgl. OGeh 88).

In TraWei 75 spricht MARCEL vom “Anspruch des Zusammenhangs und der Fülle”, den der Mensch als ‘leidendes’, ‘gemartertes’ und ‘verbanntes Sein’ hat und den er unter Schmerzen und *gegen* alles, was im “Welttheater” dagegen spricht, aufrecht erhält. MeGru 99f. kommentiert den Fülle-Charakter des Seins anders: “Es wäre nicht falsch,... zu sagen, daß wir menschliche Wesen uns in einer Art Zwischenbereich, einer Art *métaxu*, zwischen dem Sein und dem Nicht-Sein befinden, oder gar, daß wir *zu sein aufgerufen* sind, daß wir *zu sein haben*. Was... hinzutritt, ist die Fülle, nach der wir trachten: doch... da ist die Sprache trügerisch. Sie könnte... auf den Gedanken bringen, daß das Sein ein Ideal ist. Zwischen dem Sein und dem Ideal besteht jedoch eine radikale Gegensätzlichkeit. Man könnte natürlich auf das zurückkommen, was... über die ‘Teilnahme’ gesagt worden ist. Aber wie ich schon zu verstehen gegeben habe, bedarf dieser Begriff der Teilnahme... durchaus selbst der Bürgschaft in dem Maße, in dem er einen Unterschied zwischen den Teilen und dem Ganzen mit sich bringt. Die Fülle aber, von der die Rede gewesen ist, kann gerade in keiner Weise einer Ganzheit gleichgesetzt werden, die sich teilen oder zerstückeln ließe.” Am gleichen Ort: innerhalb seiner Harvard-Vorlesungen bemerkt MARCEL kurz darauf, er finde sich, sein Denken und dessen Grundperspektive völlig wieder in der Deutung eines seiner Kommentatoren, er sei “jemand, der auf Stimmen und Anrufe horcht, welche die Symphonie des Seins bilden, die für mich in letzter Analyse eine überrationale Einheit jenseits der Bilder, der Worte und der Begriffe sei” (MeGru 105) - Worte, mit denen das Erfüllte und Erfüllende der Erfahrung des Seins gut getroffen ist, des Seins, das er in MeGru 112 als “*Pleroma*” bezeichnet, in dem sich alle “zu versammeln haben”, ein Pleroma, das noch nicht ist und zugleich von aller Ewigkeit her ist (vgl. MeGru 112).

“Man darf niemals die Tatsache aus dem Auge verlieren, daß das Heil (*le salut*) nur in der Fülle liegen kann” (WA II, 205). Der religiöse Horizont nicht nur einer solchen Aussage als ganzer, sondern speziell auch des Begriffs der Fülle, die für MARCEL immer die Fülle des Seins ist, wird deutlich, wenn wir uns zwei Textstellen aus den Jahren 1943 bzw. 1964 vor Augen halten. Die erste Stelle umfasst die Schlusssätze einer Meditation über die schöpferische Verpflichtung als Wesen der Vaterschaft und sieht in eben dieser Verpflichtung im Grunde “die zitternde Vorwegnahme einer Fülle, eines Pleroma, in dessen Schoß das Leben sich nicht mehr als die endlose und täuschende Variation einiger gegebener Themen improvisiert, sondern sich wieder in den Griff bekommt und sich konzentriert und sammelt um die absolute Person, die ihm allein das unzerstörbare Siegel der Einheit aufprägen kann.” (HoVia 172) In der zweiten Textstelle wendet sich MARCEL am Ende einer Dankrede im Jahr 1964 in einer Art von Gebet sowie in Anspielung auf seine bekannte ‘Formel’ der Hoffnung *Ich hoffe für uns auf Dich* an diese ‘absolute Person’: “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 werde, in Dich einzugehen und an Deiner Fülle teilzuhaben.” (PhiFr 33)

Dass für MARCEL Gott, als die ‘absolute Person’, die absolute Seinsfülle in Person ist, wird im Folgenden noch zu erläutern sein. Schon an dieser Stelle aber wird durch Zitate wie diese beiden letzten deutlich, dass MARCELS Rede von der *Fülle des Seins*, seine Hoffnungsphilosophie, seine ontologische Teilhabe-Theorie und seine religiöse Suche als Denker in derselben Ahnung und Vision von ‘Heil’ zusammenlaufen: Gemeinschaft, Zusammensein, Verbundenheit.

³²⁸ Die Begriffskategorie des *Vollkommenen* bezeichnet MARCEL freilich an anderer Stelle (GSei 350f.) als ungeeignet, den ‘Fülle’-Charakter des Seins zu erläutern: Vollkommenheit impliziere ‘Ab- und In-sich-Geschlossenheit’, sie läuft “unvermeidlich Gefahr, als ein in sich geschlossenes Ganzes gedeutet zu werden” (GSei 351). Dies aber widerspreche dem Mehr-als-bloß-‘Totalität’-Sein der Fülle (vgl. GSei 342f.). Vollkommenheit “ist sich selbst genug und weit davon entfernt, uns auf ein Jenseits zu verweisen. Mögen sich die Theologen noch so sehr bemüht haben, die Idee des Vollkommenen mit der des Unendlichen in Einklang zu bringen - wir dürfen es wohl als ein widersprüchliches Unternehmen ansehen” (GSei 350). Das Sein von der Vollkommenheit her zu bestimmen, würde nach MARCEL in rein abstrahierende Gedanken führen. Als konkret orientierte Beschreibung dessen, was er die Seinsfülle nennt, erwähnt MARCEL “das Fülle-Erlebnis...”, wie es etwa mit der Liebe verbunden ist, wenn sie sich erwidert weiß, wenn sie sich erwidert fühlt.” (GSei 351)

7. (Das) Sein als Verbundenheit und Zusammen-Sein in Liebe

“Ein Teil unseres Seins wohnt in den Seelen der uns Nahestehenden”

(PRIMO LEVI, *Ist das ein Mensch?*, München, 102001, 206)

MARCELS Werk wird nie verstehen, wer seine zentrale ontologische These, “daß mein *Sein* viel mehr ist als *mein Sein*” (GSei 336), überliest oder verkennt. (Das) Sein als (aufblitzende oder ahnende) *Erfahrung* von Sein wie auch als *Forderung* bzw. *Sehnsucht* nach einer nicht mehr bedingten und nicht mehr nur fragmentarischen Fülle von Sein steht bei MARCEL, ob explizit oder implizit, *immer* im Zeichen der Gemeinschaft zwischen *Ich* und *Du*, der Verbundenheit³²⁹ in Liebe³³⁰.

Diese durchgängige Aktualität belegt u. a. MARCELS Betonung der Wichtigkeit des menschlichen ‘Zusammen’ und ‘Miteinander’ bei schon erläuterten Themen wie etwa der Verzweiflung, der ‘zerbrochenen Welt’ oder der Treue. In diesem Verbundenheits-Thema scheint, umgekehrt gesagt, stets die ontologische Orientierung der MARCELSchen Philosophie auf: ‘Verbundenheit’ thematisiert (wie es auch alle ähnlich intendierten Begriffe tun) das Sein als Verbunden- und Zusammen-Sein mit; Sein ist Sein in Verbundenheit, ist immer Miteinander-Sein (*être-avec*) von Wesen.

Schon im Februar 1919 hält MARCEL in seinem Metaphysischen Tagebuch fest: “Im Grunde genommen genügt es, über ein Verhältnis nachzudenken, wie es etwa das Wort *mit* (*avec*) umschreibt, um zu erkennen, wie unzulänglich und arm unsere Logik ist. Es ist nämlich imstande, Beziehungen wachsender Vertrautheit (*d’une intimité croissante*) auszudrücken... Das Wort *mit* hat nur dort Sinn, wo gefühlte Einheit (*une unité sentie*) ist... Auf diese Weise ist eine seelische Nähe (*proximité psychique*) zu bestimmen, die... faktisch von der räumlichen Nähe (*proximité spatiale*) unterschieden werden kann” (WA II, 47). Den hier bereits erkannten metaphysischen Wert des Wortes ‘mit’ betont MARCEL auch im Zentraltext ‘Das ontologische Geheimnis. Fragestellung und konkrete Zugänge’ (vgl. WA I, 81), wo er auf das durch dieses ‘mit’ gestiftete, eine bloß äußere Beziehung weit übersteigende ‘co-esse’ im Sinne einer ‘wirklichen Intimität’ zu sprechen kommt (vgl. WA I, 81; zum Begriff ‘Intimität’ vgl. ErMen 161f.).

MARCELS gesamte Metaphysik (die keineswegs als eine Metaphysik des >ich denke<, durchaus aber als eine Metaphysik des >wir sind< zu lesen ist; vgl. GSei 304) unterstreicht die zentrale Stellung der zwischenmenschlichen Verbundenheit in zweckloser und auf das *Du* (um seiner selbst willen) gerichteten Liebe genauso wie dies das Theaterwerk tut. Beispielhaft für das letztere stehe diesbezüglich die teils traurige, teils trotzig Äußerung von DENISE in *Die zerbrochene Welt* “Ich habe nirgends Interessen zu vertreten.” (*Schauspiele I*, 169): Vom unmittelbaren Kontext der Satzaussage abgesehen kann man dieses eigene *Nicht-Unterwegssein* ‘im Interesse’ von jemandem oder etwas (vgl. die bloß ‘äußere Beziehung’, die nach WA I, 81 vom echten ‘mit’ transzendiert wird!) durchaus als Protest verstehen und als die Kehrseite ihres Vermissens eines echten Zusammenseins und Beieinanderbleibens unter Menschen. Die Verzweiflung von DENISE ist zum guten Teil die Verzweiflung darüber, in einer nur noch von egoistischen *Interessen* und vom Rückzug auf sich selbst geprägten Welt *nirgends und bei*

³²⁹ Von den im Folgenden erwähnten oder zitierten Textstellen abgesehen finden sich Aussagen zum Verbundenheits-Motiv und -Denken etwa in WA II, 122; WA II, 195; WA II, 293; WA II, 352 (tiefe Verbundenheit als etwas von Hoffnung und Liebe Untrennbares); WA II, 336 (Wert kann nur haben, was einen Wert für mehr Wesen als nur für >mich< hat; Einsatz für die Wahrheit ist nur dem Menschen möglich, der mit anderen Wesen in Verbindung steht); WA II, 300 (“Notwendigkeit... sich in der Sünde mit allen Menschen solidarisch zu fühlen. Der Sündenbegriff als Prinzip innerer Verbundenheit (*communion*)”; ähnlich WA II, 306); WA II, 164 (die wechselseitige Verbundenheit (*interdépendance*) der geistigen Schicksale; wir sind da, um zu dienen); WA III, 164 (“Eine Gemeinschaft liegt dann vor, wenn der Mensch sich das bewahrt, was man die Urbezüge seines Seins nennen könnte, wenn er die >natürliche Hinneigung zur Liebe< [nach PETER WUST; MR] bejaht”); GSei 112; GSei 276; DialEr 125 (gegen die These von der ‘Verlassenheit’ als Letztatsache über die Existenz); HoVia 88-131 (zur diachronen und synchronen zwischenmenschlichen Verbundenheit auf der Ebene von Familie und Vorfahren- bzw. Nachkommenschaft).

³³⁰ ‘Gemeinschaft’ und ‘Verbundenheit’ stehen hier stellvertretend für eine Reihe von (z. T. im Lauf der Jahre von MARCEL sprachlich abgewandelten) Begriffen, die alle in einer letzten Randunschärfe des Bereichs an Wirklichkeiten und Bezügen, die sie jeweils bezeichnen bzw. implizieren, um das Motiv des Zusammenseins, Zusammengehörens und Zusammenbleibens kreisen. Wenn die Stichworte ‘Liebe’, ‘Intersubjektivität’ und ‘Begegnung/Dialog’ angesichts ihrer Rolle in und für MARCELS Denken noch gesondert erläutert werden, heißt das nicht, dass ihre Aussage und Bedeutung bei der hier vorgenommenen Beleuchtung des *Seins als Verbunden-Sein* zu subtrahieren wären. Das Ineinanderfließen der Begrifflichkeiten belegt neben der Asystematik und dem fragmentarischen Charakter des MARCELSchen Denkens gerade auch das *Geheimnishafte*, reflexiv letztlich nie ganz Auslotbare zwischenmenschlicher Verbundenheit, die nach MARCEL in all ihren Aspekten und Wirklichkeiten im ontologischen Mysterium wurzelt.

keinem Menschen wirklich angekommen und angenommen zu sein³³¹.

Wenn auch der Individualismus eine latente Versuchung des menschlichen Lebens ist (vgl. etwa WA II, 304. 230), gilt es doch zu entdecken, dass >wir< nicht 'für uns selber' sind (vgl. WA II, 226), und dementsprechend zu leben - gerade angesichts der modernen Agglomerations- und Vermassungstendenz, die dazu beiträgt, dass Menschen um so isolierter sind, "je dichter sie aufeinandersitzen." (McGru 189; zur Intersubjektivität (die allein tiefe Gemeinschaft ermöglicht) als befreiendem Mittelweg zwischen individualistischem Selbstverschluss und kollektivistischer Vermassung vgl. etwa ErMen 296)

MARCEL, der zeitlebens ein Mensch der Offenheit auf andere hin, der Verbundenheit mit Mitmenschen und des Verbindungen-Stiftens war (vgl. etwa -als Zeugnis noch aus seinen letzten Lebensmonaten- Enche 291 ("s'il est en moi un refus incoercible, c'est bien celui de me replier sur moi-même"³³²) und Enche 289) und der bis zuletzt aus einer vielfältigen Verbundenheit heraus lebte (vgl. Enche 286f.), meditiert die Erfahrung und das Leben von Verbundenheit stets als etwas *Geheimnisvolles*, egal ob es speziell um die allen Menschen gegenüber empfundene *Geschwisterlichkeit* bzw. *Nächstenliebe* geht (vgl. etwa ErMen 226-228), oder um die auf einer persönlicheren und intensiveren Stufe stehende *Freundschaft* oder gar um *Liebe* als höchstmögliche Form von *Ich-Du-Beziehung* und -Begegnung (zur zwischenmenschlichen Liebe (der für MARCEL 'wesentlichen ontologischen Gegebenheit' (vgl. WA I, 97)) als möglicher Erfahrung von Seinsfülle vgl. z. B. GSei 350f.). Diesen Geheimnischarakter der Verbundenheit (wir erinnern uns: Nach MARCELS Definition ist 'Geheimnis' all das, was >ich< >mir< schlechterdings nicht gegenüberstellen kann, weil >ich< untrennbar mit seiner Wirklichkeit und seinem Wirksamsein verwoben und verflochten bin) unterstreicht dabei das nicht seltene Gefühl betroffener Menschen, einander irgendwie 'geschickt' worden zu sein³³³.

Wenn MARCEL "das Wir als Konstellation" (WA II, 314) begreift, dann in einem keineswegs marginalen oder beliebigen, sondern in einem wesentlichen, bereichernden und verpflichtenden (weil: ontologischen) Sinn; denn im Erleben des >wir< und dessen >zwischen uns< (vgl. den Begriff 'Inter-subjektivität') berühren und ahnen >wir< immer auch das >uns< Bleibende und Tröstende, das Verbindend-Verbindliche des Seins (als 'Bereits-Erfahrbarkeit' wie als 'Verheißung' einer noch ausstehenden Fülle). Und wenn -mit Blick auf diesen Zusammenhang von MARCEL schon 1913/1914 erkannt- "die Liebe... im Sinn des Seins liegt" (ReflIn 102), dann lässt das im Ausgang von der zentralen existentiellen Bedeutung des Liebens und Geliebtwerdens für Menschen schließen, dass es die *wesentliche* Qualität und Intention von Sein ist (soweit die Annäherung an Sein und dessen Verwirklichung raumzeitlich möglich ist), (*mit*)einander in Liebe verbunden zu sein und dem 'Zusammen', das die Liebe sucht, stiftet und feiert, treu zu bleiben.

Die Erfahrung bzw. 'Verheißung' des Seins als Verbunden- und Zusammen-Sein impliziert bei MARCEL stets zwei Elemente, die das Charakteristische seiner philosophisch-dramatischen Intention mit ausmachen: die Raumzeit- bzw. Todestranszendenz sowie den religiösen bzw. Gottesbezug. Beide Elemente (auf die im Folgenden ausführlicher eingegangen sei) klingen in PhiHo 8 an, wo MARCEL die eigentliche Macht anspricht, die Menschen sehr wohl gegen den Tod haben: "Gewiß, die Struktur unseres seelischen Seins ist so, daß wir immer der Gefahr ausgesetzt sind, uns der faszinierenden Mächtigkeit des Todes zu überlassen, der doch unser ganzes Wirken zerstört und alle Bande zerreißt, die unser Leben sinnvoll machen. Es ist der Freiheit anheimgegeben und dem Mut, ohne den es diese Freiheit nicht gibt, dem ein Nein entgegenzustellen, das Krankheit und Tod über die vernichtenden Erscheinungsformen hinaus transzendiert. Doch wenn jeder von uns für sich allein stünde, so würde dieses Nein nur eine Geste, ein falscher Schein sein: dies Alleinsein ist nicht das letzte Wort, und eben das ist es, was wir erkennen müssen, um der verhängnisvollen Monadologie abzusagen, die so lange den modernen Menschen gelähmt hat. Das letzte Wort gehört der Beziehung zwischen Mensch und Mensch, der Liebe also, die untrennbar ist von der Hoffnung wie vom Glauben in seinem tiefsten Sinne."³³⁴

³³¹ CHRISTIANE -im gleichen Theaterstück- steht vor der Erkenntnis derselben menschlichen Not; vgl. ihre Aussagen LAURENT gegenüber "Von nun an müssen wir beisammen sein... nicht einer neben dem andern." (*Schauspiele I*, 156) und "Wir werden beisammen sein." (*Schauspiele I*, 157)

³³² "Wenn es in mir eine nicht zu überredende Weigerung gibt, dann ist es wohl die, mich in mir selbst abzukapseln" (Übs. MR)

³³³ Vgl. Enche 66f.: "Mais, justement, je ne peux pas et je ne veux pas me séparer, même en pensée, de ceux qu'un destin mystérieux, ou que la providence a incorporés à ma vie" ("Aber gerade das kann ich nicht und will ich nicht: mich trennen (und wenn es auch nur in Gedanken wäre) von denen, die ein geheimnisvolles Schicksal oder die Vorsehung mit meinem Leben verbunden hat"; Übs. MR).

³³⁴ Das 'unser ganzes Wirken Zerstörende' und 'alle Bande Zerreißende' des Todes ist natürlich keineswegs die Diktion bzw. Position MARCELS, sondern die nahe liegende Fiktion, der es gerade im Namen der transzendierenden Freiheit zu widersprechen bzw. nicht zu erliegen gilt.

Die Gemeinschaft und Verbundenheit, in der >wir< (das) Sein erleben, sehnt sich -desto mehr, je mehr sie wirklich von Liebe geprägt ist!- nach 'Dauer' und Bestand auch jenseits des Todes und über ihn hinaus. Und sie glaubt und hofft auch immer schon, gerade das dem Tod gegenüber *Stärkere*, das den Tod *Überlebende* zu sein; sie glaubt und hofft es in dem Maß, in dem echte Verbundenheit zugleich immer auch schon Verbundenheit mit Gott und in Gott miteinander bedeutet³³⁵: "in der Welt, die wir kennen... können die Wesen tatsächlich nur miteinander verbunden sein, weil sie in der anderen Dimension mit etwas verbunden sind, was sie übersteigt und sie in sich beschließt." (ErMen 287)³³⁶ Erst die Annahme und Bejahung eines Gottes (Glaube), der in >unserer< Gemeinschaft immer schon geheimnisvoll mit da ist, gibt dieser ihren Hoffnungshorizont der Unendlichkeit. So kann sich MARCEL in WA II, 308 fragen, "ob sich die Offenbarung [hier im religiös-theologischen Sinn gemeint; MR] nicht wesentlich auf meine Eingliederung in eine unendliche Gemeinschaft bezieht oder auch auf meine Abhängigkeit Gott gegenüber, was auf das gleiche herauskommt, da Gott der Ort des unendlichen Einsseins (communion infini) ist." TraWei 78 umschreibt -wohl mit Bezug auf diese Gottesvorstellung- den Punkt des Aufeinandertreffens von Seinsvollzug und Glauben als "den Funken eines aufsteigenden Dynamismus..., der sich nur in einer vollkommenen *Koinonia* erfüllen kann"; und HoVia 170f. deutet die 'substantielle Verbindung' der Generationen im Ausgang von ihrer metaphysischen Verwurzelung und Erfüllung in der 'Ewigkeit Gottes', wobei als Sinn und letztes Ziel aller geschichtlich-zwischenmenschlichen Verbundenheit (MARCEL geht vom Beispiel der Beziehung Vater-Kind aus) "eine überbewußte und über-historische Einheit aller in allen" (HoVia 171) genannt wird, "in der allein die Schöpfung ihren vollen Sinn finden kann" (HoVia 171; zum theozentrischen Charakter dieser 'Einheit' vgl. HoVia 172). Aufschlussreich für diese religiöse Konnotation des Seins(vollzuges) ist WA III, 297, wo MARCEL Wert legt auf die 'engste Verbindung', die zwischen Sein und Intersubjektivität bestehe, wenngleich sie nicht als 'Identität' zwischen beiden missverstanden werden dürfe. "Denn diese Verbundenheit [zwischen Sein und Intersubjektivität; MR] wird Wirklichkeit in Bezug auf etwas, das sie überragt, auf etwas, das für sie >Gegenstand der Verehrung< ist" (WA III, 297 (vgl. GSei 312); zur nicht nur psychischen, sondern ontischen Qualität der Intersubjektivität vgl. WA III, 304).

Im Versuch, die religiös rückgebundene Verbundenheit unter Menschen einzuordnen, greift MARCEL gerne auf theologische Kategorien zurück. So etwa, wenn er in ErMen 251 'Kirche' als Raum eschatologischer Verbundenheit (letztere hier interpretiert als Einheit in Vielheit) beschreibt, oder wenn er die spirituelle Dimension personaler Verbundenheit als eine 'mögliche Transposition der Gemeinschaft der Heiligen' deutet (vgl. WA II, 122), von der er in GSei 229 behauptet, dass sie von der 'Gemeinschaft der Sünder' 'wohl gar nicht zu trennen' sei (vgl. *Schauspiele I*, 205). Auch die theologische Metapher vom 'mystischen Leib (Christi)' ist ihm eine Erklärungshilfe für das Stehen aller tiefen menschlichen Verbundenheit in Liebe *coram deo*: "Heil, das ist" nach MARCEL "die wiedergefundene Unversehrtheit - wobei es sich jedoch... nicht um eine Wiederholung handelt, sondern um ein unendliches Vorrücken zur Einheit von allem hin; und auf eben dies unendliche Vorrücken zielt die erhabene Idee des mystischen Leibes Christi." (PhiHo 7)³³⁷

³³⁵ Vgl. hierzu HoVia 129, wonach "entgegen der hartnäckigen Illusion des Humanismus" mit Recht zu behaupten ist, "daß die Familienbeziehungen, wie die menschlichen Dinge überhaupt, in sich selbst keine Beständigkeit (consistance), keine Gewähr der Dauer (garantie de solidité) haben; nur da, wo sie auf eine übernatürliche Ordnung bezogen sind, von der wir hienieden nur Andeutungen zu erfassen vermögen, erhalten sie einen im echten Sinne heiligen Charakter." Zwischenmenschliche Verbundenheit in Liebe kann also nur dann Heilsort sein und (in diesem Sinne) Sein spürbar werden lassen und verwirklichen, wenn sie ihrerseits nochmals religiös auf Gott rückbezogen ist.

³³⁶ Die inhaltlich vorsichtige Umschreibung Gottes an dieser Stelle (vgl. auch MARCELS Rede von "diesem höheren Prinzip" in ErMen 287) erhellt sich vom Vorausgehenden her: MARCEL beklagt eine gesellschaftlich-geistige Entwicklung dahin gehend, dass 'der Mensch' immer mehr dazu gebracht wird, sich in Frage zu stellen (vgl. ErMen 285f.), mit steigender Tendenz zu 'reiner Selbstverneinung', die zwangsläufig gegeben ist "von dem Augenblick an, wo er sich nicht mehr als Geschöpf Gottes anerkennt" (ErMen 286). Der in diesem Sinne nicht mehr religiöse, "das heißt der nicht gebundene Mensch" (ErMen 286), ist der Mensch der 'Ablehnung' und als solcher zunehmend der Gefahr des Nihilismus ausgesetzt. Unter Menschen der Ablehnung bilden sich nur "entartete Bande" (ErMen 286), die -jenseits religiöser Rückbindung- das auch religiöse Wesen und Geheimnis der Verbundenheit nicht mehr in sich tragen (vgl. ErMen 286). - Die in ErMen 287 angesprochene Verschränktheit von zwischenmenschlicher Verbundenheit und Gemeinschaft in und mit Gott drückt MARCEL auch in HoVia 128f. aus, wo er zunächst betont, dass die Familie Wert und Würde nur kraft ihrer religiösen Beziehung zu Gott als Vater hat. Im Ausgang von dieser Analogie (Religion = 'Gott als Vater anerkennen') verallgemeinert MARCEL, "daß die sogenannten natürlichen Beziehungen... nicht nur Symbole sind für transzendente Beziehungen, auf die hin sie unsere Leidenschaften ausrichten, sondern darüber hinaus die unaufhaltsame Tendenz haben, genau in dem Maße ihren Sinn zu verlieren und sich aufzulösen, in dem jene Analogie verkannt und geleugnet wird." (HoVia 129) Bei aller durchaus vertret- und begründbaren religiösen Rückbindung zwischenmenschlicher Bindung und Verbundenheit -: Ob mit einer solchen Formulierung Eigenwert, Eigenleben und Eigendynamik natürlicher Beziehungen ausreichend gewürdigt werden, scheint fraglich.

³³⁷ Vgl. zur Rezeption des Corpus-mysticum-Motivs bei MARCEL auch etwa WA III, 297; ErMen 205f. (es gibt für den Zeitgenossen nur noch eine Wahl: 'Ameisenhaufen' oder 'mystischer Leib'; der Ausdruck 'mystischer Leib' bedarf der Präzisierung durch 'konkrete Annäherungen'); ErMen 208 (eine 'Metaphysik der Liebe' kann nur in einer Lehre vom Mystischen Leib ihren

Das 'Bündnis' mit Gott lässt menschliche Verbundenheit in Liebe hoffend auf ein Jenseits von Raum und Zeit, mithin auf ein Jenseits des Todes ausgreifen. Der Schmerz und die seelische wie psychosomatische Dramatik, mit bzw. in denen allein sich dieser seelische Ausgriff vollzieht, ist (empirisch) durch die Ohnmacht der Liebe vor den materiellen Fakten, die der Tod schafft, genau so deutlich gemacht wie (in ontologischer Hinsicht) durch die beglückende Erfahrung des Seins als Verbunden- und Zusammen-Sein. Denn gerade der Hintergrund der Kernbestimmung des Seins als 'Sein-mit' (être-avec) *muss* den Tod (des geliebten Menschen bzw. den eigenen Tod) mehr und qualitativ anderes sein lassen als bloß eine 'Verlust'- und Defiziterfahrung oder den natürlichen Endpunkt eines Verfallsprozesses. Der Tod ist vielmehr fundamentale Infragestellung allen Sinns, wie ihn gerade die Verbundenheit und die Gemeinschaft in Liebe im Leben von Menschen anwesend sein lässt.

Dass das Verbundenheits-Motiv noch ausführlicher bei der Erläuterung der MARCELSchen philosophisch-dramatischen Todestranszendenz zu thematisieren sein wird, hat vor allem mit dieser zwischenmenschlichen Liebe als 'Atmosphäre' und 'Quelle' von Verbundenheit zu tun; es hat -so würde MARCEL alternativ begründen- schon und auch damit zu tun, dass diese Verbundenheit immer eine Verbundenheit im Sein und schon von daher raumzeittranszendierend ist.

Das "Unvergängliche", wie MARCEL das Weiterleben des und der geliebten Toten *trotz* des Vergangenseins des materiell Vergangenen und zerfallenden Materiellen auch nennt, "ist ein bleibendes Gegenwärtigsein" (WA II, 357). "Das Wesen, das ich liebe, ist immer noch da. Es ist da wie ich selbst und mit dem selben Recht; ich bin nur, soweit die Verbindung mit ihm hält; und wenn diese Verbindung zerrisse, so wäre ich nicht mehr." (WA II, 357) Wenn also das Weiterleben des geliebten Wesens >mein< Sein eigentlich erst *konstituiert*, ist das schon fast mehr als ein Beispiel für *Sein als Verbundensein*; es ist die Behauptung *Sein i s t (nur im) Verbundensein!* >Mein< Sein hat teil am unvergänglichen Sein der geliebten Toten; >meine< Sehnsucht nach ihm, nach ihr, nach ihnen sucht und *weiß* >unser< Zusammen-Sein (vgl. WA II, 359f.).

Höhepunkt finden (!); GSei 507 (das Corpus mysticum als 'Denk-' und vor allem als 'Seelengemeinschaft'); MePro134 (der "mystische Leib" als einzig befriedigende (und letztlich aufs Jenseits ausgerichtete) Vorstellung vom Ziel des menschlichen Unterwegsseins in ein 'Reich der Liebe' und in die 'Einheit aller in allen' hinein); ReflIn 177 (MARCEL plädiert -mit Bekenntnis zur Ökumene- dafür, alle Menschen guten Willens (egal welcher Konfession) sollten sich immer weiter 'einander öffnen' und so am Errichten des 'Mystischen Leibes' mitarbeiten, der für MARCEL "höchste Forderung des freien und glaubenden Bewußtseins bleibt" (ReflIn 177)) und SchöT 186f. (die Kirche als 'mystischer Leib Christi', der 'ist und ewig bleibt').

8. (Das) Sein als ewiges Sein - Von Zeit (temps) und Ewigkeit (éternité)

“Das Sein Unterpfand oder Same des Ewigen. - Und könnte es dennoch nur ein aufleuchtendes Blitzen sein? Exaltation in der Selbstentfaltung (der Baum in Blüten).”

(GABRIEL MARCEL, WA II, 320)

Wie MARCEL die Verzweiflung versteht (nämlich als Versuchung zur Absage ans Sein), so versteht er auch “das Schauspiel der Hinfälligkeit allen Einzelseins” (GSei 362): es “mag in der Tat den Menschegeist veranlassen, vermöge einer Art verwegener Extrapolation bis zur äußersten Grenze zu gehen und zu erklären, es gebe kein Sein, will sagen nichts, das als unzerstörbar, als ewig angesprochen werden könne.” (GSei 362) Das *Sein als Ewiges*³³⁸ und in diesem Sinn Unvergängliches ist eine wichtige ontologische Grundaussage MARCELS. Die Haltung einer ‘höchsten Geduld’ und einer ‘höchsten Demut vor dem Ewigen’, Beides gefärbt von ‘Hoffnung’, verwirklicht für MARCEL am ehesten einen ‘vollkommenen Einklang mit dem Sein’ (vgl. HoVia 360f.).

In WA I, 216f. erzählt MARCEL vom Gespräch mit einem mit ihm befreundeten russischen Philosophen über den SOKRATISCHEN Aspekt seines eigenen Denkens und dessen implizite ‘neue Maieutik’. Im Laufe dieses Gesprächs erklärte dieser Philosoph: “>Jawohl, es handelt sich darum, ein Kind der Ewigkeit auf die Welt zu bringen.< Der Ausdruck,” so MARCEL weiter, “der mich zunächst ein bißchen überraschte, scheint mir... genau darauf zu passen, worum es... geht. Was ist nun aber dieses Kind der Ewigkeit eigentlich? Es ist... *das Sein* in mir, das, ohne daß ihm dies auf Erden ganz gelänge, darauf hinzielt, sich von den auf das Haben bezogenen Kategorien -des Verlangens, der Eigenliebe, der Furcht- zu befreien.” (WA I, 216f.)

Schon früh thematisiert MARCEL die raumzeitliche ‘Gegenwart’ des Ewigen im menschlichen Sein³³⁹ (erschließbar nur durch eine Lebenseinstellung im Zeichen der Gewissheit, die sich über die Widersprüchlichkeit und Uneindeutigkeit von Erfahrung erhebt (vgl. WA II, 58. 60. 65)), betont diesbezüglich aber: “unter Ewigem darf... nicht verstanden werden, was für irgendwen irgendwann gültig ist, das heißt, das rein Unbestimmte, das Unspezifizierte an sich.” (WA II, 60) Das Ewige ist das, woraus und woraufhin die *Liebe* lebt.

Bevor auf diesen Zusammenhang von Liebe und Ewigkeit näher eingegangen wird, soll die Frage beantwortet sein, wie MARCEL grundsätzlich Ewigkeit versteht.

‘Ewigkeit’ -das “Wort, ohne das wir nicht auskommen, dem wir aber keinen anschaulichen Gehalt zuzuweisen vermögen” (GSei 260)- bezeichnet jene Dimension und Realität, in der “*Jetzt und Einst verschmelzen wie Nah und Fern*” (GSei 260; vgl. WA II, 261), in der also die Zeitstruktur von ‘Vergangenem’, ‘Jetzigem’ und ‘Kommendem’ und die räumliche Differenz zwischen ‘Hier’ und ‘Dort’ transzendiert ist in einen dynamischen Zustand der *Fülle in Gegenwärtigkeit* hinein (vgl. GSei 258-260). Im Versuch einer sprachlichen Annäherung an diese Transzendenz greift MARCEL zur Metapher der ‘Tiefe’ (vgl. GSei 257-261), die dem menschlichen Gefühl einer ‘Verheißung’ innewohnt, deren ‘Erfüllung’ derweilen nur zu ahnen ist (vgl. GSei 258) - in räumlicher Hinsicht als die Projektion des ‘Landes unserer Sehnsucht’, das doch bereits als ein >unseren< Herzen ‘Inwendiges’ gespürt wird (vgl. GSei 258), in zeitlicher Hinsicht als das Ja zu einer Zukunft in der Hoffnung, dass diese “in geheimnisvoller Weise mit der fernsten Vergangenheit zusammenfließt” (GSei 260). Womit MARCELS These vom Schon-jetzt-und-hier des Ewigen und (umgekehrt) von der Aufgehobenheit jeder *présence* (Gegenwart/Gegenwärtigkeit) in der Ewigkeit unterstrichen ist (vgl. OGeh 95: Ewigkeit ‘hüllt’ die (raumzeitliche) Gegenwart ‘ein’ und ‘transzendiert’ sie). Eine ‘ehrfurchtsvolle Haltung dem Gegenwärtigen gegenüber’ ist eng mit einem ‘Sinn für das Ewige’ verbunden (vgl. ErMen 219),

³³⁸ Abgesehen von der erwähnten oder zitierten Textstellen vgl. zu den Stichworten ‘Ewigkeit’/ ‘ewig’/ ‘ewiges Leben’ bei MARCEL etwa auch WA I, 198f.; WA III, 69. 222. 308; OGeh 95 und *Schauspiele I*, 373, und zum im Folgenden u. a. thematisierten Gegensatz zwischen ‘Zeit’ und ‘Ewigkeit’ WA II, 28-31.

³³⁹ Vgl., als ganz späten Beleg für diese Anschauung, Enche 67, wo MARCEL sich in Gewissheit über deren transmortales Weiterleben an zwei verstorbene, ihm nahe stehende Menschen erinnert: “Ce que nous devons nous dire, en 1961, W. E. Hocking et moi, dans sa solitude du New Hampshire, quand nous nous reconnûmes tous deux >compagnons d’éternité<, je le redis d’Henri Franck et de moi; et en le disant, j’ai l’étrange sentiment de remporter une sorte de victoire sur cet élément dispersant qui est au cœur de tous nos reniements” (“Was W. E. Hocking und ich uns 1961 sagen sollten, in seiner Einsamkeit von New Hampshire, als wir beide uns als >Kameraden für die Ewigkeit< erkannten -: Ich wiederhole es im Blick auf Henri Franck und mich; und während ich das sage, habe ich das seltsame Gefühl, eine Art Sieg davonzutragen über das zerstreuende und zersetzende Element, das im Kern aller unserer Verleugnungen liegt”; Übs. MR). Das Ewige hat im Maße >unserer< ‘hier’ und ‘jetzt’ schon gelebten Zustimmung zu und Teilhabe an ihm immer schon über die Botschaft des materiellen Verfalls und Zerfalls und deren mentaler Versuchung gesiegt!

MARCEL spekuliert sogar: "Es gibt und kann keinen anderen Ursprung der Zeit geben als die Gegenwart... Wäre es nicht richtig, zu sagen, daß die Zeit nur aktuell... ist?" (WA II, 13) Für ihn ist 'Ewigkeit' eine 'absolute Gegenwärtigkeit' (*présent absolu*), die raumzeitlich nur dem 'Glauben' zugänglich ist (vgl. MeTa 86. 123), was, wie das Wort 'glauben' richtig vermuten lässt, auf ein Ineinsfallen seiner Ewigkeitsumschreibung und seiner begrifflichen Annäherung an Gott hindeutet, den er an anderer Stelle auch als "absolute Präsenz (*présence absolue*)" bezeichnet (WA II, 195).

Die Ewigkeit ist die "transhistorische Tiefe der Geschichte"³⁴⁰ (GSei 291); Letztere trägt keinen immanenten Sinn *in sich* und steuert auf eine solche innergeschichtliche kollektive bzw. umfassende Sinnmanifestation und -organisation auch nicht zwangsläufig bzw. logisch zu³⁴¹. Es gilt den denkbar engen Zusammenhang zwischen 'Geheimnis' und 'Ewigkeit' anzuerkennen (vgl. GSei 291), was zum einen bedeutet, dass wir uns von der Ewigkeit, eben weil sie geheimnisvoll bzw. geheimnishaft ist, "nicht etwa die Vorstellung einer ins Grenzenlose sich erstreckenden Fläche machen können [oder, analog dazu, die Vorstellung einer eben 'unmessbaren Zeit' (vgl. WA II, 38); MR] - und zum anderen ist jedes Geheimnis ein Strom, der in die See der Ewigkeit mündet. Das alles ist... nicht in einem nebelhaften, allgemeinen Sinne zu verstehen: es gilt für jeden von uns" (GSei 291f.). Das Geheimnishaft der Ewigkeit ist Erfüllung der Sehnsucht: "Das Metaproblematische: der Friede, der jedes Verstandesvermögen übersteigt, die Ewigkeit." (WA II, 218; wie MARCEL an anderer Stelle unterstreicht, ist der Mensch "zuerst und vor allem Sehnsucht, die -so scheint es- ihre Erlösung nur anderswo finden kann"³⁴²) Das Geheimnis, das die Ewigkeit als das Unvergängliche ("das Unwandelbare (*l'inaltérable*)" in HoVia 368 ist wohl in diesem Sinne gemeint) ist, lässt sie zugleich auch 'das Unergründliche' (*l'insondable*) sein, mit dem es die eigene Seele in Einklang zu bringen gilt (vgl. HoVia 368). In "unserer flüchtigen Welt" gilt es immer neu, "die Wolkenwand zu verjagen, die uns von dem anderen Reiche (*l'autre royaume*) trennt" (HoVia 368).

Existenz steht nach MARCEL im Letzten nur und bleibend vor einer Alternative: sich zu bekehren oder sich nicht zu bekehren (vgl. GSei 508), wobei 'Bekehrung' nie nur 'Willensänderung' bedeutet, sondern eine 'Änderung der Daseinserhellung' voraussetzt und mit einer 'Überverzeitlichung des Lebens' zusammenfällt³⁴³ (vgl. GSei 508f.), also gewissermaßen auch mit einer Relativierung des Horizontes, den der Tod bildet. Diese Relativierung wäre das Schlagen jener 'Bresche', durch die Licht vom Ewigen her (um die MARCELSche Metapher von der 'Daseinserhellung' zu verlängern) ins Leben fällt³⁴⁴.

³⁴⁰ Vgl. Enche 192: "Mais l'Histoire n'est pas une simple succession: au cœur de l'Histoire, il y a quelque chose qui est au-delà de l'Histoire et qui lui donne son sens et sa portée" ("Aber die Geschichte ist nicht eine einfache Abfolge von Ereignissen: Im Herzen der Geschichte gibt es etwas, was jenseits der Geschichte ist und was ihr (erst) ihren Sinn und ihre Bedeutung gibt"; Übs. MR).

³⁴¹ Zu MARCELS Vorbehalt gegen den Ausdruck >Sinn der Geschichte<, speziell auch in seiner MARXistischen und HEGELianischen Diktion, vgl. etwa ErMen 141f.. 260; GSei 486. 507f.. Weder ist MARCELS Meinung nach die Weltgeschichte das Weltgericht, noch können und dürfen die Fakten des Gegenwärtigen bzw. die Eventualitäten des Zukünftigen automatisch als das moralisch Beste (weil geschichtlich eben so und nicht anders Verwirklichte) qualifiziert werden, noch kann sich ein vernunftgläubig orientierter Fortschrittsoptimismus religiös bzw. theologisch legitimieren: Gottes Ratschlüsse sind unerforschlich. Der Sinn individuellen Lebens kann nicht der Sinn menschheitlicher Kollektivgeschichte (in einer *rein immanent* orientierten Deklaration) sein, sondern nur der "Sinn der Ewigkeit" (GSei 486). Mit HEGELS Zeit- und Geschichtsverständnis stimmt MARCEL insofern überein, als für ihn -wie für HEGEL- Zeit und Geschichte nur unter Einbeziehung eines schöpferischen Wirkens Gottes denkbar sind; MARCEL nach ist aber das göttliche Wirken -und hier widerspricht er HEGEL- nicht in rationalen Kategorien des Historischen fassbar. MARCELS transzendent-religiös orientiertes Zeit- und Geschichtsverständnis steht nicht im Zeichen einer Dialektik, sondern seiner Theorie der ontologischen Teilhabe (nach: BERNING, Wagnis, 186f.). - Zur *scheinbaren* Befriedigung menschlicher Ewigkeitssehnsucht in der modernen Zivilisation vgl. HoVia 107.

³⁴² In: Was ist der Mensch? Die Antwort darauf von Boris Pasternak, Karl Barth, Ernst Bloch, Gabriel Marcel u. a., in: Magnum (Dezember 1959), (37-40), 40.

³⁴³ Was MARCEL nicht so versteht, als vermöchten wir "uns von der Zeit frei zu machen, denn das wäre Flucht in die reine Abstraktion. Uns ist vielmehr abverlangt, von einem gewissen Zeit-Schematismus loszukommen, der in Wirklichkeit dingbezogen und auf uns bloß nach Maßgabe unserer Dingangleichbarkeit anzuwenden ist." (GSei 509) Vergänglichkeit als Zeit-Schema dessen, was Menschen materiell sind, muss überlebt werden durch eine Orientierung auf das Unvergängliche (bzw. Unzerstörbare bzw. Ewige) hin, das Menschen *auch* sind und in sich tragen. Insofern >wir< >uns< nicht auf das Dinghafte bzw. Materielle an >uns< reduzieren (lassen), stehen >wir< immer schon in der Ewigkeit (vgl. GSei 510) und können von deren 'Anruf' an >uns< her in Freiheit richtig mit dem 'unvermeidlichen, aber zweifellos täuschenden Termin unseres irdischen Todes' umgehen (vgl. ErMen 211).

³⁴⁴ Zur von MARCEL gerne benutzten Metapher von der "Bresche"/"Schneise" bzw. vom "Durchbruch" vgl. etwa WA I, 83. 148. 223; WA II, 201. 287; WA III, 306f.; HoVia 126; UWei 125; Struk 305; Enche 215 ("extraordinaires trouées lumineuses" ("außergewöhnliche Lichtschneisen" (Übs. MR)) sowie den Buchtitel *Percées vers un ailleurs* (Paris, 1973).

Der Zusammenhang zwischen menschlicher *Liebe* (samt deren Sehnsucht nach Erwidern) und *Ewigkeit* ist für MARCEL so grundlegend wichtig, dass er eigentlich gar nicht von seinem prinzipiellen Verständnis von 'Ewigkeit' bzw. vom 'Ewigen' zu trennen ist.

Wo auch immer zwischen einem *Ich* und einem *Du* Liebe ist und wirkt, kann diese Liebe im Maße ihrer Intensität (und das heißt auch: ihrer Treue) nicht vom 'Ewigkeitsversprechen' getrennt werden, das sie in sich schließt (vgl. GSei 474; zum Begriff vgl. MeGru 202f.: die Ausrichtung auf das Schöpferische und auf Geschwisterlichkeit als menschliches Tun und zugleich als 'Aussaat', ja als 'Versprechen der Ewigkeit' von Gott her). >Ich< finde >mich< dabei -sofern >ich< glaube- nicht voraussetzungslos vor (aber selbst der bzw. die *nicht* Glaubende wird bewusst oder unbewusst wenigstens den Liebesakt seiner bzw. ihrer Eltern als die eigene Bejahung und 'Voraussetzung' *hoffen*), denn >ich< empfinde >mich< als Geschenk an >mich<, als "die mir von aller Ewigkeit her zugestandene Gabe, teilzunehmen am Drama der Welt" (HoVia 183), wobei -es kann den Leser und die Leserin nicht mehr überraschen- (auch) diese Teilnahme bzw. Teilhabe *Geheimnis* ist. Nichts zeigt das vielleicht deutlicher als die Liebe, erkannt als eines der Hauptmotive dieses Dramas: >Meine< Liebe zu >dir< lässt sich nie ganz auf beschreibbare Eigenschaften zurückführen, und auch die Liebe, die >mir< geschieht, ist Geheimnis, insofern sie >mich< als Geheimnis meint und nicht irgendetwas *an* >mir< (vgl. HoVia 183).

">Die Liebe will die Ewigkeit ihres Gegenstandes<" (WA II, 16). Liebe meint "das Ewige" (MeTa 95), "sie betrifft ein Unendliches" (WA II, 37). Bei aller Raumzeitlichkeit von Existenz -: Immer "setzt der Liebende die Wirklichkeit des geliebten Wesens außerhalb der Zeit, über der Zeit" (WA II, 16), das geliebte Wesen wird als an Gott teilhabend gedacht (vgl. MeTa 99). Was immer aus Liebe geschieht, geschieht für die Ewigkeit.

Bezeichnend für MARCEL ist nun die Zusammenordnung der vier Grundbegriffe *Ewigkeit*, *Liebe* (bzw., allgemeiner gefasst, Verbundenheit und Gemeinschaft), *Gott* und *Sein*.

Die Grundaussage des MARCELSchen Seinsverständnisses: dass *Sein* immer *Verbunden-Sein* sei oder auf es hindeutet, wurde bereits, einschließlich ihres religiösen bzw. Gottesbezuges, ausführlicher thematisiert. Der *Ewigkeitsbezug* (die Raumzeittranszendenz) des Verbundenseins miteinander in Gott war darüber hinaus *implizit* ebenfalls schon angesprochen, da von der Sehnsucht einer Verbundenheit *über den Tod hinaus und jenseits des Todes* die Rede war.

Ganz im Sinne dieses Sein-Verbundenheit-Gott-Ewigkeits-Konnexes spricht HoVia 170f. mit Blick auf die innerfamiliäre Vater-Kind-Liebe zwischen den Generationen (die hier aber gewissermaßen als *Exempel* für jede Art tiefer zwischenmenschlicher Gemeinschaft verstanden werden darf) von einer 'organischen Einheit' (*unité organique*; vgl. HoVia 170), "einer substantiellen Verbindung (*liaison substantielle*)...", die sich erst in der Ewigkeit erfüllen kann" (HoVia 170f.) bzw. von einem "in der Ewigkeit Gottes verwurzelten Organismus" (HoVia 171). Wobei MARCEL betonend hinzufügt: "Das Wort Ewigkeit..., dem wir so schwer einen positiv faßbaren Inhalt geben können, das wir kaum klar zu umschreiben vermögen, ohne uns in unlösbaren Schwierigkeiten zu verlieren, bleibt... das Schlüsselwort, ohne das jedes menschliche Gebäude rissig wird und schließlich in das Grauen des absoluten Un-Sinns zusammenstürzt." (HoVia 171)

Die Attraktion der Ewigkeit auf den Menschen hat den Charakter einer Berufung, einer "ewigen Berufung" (HoVia 120), die immer eine Berufung *in Ewigkeit hinein* und *für Ewigkeit* ist (in HoVia 120 spricht MARCEL auch von der "Einheit unserer zugleich zeitlichen und überirdischen Bestimmung"). Mit seiner Berufung (zu Einmaligkeit, schöpferischer Liebe und Dienst am anderen Menschen - insofern ist Berufung immer Aufruf, Einladung, 'Auftrag' und bezieht sich auf die Zeit als "Reihe" aufeinander folgender Gegenwart) steht der einzelne Mensch nach MARCEL immer zwischen Zeit und Ewigkeit. Das bedeutet zwar Spannung, aber auch Entspannung, da sich Existenz, in diesem 'Zwischen' stehend, über eine bloße Immanenz hinaus zu orientieren und zu öffnen vermag, was nicht nur der Antwort, sondern schon den Antwortmöglichkeiten auf die Frage nach der Zukunft des Menschen ein entscheidendes Vorzeichen gibt. Sofern die 'ewige Berufung' aber auch das Glücksmoment des Menschen ist, der sein Verbundensein mit dem absoluten *Du* Gottes (dazu später mehr) auch als An-Spruch, An-Rede und Gruß, mithin als aufblitzendes Gefühl des Bejahtseins *wie aus der Ewigkeit her* zu spüren glaubt (analog zum zwischenmenschlichen Verbundensein, das sein Glück: das Verbundensein *um >unserer< selbst willen*, in Gesten und Worten lebt), bezieht sie sich auch einfach auf das Aufblitzen des 'absolut Gegenwärtigen' (also von Ewigkeit) im 'Hier' und 'Jetzt': auf den *Augenblick* (vgl. WA I, 212).

Das menschliche Leben in Zeit und auf Ewigkeit hin³⁴⁵ meditiert MARCEL verschiedentlich - zum Beispiel auch mit Blick auf das 'Problem der Langeweile' (vgl. WA II, 97): "Sich langweilen heißt, nichts haben, womit die Zeit ausfüllen, heißt sich selbst fehlen. Langeweile als Bewußtsein der leeren Zeit. Ewigkeit als einzigartiger Akt der Aufmerksamkeit gegenüber dem All." (WA II, 97) Es klingen hier an: der Gedanke von der transzendenten Fülle des Seins und der einer absoluten Gegenwärtigkeit. Aus der Fülle und der absoluten Gegenwärtigkeit, welche Ewigkeit ist, kommt Zeit, die in nuce stets das Selbsterleben von Existenz als Jetzt-und-hier-Sein und als Gegenwart vor einem unendlich Gegenwärtigen ist - ein Aspekt, der von MARCEL in seinem Metaphysischen Tagebuch von 1915 bis 1923 entwickelt wurde (vgl. etwa WA II, 13). BERNING resümiert die in diesem Zeitraum in Ausrichtung auf das Geschehen des Glaubens vollzogene Zuordnung von Zeit und Ewigkeit prägnant: "Nicht die Wissenschaften vermögen über die jenseitige mystische Sinnwelt der Transzendenz auszusagen, sondern die Religionen und Kulte mit ihren nicht zu bewahrheitenden, den Glauben voraussetzenden Teilhabevollzügen: Aufschwung zur Ewigkeit. Der Ursprung der Zeit ist daher die Gegenwart, welche die in sich aktuelle Konzentrierung der Dauer und Fülle des Ewigen ist. So erscheint die Zeit nicht als ein unendliches Gehäuse, das sich mit der dauernden Wirklichkeit füllen ließe. Sie ist kein abstraktes Schema vor ihrem tatsächlichen Inhalt. Sie ist das Ganze ihrer aktuellen, dieshaften Gegenwart. So gesehen ist ihre Bewegung von Zustand zu Zustand eine Täuschung, die nur durch ihre Verräumlichung möglich wurde [BERNING verweist auf WA II, 13; MR]. In den Glaubensvollzügen religiöser Art wird die Teilhabe am aktuellen Jetzt der Ewigkeit intendiert." (Wagnis, 206f.)

Was ist vor dem Hintergrund der von MARCEL so betonten *Ewigkeitsperspektive* des Menschen über die *Zeitlichkeit* von Existenz näherhin zu sagen?

Grundsätzlich zunächst: MARCEL nimmt sie sehr ernst. Allein schon (zum Beispiel) sein philosophischer und dramatischer Ausgang von der existentiellen *Erfahrung* (die ja immer auch *reflektierte Zeit* bzw. *reflektierte Zeitlichkeit* ist) belegt das. Zeitlichkeit³⁴⁶ heißt, (*gerade* als gegenwärtig Existierender bzw. Existierende und als gegenwärtig Bleibender bzw. Bleibende) die Offenheit und Unkontrollierbarkeit des 'Jetzt' (und der in jedem Moment aus ihm zur Gegenwart geborenen Zukunft) anzunehmen und zu ertragen und sich dabei "angesichts der Unsicherheit, zu der uns unsere in die Zeit verstrickte Existenz verdammt" (Percées vers un ailleurs, 369; Übs. MR)³⁴⁷, an "die Pflicht zur Nicht-Vorwegnahme" (Percées vers un ailleurs, 369; Übs. MR) zu halten, deren 'Erfüllung' gewissermaßen die Türe ist, für die Hoffnung offen gelassen; "durch die Tatsache, daß wir in der Zeit stehen, sind wir dazu aufgerufen, im Nicht-Aufgelösten zu leben. Von daher eine gewisse Unbestimmtheit." (WA III, 96)

³⁴⁵ MARCEL wurde in seinem Verständnis von Zeitlichkeit und Ewigkeit von ROYCE beeinflusst, der die beiden Realitäten im Zusammenhang mit der Antithetik zwischen Relativem und Absolutem reflektiert (vgl. BERNING, Wagnis, 128f.). Nach ROYCE ist der einzelne Mensch dem Werden und Vergehen der Weltordnung voll unterworfen, doch darin zugleich auch (zeitlicher) Teil und Ausdruck des ewigen Bewusstseins Gottes; die ewige Welt ist die unendliche Ganzheit, zu der sich die vielfach differenzierten einzelnen Ganzheiten endlichen Seins ergänzen. Die absolute und unendliche Ganzheit ist nach ROYCE personal und ewig, sie ist absolute Gegenwart, an der >wir< relativ partizipieren. Die Ewigkeit, die (in) Gott ist, ist -dabei beruft sich ROYCE auf THOMAS VON AQUIN- ein >totum simul<: Das absolute Bewusstsein erfasst das endliche Nacheinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einem ewigen Akt, jedoch in distinkter Wahrnehmung des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen *als solchen*. Diesen Gedanken übernimmt MARCEL von ROYCE, wenn er von der Ewigkeit als dem einzigartigen Akt der Aufmerksamkeit gegenüber dem Universum spricht (vgl. WA II, 97). - Bemerkenswert ist MARCELS Vorbehalt gegenüber dem Monismus von ROYCE: Die raumzeitlich-endliche Wirklichkeit ist für MARCEL nicht bloßer Ausdruck Gottes als des 'Allwissenden' (*Allknower*); bei all seiner Abhängigkeit von Gott ist das endliche Sein nach MARCEL *nicht* mit diesem identisch (mehr zum Gottesverständnis MARCELS an späterer Stelle).

³⁴⁶ Von den zitierten bzw. erwähnten Stellen zum Thema der 'Zeit(lichkeit)' und ihrer Kontexte bei MARCEL abgesehen, vgl. etwa Enche 71f. und ReflIn 35. - Schon sehr früh, nämlich in seinen Tagebucheinträgen des Jahres 1914, nähert sich MARCEL der Zeit-Thematik; Genauerer zu diesem Aspekt in diesen Aufzeichnungen bei BERNING, Wagnis, 187-189. MARCEL drückt hier u. a. die Meinung aus, dass Zeit weder als ein Objekt gedacht (vgl. MeTa 20) noch als eine apriorische Form der Anschauung im Sinne KANTs (vgl. etwa MeTa 19-23. 49f. (sowie (1929) WA II, 162)) verstanden werden dürfe. "Eine ideale Form der Zeit", so MARCEL sinngemäß, "wäre doch nur eine Kontinuität, eine Dauer, die sich auf nichts bezieht." (BERNING, Wagnis, 189; vgl. MeTa 20) Zeit(erleben) ist immer an die Existenz eines endlichen Denkens gebunden (vgl. MeTa 23), ist also "der *Horizont* unserer Situation des *In-der-Welt-Seins*" (BERNING, Wagnis, 189) und hat von daher einen phänomenalen Charakter, da sie immer nur verbunden mit dem, was von einem Zeitlichkeitshorizont durchdrungen ist, wahrnehmbar ist.

³⁴⁷ Betont wird von MARCEL in Percées vers un ailleurs, 369 "une loi profondément inscrite au cœur même de notre condition. Cette loi est ce qu'on pourrait appeler le devoir de non-anticipation; à la base de cette infraction [MARCEL meint den vorher thematisierten Verstoß einiger seiner Theatergestalten gegen das umschriebene 'Gesetz'; MR], comment ne pas discerner une impatience, une intolérance radicale en présence de l'incertitude à laquelle nous condamnons notre existence d'être engagés dans le temps?" 'Cette incertitude' umschreibt MARCEL in Percées vers un ailleurs, 369 als "ce ballottement perpétuel entre l'espoir et le désespoir".

Dabei sind Zeit und Raum praktisch nie trennbar (vgl. WA II, 13. 218). Gemeinsam bilden sie die Grundstruktur der Bedingtheit menschlicher Existenz, wobei sie durch ihre Quasi-Unendlichkeit, in der sie Existenz gewissermaßen „umgeben“, „irgendwie die Formen der Versuchung“ (WA II, 166) sind, sich von vorneherein unbedeutsam zu fühlen (vgl. WA II, 166). Gerade angesichts dieser Nichtigkeitsangst (die es als ihre ‚Lösung‘ ansehen mag, in Unendlichkeiten irgendwelcher Art zu *flüchten*) betont MARCEL das Konkrete, das „*Hier und Jetzt*, das einen Wert und eine Würde ohnegleichen erlangt.“ (WA II, 166) Der Wert eines jeden ‚Hier‘ und ‚Jetzt‘ korreliert mit dem Wert, den jedes menschliche Leben, unabhängig von seiner Dauer, hat (vgl. WA II, 363).

Das Bewusstsein der Zeit ist Bewusstsein der Vergänglichkeit >meiner< selbst im Durchschreiten von Lebenszeit und Lebensraum (vgl. WA III, 63), ist mithin „das Bewußtsein des Unwiderruflichen“ (WA III, 63; vgl. WA III, 220 (MARCEL, PÉGUY zustimmend)), verbunden mit Unruhe angesichts der Kürze des Lebens (vgl. WA III, 63). Insofern ist das Erleben existentieller (Raum)Zeitlichkeit (zur (Raum)Zeitlichkeit von Existenz vgl. WA II, 160. 353; WA III, 80) nach MARCEL auch die Anzeige existentieller Not. Wie >ich< *das Vergehen* nicht aufhalten und den ‚Strom‘ der Zeit nicht anhalten kann, kann >ich< auch >meine< Einmaligkeit und ihr Ausgesetztsein (vgl. WA II, 195) an Raum und Zeit (wenn man so will: ihr ‚ex-sistere‘ in Raum und Zeit hinein) -außer im Akt der Selbsttötung (der seinerseits irreversibel ist)- nicht zurücknehmen.

Als inkarnierte Existenz steht jeder Mensch zwischen seiner Vergangenheit und seiner Zukunft³⁴⁸, steht und lebt er permanent an dem ‚Punkt‘, an dem Zukunft in Vergangenheit übergeht. >Meine< Vergangenheit ist dabei für MARCEL, im Ausgang vom Verständnis >meines< Leibes als >meines< ‚Gegenwärtigseins‘ (vgl. etwa WA II, 122), „meine Gefühl gewordene Geschichte (in Gefühl verinnerlichte Geschichte, was nur jenseits jedes historischen Denkens möglich ist)“ (WA II, 122), also „ein Mittelbereich zwischen der Dauer des Leibes und der Ewigkeit“ (WA II, 122; wir erinnern uns an MARCELS Verständnis der Ewigkeit als einer Verschmelzung von jetzt und einst bzw. von nah und fern (GSei 260)).

>Meine< Vergangenheit ist also in >mir< und mit >mir< *da* (vgl. WA II, 176), sofern >ich< >mir< selber -als Leib(lichkeit)- *gegenwärtig* bin (was wichtig ist³⁴⁹; vgl. etwa HoVia 183). Wenn MARCEL betont, dass „die Vergangenheit sich definitionsmäßig unserem Fassungsvermögen entzieht, weil sie wesenhaft etwas ist, angesichts dessen wir machtlos sind“ (WA II, 194), dann bezieht er sich mit dieser Diagnose der Machtlosigkeit auf die unwandelbare ‚Materialität‘ des Vergangenen (vgl. WA II, 194). Durchaus ‚veränderbar‘ ist Vergangenheit für ihn freilich insofern, als sie „einen Wert, eine Färbung [gewinnt], die der Perspektive entsprechend differiert, aus der wir sie betrachten; und diese Perspektive variiert mit unserer Gegenwart, d. h. in Funktion zu unserer Handlung.“³⁵⁰ (WA II, 194)³⁵¹

Zurecht betont GROTZER³⁵² in WA III, 8f. den inneren Zusammenhang zwischen MARCELS Verhältnis zum *Du* und seinem Verhältnis zum Thema ‚Zeit‘ - mit grundsätzlichem Verweis auf die Intersubjektivität ganz allgemein wie, in eben ihrem Rahmen erlebbar, die Gegenwärtigkeit und das Verfügbarsein im Besonderen: „Wer sich“, so GROTZER in Zusammenfassung MARCELS, „auf die konkret existierende Person... einläßt, kann zur Tiefe der Zeit gelangen“ (WA III, 8). In Verlängerung dieser Metapher kann konkretisiert werden: Die ‚Tiefe der Zeit‘ (gemeint ist die Ewigkeit) erleben und berühren Menschen vor allem in den zwei (zusammenhängenden!) Haltungen der

³⁴⁸ Zur Zukünftigkeit von individueller Existenz vgl. die noch folgende Auswertung des MARCELSchen Verständnisses von Hoffnung sowie z. B. WA II, 65. Zur Frage nach der innergeschichtlichen menschheitlich-kollektiven Zukunft vgl. etwa ErMen 142f.. 252-273 und UWei 179f..

³⁴⁹ Was aber *nicht* identisch ist damit, dass >ich< >mich< (nur) auf >mich< selber konzentriere. Gegenwärtigkeit (auch >mir< selber gegenüber) impliziert Verfügbarsein (vgl. WA II, 194; mehr dazu an anderer Stelle); die Geduld, die der Haltung der Hoffnung innewohnt, bedeutet einen anderen, befreienderen, entspannenderen Umgang mit Zeit(lichkeit) als die Haltung der reinen Selbstkonzentration, die es nicht versteht, ‚sich Zeit zu nehmen‘ (vgl. WA I, 127).

³⁵⁰ In dieser Auffassung einer unabgeschlossenen, von der Gegenwart jeweils noch ‚formbaren‘ und nicht trennbaren Vergangenheit ist MARCEL von BERGSON beeinflusst (vgl. BERNING, Wagnis, 137. 139), wenngleich er BERGSONs Begriff der *Dauer* (als die intuitive Erfahrung des Lebens als einer Ganzheit, die nicht der Abfolge von Zuständen unterworfen ist) wegen dessen fehlenden Bezuges auf die Ewigkeit bzw. auf ein transzendentes Sein ablehnt (vgl. BERNING, Wagnis, 147f.. 150).

³⁵¹ Vgl. WA II, 237 (die Vergangenheit ist nicht von der Betrachtung, die auf ihr ruht, trennbar); WA II, 249 (>meine< Geschichte ist keine ‚historische Gesteinsablagerung‘, sondern bleibt immer auf eine bestimmte Lektüre, eine bestimmte Lesart bezogen, und ist von daher nie ‚ein für allemal geschehen‘); WA II, 269-272 (>meine< Vergangenheit als nicht fixierte und fixierbare Größe und als abhängig von einer ‚bestimmten Sicht, die durch mein gelebtes Gegenwärtigsein bestimmt wird‘); WA III, 47. 115-117; GSei 247f..

³⁵² Hingewiesen sei auf dessen Dissertationsarbeit zum Zeitverständnis bei MARCEL: *La conscience du temps dans l'œuvre de Gabriel Marcel*, Zürich, 1962. MARCEL erwähnt diese Studie in Enche 72, mit besonderer Würdigung dessen, dass GROTZER richtig erkannt habe, dass es ihm (MARCEL) trotz der zentralen Rolle, die das „mystère du temps“ (das „Geheimnis der Zeit“; Übs. MR) in seinem Denken spielt, nicht gelungen sei, auch nur den Ansatz einer ‚Theorie der Zeit‘ zu formulieren (vgl. Enche 72); „notre encadrement temporel“ („unser zeitlicher Rahmen“; Übs. MR) als Menschen trägt -so MARCEL- einen „caractère à mes yeux de plus en plus énigmatique“ (ein „in meinen Augen immer rätselhafteres Gesicht“; Übs. MR).

Hoffnung und der *Treue*, die MARCEL in einer besonderen Beziehung zur Ewigkeit stehen sieht (vgl. etwa HoVia 120).

Genauso wie die Hoffnungslosigkeit eine Aussage über die Zukunft ist (vgl. WA I, 146f.), ist es auch die Hoffnung. Wegen ihres anderen, 'offenen' Verhältnisses zur Zeit gibt sie gewissermaßen dem Sein immer neu eine Chance (vgl. WA I, 140). Während Verzweiflung als das Bewusstsein der geschlossenen Zeit oder der Zeit als Gefängnis gedeutet werden kann, erscheint die Hoffnung in bestimmtem Sinne als ein Durchbruch durch die Zeit (vgl. WA I, 140): "alles geht dann so vor sich, als ob die Zeit, anstatt sich um das Bewußtsein zusammenzuschließen, noch etwas durch sich hindurchgehen ließe." (WA I, 140f.) Aber auch in anderer Perspektive: derjenigen der stets wieder zu gewinnenden Selbstpräsenz, scheint der Charakter der Hoffnung als eines Kampfes gegen die Zeit auf: "Wenn die Zeit vom Wesen her eine Trennung, gleichsam eine beständige Spaltung des Ich in bezug auf sich selbst darstellt, dann zielt die Hoffnung auf die Wiedervereinigung, auf die Sammlung, auf die Versöhnung; dadurch... ist sie wie eine Erinnerung an das Zukünftige (*mémoire du futur*)." (WA I, 141; zur Beziehung zwischen Hoffnung und Zeit vgl. auch WA I, 149. 153) So sehr ist Hoffnung auf Zukunft ausgerichtet, dass sie -ohne einen Beweis zu haben- eine Zukunft ohne Grenze und Fragezeichen möglich sieht: sie enthält die "Bejahung der Ewigkeit, der ewigen Güter" (WA II, 196), mithin den Bezug auf eine 'transzendente Ordnung' (vgl. WA II, 197). Die 'Mündungen' der Hoffnung liegen in der 'unsichtbaren Welt' (vgl. WA II, 198. 199; zur Beziehung zwischen Hoffnung und Ewigkeit vgl. auch WA II, 200. 211; WA III, 220).

Auf die zeittranszendierende Potenz der Treue wurde bereits hingewiesen. In WA II, 159 bezeichnet MARCEL die Treue (unter Lebenden bzw. des lebenden Menschen zu (einem) verstorbenen Menschen - in beiden Fällen das lebendige, erinnernde Gedächtnis implizierend) sogar als den 'einzig möglichen Sieg über die Zeit' (*la seule victoire possible sur le temps*; vgl. WA II, 184). Auch bezüglich der Treue tritt das MARCELSche Verständnis der Zeit vor allem als eines Faktors von Vergänglichkeit, Verfall und Vergessen deutlich zu Tage. Wie das Eigentliche echten Gegenwärtigseins seine 'Unbeschränktheit' ist, ist die Treue als 'Erneuerung der Wohltat der Präsenz' gleichsam die "aktiv verewigte Präsenz" (WA I, 79). "Das Unvergängliche ist das, was da nicht fehlen kann, wo eine radikale Treue gehalten wird; das heißt: es ist *eine Antwort*." (WA II, 357) Das Ewige also als Anruf, Forderung und Bitte der Treue³⁵³.

Von diesem Aspekt der Forderung und von diesem Rahmen der Intersubjektivität bei der MARCELSchen Rede von Ewigkeit legt auch WA II, 162f. Zeugnis ab. MARCEL problematisiert hier "die Entstehungsgeschichte des Universums" bzw. "das Ende der Welt in der Zeit" (Beides: WA II, 162) und entdeckt dabei, dass es schlechterdings unmöglich ist, sich vom Universum bzw. von der Welt so loszulösen, dass man es als Objekt betrachten könnte. Metaphysisch gilt: "Ich kann mich nicht einmal in Gedanken neben das Universum stellen" (WA II, 163) und, rational und aus der Distanz, nach dessen Warum und Woher fragen. Dabei, so MARCEL weiter, ist das "Problem der Entstehung des Ich [vgl. WA II, 359; MR] und das der Entstehung des Universums... ein und dasselbe Problem, oder genauer: ein und dasselbe unlösbare Problem, weil diese Unlösbarkeit mit meiner Lage, meiner Existenz und der radikal metaphysischen Tatsache dieser Existenz verknüpft ist." (WA II, 163) >Meine< metaphysische untrennbare Verknüpfung mit dem Universum gründet dabei in >mir< selbst als Leiblichkeit (Inkarnation), deren größter denkbarer, aber eben realer Bezugsrahmen und 'Raum' das Universum, die Welt als (auch) '>meine< Welt' ist (was die Begrenztheit >meines< Leibes immer auch etwas Unbegrenztes sein lässt). Dass Existenz also Leiblichkeit in Welt bzw. im Universum ist, legt für MARCEL "eine völlig positive Bestimmung der Ewigkeit" (WA II, 163) nahe: "Auf einer bestimmten Ebene muß ich mir als Zeitgenosse des Universums (*coaevus universo*), das heißt als ewig erscheinen" (WA II, 163), als an der schöpferischen Intention, die das Ganze belebt, tatsächlich teilhabend (vgl. WA II, 162). Und diese schöpferische Intention zielt immer auf Liebe, auf Gemeinschaft, auf Aneinander-Teilhaben. Das wird auch in Enche 291f. angedeutet, wo MARCEL nochmals auf den Begriff zurückkommt: "s'il est en moi un refus incoercible, c'est bien celui de me replier sur moi-même, ou de me réfugier dans la considération de quelque éternité dépersonnalisée, et j'évoque en ce moment les pages admirables où Chesterton a parlé de ce >drapeau du monde<, autour duquel se serrent les hommes de bonne volonté. *Coaevus universo!* me suis-je écrié, il y a bien longtemps. Ce monde est le mien, je m'en reconnais solidaire depuis toujours et pour toujours, je rejette avec horreur un *acosmisme* qui m'isolera à jamais de lui, et sans doute, devrais-je ajouter, éclairant par là un propos antérieur, que l'immortalité à laquelle j'aspire ne peut que transposer, selon des modes irréprésentables, à la fois cette création et ce service qui seuls confèrent un sens et une dignité à notre vie."³⁵⁴

³⁵³ BERNING formuliert in ReflIn 199 im Blick auf den ontologischen Aspekt des Ewigen zutreffend, dass bei MARCEL "das Sein weder starr, noch einem Werdeprozeß unterworfen [ist]. Es ist vielmehr ewig und nicht der zeitlichen Veränderung ausgeliefert und damit die Grundlage der die Zeit und ihre abtrennende Vergangenheit überwindenden und für alle Zukunft bewährenden Treue."

³⁵⁴ "Wenn es in mir eine nicht zu überredende Weigerung gibt, dann ist es wohl die, mich in mir selbst abzukapseln oder mich zu flüchten in die Betrachtung irgendeiner entpersönlichten Ewigkeit, und ich rufe mir gerade die wunderbaren Seiten in Erinnerung,

In prägnanten Worten fasst FOELZ den entscheidenden Zusammenhang von Gegenwart, Zukunft und Ewigkeit zusammen: "Transzendenz und Ewigkeit bestehen für Marcel nicht nur im Jenseitigen, sondern wurzeln in der inkarnierten Existenz des Menschen. Die Hoffnung richtet sich nicht auf eine von der Gegenwart getrennte Zukunft, sondern auf das Bleibende im Gegenwärtigen. Zukunft ist nicht etwas absolut Neues, sondern die unzerstörbare Intersubjektivität. Die Gegenwart ist das immerwährende Bezeugen dieser ewigen Gemeinschaft. Hoffen heißt dann, von diesem Unzerstörbaren in der Gegenwart ergriffen zu sein und im Blick auf dieses *Heil* sich zu engagieren." (Gewißheit, 379f.; zum Terminus 'Heil' bei MARCEL an späterer Stelle mehr) In einer Ansprache aus dem Jahr 1930 macht MARCEL den Seinsbezug des von FOELZ angesprochenen Zusammenhangs deutlich, wenn er Religion als Fundierung einer "Ordnung, in der das Subjekt sich einem Etwas gegenübergestellt weiß, das zu erfassen ihm verweigert ist" (SeHa 203), umschreibt und als ein anderes Wort für dieses 'Etwas' den Begriff "Transzendenz" (SeHa 203) angibt. Diese so verstandene Transzendenz bezeichnet die "absolute und unüberschreitbare Kluft [!; cette espèce d'intervalle absolu, infranchissable], die sich zwischen der Seele und dem Sein auftut, insoweit sich jenes seinem Ergreifen entzieht" (SeHa 203). Religion wird hier also als Hingabe ans Sein - in der Haltung der "Anbetung" (SeHa 203)- gedeutet, wobei im gleichen Vortrag hinzugefügt wird: "Wenn die in der Anbetung angesprochene Realität vom Subjekt niemals erfaßt werden kann, dann scheint uns umgekehrt jenes selbst von einer unbegreiflichen Erwählung ergriffen zu sein, die genau aus den geheimnisvollen Tiefen des Seins hervorkommt. In Bezug auf dieses Gesamt, und auf es allein, kann der Begriff des Heils selbst einen Sinn haben" (SeHa 208).

Wie HoVia 129f. unterstreicht, steht jedes Engagement zwischenmenschlicher Beziehung vor der Entscheidung, sich auf eine "übernatürliche Ordnung" (HoVia 129) hin auszurichten oder nicht: Beständigkeit, wirkliche Dauer und einen "heiligen Charakter" (HoVia 129) gewährt nur die Offenheit für das Heilige bzw. für Gott (vgl. HoVia 130). Gottesleugnung wäre Selbstverleugnung im Sinne von Selbstauflösung, Selbstersetzung und Niedergang, wohingegen "bewahrte Einheit [des Menschlichen i. S. eines intakten Bezuges zum Übernatürlichen/Heiligen; MR] zum ewigen Leben (vie éternelle) geführt hätte" (HoVia 130); schöpferische Seinsbejahung trägt immer schon "das Siegel der Ewigkeit (sceau de l'éternité)" (HoVia 131).

wo Chesterton von dieser >Flagge der Welt< gesprochen hat, um die herum die Menschen guten Willens eng gedrängt stehen. *Ewig wie das Universum!* rief ich aus, vor sehr langer Zeit. Diese Welt ist die meine, und ich bekenne mich mit ihr solidarisch, schon immer und für immer. Mit Entsetzen lehne ich einen *Akosmismus* ab, der mich für immer von ihr abtrennen würde; und wahrscheinlich sollte ich hinzufügen (wobei ich damit dann eine frühere Äußerung erläutere), dass die Unsterblichkeit, nach der ich mich sehne, nur -auf eine unbeschreibliche Art- sowohl dieses schöpferische Tätigsein als auch dieses Dienen (allein diese beiden verleihen unserem Leben Sinn und Würde) übertragen kann." (Übs. MR) - Zum von MARCEL angesprochenen Zusammenhang von Ewigkeitssehnsucht und kosmischem Denken vgl. etwa auch HoVia 107.

Unterwegs in Raum und Zeit, sind die Menschen nach MARCEL in die Ewigkeit hinein unterwegs, sofern sie auf die Fülle des Seins hin unterwegs sind, und -umgekehrt- zum Sein bestimmt, das "noch nicht und zugleich... von aller Ewigkeit her" (MeGru 112) ist (zum Sein als ewigem vgl. auch HoVia 310). Aber >wir< sind nicht *alleine* und *isoliert* unterwegs und bestimmt, >wir< sind es als 'Kameraden' bzw. 'Kameradinnen für die Ewigkeit' (vgl. Enche 67. 256), die im Tod jeden Menschen endlich und völlig 'in ihn selbst verwandelt' (vgl. Enche 77; nach MALLARMÉ) und 'Erfüllung finden' lässt (vgl. Enche 77f.).

Das Sein als immer schon gegenwärtiges, aber in seiner Fülle zeitlebens den Menschen transzendierendes: Dieser Gedanke taucht auch in MePro 154 auf, wo MARCEL klarstellt, dass das Sein durchaus nicht als etwas Ungeschichtliches aufgefasst werden solle, aber zugleich doch auch als etwas von des Menschen geschichtlicher Perspektive aus Transzendentes, also eben Ewiges: "Sofern wir in der Geschichte versunken sind -und das ist ja unsere existentielle Struktur-, müssen wir... unseren Blick auf das Sein wie auf etwas Jenseitiges richten - obgleich wir andererseits die Überzeugung hegen, daß dies nur perspektivisch gültig ist. Diese Notwendigkeit ist aber sozusagen wie das Lösegeld unserer Existenz und unserer Freiheit." So wenig Zeit etwas ist, was man *haben* kann, so wenig ist Existenz in Zeit schon deckungsgleich mit Sein in Fülle. In der Zeit spielt sich vielmehr der Kampf, das Ringen ums Sein ab - im Wissen, dass der Mensch "nur dann völlig zu sich selbst [gelangt], wenn er sich verbunden weiß einer lebendigen Ewigkeit, in der seine Existenz sich wandeln wird wie ein Thema zu einer Symphonie." (MARCEL in: Was ist der Mensch? (Magnum (Dezember 1959)), 40)

Aus dem Zusammengestellten wird deutlich, dass -in Berücksichtigung des MARCELSchen 'Teilhabe'-Denkens- die Rede vom *Sein als einem ewigen* durchaus als eine philosophische Chiffre für die theologische Formulierung des *ewigen Lebens* verstanden werden darf, dessen der und die Gläubige raumzeitlich schon teilhaftig, dessen Fülle aber noch ausstehend ist.

9. Das Sein als Licht

"Es geht für mich... darum, daß ich aus der Dunkelheit herauskomme,... möge es nun die Dunkelheit der Krankheit, der Trennung, des Exils oder der Knechtschaft sein... Dunkelheit... diese Metapher ist... in keiner Weise zufällig. Es ist sehr wahr, daß ich in jeder Prüfung... für eine unbestimmte Zeit eines gewissen Lichtes beraubt bin, das ich ersehne."

(GABRIEL MARCEL, WA I, 119)

"So ein armer Kerl - *ein Leben lang* muss er auf's Licht warten!"

(Privat; aus einem Gespräch über einen von Geburt an Blinden)

"Im Grunde gebe ich zu, daß das Denken dem Sein zugeordnet ist wie das Auge dem Licht." (WA II, 177) Mit diesem Satz aus der Eintragung MARCELS in sein Metaphysisches Tagebuch vom 9. August 1929 ist eine weitere Dimension seines Seinsverständnisses angedeutet. (Das) Sein ist Lichtgeschehen³⁵⁵, ist Leuchten und Strahlen. Für MARCEL, der sein eigenes philosophisches Suchen immer als Weg zwischen 'Verfinsternung' (vgl. WA II, 311. 331. 370) und 'Erkenntnis' bzw. 'Gewissheit' (vgl. etwa GSei 439; WA I, 221; WA II, 163 und WA III, 50f.³⁵⁶) erlebt,

³⁵⁵ Von den erwähnten oder zitierten Textstellen abgesehen, vgl. zum Thema 'Licht' bei MARCEL etwa WA I, 221; WA II, 163. 264. 307. 349. 352. 358. 373; WA III, 328; ErMen 111; MeGru 104f.. 109; ReflIn 173; SuWaGe 121; TraWei 8. 248f.; UWei 30; *Schauspiele I*, 198. 200. 418; *Schauspiele II*, 79. 120 sowie eine Bemerkung MARCELS in einem privaten Brief vom 30. Mai 1967 an FOELZ, wo er, denkbare Titel für eine geplante Studie über sein Denken vorschlagend, die Lichtthematik in seinem Werk hervor hebt: "Il y a aussi un mot que j'aimerais assez, c'est le mot *Lichtungen*; je ne sais pas s'il faudrait ajouter quelque chose, mais je ne vois pas bien quoi." (Zeichen- und Akzentsetzung übernommen, ebenso -außer der Korrektur von "Lischungen" (im Original)- die Rechtschreibung)

³⁵⁶ Wie MARCEL an eben dieser Stelle betont, löst das Metaproblematische (das Mysterium) 'ein gewisses Licht' aus, "welches nicht das Licht des Erkennens ist, das aber... das Aufbrechen der Erkenntnis begünstigt, so wie das Sonnenlicht das Wachsen eines Baumes oder das Aufblühen einer Blume erlaubt." Erlebnisse des Durchbruchs zu einer Erkenntnis und Erfahrungen religiöser Offenbarung sind bei MARCEL öfter als 'Erleuchtungs'- oder 'Erhellungs'-Erlebnisse charakterisiert oder angedeutet; vgl. etwa WA II, 164. 328 und eine Bemerkung MARCELS in einem privaten Brief vom 2. Mai 1969 an FOELZ: "Nous sommes revenus par Rothenburg, qui est admirable et où j'ai eu une sorte d'illumination dans l'Eglise Sankt Jakob." (Rechtschreibung sowie Zeichen- und Akzentsetzung übernommen)

kann die "Tatsache, Mensch zu sein,... nicht ohne Bezug auf das Sein gedacht werden" (WA III, 315), wobei in seinen Augen das Sein "das Licht im Johanneischen Sinn des Wortes, das heißt das Licht, das jeden auf die Welt kommenden Menschen erleuchtet"³⁵⁷ (WA III, 315; vgl. WA I, 191), ist. Es hat keinen Sinn zu sagen, der Mensch erzeuge dieses Licht (vgl. ErMen 290; TraWei 246. 248), aber es ist klar, dass die Bedingung bzw. Bedingtheit des Menschen "sich nicht ohne Bezug auf dieses Licht bestimmen läßt" (WA III, 315; vgl. TraWei 246) und "daß dieses Licht mich um so mehr erfüllt, je mehr ich nicht nur von mir selbst, sondern auch von irgendeinem kollektiven oder prometheischen Ich absehe." (WA III, 315; vgl. TraWei 246) Gegenüber "den unaufhörlichen Spielen von Schatten und Licht..., wie sie während der ganzen Dauer unserer Existenz... auftreten" (MeGru 116), muss der metaphysische Ernst immer auf die Entschiedenheit einer "Philosophie des Lichtes oder des Erhellenden" (UWei 89) hinauslaufen. Zwei Aspekte gilt es bezüglich der MARCELSchen Rede vom Licht zunächst hervorzuheben bzw. besonders zu betrachten: erstens den metaphorischen Charakter dieser Rede und zweitens die multithematische Gebundenheit der MARCELSchen Rede vom 'Licht'.

Bezüglich der *Metaphorik* ist auf einen gewissen Widerspruch aufmerksam zu machen, geschaffen durch die Spannung zwischen ErMen 290f. und dem sonstigen Sprachgebrauch MARCELS. In ErMen 290 behauptet er -auf der Suche nach einem 'Sinn' für das Wort 'Licht'-, dass es *nicht* als Metapher aufzufassen sei, "denn wir verfügen in Wirklichkeit über kein Wort, auf das der Ausdruck Licht als Metapher bezogen werden kann"³⁵⁸. Diese Bemerkung widerspricht der metaphorischen Bedeutung, die MARCEL an anderen Stellen dem Licht als durchaus auf anderes 'bezogenem' zuschreibt. Wobei hinzuzufügen ist, dass diese Rede vom Lichtcharakter bzw. Lichtsein von Bezugsgrößen eine weitere: die eigentliche Metapher in sich birgt. Denn MARCEL -vgl. GSei 435f.- verwendet 'Licht' in seiner ursprünglichen, sinnlich wahrnehmbaren Dimension (als 'physi(kali)sches Agens' (vgl. GSei 435 und TraWei 246)), um -eben *metaphorisch*- vom "metaphysischen Licht, von dem der *hl. Johannes* spricht" (GSei 436), zu reden (vgl. TraWei 212. 246).

Ob die Unvergleichlichkeit des Lichtes beziehungsweise das Verdikt jeder Licht-Metaphorik, wie sie ErMen 290f. akzentuiert, mit einer Ahnung MARCELS zu erklären ist, das schlechthin Lebensfördernde und Lebensermöglichende von Licht in *biologischer* Hinsicht, das der Mensch (als 'Kind der Evolution' im Letzten gar nicht fähig, geistige Erkenntnis von Kategorien sinnlicher Wahrnehmung zu trennen!) schon evolutiv immer auch als Metapher für die Möglichkeit von Leben, mithin für das Schönste im Leben (die Erfahrung von Freude, Fülleverheißung, Liebe...) zu empfinden imstande war, nicht anders in eine entsprechende *metaphysische* (vgl. WA III, 315) Aussage transponieren zu können als eben im Rahmen einer ihm dabei zugestandenen 'Absolutheit' (vgl. aber TraWei 248: Das Licht *erzeugt* freilich nicht das Leben)? So dass mit der hier betonten Unvergleichlichkeit des Lichtes eigentlich die Unvergleichlichkeit des Geschehens gemeint ist, für das 'Licht' als die wichtigste MARCELSche Glücks- und Sinnmetapher (die ja auch die Liebe Gottes symbolisiert; vgl. JOHANNES) steht?

Den zweiten Punkt betreffend: die Wirklichkeiten, denen MARCEL metaphysischen Lichtcharakter zuschreibt oder im Zusammenhang mit denen er metaphorisch von 'Licht' spricht, ist eine nicht nur auf das Sein eingeschränkte Diktion festzustellen. Nicht nur (das) Sein als solches ist oder bedeutet Licht, sondern speziell auch etwa das Gegenwärtigsein (vgl. HoWa 15; WA II, 331f.), die Gnade (vgl. WA I, 191; WA II, 308; GSei 433-436; OGeh 70), die Hoffnung (vgl. WA I, 120f.), das schöpferische Tätigsein (vgl. WA I, 145) und der Glaube (vgl. WA I, 191; WA II, 165; zum Zusammenhang zwischen 'Glauben' und einem 'Geist der Wahrheit' bzw. zum Lichtcharakter des letzteren vgl. GSei 500f.; OGeh 70). Dieser variable Bezug der Rede MARCELS vom 'Licht' erklärt sich aus der Seinsrelevanz all der angesprochenen Wirklichkeiten bzw. Haltungen.

Menschliches Sein hat die Tendenz und den Drang zum Licht, ist unterwegs zum Licht (vgl. WA I, 119; Enche 12. 76); eine Philosophie, die sich dem 'Mysterium des Seins' öffnet, schwingt sich "mit unwiderstehlicher Bewegung der Begegnung mit einem Lichte zu, das sie vorausahnt und von dem sie auf dem Grunde ihrer selbst den geheimen Antrieb und gleichsam das warnende Brandmal spürt." (WA I, 86)³⁵⁹

³⁵⁷ Zur Lichtsymbolik bei JOHANNES als Bezugspunkt des MARCELSchen Seinsverständnisses vgl. auch WA I, 221; WA III, 328; DialEr 133; ErMen 290f.; GSei 435f. und TraWei 29. Wir stoßen in diesem Punkt auf eines der unübersehbaren Beispiele für MARCELS Schöpfen aus christlicher Quelle, deren Terminologie er an mancher Stelle zur Verdeutlichung der eigenen Aussageabsicht heranzieht und die auf das Ganze gesehen die (wenngleich nicht exklusiv gemeinte) Verbindung und Verbindbarkeit seines Denkens mit einem christlich fundierten und orientierten Welt- und Menschenverständnis belegt.

³⁵⁸ Was MARCEL damit erläutert, dass die 'johanneische Formel' "*das wahre Licht, das da erleuchtet jeden Menschen, kam in die Welt...*" in Worten unübertrefflich erschöpfender Art das [definiert], was wirklich das universalste existentielle Merkmal ist, das es gibt" (ErMen 290f.), in dem Sinne, "daß der Mensch nur Mensch ist, sofern er von diesem Licht erleuchtet wird" (ErMen 291).

³⁵⁹ Die Formulierung 'warnendes Brandmal' wirkt kryptisch, wird aber leider an dieser Stelle von MARCEL nicht weiter kommentiert. Zu vermuten ist, dass sie sich auf das Mysterium *tremendum* der Begegnung mit Gott als der absoluten Seins- und Lichtfülle bezieht.

Intersubjektivität ist für MARCEL "die Tatsache, zusammen im Licht zu sein" (WA I, 221; vgl. Enche 293³⁶⁰). Das menschliche Leben darf man "nicht als dem Licht fremd betrachten" (WA III, 315), wobei das Licht von MARCEL verstanden wird "als letzte ontologische Gegebenheit, eine Gegebenheit, die gleichzeitig *gebend* und gerade dadurch Licht ist"³⁶¹ (WA III, 315; zum Hintergrund vgl. WA III, 315f.). In MePro 59 spricht MARCEL angesichts der überbordenden und verwirrenden Fülle moderner wissenschaftlicher Einzelerkenntnisse über den Menschen, die mit einer erschreckenden Sprachlosigkeit angesichts der Frage nach seinem *Wesen* verbunden ist, von einer drohenden 'Blindheit' in Bezug auf "die Möglichkeit der einfachen und einen Antwort" (MePro 59), womit er "alles in allem das Licht" meint, "nach dem irgend etwas in uns unbesiegbar strebt" (MePro 59).

In TraWei 29 betont MARCEL, "daß wir uns in keiner Weise im Sein einrichten können, uns ihm nicht nähern können [!; vgl. dagegen TraWei 10; OGeh 4 u. ö.: *Annäherung* ans Sein ist möglich!; MR], eben so wenig wie wir uns dem Mittelpunkt eines Lichtes nähern können. Alles was wir sehen können, sind die von diesem Licht erleuchteten Gebiete. Dieser Vergleich zwischen dem Sein und dem Licht ist... ein wesentlicher", wobei (das) Sein bzw. >mein< Sein nicht nur Licht ist (vgl. GSei 331. 434), sondern -als solches- auch *Freude ist, Licht zu sein* (vgl. WA III, 328; TraWei 8. 29. 212; GSei 431-436; SuWaGe 121). Bereits dieser Hinweis auf die Emotionsverbundenheit von Sein als Lichtgeschehen verdeutlicht, dass Sein nichts *Dinghaftes* (das heißt auch: nichts Apersonales) und als solches von >mir< Trennbares bzw. von >mir< Besitzbares ist, sondern *Akt* (vgl. TraWei 78) bzw. *Geschehen*, das >mich< einbezieht und einbeziehen will. Sein ist nichts Objektives und Objektivierbares, sondern immer schon Dynamik subjektiv-intersubjektiven Sinn- und Fülleereignisses (bzw. dessen raumzeitlicher Ahnung und 'Anbahnung'; vgl. GSei 443f.); sich dem Sein als Licht öffnen heißt von daher: "mich vom Lichte immer mehr durchfließen lassen" (GSei 444) und "mich immer besser in den Stand setzen, es meinerseits auszustrahlen"³⁶² (GSei 444) - und das ganz im Gefolge der Tatsache, dass es dem "Licht... eigen [ist], Helligkeit zu verbreiten, Helligkeit für andere -, es strahlt über die Schranken, welche die landläufige Philosophie zwischen dem *Für-sich* und dem *Für-andere* aufrichten möchte. Es ließe sich sogar sagen: für das Licht besteht diese Unterscheidung nicht, wenn es aber Lust ist, Licht zu sein, dann kann es nur wollen, dies mehr und mehr zu sein." (GSei 433)

Ohne Teilhabe am Licht würde das menschliche Sein zurückfallen auf einen tierischen Zustand (vgl. TraWei 29). Zur Frage, *was* das Wort 'Licht' metaphorisch bezeichne, antwortet MARCEL in ErMen 291, es bezeichne, "was wir nur als die Grenz-Identität von Wahrheit und Liebe definieren können".

Nicht zufrieden mit HEIDEGGERS Unterscheidung zwischen (dem) *Sein* und *Seiendem* (vgl. WA III, 315. 327; TraWei 246), schlägt MARCEL für den Fall, dass man wirklich differenzieren wolle, die Unterscheidung zwischen 'einem Licht bzw. einem Lichtenden' und 'dem, was gelichtet wird' vor (vgl. WA III, 327f.) bzw. -vgl. TraWei 246- zwischen dem 'Licht' und 'dem, was durch es erhellt wird'.

Das MARCELSche Verständnis des Seins als Licht bzw. als lichtender Dimension konkludierend ließe sich (auch) formulieren: Anerkennung bzw. Bejahung des Seins und Zuwendung zu ihm konkretisiert sich in der Bemühung, die Dinge und >uns< selbst *im Licht* zu sehen, ohne abstrahierend-theoretisierende Kompliziertheit (vgl. Sandpalast 60: "(MOIRANS:) Jetzt erst sehe ich die Dinge in ihrem wahren Licht." (CLARISSA:) "Es gibt kein Licht, das wahrer

³⁶⁰ "Et voici que la phrase inépuisable de mon *Iconoclaste* remonte à mes lèvres: >Va, tu ne te satisferais pas longtemps d'un monde que le mystère aurait déserté.< Cela veut dire, en clair, que l'incompréhensible peut dégager une lumière à partir du moment où il devient le lieu d'une communion authentique" ("Und da kommt mir der unerschöpflich gehaltvolle Satz aus meinem *Iconoclaste* wieder auf die Lippen: >Eines kannst du mir glauben: Du würdest dich nicht lange mit einer Welt begnügen, aus der das Geheimnis ausgezogen wäre!< Was im Klartext heißen soll, dass (selbst) das Unbegreifliche ein Licht verströmen kann von dem Augenblick an, wo es zum Ort einer echten Gemeinschaft wird"; Übs. MR)

³⁶¹ Vgl. TraWei 248, wo u. a. das Licht als die 'höchste ontologische Gegebenheit' bezeichnet wird (man beachte den gewissen Widerspruch, der sich damit zu WA I, 97 (die Liebe als "die wesentliche ontologische Gegebenheit") ergibt, der wohl aber nicht als Inkonsistenz im eigentlichen Sinn zu werten ist, sondern nur als Beleg für die auffällige Randunschärfe der MARCELSchen Terminologie, die am besten als der immer neue sprachliche Anlauf, als immer neuer skizzierender Umschreibungsversuch des Wesentlichen zu verstehen ist).

³⁶² Vgl. ErMen 291: "wir müssen dieses Licht einer für den anderen ausstrahlen, obwohl wir stets genau wissen, daß unsere Rolle... vielleicht... ausschließlich darin besteht, dem Durchgang dieses Lichtes *durch uns* kein Hindernis in den Weg zu legen. Trotz allem Anschein handelt es sich hier um eine aktive Rolle", was den Hinweis auf die in den Augen MARCELS auch *ethische Relevanz* des Seins als Licht (und ganz allgemein: von Ontologie) nahe legt: Das 'erste sittliche Gebot' besteht darin, 'nicht gegen das Licht zu sündigen' (vgl. ErMen 290); die 'Ausstrahlung', die vom Sein ausgeht, darf gerade auch 'in seinem Tun, seinem Vorbild und seinem Werk erfasst' werden (vgl. GSei 434). Zur Verschränktheit von Seinsdenken und Ethik bei MARCEL vgl. auch ErMen 279 sowie ErMen 293: "Die Rückkehr zum Nächsten erscheint... als die Bedingung einer wirklichen Annäherung an das Sein. Und ich möchte hinzufügen, daß wir uns, je mehr wir uns vom nächsten entfernen, desto mehr in einer Nacht verlieren, in der wir nicht einmal in der Lage sind, das Sein vom Nicht-Sein zu unterscheiden." Sein und Bestand hat also nur das 'Zusammen': das Miteinander, die Zuwendung, die Liebe.

wäre als ein anderes.“ (vgl. WA II, 163)).

Da Sein Mysterium ist, ist auch das Lichthafte und Lichtende des Seins Geheimnis. Das betont MARCEL etwa in MeGru 118, wo die Rede ist “von diesem Licht, das mir gesendet worden ist von ich weiß nicht wem: In Wahrheit bin ich nicht einmal sicher, daß diese Frage *von wem* hier eine präzise Bedeutung aufweist. Es scheint vielmehr, daß dieses Licht durch die Welt der “wer” und “was” hindurchgeht“. Die von daher nahe liegende Annahme einer “Unpersönlichkeit” (MeGru 118) dieses Lichtes ist gefährlich, nach MARCEL muss “ein feiner Unterschied zwischen dem Unpersönlichen und dem Überpersönlichen eingeführt werden” (MeGru 118). Dass sich das Licht von (‘unpersönlichen’) ‘Inhalten’, die jeweils einem ‘was’ entsprechen, unterscheidet (nämlich dadurch, dass es die verschiedenen Inhalte ‘erhell’t), hat damit zu tun, “daß es sich nicht... irgendeinem begrifflich Erfassbaren angleichen läßt” (MeGru 118). Die hier in Frage gestellte *Personalität bzw. personale Herkunft und Natur* des metaphysischen Lichtes ist also keine ‘Unpersönlichkeit’, sondern eine Art ‘Überpersönlichkeit’; dem menschlichen Wesen ist es “eigentümlich..., daß es sich diesem überpersönlichen Lichte öffnen kann” (MeGru 118).

Was es, im Zusammenhang mit der Geheimnishaftigkeit des Lichtes, die auch die Frage nach dem ‘Woher’ dieses Lichtes zu einer Berührung mit nicht Objektivierbarem, also einer Einladung zum Glaubensakt macht, mit diesem überpersönlichen Charakter des Lichtes auf sich hat, verdeutlichen vor allem die Hinweise MARCELS, dass das von ihm *ontologisch* thematisierte Licht identisch sei mit dem bei JOHANNES *theologisch* gedeuteten - nämlich mit JESUS Christus, dem ‘Gott-Menschen’, der göttlichen Person (s. o.). Bemerkenswert sind diesbezüglich aber auch - noch unabhängig von aller philosophischen Annäherung des Autors an die Wirklichkeit Gottes als der absoluten Person und der absoluten Seinsfülle in Person (auf die noch einzugehen sein wird)- Stellen wie TraWei 250 und Enche 287. TraWei 250 betont, dass man “das ursprüngliche Licht... nicht als eine Art entpersonalisierten aristotelischen *Nous* betrachten darf”, in Enche 287 kommt MARCEL auf eben dieses Licht (man denke etwa an WA II, 163: Es gibt nur *ein* Licht!) zu sprechen mit seiner Rede vom “*lumière du Christ*” (“Licht Christi”; Übs. MR), das er erläutert: “*La lumière du Christ: j’éprouve un étrange émoi à articuler ces mots, car ils ont pour moi quelque chose d’insolite, mais ils signifient que, pour mon esprit, le Christ est bien moins un objet sur lequel je pourrais concentrer mon attention qu’un Éclairant, qui peut d’ailleurs devenir visage, ou plus exactement regard. Mais justement, on ne regarde pas, à proprement parler, un regard, on en est pénétré, et peut-être d’autant plus qu’on se sent soi-même regardé.*”³⁶³

Was grundsätzlich vom Sein gilt -dass es schon ‘jetzt’ und ‘hier’ da und möglich ist, dass aber seine Verwirklichung in Fülle der Raum-Zeit-Transzendenz bedarf bzw. sie mit einbeziehen muss-, gilt auch vom Seins(er)leben als Lichterfahrung im Besonderen: “wenn wir,” so MARCEL, “Pilgern gleich, auf diesen sehr beschwerlichen und mit Hindernissen übersäten Pfaden ausschreiten, dürfen wir hoffen, eines Tags das Licht leuchten zu sehen, dessen Abglanz unseren Weg erhellte, seit wir auf der Welt sind, das Licht, ohne das wir sicherlich nie aufgebrochen wären.” (GSei 512)

10. Paralipomena

“Ich mache mir keine falschen Vorstellungen über die Faszination, die die erstaunlichen Taten der Astronauten... ausüben können, und... die mathematischen Berechnungen..., die die Realisierung solcher Taten ermöglichen. Dieser Triumph... verdient... Bewunderung. Doch es gibt hier nichts, was uns so etwas wie einen Nutzen garantiert, den diese Wundertaten für die Entwicklung des menschlichen Seins selbst haben könnten. Nun, für den Existenzphilosophen ist diese Entwicklung das einzige, was letztlich zählt.”

(GABRIEL MARCEL, WA I, 208)

Am 6. Dezember 1932 formuliert MARCEL im Metaphysischen Tagebuch, “daß unsere *Bedingung (condition)*... uns ein systematisches Verschließen gegen das Mysterium in uns und um uns nahe legt oder sogar von uns fordert. Hieran hat die beinahe unbestimmbare Idee... des ganz *Natürlichen* ihren Anteil... Ein Erfassen des Seins (*saisie de*

³⁶³ “Das Licht Christi: Ich verspüre eine eigenartige Erregung beim Aussprechen dieser Worte (denn sie beinhalten für mich etwas Außergewöhnliches), aber sie besagen, dass meiner Meinung nach Christus viel weniger ein Gegenstand ist, auf den ich meine Aufmerksamkeit konzentrieren könnte, als (vielmehr) ein Leuchtender, der übrigens Gesicht werden kann, oder -genauer gesagt-: Blick. Aber genau genommen sieht man nicht einen Blick -: Man wird von ihm getroffen, da man sich selbst angeschaut fühlt.” (Übs. MR)

l'être) ist nur möglich, wenn dieses Gehäuse, das uns umgibt und das wir aus uns selbst hervorgebracht haben, plötzlich durchstoßen wird. >Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder...< [vgl. Mt 18, 3; MR] Mit einer heroischen Anstrengung, die notwendig stoßweise verläuft, können wir unsere >Bedingung< transzendieren." (WA II, 225)

Die hier thematisierte 'Nicht-Selbstverständlichkeit' des Seinsgeheimnisses im menschlichen Leben, seine Abhängigkeit vom Akt der Bejahung, des menschlichen Sich-Öffnens und des Durchbrechens der Diktatur des *Problematischen* (von MARCEL hier bezeichnenderweise mit der Mentalität des Kindes (also wohl: mit Spontaneität, mit unbefangener Herzlichkeit, mit der Lust am Konkreten und der Fähigkeit und dem Willen zum Träumen) in Verbindung gebracht), wurde im Verlauf der Erläuterungen zum MARCELSchen Verständnis von Sein bereits angesprochen. Die im Zitat erwähnte 'Transzendenz unserer menschlichen Bedingung', die auch die Transzendenz des menschlichen Todes einschließt, verdankt sich der Möglichkeit *und* der Bereitschaft einer Orientierung hin auf (das) Sein, das nach MARCEL -wie aufgezeigt- jene Wirklichkeit ist, an der Denken bzw. Existenz immer schon *partizipieren*, das aber -als 'Ort' und Herausforderung *schöpferischer Treue*, als *Zusammen-Sein* in Liebe und als *Licht*- vom Menschen, der dauernd Gefahr läuft, sich einer Herrschaft des *Habens* zu unterstellen, immer nur in Bindung an raumzeitliche Lebenssituationen, d. h. nur bedingt und relativ, zu spüren und zu verwirklichen ist, und dies, obwohl das Sein *Fülle* und obwohl es *ewig* ist.

Der Menge an zu den einzelnen Seins-'Aspekten' erwähnten und zitierten Textstellen³⁶⁴ und Erläuterungen wäre noch manche ausführliche Bezugnahme hinzuzufügen, so etwa was MARCELS ontologische Kommentierung bestimmter Erfahrungsgrößen und Kategorien (wie etwa der Hoffnung (vgl. etwa WA I, 73. 76. 119. 134; WA II, 199. 201), der Gegenwärtigkeit (vgl. WA I, 80), des 'Wertes' (vgl. WA III, 154), des Glaubens (vgl. WA I, 134) oder der Liebe (vgl. WA II, 40)) oder was einen Vergleich seines Seinsverständnisses mit dem anderer Existenzphilosophen³⁶⁵ anbelangt. Aus arbeitsmethodischen Gründen muss darauf verzichtet werden. Es sei aber darauf verwiesen, dass die noch folgende Erläuterung wichtiger MARCELScher Termini deren Zusammenhang mit seinem Seinsverständnis berücksichtigen wird.

Ausdrücklich erwähnt seien an dieser Stelle nur noch zwei Punkte, die zur Einordnung des Seinsverständnisses MARCELS wichtig bzw. hilfreich sind. Zum einen handelt es sich um die bei ihm auffällige Verbindung zwischen ontologischer Aussage und philosophischer Aussage über Gott und Religion bzw. über das Heilige, zum anderen um die von MARCEL betonte Unterschiedenheit von 'Sein' und 'Leben' bzw. von 'Sein' und 'Existenz'.

Zunächst zum ersten Punkt. In Gesp 88f. bemerkt MARCEL, dass der Kontext seiner Ansicht, das Sein könne nur als 'geheilte Wirklichkeit' (vgl. Gesp 89), als mit einer 'sakralen Würde' (vgl. Gesp 88) ausgestattet adäquat erfasst werden (ein Verständnis dies allerdings, das nur "sehr schwer auszudrücken ist" (Gesp 88) und "an das man nur immer aufs neue und nur annäherungsweise heranlangen kann" (Gesp 88)), sein Anliegen sei, "den traditionellen Begriff der Person, der personalen Würde zu revidieren" (Gesp 89), in der Bemühung aber "zu vermeiden, ihm eine rein rationale Grundlage zu geben, ich meine zum Beispiel im Sinne des Kantianismus." (Gesp 89) Indem er die menschliche Würde als etwas Heiliges, (und das soll wohl bedeuten:) als Unantastbares, gerade auch "in einer mehr und mehr der Technik ausgelieferten Welt" (Gesp 88) nicht zur Disposition Stehendes markiert, kommt es -das Bedeutungsfeld des 'Heiligen' impliziert ja religionsphilosophisch alles das, was (zu) Gott gehört, auf Gott hin ausgerichtet ist und in einem Abhängigkeits- bzw. Verdankungszusammenhang zum Göttlichen steht- zum Konnex zwischen menschlicher Seinswirklichkeit und menschlichem Seinsstreben einerseits und religiösem Rückbezug auf Gott als Heil(endem) und Heilig(end)em andererseits. Dieser Konnex ist kein nachträglich konstruierter; die Entwicklung von MARCELS Seinsreflexion ist von Anfang an auf die Sicht Gottes als des 'absoluten Seins' (vgl. z. B. WA I, 99) *in Person* ausgerichtet. Sein ist geprägt von 'heiliger Reinheit' (vgl. MePro 149), die -gerade, weil sie sich aus dem Reinigenden und Heilenden des 'absoluten Gegenwärtigseins in der Anbetung', als das >mir< Gott allein gegeben sein kann (vgl. WA I, 99), ergibt- gewissermaßen als Pendant zur menschlichen Sehnsucht nach unbedingter Erfüllung und nach existentieller Rettung jenseits aller Ungewissheit und Vorbehalte figuriert. MARCELS Rede von der 'Heiligkeit' des Seins muss im Sinne des *menschlichen* Seinsstrebens als eines Strebens nach Heil und

³⁶⁴ Abgesehen von ihnen vgl. zur Seins-Thematik etwa auch WA I, 64-66. 75. 100; WA II, 216-219. 228-233; WA III, 149. 183. 294f.; ErMen 190; GSei 295-314. 443; HoVia 345f.; MeGru 98; OGeh 4 und ReflIn 163-177.

³⁶⁵ MARCEL kritisiert SARTRES Seinsverständnis radikal ('Sein als bloßes Machen missverstanden'; vgl. WA III, 279), nimmt aber HEIDEGGER gegenüber eine differenzierende Haltung ein: Dessen Art von Unterscheidung zwischen 'Sein' und 'Seiendem' empfindet er einerseits als nicht haltbar bzw. als gefährlich (vgl. WA III, 296. 299), andererseits sieht er eine 'grundlegende Übereinstimmung' zwischen HEIDEGGERS Rede vom 'Zuspruch des Seins' an den Menschen und seiner eigenen Formulierung vom 'Appell' bzw. 'Anruf des Seins' (vgl. WA III, 292. 294) sowie ein völliges Übereinstimmen mit HEIDEGGER im Anliegen, dass dem Sein 'heiliger' Charakter zuzuschreiben bzw. dass die 'enge Verbindung zu sehen' sei, die 'zwischen dem Sein und dem Heiligen besteht' (vgl. WA III, 299. 301; Gesp 88; MePro 149), wenngleich in MARCELS Augen HEIDEGGERS "Übersehen des Nächsten als Person und der Intersubjektivität es ihm unmöglich macht, in jenen Bereich vorzustößen, in dem wenn nicht die Identität so doch wenigstens die Verwandtschaft des Seins mit dem Heiligen ihre volle und reiche Bedeutung erhält." (WA III, 301)

Rettung über Tod, Angst, Schuld und Verzweiflung hinaus (nach WA II, 57 sind 'Sein' und 'Heil' (salut) gleichzusetzen!) wie auch im Sinne des Glaubens an *Gott* als Seinsfülle und Quelle aller Heiligung³⁶⁶ und allen Heils gelesen werden. Nur vor diesem Hintergrund kann MARCEL vom 'in seiner Fülle beschworenen und angerufenen [!] Sein' (vgl. ErMen 300) reden oder etwa in GSei 104 fragen: "Weist die Liebe zum Sein nicht allemal Züge der Ehrfurcht auf? Ist sie nicht Liebe des Geschaffenen als heimlicher Ausdruck oder als Pfand der Gegenwärtigkeit des Schöpfers?" Für MARCEL ist klar: Es ist immer wieder "notwendig, beim *Sein selbst* zu beginnen - beim Engagement für Gott. Akt der Transzendenz mit ontologischer Entsprechung, welches mein Ergriffenwerden durch Gott ist. Und im Zusammenhang mit diesem Ergriffenwerden ordnet und bestimmt sich meine Freiheit." (WA II, 189) Es ist ein Ergriffenwerden nicht abseits der Existenz, sondern mitten in ihr und getragen von ihren schönsten Gefühlen, besonders von der Freude, die "nicht Merkmal, sondern recht eigentlich Ausströmen (jaillissement) des Seins ist. Freude - Fülle (joie - plénitude). Alles [!], was in der Freude getan wird, hat religiösen Wert; in der Freude - das heißt mit dem Ganzen seiner selbst. Wogegen jedes Mit-sich-selbst-zerfallen-Sein die Seele Gott entfremdet." (WA II, 96f.)

Seinsbejahung impliziert Gottesbejahung und Selbstbejahung; die ontologische Forderung ist (auch) Ruf nach Gott (als dem Heiligen), weil Sehnsucht nach Heil - vor dem Hintergrund des Mutes und des Vertrauens, >mein< Leben vor Gott anzunehmen (vgl. *Schauspiele I*, 197).

Zum zweiten Punkt: Terminologisch ist nach MARCEL unbedingt zu unterscheiden zwischen Sein und Leben bzw. zwischen Sein und Existenz. "Sein und Leben fallen nicht zusammen" (WA I, 71), denn "die ontologische Forderung, das Seinsbedürfnis, kann sich selbst verleugnen" (WA I, 71) - oder, anders gesagt: Niemand könnte, selbst unter größtmöglicher Bemühung um Seinsannäherung und -erfahrung, die moralische Schwäche in sich, die Veranlagung zu Trägheit, Angst und Bosheit (samt ihrer Folgen) und die Raumzeitbedingtheit von Existenz aufheben oder eliminieren, so dass Sein in Fülle und unbedingter Permanenz erfahrbar und verwirklicht wäre. Die Diskrepanz zwischen >meinem< Leben und dem, was es sein *sollte*, wonach >ich< >mich< in ihm *eigentlich sehne* (und was >ich< irgendwie "in mir trage" (WA I, 71)), ist eine oft schmerzlich erlebte und eine nicht weniger oft an den Rand der Verzweiflung führende (vgl. WA I, 71). Existieren heißt, den "Zwischenraum zwischen meinem Sein und meinem Leben" (WA I, 70) bleibend im Bewusstsein zu tragen. "Ich bin nicht mein Leben" (WA I, 70; was in >mir< *ist* und was >ich< *bin*, ist (>mein<) *Sein*), und wenn >ich< im Stande bin, es zu beurteilen, dann nur 'im Schoße der Sammlung' (vgl. WA I, 70; mehr zum Begriff im weiteren Verlauf). In der Sammlung "versetze ich mich in die Lage, Stellung zu nehmen - zu meinem Leben; ich ziehe mich gewissermaßen davon zurück...; *in diese Zurückgezogenheit nehme ich mit mir, was ich bin und was vielleicht mein Leben nicht ist.*" (WA I, 70)³⁶⁷ Mit anderen Worten, aber gleicher Aussageintention betont SeHa 213f., "daß es... nur dann ein Heil gibt, wenn zwischen meinem Sein und meinem Leben unterschieden wird... Wenn man sagt, daß *mein Leben nicht mit meinem Sein zusammenfällt*, dann sagt man eigentlich zwei Dinge. Zuerst sage ich damit, daß mir mein Leben geschenkt wurde. - denn ich bin ja mein Leben nicht..., daß ich vielleicht in menschlicher Hinsicht undurchdringbar bin, früher bin als es, daß *ich bin*, bevor ich lebe. Zweitens sage ich, daß mein Sein von dem Augenblick an, in dem ich lebe, bedroht ist, daß es zu bewahren ist, daß mein Sein Einsatz (enjeu) ist und daß darin vielleicht der Sinn des Lebens (le sens de la vie) liegt. Unter diesem zweiten Gesichtspunkt stehe ich nicht unter meinem Leben, sondern bin über es hinaus (mais au delà de ma vie). Nur auf diese Weise kann man den menschlichen Entwurf (l'épreuve humaine) interpretieren, und ich sehe

³⁶⁶ Das Streben nach raumzeitlicher 'Heiligkeit' (die, über ihr asketisch-moralisches Gesicht hinaus, vor allem den Charakter eines außerordentlichen Einsseins mit Gott hat) ist "mit dem Pfad, der den Metaphysiker zur Bejahung des Seins leitet, auf eine verborgene Weise identisch... Besonders eine konkrete Philosophie muß zugeben, daß das ein und derselbe Weg ist" (WA II, 204). Vgl. WA I, 83: Die "in gewissen Wesen verwirklichte... Heiligkeit" kündigt uns, "daß unsere sogenannte normale Ordnung von einem höheren Standpunkt, vom Standpunkt einer Seele aus, die im ontologischen Mysterium Wurzel gefaßt hat,... nur die Zerrüttung einer andersartigen Ordnung ist... die Betrachtung über die Heiligkeit... fast möchte ich sagen, sie ist die wahrhafte Einführung in die Ontologie." - Zum (zu wählenden) Unterschied zwischen *philosophischer* Bemühung um das Seinsmysterium und *mystischer* Erfahrung von Einheit mit dem Sein vgl. ErMen 145.

³⁶⁷ DialEr 126 umreißt, auf der Suche nach dem Bezug wie nach dem Unterschied zwischen >meinem< *Sein* und >meinem< *Leben*, das, was >mein< Sein als Mensch ist, als die Manifestation innerer Einheit >meines< Lebens in Krisen- bzw. Grenzsituationen und als Selbstneuergriffung >meines< Lebens gegen alle und in aller Veroberflächlichung und gegen alles bloße Gelebt-Werden. - WA II, 131 beleuchtet am Verhältnis zwischen >meinem< *Sein* und >meiner< *Aufgabe* das Überschüssige menschlichen Seins als Überschuss an Frage und Geheimnis: "meine Aufgabe (ma tâche) schöpft mein Sein nicht aus; ich finde in ihr keine gänzlich zufriedenstellende Selbstrechtfertigung (justification). Das mag übrigens daran liegen, daß es in mir etwas gibt, jede mögliche Rechtfertigung zu übersteigen. Ich könnte auch die anderen nicht als bloße Beamte ansehen, deren jeder seine Aufgabe zu erfüllen und nur noch abzutreten hat, sobald sie geleistet ist. Je mehr ein Wesen für mich *Du* ist, um so weniger bin ich versucht, es für seine Aufgabe zu halten... Ich bin nicht zur Frage befugt, wie sich die Existenz der anderen rechtfertigt [!]. Freilich ist... zu beachten, daß ich der in mir jede Rechtfertigung übersteigenden Wirklichkeit nur insoweit bewußt werden kann, als ich an der praktischen Rechtfertigung meiner selbst arbeite; sie ist jenseits meines Aktes, nicht diesseits. Wir begegnen so der christlichen... Lebensauffassung."

nicht, was unsere Existenz sonst noch sein kann, wenn sie kein Entwurf ist.“³⁶⁸

Aus dem Zitierten wird deutlich: Auch „Sein und Existieren dürfen nicht verwechselt werden“ (WA II, 54). Während (das) Sein das ist, „was nicht enttäuscht“ (WA II, 54), führt bloßes Existieren *ohne* Seinsbejahung sehr schnell zu einer „Lehre, die das Sein leugnet“ (WA II, 54) und die „Ausdruck [findet] im >Alles ist eitel<, das heißt, wir haben nichts zu erwarten, einzig derjenige, der nichts erwartet, wird nicht enttäuscht werden.“ (WA II, 54) Wer nur nihilistisch existiert, hat sich vom Sein verabschiedet, hat aufgegeben; „die Frage, ob es Sein gibt, wird... vom Blickpunkt dessen gestellt,... der durch den Schleier der Phänomene hindurchsieht... auch wohl vom Blickpunkt dessen, der die Existenz als Edelstein empfände.“ (WA II, 54; zum Unterschied und zum Bezug zwischen Sein und Existieren vgl. auch etwa WA II, 176f. und GSei 315-330)

So viel zur Wirklichkeit des Seins im Verständnis GABRIEL MARCELS, zur Wirklichkeit dessen, was er in einem ‚Annäherungsversuch‘ (vgl. WA I, 63) definiert als „das, was Widerstand leistet -oder... das..., was Widerstand leistete- gegenüber einer erschöpfenden Analyse, die sich auf die Gegebenheiten der Erfahrung richtete und darauf aus wäre, sie Schritt für Schritt auf Elemente zurückzuführen, die immer mehr eines inneren oder sinnvollen Wertes beraubt sind... Wenn der Pessimist... erklärt, daß *nichts ist*, so will er gerade damit sagen, daß jener Analyse, jener Prüfung keine Erfahrung Widerstand leistet“³⁶⁹ (WA I, 63; vgl. WA II, 55f.). Aber jeder ‚Definitionsversuch‘ führt leicht zum Missverständnis: „wir müssen... sagen, daß wir *wissen* und daß wir *nicht wissen*, was das Sein ist“ (MePro 145), und dass es sich bei diesem unwissenden Wissen „um ein Wissen handelt, das wir *sind*, nicht das wir haben.“ (MePro 145; vgl. MePro 146)

>Mein< Sein ist (das) Sein, sofern >ich< an ihm teilhabe, an seiner Fülle und Verwirklichung, die immer alle einbeziehen will - im Netz der geheimnisvollen Verbundenheiten über Raum und Zeit und über den Tod hinweg. >Mein< Sein ist >mein< Mitdurchblutetwerden vom Sein, insofern es „sich uns als das Herz selbst der Wirklichkeit vorstellt,... besonders, aber sicher nicht ausschließlich, der *menschlichen Wirklichkeit*“ (MePro 149)³⁷⁰.

Exkurs zur MARCELSchen Bemühung um eine Re-Authentifizierung des Seinsgedankens - Eine kurze Würdigung im Ausgang von der ontologiehistorischen Position HEINRICH ROMBACHs (1923-2004)

Die Wichtigkeit des Seinsbegriffs für das Denken MARCELS, seine grundsätzliche Intention, Seinsphilosophie und Freiheitsphilosophie widerspruchsfrei zusammenzubringen, sein immer neuer Anlauf, eine Sprache für das ‚ontologische Mysterium‘ zu finden (leidenschaftlich bis dahin, dass es ihm grundsätzlich wichtiger scheint, dieses Ringen als solches zu formulieren und zu dokumentieren als es in völlig konsistenter Formulierung und Begrifflichkeit zu systematisieren), das besondere und eigene Profil des MARCELSchen Seinsbegriffes: All das verdient -nach seiner im vorangehenden Abschnitt erfolgten *Darstellung* und *Erörterung*- eine kurze *Würdigung*.

MARCELS Ontologie, sein Bemühen um einen auf *konkrete* Aspekte der Lebenswirklichkeit und auf die lebendige *Intensität* von Existenz bezogenen Seinsbegriff, um einen Seinsbegriff, der die polaren Spannungsfelder, in denen sich menschliches Leben als nicht völlig Greifbares (sondern Geheimnisvolles) entwirft und erleidet, ernst nimmt, ist als Versuch einer *Re-Authentifizierung des Seinsdenkens* zu würdigen.

Die einzelnen Akzente, die diesbezüglich besonders hervorzuheben sind, treten gut zu Tage, wenn man dieser Würdigung als Ausgangspunkt wie auch als Maßstab die ontologiehistorische und -kritische Position des renommierten deutschen Philosophen HEINRICH ROMBACH zu Grunde legt, wie sie relativ kurz zusammengefasst in seiner Publikation ‚Drachenkampf. Der philosophische Hintergrund der blutigen Bürgerkriege und die brennenden Zeitfragen‘ (Freiburg im Breisgau, 1996) unter der Überschrift ‚Der europäische Seinsgedanke und sein

³⁶⁸ Auf den theoretisch auch anfragbaren Unterschied zwischen >meinem< *Leben* und >meiner< *Existenz* wirft WA II, 225 ein gewisses Licht: „Als ich einen Hund betrachtete, der vor einem Laden lag, drängte sich mir der Satz auf die Lippen: >Es gibt etwas, was >leben< heißt; es gibt etwas anderes, was >existieren< heißt: ich habe mich entschlossen zu existieren.<“ *Existieren* also als bewusste, entschiedene, leidenschaftliche, >lebendigere< Form von *Leben*...

³⁶⁹ Vgl. BERNINGs sehr treffend zusammenfassenden Kommentar zum Thema: „Das Sein erweist sich gerade darin, daß es aller Bedrohung durch Nichtigkeit und Leere, die unsere pessimistische oder verzweifelte Kritik als Folge einer einseitigen (nicht teilhaben wollenden) Analyse zu diagnostizieren glaubt, in seiner unerschütterlichen Präsenz widersteht. Darum bleibt sie ein steter Quell der Hoffnung für die immer mögliche Konversion zur Treue der Liebe.“ (ReflIn 200)

³⁷⁰ Zum Verständnis dessen, was >mein< Sein ist, vgl. auch DialEr 129 und GSei 329-331 (>mein< Sein als in diesem Leben nie ganz Erreichbares, als >meine< Seele (vgl. aber GSei 333f.!), als Geschenk, als Verlierbares, als Licht).

Zerfall' zum Ausdruck gebracht ist. Die Prägnanz dieses Kommentierungsversuches und die bemerkenswerte Verbindung von philosophiegeschichtlicher und zeitgenössisch-aktueller Perspektive, die ihn prägen, erlauben es, ihn nahezu vollständig wiederzugeben:

"Europa ist aus der Tiefe seiner Grunderfahrungen vor allem durch den Gedanken des >Seins< und durch den der >Vernunft< geprägt. Der *Seinsgedanke* geht bis in die vorgeschichtliche Zeit der Megalith-Kultur zurück. Wir haben heute noch die tief beeindruckenden Zeugnisse der Menhire, der Dolmen, der Allignements und der Hünengräber vor uns... Diese Monumente haben für die damals, vor rd. 20000 Jahren am nördlichen und westlichen Rand des Mittelmeeres lebenden Völker eine wichtige, ja sicher die wichtigste Rolle gespielt. Die ungeheuren Steinblöcke wurden über weite Strecken transportiert und unter größten Mühen ohne geeignete Hilfsmittel aufgerichtet. Die damit verbundene Erfahrung besagt Unverrückbarkeit, Stand, Ewigkeit, Anspruch, Geltung. All dies brachte sich dann im Gedanken und Wort des >Seins< zum Ausdruck. Mit dieser Metaphysik des Steines und der Unveränderlichkeit war auch die Grunderfahrung des Todes und damit die Gestalt des großen Toten verbunden. Daher dienten die gewaltigsten Steine als >Totenhaus<, später irrtümlich >Hünengrab< genannt; irrtümlich, denn der Mensch der damaligen Zeit war eher klein und zierlich. Seine mit der Steinaufrichtung verbundenen gewaltigen Leistungen konnte er nur als Gemeinschaft in strengster Ordnung vollbringen. Wir haben in der Kultur der Steine daher auch den Ursprung von Staat und Gesetz zu sehen. Daraus ergibt sich auch die enge Verbindung von Staat, Recht, Herrschaft, Unveränderlichkeit, Wehrhaftigkeit und Abweisung.

Der Gedanke der *Vernunft* wurde in Griechenland geboren und besagt, daß das allbeherrschende *Eine*, das auch noch über den Göttern steht und das eigentliche und einzige >Seiende< ist, vom Menschen nicht nur >angedacht< (Heidegger) werden soll, sondern ungeteilt und unverkürzt in jedem Menschen anwesend. Es ist die >Vernunft< in ihm, darum auch ist er das Lebewesen, das >Vernunft hat< (logon echon). Der Logos herrscht über alles, aber er befindet sich auch mitten im Menschen. Dort herrscht er als Vernunft. Dadurch erhält der einzelne eine neue ungeheure, ewigkeitliche Bedeutung. In keiner anderen Kulturwelt wurde dem Individuum eine solche absolute Würde zuerkannt. Aber zunächst nicht dadurch wurde die abendländische Kultur besonders geprägt, sondern primär durch den Seinsgedanken. Was besagt dieser?

Sein, einai, esse, ist das Grundwort des Abendlandes. Es enthält drei Hauptbedeutungen, die sich sprachlich sehr unterschiedlich zum Ausdruck bringen.

1. >Es<, sanskrit >asus<, bedeutet ursprünglich *Leben*, oder, um es mit Heideggerschen Worten auszudrücken, >das, was von ihm selbst her in sich steht und geht und ruht: das Eigenständige< [ROMBACH zitiert hier aus HEIDEGGERS 'Einführung in die Metaphysik'; dort finden sich auch Hinweise auf die folgenden Bedeutungen; MR]. Diese Bedeutung ist im griechischen >estin<, im lateinischen >est< und im deutschen >ist< enthalten.
2. Eine zweite Bedeutung bekundet sich in dem sanskritischen Wortstamm >bhu<, >bheu<, griechisch >phyo<, im Deutschen >bin< und >bis< und im Englischen >to be<. Darin ist >Aufgehen< gemeint, Blühen, Herauskommen.
3. Eine dritte Bedeutung des Seins geht auf >wes<, germanisch >wesan< und >wohnen< zurück. Sie ist noch im deutschen >gewesen< enthalten und meint soviel wie *Verweilen*.

Man kann also sagen, daß >Sein< in den drei Bedeutungen *Leben*, *Aufgehen* und *Verweilen* eine bestimmte Wirklichkeitsauffassung zum Ausdruck bringt, nämlich die, die ein offenes Anwesen im Ganzen des Seienden meint, ein Anwesen, das dem Menschen eine lebendige und aufgehende Wirklichkeit eröffnet und zugänglich macht, und ihm ein bei ihr verweilendes *Wohnen* gestattet. Als Ganzes meint es ein Leben im *Offenen* der *Unverborgenheit*, durch welches das Herankommen und Anwesen der Dinge ermöglicht und bewirkt wird. Leben, Aufgehen und Verweilen lassen den Menschen an der allgemeinen Wirklichkeitsbewegung teilnehmen. Auch diese ist Leben, Aufgehen und Verweilen; und so sind beide einander zugetan, Mensch und Sein, und es ereignet sich zwischen ihnen das Geschehen von *Wahrheit* und *Wirklichkeit*.

Dieser Grundsinn geht jedoch im Verlauf der abendländischen Geschichte verloren. Vor allem schwindet das Mitgehen und das heranwesende Geschehen der Natur. Anstelle dieser bewegten und sich ständig verwandelnden Ereignisse tritt unter dem beherrschenden Eindruck der Grunderfahrung des Seins eine dimensionslose Einheitsbedeutung heraus, die soviel besagt wie *Stehen*, *Bestandhaben*, *Ständigkeit* - und dazu das menschliche Verhalten von *Feststellen*, *Aufstellen*, *Sicherung*, *Grundbestand* und *Unveränderlichkeit*.

Also gerade das ehemals Entscheidende geht verloren, und aus dem lebendigen Verweilen wird ein totes *Vorhandensein*. Dafür aber erhebt sich das menschliche Zugetansein zum Griff und *Begriff*, der von oben und außer her, das heißt vom *Allgemeinen* zum *Besonderen* hin, zugreift und damit die Stellung und *Feststellung* selbst noch auf Bestand bringt. Das rein feststellende Denken nimmt nichts vom Leben, Wesen und Wohnen auf, sondern läßt nur noch gelten, was im bloßen *Beharren* besteht. Es nimmt das Sein äußerlich als *Beständigkeit* und verliert es innerlich als Leben.

So entsteht das >bloße Sein<, das >tote Sein<, das Sein ohne jegliche Bedeutung. Dieses faßt zwar nicht mehr das Wirkliche in seiner Fülle und Lebendigkeit, aber es gewinnt daraus das, was verfügbar für ein beliebiges Machen

vorliegt. So folgt dem Griff und Begriff die *Technik* und das beherrschende Umgehen mit den Dingen, die lediglich noch Vorlagen für ein beliebiges *Machen* sind. Dennoch bleibt natürlich die untergründige Erfahrung der *Mehrung* wirksam, die im *Wachsen* und *Wohnen* lebendig gewesen war, sich aber jetzt als *Steigerung* und *Fortschritt* der Technik umsetzt. Wissen ist Mehr-Wissen und Immer-Mehr-Wissen. Technik ist Können und Immer-Mehr-Können, und alles, was in dieser Welt Geltung beanspruchen will, muß auf *Steigerung* aus sein. Lohn muß mehr Lohn sein, Freizeit mehr Freizeit, Fortschritt mehr Fortschritt, und in dieser Dynamik, die die gesamte gegenwärtige Welt beherrscht, ist fundamentalgeschichtlich ein letzter Rest und eine ungenügende Kompensation jener *Lebendigkeit* zu sehen, die ursprünglich im Sein selbst erfahren und in einem aufgänglichen Wohnen des Menschen in der *Offenheit* einer kraftvollen *Wirklichkeit* geschehen ist.

Die europäische Welt ist durch nichts so sehr bestimmt wie durch den *Sinnverlust des Seins*, der zugleich ein *Gottesverlust der Welt* und ein *Wirklichkeitsverlust des Lebens* ist. Darin aber geschieht ein ungeheurer >Gewinn<, nämlich der Gewinn einer unbeschränkten Verfügbarkeit des Seienden, einer beliebigen Machbarkeit von Wirklichem und einer ständigen Steigerbarkeit der Ausmessungen. Diese Welt bewahrheitet sich durch sich selbst, nämlich durch die Erfahrung ihrer ständigen Erweiterung, die ja scheinbar Rechtfertigung bedeutet, in Wahrheit aber nur Selbstverstärkung eines grundsätzlichen Irrtums ist.

Daß es sich um einen Irrtum handelt, ist seit langem klar. Es gibt darum eine stattliche Zahl von >Kulturkritikern<, die mit mehr oder weniger Deutlichkeit den Grundirrtum der europäischen Kulturwelt aufweisen und brandmarken. Dazu gehören Autoren wie Jean Gebser, Arthur Köstler, Gottfried Benn, Martin Buber, Hisamatsu, Gilbran, Aurobindo, Tagore, Gandhi, Senghor, natürlich auch Martin Heidegger, dem wir auch hier wichtige Hinweise verdanken. Viele Kulturkritiker haben von der einen oder anderen Seite her den Sinnverlust des europäischen Denkens erfahren und haben auch größere oder kleinere Gemeinschaften gefunden, die diese Einsichten aufzunehmen bereit sind... Die Bewältigung der Selbstgefährdung des europäischen Seinsgedankens ist eine der Hauptaufgaben unserer Zeit. Sie ist darum so wichtig, weil der europäische Gedanke gerade in seiner tödlichen Irrtumsbefangenheit die ganze Welt zu beherrschen sucht und überall auch als das offizielle Ziel der >Entwicklungs<-Länder angesehen wird.“ (Drachenkampf. Der philosophische Hintergrund der blutigen Bürgerkriege und die brennenden Zeitfragen, 33-36)

Soweit ROMBACH.

Nun, die dreifache Urbedeutung von Sein (nach ROMBACH) als *Leben*, als *Aufgehen/Blühen* und als *Verweilen*, eine Gesamtbedeutung im Sinne eines 'offenen Anwesens des Menschen im Ganzen des Seienden, das ihm eine lebendige und aufgehende Wirklichkeit eröffnet und ihm ein bei ihr verweilendes Wohnen gestattet' (vgl. Drachenkampf, 34f.), ist bei der Lektüre MARCELS ganz allgemein zu spüren³⁷¹ und besonders deutlich in einer Reihe von Perspektiven und Akzentsetzungen.

MARCEL sieht im *Sein* die *Wahrheit* anwesend (vgl. GegU 22), die nicht bloß Vorhandenes (also Konstatierbares, Festzustellendes), sondern Ergreifendes (vgl. etwa WA II, 189) und als solches zu Bejahendes, Anzuerkennendes ist. Er bezieht das dynamische Naturgeschehen mit ein - in einer reichhaltigen Metaphorik³⁷² zeigt sich das Selbsterleben von 'Geist in/vor Landschaft' als Verständnis fördernde und sinnbildliche (weil Sinn abbildende) Konstellation. Sein Seinsbegriff ist weit und vergleichsweise 'lebendig', immer liegt das Wirkliche in seiner *Fülle* (bzw. mit seinem 'Ruf' nach Fülle), die stets Geheimnisfülle impliziert, und in seiner *Lebendigkeit* im Blick.

Seine radikale Technokratiekritik, seine Skepsis gegen einen blanken Fortschrittsoptimismus, seine unerbittliche Durchleuchtung von Funktionalismus und moderner Machbarkeitsmentalität sind im Kern radikale Distanzierung von jeder Seinsverzweckung bzw. -verleugnung und von jedem 'Zugriffs'-Totalitarismus (vgl. seine Betonung der 'Heiligkeit' des Seins!). Die einzige Daseinssteigerung, die mit dem MARCELSchen Seinsdenken zu verbinden und

³⁷¹ Wobei für MARCEL 'das Eigenständige' (HEIDEGGER) des *Lebens*, was das menschliche Sein angeht, in einem Herkunftszusammenhang mit Gott und in einem Verbundenheitszusammenhang mit dem menschlichen *Du*, das >mir< begegnet (vgl. MePro 54f.), steht. >Ich< bin 'ureigene Einmaligkeit' (vgl. MePro 55), die *herkommt von* und *verwiesen ist auf*. - Zum 'Wohnen' als metaphysischem Aspekt vgl. WA I, 207f., wo MARCEL sich der HEIDEGGERschen Klage über die zunehmende Unbewohnbarkeit von Welt anschließt. Mit dem deutschen Philosophen sieht er im Wohnen "einen anthropo-kosmischen Wert..., von dem man ohne weiteres sagen kann, daß er in der Art von Zivilisation, die heute vorherrscht, völlig verlorengel" (WA I, 208). Aus der früher organisch gewachsenen, der *Sinn-* und *Geborgenheitsdimension* von Wohnen noch irgendwie entsprechenden Sozialform 'Stadt' wird im modernen Kontext mehr und mehr eine nur noch funktionalistisch begründete und ausgerichtete "Zusammenballung (agglomération)" (WA I, 208), von MARCEL gedeutet als "Entwurzelung, die Gestalt angenommen hat" (UWei 48).

³⁷² Vgl. etwa die besonders schöne Rede vom Sein als "Same des Ewigen", als "aufleuchtendes Blitzen" und als "Exaltation in der Selbstentfaltung (der Baum in Blüten)" (alle Zitate: WA II, 320).

aus ihm heraus anzustreben ist, ist eine *qualitative*. Wie überhaupt sein Seinsverständnis *in keiner Weise quantifizierbar* ist (vgl. seine Akzentuierung des Sein-Haben-Gegensatzes!): (Das) Sein ist, als Geheimnis, die Qualitätsfülle der Liebe und alles dessen, was Liebe will und wollen kann.

Der Mensch ist Mensch, der *lebt* und zum Leben bestimmt ist, der *aufgeht* -wie das Licht einer Sonne- über dem geliebten Wesen und der auf ewig in Liebe *verweilt*, weil seine Liebe in der Ewigkeit aufgehoben ist. MARCELS Seinsgedanke betont die Ewigkeit als Anspruch, alles, was er fordert, anspricht und 'beansprucht', ist mit einem Ewigen verbunden.

Dass er, vor diesem Hintergrund, (das) Sein dezidiert (auch) angesichts der Grunderfahrung des Todes und in Ausrichtung auf eine Todestranszendenz thematisiert, belegt seine Ernstnahme der (nicht nur 'ur-geschichtlich', sondern auch existentiell) dringendsten Frage und Not des Menschen.

Nicht zu vergessen ist schließlich die Meditation der Lebendigkeit und des Bergenden zwischenmenschlicher Begegnung, das in ihr erlebte Heil und die durch sie genährte Hoffnung auf Heil und auf Gott als geglaubten Garanten einer Seinsfülle, an der teilzuhaben der Mensch als Wesen auf Gemeinschaft hin (für das 'Kommunikationsverlust Seinsverlust ist' (vgl. GROTZER in WA I, 22)) berufen ist.

Alles das sind Akzente, die, über ihre Eigenaussage hinaus, auch als Ausdruck des MARCELSchen Strebens nach einer Re-Authentifizierung des Seinsdenkens als solchem gelesen werden müssen.

Im Blick auf ROMBACHs Dreifachdiagnose einer Tendenz des europäischen Seinsdenkens zum 'Sinnverlust des Seins', zum 'Gottesverlust der Welt' und zum 'Wirklichkeitsverlust des Lebens' (vgl. Drachenkampf, 36) wäre MARCEL gerade als Beispiel für ein Seinsdenken in Bemühung um die Fülle seiner eigenen Dimensionen zu werten. Der Mensch, immer schon von einem 'Geheimnis des Seins' umgeben, wird, im 'Nebel' seiner Existenz (vgl. etwa *Schauspiele I*, 242) mühsam suchend unterwegs, Sinn, Gott und Wirklichkeit nicht verlieren, sondern gewinnen - wenngleich immer abhängig vom Maße seiner Bejahung.

VI. Einander gegenwärtig, sogar in der Trennung - Die *présence*

"... jenes Gegenwärtigsein, jene innere Verwirklichung der *Präsenz* im Schoße der Liebe..., die alle begriffliche Beglaubigung unendlich übersteigt; denn sie vollzieht sich im Schoße eines Unmittelbaren, das sich jenseits aller gedankenhaften Vermittlung befindet."

(GABRIEL MARCEL, WA I, 64)

"... innere Verbindung von Offenheit, Glaube, Transzendenz und Liebe in der >présence<; das Du als freies, nicht reduzierbares Gegenwärtigsein, als Präsenz."

(PETER GROTZER über MARCELS Denken; WA I, 24)

Ein weiterer, ebenfalls im Zentraltext 'Das ontologische Geheimnis. Fragestellung und konkrete Zugänge' erwähnter und kommentierter Schlüsselbegriff MARCELSchen Denkens ist die *présence*³⁷³, die, da mit anderen existentiellen Haltungen oder Erfahrungen verbunden, bereits mehrfach angesprochen wurde.

MARCEL gebraucht das Wort *présence* in mehrdeutigem Sinn; vor allem drei Bedeutungen sind zu erwähnen (die zusammen das Eigenprofil und die Originalität des MARCELSchen *présence*-Begriffs ausmachen): *présence* als die unmittelbare Gegenwärtigkeit eines *Du* oder >meiner< selbst (vor >mir< oder vor anderen); *présence* als Gegenwärtigkeit Gottes für den glaubenden Menschen; *présence* als die raumtranszendierende oder gar Raum und Zeit transzendierende (also über die Todesgrenze hin gespürte) Gegenwärtigkeit eines geliebten Wesens.

Die *présence* Gottes soll bei der Erläuterung der MARCELSchen Annäherung an die Wirklichkeit Gottes beleuchtet werden. Im Folgenden soll es um die *présence* im ersten und im dritten Sinn gehen.

³⁷³

Abgesehen von den erwähnten bzw. zitierten Textstellen vgl. zum Begriff etwa auch WA I, 218-223; WA II, 141f., 331f.. - Auf eine den Begriff vertieft auslotende Studie sei hingewiesen: BERNHARD WOLF, Das ontologische Mysterium der Präsenz. Eine Einführung in die Philosophie Gabriel Marcells über drei Zugangswege seines Denkens, München, 1959.

Hinzuweisen ist zunächst auf das relativ breite Bedeutungsspektrum des französischen Wortes *présence* - eine Tatsache, die für das Verständnis der MARCELSchen Aussageintention wichtig ist. Genau genommen ist die Bedeutungsweite von *présence* mit keinem einzelnen deutschen Begriff ganz einzufangen; sie umfasst die 'Präsenz' (im Sinne eines vollen, bewussten Da-Seins), 'Gegenwärtigsein/Gegenwärtigkeit', 'wirkende Anwesenheit' und das 'Hier-und-Jetzt-Sein einer Person' in seiner ganzen 'Ausstrahlungskraft' und seinem 'Einfluss' auf andere. Diese semantische Dichte ist auch der Grund dafür, dass der französische Begriff im Folgenden zum Teil einfach als solcher -unübersetzt- übernommen wird, zumal MARCEL selbst mit Blick auf den Begriff *présence* in seinem Werk betont, "daß es zweifelsohne unmöglich ist, ihm eine strenge Definition zu geben" (MeGru 88).

Präsenz -als eine Anzeige dessen, dass der Mensch, der sich aus der Selbstzentrierung und dem 'Selbstverschluss' des *Ich* befreit hat, mit anderen nie bloß irgendwie zu tun haben, sondern zusammen mit bzw. bei ihnen sein will (vgl. WA II, 336. 347; WA I, 222; MeGru 88)³⁷⁴ - ist Geheimnis und Geheimnisgeschehen (vgl. etwa WA I, 64. 79. 80; GSei 263-292). Denn >ich< gehöre, undistanzierbar und unsubtrahierbar, zum Ereignis der *présence* dazu, ob es um die Gegenwärtigkeit geht, die >ich< bin, oder um jene, die >mir< geschenkt ist. Man kann *présence* nicht nachweisen (wie man -umgekehrt- auch jemandem, der die *présence* eines bzw. einer Fernen oder Toten spürt, diese nicht wird 'ausreden' können); sie trägt keinen objektiven Charakter (vgl. etwa GSei 273-277), was nicht heißt, dass sie keine 'Evidenz' (vgl. MeGru 89) ausstrahlte. Die der 'Behauptung' des Gegenwärtigseins (das ferne Wesen -als ein räumlich entferntes oder gar als ein raumzeittranszendentes (die Toten)- wird als gegenwärtiges zwar einerseits *gespürt*, muss aber andererseits als solches immer auch *behauptet* und *bejaht* (vgl. GSei 277) werden) bleibend innewohnende Frage und Fraglichkeit kann nie objektiv beantwortet werden. Es ist mithin nicht möglich, die *présence* aus einer vermeintlichen 'Problemlage' sachlogisch als deren 'Lösung' abzuleiten (vgl. WA II, 227), auch wenn sie -in einer ganz anderen Hinsicht freilich- durchaus einen lösenden, genauer gesagt einen *erlösenden* Charakter hat, indem sie die Angst nimmt, im Allein(zurückgeblieben)sein wohl oder übel eine letzte und definitive Wirklichkeit sehen zu müssen, ohne Aussicht und Hoffnung auf ein Stärkeres und Bleibendes jenseits aller Trennung und über sie hinaus.

Weil *présence* nichts Objektives, sondern immer eine *personale Erfahrungswirklichkeit* ist, lässt sie sich auch nicht 'greifen' (vgl. GSei 277), und: "Insofern Gegenwärtigkeit jenseits jeder Greifbarkeit liegt, läßt sich auch sagen, sie liege außerhalb der Begreifbarkeit. Gegenwärtigkeit kann im Grunde nur angerufen werden, und die Anrufung ist ihrem Wesen nach magisch, ist Zaubermacht [! - vgl. WA II, 294 (der Tote, den "ich beschwöre und dessen bleibendes Gegenwärtigsein mir unentbehrlich ist"); MR].'" (GSei 277)

Die Bedeutungsspitze der Rede von der Gegenwärtigkeit bildet die Reflexion der *présence* des bzw. der geliebten Toten im Leben derer, die ihn bzw. sie in den Tod hinein loslassen mussten. Von ihr wird ausgiebiger im Verlauf der noch folgenden Erörterung der MARCELSchen Todesreflexion die Rede sein.

Was bedeutet für MARCEL ganz grundsätzlich die (raumzeitliche) *présence*, die >ich< sein kann bzw. bin? "Präsenz bedeutet mehr und etwas anderes als die Tatsache, daß man da ist; ganz streng genommen kann man von einem Gegenstand nicht sagen, daß er präsent sei. Sagen wir also, daß die Präsenz stillschweigend mit einbegriffen ist in jener nicht rückführbaren und zugleich verworrenen Erfahrung, die mit dem Gefühl, zu existieren, auf der Welt zu sein, zusammenfällt. Sehr früh entsteht beim Menschen eine Verbindung... zwischen dem Bewußtsein, zu existieren -welches den Tieren abzusprechen kein triftiger Grund uns berechtigt-, und dem Willen, von dem anderen *erkannt* zu werden - von diesem Zeugen, dieser Zuflucht, oder von diesem Rivalen oder Gegner" (WA I, 106).

>Ich< kann (und soll) gegenwärtig sein, ein *Du* kann >mir< gegenwärtig sein; und in dem Maße, in dem eine Begegnung zwischen *Ich* und *Du* immer eine Annäherung ans Seinsgeheimnis ist, ist es verständlich, dass -so FOELZ im Blick auf die Position MARCELS- "das Mysterium nur als "Anwesenheit" oder Gegenwärtigkeit (*présence*) erfahren werden kann und sich nur als "Gegenwart" offenbart" (Gewißheit, 270; vgl. WA I, 79; WA II, 227; GSei 288; ErMen 103).

Existenz ist nicht deckungsgleich mit Gegenwärtigkeit; MARCEL fragt sich, "ob man nicht gerade durch die Gegenwärtigkeit von der Existenz zum Wert übergehen kann. Was Wert hat, ist das, was in uns das Gefühl der Gegenwärtigkeit vermehrt"³⁷⁵ (WA II, 152; zum Verhältnis Existenz-Gegenwärtigkeit vgl. etwa auch WA I, 220, zu dem zwischen Gegenwärtigsein und Wert vgl. WA II, 334f.).

³⁷⁴ GROTZER verweist zurecht auf diesen Zusammenhang: "Der Begriff der >Existenz< und jener der >Präsenz< rücken für MARCEL in dem Maß näher zusammen, als er das Auf-sich-Angewiesensein von Ich und Du erfährt: >Es [=das Ich] existiert nur dann, wenn es sich selbst als für andere seiend auffaßt, nur in Bezug auf einen anderen [...]< [vgl. WA II, 219; MR]" (WA I, 25).

³⁷⁵ Vgl. WA II, 141: "Enger Zusammenhang zwischen Existenz und Wert: Ein unermeßlicher Wert liegt in der Tatsache, einen anderen als gegenwärtig zu spüren, ein unermeßlicher Wert im Aneinanderrühren als solchem."

Wie schon erwähnt, gibt es für MARCEL so etwas wie ein Sich-selbst-gegenwärtig-Sein, das von grundsätzlicher Wichtigkeit ist (zum Begriff vgl. WA II, 327f.- 329. 338). Wie die *présence* ganz allgemein und fundamental von *Intersubjektivität* geprägt ist³⁷⁶ (denn sie ist nichts Objektives, aber auch kein 'rein subjektives' Gefühl; vgl. WA I, 220f.; WA II, 335. 361; GSei 276; MeGru 89), basiert auch das >Mir<-selbst-gegenwärtig-Sein (la *présence à moi-même*) auf ihr: "Es gibt in mir Intersubjektives -, das heißt Möglichkeiten der Intimität mit mir selbst, aber auch einen möglichen *Mangel* dieser Intimität, die so ziemlich auf null absinken kann. Ich kann mich solchermaßen verschließen, daß ich mich überhaupt nicht mehr mit mir und a fortiori mit den anderen verbinden kann." (WA II, 335; vgl. WA II, 351) Glück (le bonheur) ist für MARCEL "eine gewisse Art, sich selbst gegenwärtig zu sein" (WA II, 130) - mit der schon angedeuteten Implikation: "je mehr ich mir selbst gegenwärtig bin, desto mehr existieren auch die anderen für mich."³⁷⁷ (WA II, 130) Dabei besteht zwischen dem Sich-selbst-gegenwärtig-Sein und dem Willen ein Bezug; beide prägt eine "innere Ungeteiltheit" (WA II, 130). Die Selbstgegenwart ist keine unveränderliche Tatsache, zumeist lebt der Mensch sich selbst entfremdet (aliéné; vgl. WA II, 328): Das *Ich*, von MARCEL als eine "Abwesenheit (absence), genauer... eine Karenz (carence)" (WA II, 328) gedeutet, läuft permanent Gefahr, sich in Selbstgenügsamkeit "als etwas Positives zu behandeln" (WA II, 328; MARCEL spricht in diesem Sinn in WA II, 328 von einer drohenden "Illusion des Ichs"; vgl. aber WA I, 105f.: 'Ich'-Sagen und 'Ich'-Gefühl durchaus als Ausdruck einer Präsenz, die ein Ganzes darstellt) - ohne auf die vielfältige Einladung zu schöpferischer *Verwirklichung* in Begegnung und Schaffen zu merken. Der Ausweg aus der Entfremdung ist nicht, das Sich-selbst-gegenwärtig-Sein möglichst präzise 'auf den Begriff' zu bringen (es gibt keinen *intellektuellen* Ausweg), sondern es *-existentiell* und im "Bewußtsein einer Freiheit" (WA II, 329)- zu 'glauben' und zu 'realisieren' (vgl. WA II, 328). Erst das freilich ermöglicht es, "an das Mir-gegenwärtig-Sein des anderen zu glauben. In Wirklichkeit wird alles in dem Augenblick klar, in dem man begriffen hat, daß Sich-selbst-gegenwärtig-Sein mit Kreativität zusammenfällt" (WA II, 328). "Ich werde mir selbst erst wieder gegenwärtig in der Erfahrung einer gewissen Erneuerung" (WA II, 329).

Zwischen Sich-selbst-gegenwärtig-Sein und der Präsenz eines oder einer anderen für >mich< besteht also ein Bedingungsverhältnis. Nur ein *Ich*, das 'bei sich' ist, ist sich seiner Bedürftigkeit nach einem *Du* bewusst, kann sich öffnen und ist empfänglich für ein *Du*, das 'bei ihm' und 'zusammen mit ihm' sein will. Genauso stimmt: Die *présence* eines anderen Menschen bewirkt, "daß er mich innerlich sozusagen erneuert, wenn ich ihn gegenwärtig fühle. Solche Gegenwärtigkeit macht mich mir selber offenbar, denn sie macht mich reicher, als ich ohne sie wäre" (GSei 274); in Gegenwart eines Menschen, der >mir< gegenwärtig ist (ob er nun raumzeitlich *da* und *greifbar* ist oder nicht), bin >ich< "wahrhaft ich" (GSei 274).

Présence ist ontologische Wirklichkeit, sie hat einen engen Bezug zum *Sein*³⁷⁸. Zu sagen, "ein Wesen sei mir als Präsenz gegeben oder als Sein... kommt auf dasselbe hinaus, denn es ist kein Sein für mich, wenn es nicht ein Gegenwärtigsein ist" (WA I, 80); das Spüren einer Anwesenheit³⁷⁹ im Raum und Rahmen der Treue schließt in sich, ein "echtes *co-esse*" (WA I, 81) zu spüren, ein "du bist mit mir" (WA I, 81). "An der Wurzel des Gegenwärtigseins gibt es ein Sein, das mir Rechnung trägt (un être qui tient compte de moi)" (WA II, 334). Was zwischen zwei Seienden 'ausgetauscht' wird, ist nichts objektiv Greifbares, aber nicht, weil es weniger als das wäre, sondern weil es *mehr* als etwas bloß Objektives ist: "Das Verbundensein, in dem Gegenwärtigkeiten füreinander sichtbar oder

³⁷⁶ Vgl. WA II, 334: "das Gegenwärtigsein ist intersubjektiv, es muß als Ausdruck eines Willens interpretiert werden, der sich mir zu offenbaren sucht. Diese Offenbarung [vgl. WA II, 141f.; MR] setzt jedoch voraus, daß ich ihm kein Hindernis in den Weg lege; kurz, das Subjekt wird nicht als Objekt behandelt, sondern als Magnetisierungsherd des Gegenwärtigseins (comme foyer d'aimantation de la présence)."

³⁷⁷ In einer Bemerkung in einem privaten Brief, in der MARCEL das Sich-selbst-gegenwärtig-Sein sehr eng mit dem Akt der *Sammlung* in Verbindung bringt, formuliert er -den Kausalbezug dieser Implikation umkehrend-, dass >ich< >mich< um so mehr finde und erfasse, je mehr >ich< in Beziehung(en) zu einem äußeren *Du* stehe: "J'en reviens maintenant aux questions philosophiques que vous me posez, tout d'abord à celle qui concerne la présence à soi-même. Il y a là un concept qui a besoin d'être très soigneusement élucidé. Il me paraît hors de doute que l'immense majorité des humains aujourd'hui est au sens propre aliénée (Entfremdet) et pour ainsi dire incapable du ressaisissement qui s'accomplit dans le recueillement (Sammlung). Il est non moins clair à mes yeux que ce ressaisissement ne s'effectue qu'à la faveur d'un rapport concret à autrui, c'est-à-dire à un toi. Bien entendu, ce toi dans la prière est ou peut être Dieu même ou le Christ. Mais il me paraît certain qu'il peut déjà se réaliser sur un plan empirique dans l'amitié ou dans l'amour, pourvu, bien entendu que cet amour ne soit pas d'ordre passionnel." (Brief vom 1. Juni 1973 an SIEGFRIED FOELZ; Rechtschreibung sowie Zeichen- und Akzentsetzung übernommen)

³⁷⁸ Zum Zusammenhang zwischen *Sein* und *présence* vgl., abgesehen von den zitierten Textstellen, etwa auch WA III, 297.

³⁷⁹ Zum Spüren und Fühlen als 'Ankunfts'- und Wirkungsort von *présence* vgl. WA III, 188f., wo MARCEL im Rahmen eines Beispiels eine grundsätzliche Aussage trifft: "unter Präsenz verstehe ich... nicht die Tatsache der äußeren Bekundung [gemeint ist die rein verbale, aber nicht wirklich eingelöste Versicherung von jemandem, er bzw. sie sei >mir< gefühlsmäßig ergeben und stehe >mir< nahe; MR], sondern das objektiv viel weniger definierbare Faktum, mich fühlen zu lassen, daß er [die Beispielsperson; MR] bei mir ist (me donner à sentir qu'il est avec moi)." (WA III, 189)

fühlbar werden, und die Übermittlung rein objektiver Botschaften gehören nicht zum gleichen Seinsbereich. Oder vielmehr: jegliche Übermittlung vollzieht sich, wenn man so sagen darf, noch vor Überschreitung der Seinsschwelle.“ (GSei 276)

Am 14. August 1933 notiert MARCEL: “Die Präsenz als etwas, über das ich in keiner Weise verfüge, was ich nicht habe. Ständige Versuchung, sie entweder in ein Objekt zu verwandeln oder als Aspekt meines Selbst aufzufassen. Es ist so, als ob wir nicht in der Lage wären, sie zu denken. Das läßt unendliche Anwendungsmöglichkeiten zu.” (WA II, 250; vgl. WA II, 254) “Eine Präsenz ist eine Realität, ein gewisses Einströmen (influx); von uns hängt es ab, ob wir diesem Einströmen gegenüber durchlässig oder nicht durchlässig bleiben, nicht eigentlich es anzuregen. Die schöpferische Treue besteht darin, sich aktiv im Zustand der Durchlässigkeit zu erhalten; und hier sehen wir, wie sich etwas wie ein geheimnisvoller Austausch vollzieht zwischen dem freien Akt und der Gabe (don), durch die ihm geantwortet wird.”³⁸⁰ (WA I, 80) Zwischen einem Wesen, das >mir< präsent ist, und >mir< “knüpft sich eine Beziehung, die in einem gewissen Sinne das Bewußtsein, das ich davon bekommen kann, übersteigt; es [dieses Wesen; MR] ist nicht mehr nur vor mir, es ist auch in mir; oder genauer, diese Kategorien sind überstiegen, sie haben keinen Sinn mehr. Das Wort Einströmen bezeichnet, wenn auch in einer viel zu räumlichen, viel zu physischen Form, die Art der inneren Beeinflussung, die in dem Momente erfolgt, da die Präsenz zu wirken beginnt.” (WA I, 80) Die metaphorische Rede von der *présence* als von einem ‘Einströmen’ kann mit ihrer Deutung als einem ‘Licht’, wie sie in HoWa 15 zum Ausdruck gebracht wird, zusammen gelesen werden.

Wenn auch “das Wesen der Gegenwärtigkeit... nur wie im Lichte eines Blinkfeuers” (GSei 278) schaubar ist, weil auch die *présence* selber weder selbstverständlich noch -vgl. WA II, 360- als durchgängige erfahrbar ist³⁸¹, ist es doch “das Eigentliche eines Gegenwärtigseins als Präsenz..., unbeschränkt zu sein” (WA I, 79) und ‘bedingungslos’ (vgl. WA I, 153; sofern man freilich nicht in der Offenheit bzw. Empfänglichkeit für >deine< *présence* bei >mir< durchaus eine ‘Grundbedingung’ sehen wollte). Ihre Unbeschränktheit und Transzendenz verdankt die *présence* ihrer inneren Ausrichtung auf das Ewige; es gibt eine “ewige, unvergängliche Präsenz (*présence éternelle, indéfectible*)” (WA II, 335), die nach MARCEL Gott (für uns auch jetzt schon als Präsenz erfahrbar und anrufbar) und -in Gott- >unsere< transmortale Gemeinschaft miteinander ist³⁸². Der Glaube an das Ewige und den Ewigen - der Glaube, den die *présence* eines von >mir< getrennten Wesens immer auch mit verlangt: Vielleicht lassen sich beide gar nicht völlig voneinander trennen: “Je wirklicher, gegenwärtiger uns ein Wesen wird, desto weniger halten wir es für möglich, es zu umschreiten. Erst in diesem Augenblick wird uns das in jeder geistigen Realität verborgene Unendliche offenbar; unleugbar reden wir nämlich zumeist über das Unendliche, ohne daran zu glauben.” (WA II, 141)

Besondere Erwähnung verdienen (ganz allgemein) die *Liebe* sowie (speziell) die *Treue* und die *Verfügbarkeit* - drei Erfahrungen bzw. Haltungen, deren Zusammenhang mit der *présence* MARCEL besonders hervorhebt.

Am 11. März 1931 deutet MARCEL im Metaphysischen Tagebuch die “Nächstenliebe (charité) als Gegenwärtigsein” (WA II, 192), mit der Ergänzung: “Das Herz der Nächstenliebe ist die Präsenz als absolute Gabe des Selbst” (WA II, 192; zum Zusammenhang Liebe-Gegenwärtigsein vgl. etwa auch WA III, 164).

Treue “bezieht... sich immer auf ein Gegenwärtigsein oder auch auf etwas, das in uns und vor uns als Gegenwärtigsein behauptet werden kann und muß, aber das *ipso facto* ebenso gut und sogar vollkommen verkannt, vergessen, entwertet werden kann” (WA I, 78). Die Treue ist “die aktiv verewigte (!) Präsenz, sie ist die Erneuerung der Wohltat der Präsenz - ihrer Kraft, die darin besteht, daß sie eine geheimnisvolle Anregung zur Schöpfung ist.” (WA I, 79) Treue ist immer Treue zu einem Subjekt, zu einer *présence* und entspricht insofern “einem gewissen Zugriff des Seins auf uns” (WA I, 79) in Gestalt dieser *présence*; in der Treue erleben Menschen den ‘Widerhall einer Präsenz’ im ‘Schoße ihrer Dauer’ (vgl. WA I, 79). Treue erhellt sich vom *Du* aus, “von der vom *Du* her verstandenen

³⁸⁰ Zum Aspekt der *présence* als Gabe/Geschenk/Gnade vgl. auch WA I, 220 (hier Anspielung auf einen Zweitsinn: Die Kunst, sich einem anderen Menschen gegenwärtig zu machen, ist keine lehrbare ‘Technik’ (vgl. GSei 274), sondern ‘Gnade’ i. S. von Begnadetsein, “umgekehrt ist es ein Unglück (disgrâce), sie nicht zu besitzen” (WA I, 220)), WA II, 192 (‘die Präsenz als absolute Gabe des Selbst’), WA II, 334 (“Gegenwärtigsein als Antwort auf den Akt, mit dem sich das Subjekt für die Aufnahme erschließt. Es ist in diesem Sinne Selbsthingabe. Es gibt nur ein Gegenwärtigsein dessen, der fähig ist, sich hinzugeben”) und HoWa 15. - Die Betonung des ‘Aktes’ (der Selbstöffnung zur Empfänglichkeit für die Präsenz des anderen Menschen) und der ‘Gabe’ (der *présence*) in WA I, 80 widerspricht einer Bemerkung MARCELS in WA II, 140, wonach “der Gegensatz von *Gegenwärtigkeit* (*présence*) und *Tun* (*action*) unermeßliche Bedeutung (une importance énorme) hat”.

³⁸¹ Was entweder an einem allzu gewohnten Umgang miteinander liegt (vgl. GSei 278) oder -bzgl. der durch Entfernung oder Tod von >mir< Getrennten- an all dem, was sich immer wieder an Verzagtheit, Zerstreuung und Vergessen zwischen >mich< und >dich< schiebt (mehr dazu an anderer Stelle der vorliegenden Studie).

³⁸² Angesichts der Dependenz von *présence* (Gegenwärtigkeit) und *le présent* (die Gegenwart) -Gegenwärtigkeit kann nur >jetzt< ihre Wirksamkeit entfalten und erfahren werden- wird man die schon frühe (1914) religiöse Kommentierung der Gegenwart bzw. des Gegenwärtigen (vgl. MeTa 121; als Erfahrungs-‘Ort’ des Ewigen) bzw. des ‘absolut Gegenwärtigen’ (vgl. MeTa 123. 86; als des Ewigen) indirekt schon als religiöse Konnotation auch der *présence* werten dürfen.

Präsenz aus" (WA III, 184; vgl. WA III, 188), die immer eine lebendige Präsenz und insofern mehr als eine "Beständigkeit im Sinne der Unveränderlichkeit" (WA III, 188) meint. Die Treue erfährt die *présence* immer als das 'Mit-Sein' des geliebten Wesens (trotz all seiner Trennung von >mir<), als "eine wirkliche Intimität" (WA I, 81; zum Gesamtzusammenhang Treue-Gegenwärtigsein vgl. WA I, 78-81 und MeGru 87-94).

Die 'Intimität' bzw. Verbundenheit im Zeichen der Treue und der *présence* ist "um so höher..., je tiefer diese Beziehung in eine Welt totalen geistigen Verfügbarseins... eingeht" (WA I, 81); auch zwischen dem Begriff des *Verfügbarseins* (mehr dazu an anderer Stelle) und dem des Gegenwärtigseins "besteht ein augenscheinliches Band" (WA I, 81). "Es ist eine unleugbare Erfahrungstatsache..., daß es gewisse Wesen gibt, die sich uns als präsent offenbaren, d. h.... als verfügbar, wenn wir leiden, wenn wir das Bedürfnis haben, uns auszusprechen, und wieder andere, die uns dieses Gefühl nicht geben, wie groß auch sonst ihr guter Wille sein möge" (WA I, 81). Äußere (vielleicht gut gemeinte) Gesten drücken nicht zwangsläufig Verfügbarkeit im Sinne von *présence* aus; "die materielle Gabe, die sichtbare Handlung ist nicht notwendigerweise ein Zeugnis von Präsenz" (WA I, 82). Präsenz im Sinne von Verfügbarkeit lebt aus einem aus dem Innersten der Person kommenden, unauslotbaren und spontan 'treffenden' Element des Authentischen, "das sich unmittelbar und unbestreitbar enthüllt in einem Blick, einem Lächeln, einem Tonfall, einem Händedruck." (WA I, 82) "Das verfügbare Wesen ist dasjenige, welches fähig ist, ganz und gar mit mir zu sein, wenn ich es brauche" (WA I, 82), das nicht verfügbare Wesen ist jenes, das diese Fähigkeit nicht hat (vgl. WA I, 82). "Für das erste bin ich ein Da-Sein, für das zweite bin ich ein Objekt. Das Da-Sein umfaßt eine Gegenseitigkeit, die zweifellos durch jede Beziehung vom Subjekt zum Objekt oder vom Subjekt zum Subjekt-Objekt ausgeschlossen wird." (WA I, 82) Der verfügbar-präsente Mensch nimmt >mich< unmittelbar ernst, "das Kennzeichen der da-seienden oder verfügbaren Seele ist es..., nicht in >Fällen< zu denken; es gibt keinen >Fall< für sie" (WA I, 82; zum Unterschied von *présence* und Unverfügbarsein vgl. WA II, 192-195. 352 sowie -indirekt- WA II, 334).

Die *présence* im MARCELSchen Sinne ist zweifelsohne, wie GROTZER resümiert, "eine besondere Haltung dem Leben gegenüber" (WA I, 25), wie es im *Du* begegnet, eine Haltung und Erfahrung, die durchaus als Synonym für die schon angesprochene *Verbundenheit* zwischen Menschen zu werten ist. Als >mir< geschenkte ist die Präsenz das von >mir< empfundene *Sein des Du bei >mir<, mit >mir< und in >mir<*, als *von >mir< geschenkte und gelebte ist sie >mein< Mit-Sein mit >dir<* im Sinne eines 'vorbehaltlosen Offenseins für eine andere Person oder für Gott', wie GROTZER formuliert (vgl. WA I, 25).

MARCEL, den man angesichts seiner Extrembetonung der *présence* geradezu als einen 'Mystiker' der Verbundenheit und des Zusammenseins bezeichnen könnte, thematisiert in seinem philosophisch-dramatischen Werk die Vielfalt menschlicher Suche nach spürbar-greifbarem, erlebbarem Zusammensein, aus dem heraus Leben zu bestehen und die Not der Vereinzelung und Vereinsamung zu beheben wäre. Selbst wenn diese Suche 'findet' und 'ankommt', bleibt doch der eigentliche Abgrund dieser Not: das Getrenntsein bzw. Getrenntwerden durch Raum oder Tod, als eine der eindrucklichsten Manifestationen der menschlichen Versuchung zur Verzweiflung. Die MARCELSche Hoffnungsantwort gegen die Verzweiflung dekliniert sich angesichts des Trennungs(er)leidens als *Glaube* an und *Öffnung* für *présence*, verstanden als geistig-innerlich-herzliche Anwesenheit und Verbundenheit, die -und das macht die Spitzenaussage der MARCELSchen *présence*-These aus- auch und selbst vom und von der *Toten* ausgehen bzw. zu ihm und zu ihr hin empfunden und gelebt werden kann.

Die Gegenwärtigkeit des und der äußerlich (aber eben nicht: innerlich, *wesentlich*) von >mir< Getrennten ist ein Geschehen mit doppelter Dimension: Sie ist Akt (>deines< Gegenwärtigseins bei und in >mir<) wie auch Empfänglichkeit (von >mir< für >deine< an >meine< "Tür" klopfende Präsenz). Sie ist Gegenwärtigwerden *und* *Vergegenwärtigung*.

Vom Eigengewicht und Eigenwert des *présence*-Begriffs abgesehen, verstärkt MARCEL durch dessen Betonung und dessen spezifisches Verständnis (als raum- und todestranszendierende Erfahrung im Zeichen der *Begegnung* und *Verbundenheit* zwischen *Ich* und *Du*) vor allem vier Akzente und Perspektiven seines Denkens: Die *présence* belegt und betont seine Entscheidung für ein Verständnis von *Zeit*, das den Vergänglichkeitsfaktor in ihr nicht als das Entscheidende und Letzte, sondern als etwas durch die Entscheidung für die *présence* Transzendierbares ansieht.

Die Orientierung auf *présence* hin unterstreicht, dass das Entscheidende, das "Unzerstörbare in der Zerstörung"³⁸³ das *Zusammen- und Beisammensein* ist und bleibt - was auch immer die konkret-empirischen Konstellationen und Einschränkungen des Miteinanders von *Ich* und *Du* in und durch Raum und Zeit seien.

Die *présence* als Verdichtungs- und Sinnerlebnis von Existenz wirft in der Reflexion MARCELS ein Licht auf sein Verständnis von *Ewigkeit*: Ewigkeit als personale Wirklichkeit ist die Untrennbarkeit derer, die 'für immer' und 'endgültig' zusammen sein wollen.

³⁸³ So, laut einer Mitteilung MARCELS an FOELZ in einem Brief vom 2. Mai 1969, der Titel eines Vortrags von ihm in Prag (im Brief deutsch angegeben), der gewissermaßen als Leitmotiv seines ganzen Werkes zitiert werden kann.

Wie schon die Reflexion der Treue zielt auch die MARCELSche Meditation der *présence* und deren erneuernder Kraft auf die Notwendigkeit der Entdeckung des Aufrufs zum *Schöpferischen*, der in der Existenz liegt.

Den Geheimnischarakter der *présence*, der eine letzte Unauslotbarkeit und 'Un-Begreiflichkeit' dieser Erfahrungswirklichkeit bedeutet, bringt MARCEL pointiert in MeGru 8 zum Ausdruck, wo er hervorhebt, dass Intersubjektivität (und mithin: *présence*) "nicht eigentlich ein Verhältnis bezeichnet; denn es kann ein Verhältnis nur zwischen Begriffen geben, und andererseits können nur objektive Gegebenheiten als Begriffe auftreten: Das Wort objektiv muß hier im starken Sinne verstanden werden: es handelt sich um Gegebenheiten, die dem betrachtenden Geist vor Augen stehen. Die Eigenart eines Subjektes aber, das heißt, eines in seiner Qualität des Existierens verstandenen Wesens, besteht gerade darin, nicht in dieser Weise gegeben sein zu können. Es ist für mich nur ein Wesen, wenn es anweset; das bedeutet, es betrifft mich in einer gewissen Weise *von innen her* und wird mir bis zu einem gewissen Punkt inne. Eben darin gehört die Anwesenheit als solche dem Geheimnis zu. Das bedeutet, daß sie sich nicht auf eine Summe von Elementen zurückführen läßt, an denen der Verstand sein Manipulationsvermögen ausüben könnte. Ein menschliches Wesen als Wesen betrachtet, geht in gewisser Weise über alle denkbaren Untersuchungen hinaus, deren Gegenstand es etwa für einen Psychologen oder für einen Soziologen werden könnte."

Das 'Nein' zur Verzweiflung, als dessen Reflexion MARCELS Philosophie und Dramatik sich versteht, formuliert der Glaube an und die Erfahrung von *présence* als das glaubend-vertrauende 'Ja' zu einer Anwesenheit, die drohende Einsamkeit entschärft.

VII. Auf der Suche nach Gewissheit - Die metaphysische Unruhe. Erste und zweite Reflexion. Die Sammlung

"... die Krise, die der abendländische Mensch durchmacht, ist eine metaphysische Krise. Und wahrscheinlich gibt es keine gefährlichere Illusion, als sich einzubilden, daß diese oder jene soziale oder institutionelle Verbesserung genügen könnte, um eine Unruhe, die aus der tiefsten Tiefe des Seins selbst aufsteigt, zu beschwichtigen."
(GABRIEL MARCEL, WA III, 115)

Von MARCELS grundsätzlichem Anliegen, eine 'neue', konkret orientierte und formulierte Metaphysik zu begründen, war bereits die Rede, auch im Blick auf die inhaltlichen Aspekte und Pointierungen dieses Formulierungsversuches³⁸⁴ (besonders erinnert sei nochmals an seine theoretische 'Ortsbestimmung' der "Metaphysik als Verbannung der Verzweiflung" (WA II, 206) und an den 'Angelpunkt jedes echten metaphysischen Denkens' in MARCELS Augen: die 'ständige Möglichkeit des Selbstmords' (vgl. WA I, 72)).

MOIRANS erklärt, von sich und der Welt enttäuscht, gegen Ende des Stücks *Sandpalast*: "Je weiter ich gehe, desto besser begreife ich, wie töricht es ist, eine Stütze außerhalb des Lebens in einem geheimnisvollen Jenseits zu suchen, sei es nun Gott oder nur die Freiheit. Der Grund der Dinge bleibt uns unbekannt, und wird uns immer unbekannt bleiben... Wenn mein Leben von neuem zu beginnen wäre, so würde ich nicht mehr versuchen, es auf dem Grund des Absoluten zu erbauen; auf dem Absoluten bauen, ich weiß es jetzt, heißt auf Sand bauen." (67) Die Einstellung, die hier zum Ausdruck kommt, ist das Gegenteil des 'Ja', auf das die MARCELSche Metaphysik sich gründet.

Es gibt nach MARCEL einen existentiellen "Endzweck [wohl besser zu übersetzen mit 'Endziel'; MR]... metaphysischer Natur (un but métaphysique)" (WA III, 138), der, weil mit dem Seinsgeheimnis verwoben bzw. identisch (vgl. WA I, 86), auch die Metaphysik als Reflexion und geistige Suche nach Gewissheit³⁸⁵ immer nur eine

³⁸⁴ Von den im Verlauf dieser Studie bereits zitierten oder erwähnten Textstellen zum MARCELSchen Metaphysikverständnis abgesehen, vgl. zum Begriff 'Metaphysik' etwa auch WA I, 89. 98. 102f.; WA II, 129. 133. 157. 202. 216. 217. 226. 240. 310-313; WA III, 22. 57. 98. 132. 149. 201. 293f.; HoVia 134f.; MeTa 9f.; OGeh 64-69; UWei 121-123.

³⁸⁵ Zum Begriff 'Gewissheit' finden sich Reflexionen z. B. in WA II, 310-313. 344-346. 360f. (Auffällig ist die hier noch nicht vollzogene Trennung zwischen den französischen Termini *certitude* und *assurance*; beide können für 'Gewissheit' stehen (vgl. etwa WA II, 310 und WA II, 360). Später unterscheidet MARCEL (vgl. Anm. 68, Teilkapitel "A." dieses Kapitels) zwischen *certitude* (i. S. von 'Sicherheit') und dem von ihm bevorzugten *assurance* (i. S. von 'Gewissheit'). MARCEL meint grundsätzlich: "kann man nicht ganz allgemein sagen, daß nur da Raum für die Gewißheit ist, wo der andere (und wäre es in mir?) zuerst dazwischengegangen ist? Keine Gewißheit ohne eine inter-personale Beziehung (*référence inter-personnelle*)" (WA II, 310). In WA II, 310 liest man weiterhin: "Wichtig für mich... ist eine Gewißheit, die einen weiterhelfenden, ja sogar schöpferischen Wert (*une valeur promotrice, voire créatrice*) hat. Ein Unzweifelhaftes für jedermann kann mir zu nichts dienen... Was für mich zählen kann, ist eher etwas, an

Berührung mit dem Geheimnishaften, eine Annäherung an dieses sein lässt. Metaphysik ist, neben Religion, Kunst und Poesie, eine der "zentralen Aktivitäten..., durch die der Mensch sich selbst wieder vor das Mysterium stellt, das ihn begründet, und ohne die er nichts ist" (WA I, 103; vgl. WA III, 22).

Die 'metaphysische Unruhe'³⁸⁶, aus der heraus der Mensch nach Letztem und Bleibendem fragt, ist Indikator einer lebenslangen Sehnsucht und Frage nach Glück und Glücksfülle (vgl. *Sandpalast*, 64). "Eine Metaphysik ist nichts..., wenn sie nicht der Akt ist, mit dem sich eine Unruhe (inquiétude) definiert und teilweise -auf geheimnisvolle Art- aufhebt oder zumindest transponiert." (GegU 28) Unruhig sein heißt aber nicht, 'neugierig' zu sein (vgl. GegU 28), sondern "seines Mittelpunkts nicht sicher sein,... sein Gleichgewicht suchen" (GegU 29). Unruhe ist "desto mehr metaphysisch, je direkter sie das betrifft, was nicht von mir selbst getrennt und... alieniert werden kann, ohne daß ich mich selbst zunichte mache... Etwas Mächtiges und Geheimnisvolles versichert mir, daß... *ich nicht bin, wenn die anderen nicht sind...* Entwischen mir die anderen, so entwische auch ich mir selbst, denn meine Substanz ist aus ihnen gewoben (ma substance est faite d'eux)" (GegU 29). Metaphysische Unruhe ist nichts rein Augenblickliches (vgl. GegU 30), "sie trägt ein Zeichen der Permanenz" (GegU 30), die freilich keine Permanenz des Bewusstseins sein muss. Sofern sie bewusst wird und ist, erstreckt sie sich auch "auf alle Wesen, die in meinen Augen an der gleichen Erfahrung wie ich teilhaben können; ich muß unbedingt der Überzeugung sein, daß sie zugleich die gleiche Unruhe empfinden, die auch ich in mir verspüre." (GegU 30) Der 'innere Frieden', die 'Harmonie', auf die Philosophie ganz allgemein abzielt (vgl. GegU 30), können "nicht gleich von Anfang an gegeben sein" (GegU 30). "Gegeben ist lediglich das Trachten und Sehnen danach, und dieses Sehnen muß unbedingt als Heimweh (nostalgie), das heißt als Unruhe empfunden werden. Die einzige Frage... ist, ob man meint, man müsse auf diese anfängliche Unruhe den Akzent setzen oder nicht. Je konzeptualistischer eine Philosophie ist, desto mehr wird sie meinen, einen Schleier über das werfen zu müssen, was sie als ein bloßes subjektives Ereignis ansehen wird, bei dem es sich darum handelt, seinen intelligiblen Gehalt herauszuschälen. Überlegt man jedoch, so muß man erkennen,... hier geht es um nicht mehr und um nicht weniger als um den... Wert, der dem persönlichen Indiz beigemessen wird." (GegU 30f.)

Philosophie kann "nur" zu *Gewissheit* führen, und nicht zu *Sicherheit*, weil das, was sie reflektiert, das subjektiv-intersubjektive Drama abgründiger und unauslotbarer Lebenswirklichkeit ist, weil das, was sie bedenkt, das Leben als dauernde Berührung mit dem Geheimnis ist. Dem schon erläuterten existentiellen Unterschied zwischen 'Problem' und 'Geheimnis' entspricht der erkenntnistheoretische Unterschied zwischen 'erster Reflexion' und 'zweiter Reflexion'. Denken im Sinne der ersten Reflexion ist, wie FOELZ das MARCELSche Verständnis treffend zusammenfasst, dem "Objekt, dem gegenständlichen Problem... zugeordnet" (WA II, 7), es ist ein Denken, "das analysiert und nach technischen Methoden vorgeht" (WA II, 7) und identisch ist mit der "Denkweise der Wissenschaft, die auf der Trennung von Subjekt und Objekt beruht" (WA II, 7). "Dem... Meta-Problematischen", so FOELZ weiter, "entspricht ein Denken, das ständig die unobjektivierbare Urgegebenheit des Menschen mitdenkt, ein Denken aus einer ursprünglichen Ganzheit heraus, das die Gegenwärtigkeit des Seinsgeheimnisses bezeugt... Marcel nennt diese höhere Art des An-Denkens und der Andacht eine Reflexion zweiter Potenz" (WA II, 7).

MARCEL selber dazu in GSei 120: "Ganz grob gesprochen: Während die primäre [d. h. die erste; MR] Reflexion die ihr zunächst dargebotene Einheit aufzulösen strebt, ist die sekundäre [d. h. die zweite; MR] Reflexion im wesentlichen wiedererlangend, ist sie Rückeroberung." Erst die zweite Reflexion (von MARCEL auch 'Reflexion in der zweiten Potenz' genannt oder 'geblendete Intuition'³⁸⁷ (vgl. etwa WA I, 81; WA II, 229; WA III, 296f.; ErMen 252)) übersteigt die Logik und das Vorgehen einer rein 'reduzierenden' Reflexion (vgl. WA I, 67; reduzierend auf: das Natürliche, das 'Sachliche', das Abstrakte bzw. Abstrahierbare), die sich des 'Unterschieds zwischen dem, was *in* mir ist, und dem, was nur *vor* mir ist' (vgl. WA I, 67) und legitimerweise als solches bedacht werden kann, nicht bewusst ist bzw. *alles* als 'vor->mir<-liegend', als problematisierbar und rein problematisch einstuft. Die zweite Reflexion ist gewissermaßen Reflexion, die über sich selbst reflektiert hat (vgl. WA I, 67). Nur sie bedenkt das eigene *Umfangensein* vom unreduzierbaren und unerklärbaren Mysterium, das in der Philosophie reflektiert wird, mit, und lässt es, statt es auflösen zu wollen, stehen und wirken (vgl. WA I, 67). In Analogie zum Umfangensein vom Mysterium hüllt >ich< die Gewissheit, zu der >ich< philosophisch zu gelangen suche (eine Gewissheit jenseits aller entwertenden Reduktion und bloß zersetzenden Analyse; vgl. WA I, 67), "wie ein schützender Mantel ein" (WA I, 67). Erst die zweite Reflexion eröffnet den Zugang zum und das Bewusstsein vom Mysterium, sie *ist* dieser Zugang

dem ich nicht zweifeln kann, wenn ich auf einem bestimmten Niveau meiner selbst angelangt bin [WA II, 361 bringt die gleiche Aussage, mit dem Zusatz "Kann es [das Unzweifelhafte; MR] überhaupt nie in Frage gestellt werden, so ist es unbedeutend"; MR]."
- Zum Charakter der *Hoffnung* als Gewissheit/Zuversicht vgl. WA I, 153.

³⁸⁶ Zum Begriff 'Unruhe' (und zu Nachbarbegriffen wie etwa der 'Unzufriedenheit' (insatisfaction)) vgl., abgesehen von den zitierten oder erwähnten Textstellen, etwa WA I, 47f., 83f., 146; WA II, 133. 195. 196; WA III, 126; MePro 61-134 (hier, auf S. 63, wertvolle Hinweise des Übersetzers zu den französischen Begriffen für das Wortfeld Unruhe/ Ängstlichkeit/ Angst/ Ungewissheit/ Besorgnis); *Schauspiele I*, 143. 242.

³⁸⁷ Zu MARCELS nur sehr bedingter Bereitschaft, auf die 'Sammlung' den Intuitionsbegriff anzuwenden, vgl. WA I, 70f..

und dieses Bewusstsein³⁸⁸. Für MARCEL ist überdies klar, dass "die zweite Reflexion, ohne selbst noch Glaube zu sein, es fertig bringt, wenigstens dessen geistigen Raum auszusparen und zu bereiten." (GSei 371)

Eine weitere Kommentierung der zweiten Reflexion ist deren Umschreibung als einer 'Sammlung' (recueillement)³⁸⁹, wie sie MARCEL im uns vorliegenden Zentraltext vornimmt: In diesem Geschehen der Konzentration, der Meditation und der Selbstwiederergriffung geschieht >meine< Neuausrichtung aufs Sein hin (vgl. WA I, 77).

Nach MARCEL können wir uns zum Mysterium nur erheben "durch ein Verhalten, das uns von der Erfahrung befreit oder loslöst. *Wirkliche Befreiung, wirkliche Loslösung, keineswegs Abstraktion...* Damit stehen wir vor dem Begriff der Sammlung,... nur in ihr vollzieht sich diese Befreiung. Ich für meinen Teil", so MARCEL, "bin überzeugt, daß es keine mögliche Ontologie gibt..., wenn nicht durch ein Wesen, das fähig ist, sich zu sammeln und gerade dadurch zu bezeugen, daß es nicht ein bloßes und einfaches Lebendiges ist, eine Kreatur, ihrem Leben ausgeliefert und ohne Fähigkeit, es zu erfassen. Die Sammlung... ist sehr schwierig zu umschreiben - vielleicht, weil sie den Dualismus von Zustand und Akt transzendiert, oder besser, weil sie in sich diese beiden gegensätzlichen Aspekte versöhnt. Sie ist der Vorgang, durch den ich mich als Einheit fasse;... aber dieses Wiedererfassen (ressaisissement), dieses Wiederergreifen (reprise) hat den Aspekt einer Entspannung, einer Hingabe. *Hingabe an - Entspannung in Gegenwart von -*, ohne daß es mir irgendwie möglich wäre, diesen Präpositionen ein Substantiv folgen zu lassen... Der Weg macht an der Schwelle halt..."³⁹⁰ (WA I, 69f.) "Im Schoße der Sammlung... versetze ich mich in die Lage, Stellung zu nehmen - zu meinem Leben; ich ziehe mich gewissermaßen davon zurück...; *in diese Zurückgezogenheit nehme ich mit mir, was ich bin und was vielleicht mein Leben nicht ist.* Hier taucht der Zwischenraum zwischen meinem Sein und meinem Leben auf. Ich bin nicht mein Leben; und wenn ich imstande bin, es zu beurteilen..., so unter der Bedingung, daß ich mir zunächst in der Sammlung begegnen kann, jenseits jeden möglichen Urteils und... jeder Vorstellung. Die Sammlung ist ganz gewiß dasjenige in der Seele, welches am allerwenigsten anschaulich ist; sie besteht nicht darin, etwas zu betrachten, sie ist ein Aufnehmen, eine innere Wiederherstellung" (WA I, 70). MARCEL betont, dass wir es bei der Sammlung "mit einer Gewißheit (assurance) zu tun haben, die die ganze Entwicklung des Denkens, selbst des diskursiven, unterspannt. Daher können wir nur durch eine Bewegung der Umkehr an sie herankommen, d. h. durch eine zweite Reflexion: die Reflexion, durch die ich mich frage, wie, von welchem Ursprung aus das Verhalten einer anfänglichen Reflexion möglich geworden ist, die ihrerseits das Ontologische forderte, aber ohne es zu wissen. Diese zweite Reflexion, das ist die Sammlung insofern sie imstande ist, sich selbst zu denken." (WA I, 71)

³⁸⁸ Zum Begriff 'Reflexion' sowie zum Unterschied zwischen 'erster' und 'zweiter Reflexion' vgl. etwa auch WA I, 71. 75. 81. 219; WA II, 227. 229; WA III, (61.) 296f.; GegU 27; Gesp 40. 54f.; GSei 112-145. 229; MeGru 95. 102; ReflIn 19-54; TraWei 77; UWei 34-36. 51f.. 53f.. 84 sowie die Kurzerläuterungen von RICŒUR in WA I, 6f. und von BERNING in ReflIn 199.

³⁸⁹ Zum Begriff vgl. etwa WA I, 69-71. 75; WA II, 226. 229. 240; Enche 293; ErMen 102f.. 112; GSei 186f.; MeGru 109-112. 118; TraWei 130; *Schauspiele II*, 142 und die in Anm. 133 dieses Teilkapitels zitierte Bemerkung MARCELS aus einem privaten Brief.

³⁹⁰ Zum Aspekt der Entspannung vgl. etwa WA I, 77: Das demütige In-sich-Gehen, das der Sammlung entspricht, ist das Gegenteil einer Verkrampfung auf sich selbst bzw. das Gegenteil des Aktes, durch den das Ich sich auf sich selbst ausrichtet und zentriert; "dieser Akt ist, ontologisch gesehen, reine Negation". - Selbstwiedererfassung ist also keine Selbstzentrierung, sondern Rückkehr zum Gefühl der Einheit, die >ich< gerade *einschließlich* >meiner< *Verbundenheit mit anderen Wesen* bin: Auch hier also, beim Begriff der Sammlung, die Betonung des intersubjektiven Miteinander und Aufeinanderhin, des Verständnisses von Sein als Verbunden-Sein!

VIII. Die Verfügbarkeit (disponibilité) aus freiem Willen und Zuneigung

“Sagen wir, daß das Ich als solches einer unbestimmten Faszination unterworfen ist, die... von den Objekten ausgeht, auf die das Begehren oder die Angst gerichtet ist. Das ist aber genau der Zustand, dem sich das widersetzt, was ich für die wesentliche Eigenschaft der Person halte, nämlich die Verfügbarkeit. Dieses Wort bedeutet wohlverstanden in keiner Weise Leerheit, wie wenn man von einem >verfügbaren Raum< spricht, sondern es bezeichnet viel eher die Fähigkeit, sich dem hinzugeben, was uns begegnet und sich durch dieses Hingeben zu binden...”

(GABRIEL MARCEL, WA I, 113)

“... sobald man begriffen hat, daß Verfügbarsein und Kreativität zusammenhängende Begriffe sind”

(GABRIEL MARCEL, WA III, 47f.)

“... ich mache mich genau in dem Maße unverfügbar, in dem ich mein Leben oder mein Wesen als ein irgendwie quantitativ bestimmbares Haben behandle...”

(GABRIEL MARCEL, WA III, 48)

Ein weiteres Kennzeichen des im und aus dem Seinsgeheimnis lebenden Menschen ist -neben der Entscheidung für eine *schöpferische* Existenz, mithin auch für die Haltung der schöpferischen *Treue*, und neben der *Gegenwärtigkeit*- die *Verfügbarkeit*. Wie die Bemühung um eine schöpferische Verwirklichung der persönlichen Einmaligkeit, wie das Engagement der Treue und wie die Bereitschaft und Fähigkeit zur *présence* steht für MARCEL auch die Verfügbarkeit im Zeichen der zentralen Intention des Seinsgeheimnisses: des Verbundenseins in Liebe.

Auch der Zentraltext ‘Das ontologische Geheimnis. Fragestellung und konkrete Zugänge’ thematisiert -schwerpunktmäßig in WA I, 81-84- den Begriff (vgl. aber auch etwa WA I, 114f. und WA II, 233. 361).

Ausgehend von der Betonung, der Wert des *co-esse*, der Intimität zwischen Menschen sei, auch und gerade was den Verkehr zwischen Lebenden und Toten anbelangt, um so höher, je tiefer dieses Miteinander “in eine Welt totalen geistigen Verfügbarseins, d. h. reiner Caritas eingeht” (WA I, 81), erläutert MARCEL das ‘augenscheinliche Band’ (vgl. WA I, 81), das zwischen dem Begriff des Verfügbarseins und dem des Gegenwärtigseins besteht. Präsenz impliziert im Maße, in dem der oder die sich Zuwendende *sich* tatsächlich *schenkt* (vgl. WA I, 81f.) immer eine Art von Verfügbarkeit. “Das verfügbare Wesen ist dasjenige, welches fähig ist, ganz und gar mit mir zu sein, wenn ich es brauche” (WA I, 82). “Im Kern des Nicht-Verfügbarseins finden wir” dagegen “immer eine gewisse Fremdheit (*aliénation*)” (WA I, 82), erlebbar dann, wenn das Leiden oder der Ruf von (einem) Mitmenschen jemanden zwar irgendwie erreicht, aber nicht trifft, ihn nicht zu *wirklicher* Antwort, zur tatsächlichen *Äußerung* des Mitleids bewegt; statt echter Gefühle wird höchstens eine ideelle Sympathie geweckt, denn der angerufene Mensch, der oder die mit dem Leiden Konfrontierte vermag nur *einen Fall unter anderen* zu erkennen (vgl. WA I, 82). “Aber das Kennzeichen der da-seienden oder verfügbaren Seele ist es gerade, nicht in >Fällen< zu denken; es gibt keinen >Fall< für sie.”³⁹¹

³⁹¹

In der menschlichen Gewohnheit, die vielfältigen Begegnungen und ‘Anrufe’ des Lebens v. a. als (kategorisierte) >Fälle< wahrzunehmen und sie nur als solche das eigene reagierende Handeln bestimmen zu lassen, sieht MARCEL zwar einerseits einen Akt zur Sicherung und Abgrenzung der eigenen Person, aber andererseits auch Gefahr und Versuchung. So “bedingt das normale Wachstum eines Wesens eine immer genauere und gleichsam automatische Aufschlüsselung dessen, was das Wesen angeht, und dessen, was es nicht angeht, wofür es verantwortlich ist und wofür es nicht verantwortlich ist; jeder von uns wird so das Zentrum von so etwas wie einem geistigen Raum, der sich in konzentrische Zonen der abnehmenden Anhänglichkeit ordnet. Es ist im Grunde so, als ob jeder von uns eine immer härter werdende Kruste absonderte, die ihn einschließt, und diese Verkalkung ist gebunden an die Verhärtung der Kategorien, nach denen wir die Welt uns vorstellen und sie um uns kreisen lassen. Glücklicherweise kann es jedem von uns geschehen, daß er eine Begegnung erlebt, die auf einmal die Krusten dieser ganzen egozentrischen Topographie sprengt; ich kann es persönlich aufgrund eigener Erfahrung verstehen, daß von einem Unbekannten, den man zufällig trifft, plötzlich ein unwiderstehlicher Anruf aufsteigt, so daß alle gewöhnlichen Perspektiven über den Haufen geworfen werden, gerade so, als wenn ein Windstoß die Kulissen einer Dekoration umbliese - was nahe schien, wird unendlich fern, und umgekehrt; das sind Breschen, die sich meist augenblicklich wieder schließen. Diese Erfahrungen lassen uns oft einen bitteren Nachgeschmack zurück, einen Eindruck der Trauer, ja, fast der Angst; trotzdem halte ich sie für wohlthuend, denn sie

(WA I, 82)

“Nicht-verfügbar sein, das ist nicht nur in gewisser Weise mit sich beschäftigt sein, sondern ganz verstellt sein von sich.” (WA I, 83; vgl. WA I, 114f.) Der Gegenstand kann nach MARCEL unbegrenzt variieren: “beschäftigt sein mit sich, mit seinem Vermögen, mit seinen Liebhabereien und sogar mit seiner inneren Vervollkommenung.” (WA I, 83) Oder, anders ausgedrückt: “mit sich selbst beschäftigt sein ist nicht so sehr mit einem bestimmten Gegenstand..., als vielmehr auf eine bestimmte Weise beschäftigt sein” (WA I, 83). (Nur ‘mit sich selbst beschäftigt’ - ‘nicht (nur) mit sich selbst beschäftigt’: Es ist der Gegensatz zwischen dem ‘undurchsichtigen’ und dem ‘durchsichtigen Wesen’ (vgl. WA I, 83), der sich darin auch zeigt, wobei MARCEL die “innere Undurchsichtigkeit” (WA I, 83) als “eine Art Verschließung oder Verfestigung” (WA I, 83) deutet und mit “einer gewissen Unruhe” (WA I, 83) in Verbindung bringt, die “auf dem Grunde jener Verfestigung besteht” (WA I, 83) und ihr einen “Charakter der Verkrampfung gibt” (WA I, 84). Für MARCEL liegt der “Gedanke... nahe, daß diese unbestimmte Unruhe in Wirklichkeit gleichzusetzen ist mit der Angst vor der Zeitlichkeit, mit der vom Tode ausgehenden Sogwirkung, die im Kern des Pessimismus liegt. Die Wurzeln des Pessimismus sind die gleichen wie die des Nicht-Verfügbarseins; wenn dieses wächst in dem Maße, wie wir altern, so geschieht es nur zu oft, daß die Angst in uns wächst bis zum Ersticken” (WA I, 84). Insgesamt ist zu sagen: “Die verfügbare Seele ist auch die geweihteste (consacrée), die innerlich hingebendste (dédiée) [vgl. WA II, 233; MR]; sie ist geschützt vor der Verzweiflung und vor dem Selbstmord, die sich ähneln und sich entsprechen, weil sie weiß, daß sie sich nicht selbst gehört und daß der einzig völlig rechtmäßige Gebrauch, den sie von ihrer Freiheit machen kann, gerade in der Erkenntnis besteht, daß sie sich nicht selbst gehört; von dieser Erkenntnis aus kann sie handeln, kann sie schaffen...” (WA I, 84)

Verfügbarsein ist, als freier und freiwilliger Akt der Selbstbindung und des Sich-zur-Verfügung-Stellens, eine spezielle Art von Gegenwärtigkeit. Der verfügbare Mensch lässt sich treffen und binden, aus einer latent entspannten und offenen Einstellung heraus ist er in der Lage, sich zu schenken³⁹² - dem Mitmenschen in Not, dem Mitmenschen, der ihn anruft.

Auch in den ‘Gifford Lectures’ reflektiert MARCEL die *disponibilité*. Dabei geht er davon aus, dass >mein< Leben nicht zu trennen sei “von einer gewissen Anteilnahme an meinem Leben” (GSei 220). “Worauf bezieht sich diese Anteilnahme? Bloß auf das Fortbestehen meiner Existenz? Gewiß ist solche Schrumpfung möglich. Wir alle kennen Menschen, deren ganzes Augenmerk auf ihr leibliches Wohlbefinden, auf die reibungslose Arbeit der körperlichen Funktionen gerichtet ist, doch zeigt solche Einengung des Blickfeldes eben, wie arm ihr Leben ist. Alles weist darauf hin, daß ein Mensch um so weniger lebt, oder... um so dürftiger lebt, je mehr er nur mit sich beschäftigt, an sich gefesselt ist. Hier tritt ein Begriff ins Mittel, der meines Erachtens von grundlegender Bedeutung ist, der der Verfügbarkeit oder Nichtverfügbarkeit. Der auf sich bezogene Mensch ist nicht verfügbar. Ich meine damit, daß er unfähig ist, den Anrufen des Lebens zu antworten - und ziele nicht bloß auf die Hilfe ab, um die ihn Unglückliche angehen mögen. Er wird nicht imstande sein, ein Gefühl für sie aufzubringen oder sich einfach in ihre Lage zu versetzen. Er will aus sich nicht heraus, aus seiner kümmerlichen Erlebniswelt... Daraus folgt, daß es dem Leben wesentlich ist, nicht allein... auf ein anderes hin zu sein, sondern auch, sich innerlich nach einer Wirklichkeit auszuformen, die ihm seinen Sinn und gleichsam seine Rechtfertigung gibt. Nichtsdestoweniger -und hier wird das Hauptanliegen einer Philosophie der Freiheit sichtbar- ist die Struktur meines Lebens derart beschaffen, daß es so weit dahinschwinden kann, nur mehr für sich selbst Anteilnahme zu hegen. Mit anderen Worten liegt es in meiner Macht, alles abzuweisen, was meine Erfahrung ausweiten könnte.” (GSei 220f.)

zeigen uns wie in einem Blitz, was an den geistigen Kristallisationen, die unser persönliches System bilden, zufällig, ja, unwesentlich ist.” (WA I, 82f.)

³⁹² RICŒUR weist in WA I, 7 zurecht auf “die Meta-Kategorie der >Gabe< (don)” hin, die im MARCELSchen Werk “die gegenseitige Überlagerung von Ethik und Ontologie gewährleistet, insofern das Verfügbarsein -eine ethische Größe- seine Verwandtschaft mit der Treue offenbart, die ihrerseits als Antwort auf eine vorgängige Gabe -eine ontologische Größe- verstanden wird.” - Was den Charakter des Verfügbarseins als Geschenk >meiner< selbst an ein *Du*, auch und gerade an ein menschliches, anbelangt, sollte eine Textstelle wie HoVia 174f. (mit der hier vollzogenen Differenzierung) nicht übergewichtet werden: “Es ist klar, daß das ganze Leben ein Dienst (un service) ist, was natürlich nicht bedeutet, daß es sich einem bestimmten Individuum hingeben (se dépenser) müsse, sondern lediglich, daß es zu seinem Wesen gehört, daß es *geweiht* (consacrée à) ist (entweder Gott, oder einem höheren Wert wie der Erkenntnis, der Kunst usw. oder auch einem ausdrücklich gewollten sozialen Ziel (fin sociale)). Dienen (servir) in diesem zweiten Sinne bedeutet: sich zur Verfügung stellen (se mettre au service de). Und hier müssen wir den Akzent auf das kleine Wort *sich...* legen. Leben im vollen Sinne des Wortes heißt nicht bloß existieren oder dasein, sich auf das Existieren oder Dasein beschränken, sondern über sich verfügen (disposer de soi), sich geben (se donner).” Der Akzent liegt hier wohl auf der Aussage des letzten Satzes (der Sinn des Lebens: Sich-Geben als Über-sich-Verfügen(-Lassen)), und auf dem Hinweis, dass der so verstandene ‘Dienst’ der Selbst-Hingabe und Verfügbarkeit sich nicht (nur) auf ein einzelnes Individuum beziehen muss.

IX. "... avec cette espérance invincible..."³⁹³ - Die Hoffnung als die Weite und die Sehnsucht menschlichen Lebens

"Die Hoffnung gehört den unbewaffneten Lebewesen. Sie ist die Waffe der Unbewaffneten, oder genauer: sie ist sogar das Gegenteil einer Waffe und darin liegt geheimnisvollerweise ihre Wirkkraft."
(GABRIEL MARCEL, WA II, 197)

"Das religiöse Denken wird lediglich im Gegenwärtigen geübt; der gegenwärtige Augenblick geht ihm niemals in einem Gesetz auf, für das er nur ein Beispiel abzugeben hätte... Man könnte auch... sagen, für die religiöse Seele *gebe es keinen Berufsfall*. Für sie steht alles dauernd in Frage; nichts ist gesichert - was nebenbei nur eine indirekte Art ist, die Hoffnung zu definieren."
(GABRIEL MARCEL, WA II, 116)

1. Vorbemerkungen - Der 'Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung' als Hauptdokument der MARCELSchen Hoffnungsreflexion

Ein weiterer, im Zentraltext 'Das ontologische Geheimnis. Fragestellung und konkrete Zugänge' (vgl. v. a. WA I, 72-74. 76f.) reflektierter Schlüsselbegriff der Philosophie und Dramatik MARCELS ist die *Hoffnung* (l'espérance/l'espoir). Unter den programmatischen Schlüsselbegriffen seines Denkens haben nur die *Liebe* und der *Glaube* eine der Hoffnung vergleichbare Wichtigkeit. Von der menschlichen Veranlagung zur Hoffnung geht bei MARCEL eigentlich alles aus, auf die Formulierung und Begründung einer Hoffnung läuft -angesichts der existentiellen Fragen, denen er sich stellt: Tod, Schuld, Vereinsamung, Angst, Entfremdung/Erniedrigung- alles hinaus (vgl. etwa PhiHo 7; PhiFr 32). Dasein ist grundsätzlich durch Hoffnung bestimmt. Wenn Hoffnung verschüttet wird, verkümmert menschliches Dasein (vgl. GSei 118; umgekehrt gilt auch -vgl. WA I, 120-: Es gibt eine Möglichkeit der 'Entwertung' (dégradation) von Existenz, "die damit endet, daß die Existenz schicksalhaft immer unfähiger zur Hoffnung wird" (WA I, 120; vgl. WA I, 143f.)).

Methodisch wird bei der folgenden Darstellung der MARCELSchen Hoffnungsreflexion so vorgegangen, dass nicht von den Darlegungen des vorliegenden Zentraltextes (WA I, 59-86), sondern vom in WA I, 118-154 dokumentierten 'Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung' ausgegangen wird. Die Auswertung dieses bezüglich der Hoffnungsreflexion wichtigsten Textes aus MARCELS Feder (der einen Vortrag aus dem Jahr 1942 wiedergibt; zum Hintergrund vgl. WA I, 215 und Enche 184-186) soll das Grundgerüst für die Erläuterung der einzelnen Aspekte der MARCELSchen Rede von der Hoffnung bilden. Hinweise auf Kommentare und Reflexionen zur Hoffnung, die sich an anderen Stellen des Werkes finden³⁹⁴, werden -sofern wichtig und/oder bemerkenswert-

³⁹³ "...mit dieser unbesiegbaren Hoffnung..." (Enche 12; Übs. MR): ein Zitat aus dem Vorwort zu seinem Lebensrückblick, in dem MARCEL auch auf seine seelische Befindlichkeit abhebt. - Zur Aussage vgl. WA I, 73 sowie WA I, 152 (die 'wesentliche Unangreifbarkeit' (inexpugnabilité essentielle) der Hoffnung) und WA I, 153 (Kennzeichen der Hoffnung: ihre 'Ausrichtung, durch die sie das Zeugnis verwirft, in dessen Namen man sie verwerfen will').

³⁹⁴ Von WA I, 72-74. 76f. und WA I, 118-154 abgesehen, vgl. zum Thema 'Hoffnung' in MARCELS Denken WA I, 81. 84. 215f.; WA II, 116. (125.) 195. 196-201. 206. 210. 211. 230. 293. 300. (315f.) 328f.. 334. 343. 345. 351f.. 373; WA III, 42f.. 49. 138 (141f..) 147. 219f.. 316. 318. 351f.; *Der Bote*, 5; *Sandpalast*, 2 [und öfter im Theaterwerk]; DialEr 133; Enche 12. 121. 184-186; ErMen 103. 225f.. 252. (285); Gesp 36. 66. 108-110; GSei 118. 464-486; HoVia 125f.. 298. 345. 365f.; MeGru 169-172. 173-178; MePro 133; PhiFr 32f.; PhiHo 7 sowie *Structure de l'espérance* (Vortrag MARCELS aus dem Jahr 1951, abgedruckt in: *Dieu vivant* (Paris), Cahier Nr. 19, 1951, 71-80; RUELIUS hätte sich die Mühe einer Übersetzung ins Deutsche (vgl. *Mysterium spes*, 382-391) nicht zu machen brauchen, da eine solche bereits vorlag: *Die Struktur der Hoffnung*, in: *Dokumente. Zeitschrift im Dienst übernationaler Zusammenarbeit* (München), 7. Jg. (1951), 299-306 (mit Kurzkritik von RENÉ MICHEL, 359f.); zitiert wird in der vorliegenden Dissertation diese (mit Struk abgekürzte) Übersetzung aus dem Jahr 1951). - Aus der Sekundärliteratur zum Hoffnungsdenken MARCELS sei -abgesehen von RUELIUS, *Mysterium spes*- exemplarisch verwiesen auf: SANTIAGO ALONSO SALAZAR, *Die Hoffnung als beständiges Leben in der Treue. Die Hoffnung im Werke Gabriel Marcells*, Freiburg i. Br., 1971; SIMONNE PLOURDE, *Gabriel Marcel. Philosophe et témoin de l'espérance*, Montreal, 1975 (vgl. v. a. "Deuxième partie"); ALBERT B. RANDALL, *Hope: An Exploration of Camus, Marcel and intimacy*, University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1973; JAIRO GONZALEZ, *La metafísica de la esperanza como vía de acceso a dios. Dimensiones de la filosofía de Gabriel Marcel*, in: *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* (Bogotá), 6. Jg. (1964), 136-196; PETER GROTZER, *Von der Existenz zur Hoffnung*, in: *Schweizer Monatshefte* (Zürich), 44. Jahr (1964/1965), 530-546; HEINO SONNEMANS, *Bekenntnis zur Hoffnung. Ein Beitrag zur Philosophie Gabriel Marcells*, in: *Freiburger*

diesem Grundgerüst eingefügt. Den Abschluss soll, angesichts der Bedeutsamkeit des Hoffnungsbegriffs sowohl im MARCELSchen Denken wie auch für die Themaformulierung der vorliegenden Forschungsarbeit, eine Kurzzusammenfassung bilden, die, resümierend und ausblickend, die wichtigsten Aspekte der MARCELSchen Sicht und Begründung von Hoffnung nochmals zusammenstellt.

2. Echte Hoffnung als Hoffnung in der Prüfung, als Erwartung des Heils und als seinsbezogener Akt

MARCEL geht in WA I, 118-154 nicht von einer Definition der Hoffnung aus, sondern von einer bestimmten Erfahrung, der Erfahrung des >ich hoffe<. Dabei betont er, dass es gelte, von den 'verwässerten' und 'verschwommenen' Zuständen dieser Erfahrung ("von einem entwerteten (dégradé) >ich hoffe<" (WA I, 118)³⁹⁵) vorzudringen "zu jenem vollkommeneren Zustand, in welchem sie in ihrer höchsten Spannung und in ihrer höchsten Dichte erreicht wird - was aber keineswegs heißen soll: gedanklich erfaßt wird"³⁹⁶ (WA I, 118). Eigentliche und authentische Hoffnung gibt es nur dort, wo es gilt, "eine private oder eine der Gruppe, der ich angehöre, gemeinsame Prüfung (épreuve) zu bestehen: ich ersehne eine bestimmte Art von Erlösung (j'aspire à une certaine délivrance), die dieser Prüfung ein Ende setzt. Das >ich hoffe< ist dann im eigentlichen Sinne des Wortes auf ein Heil (vers un salut) gerichtet." (WA I, 118f.)

In Berücksichtigung dessen, dass für MARCEL "der Urtyp der Hoffnung die Erwartung des Heils ist (l'espérance archétype, c'est l'espoir du salut)" (WA II, 200) und andererseits Hoffnung "immer die Wiederherstellung einer bestimmten lebenden Ordnung in ihrer Integrität" (WA II, 196) erhofft, lassen sich mit MARCEL "bestimmte Grenzen der Bergsonschen Metaphysik" (WA II, 200) erkennen; denn diese, so MARCEL, scheint "für das, was ich die Integrität nenne, nicht den kleinsten Raum zu lassen. Für einen Anhänger Bergsons liegt das Heil in der reinen Freiheit, während für eine wesentlich christliche Metaphysik die Freiheit dem Heil zugeordnet ist" (WA II, 200). Eine noch drastischere Kritik MARCELS geht in eine andere Richtung: "bei einem Spinoza ist dieser Begriff des Heils wahrhaft jeder Bedeutung beraubt und ebenso bei den Stoikern. Für das Heil ist nur in einem Universum Platz, das wirkliche Beschädigungen aufweist (qui comporte des lésions réelles)"³⁹⁷ (WA II, 197).

Dabei setzt MARCEL offensichtlich -im Blick auf seine religiös orientierte und begründete Metaphysik erscheint es auch logisch- den Heilsbegriff von Religion und authentischer Metaphysik gleich: "Jede Hoffnung ist

Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Fribourg), 17. Bd. (1970), 161-185.

³⁹⁵ MARCEL bringt und reflektiert das Beispiel >Ich hoffe, Jakob kommt morgen zum Mittagessen und nicht erst am Nachmittag< (vgl. WA I, 118), das für ihn unechte Hoffnung bezeichnet: Es geht um eine Alternative, die nicht wirklich "zu Herzen geht" (WA I, 118); 'hoffen' in diesem Sinn ist eher und mehr eine Mischung aus >Wunsch (souhait)< und aus auf einer Wahrscheinlichkeitseinschätzung basierenden >Annahme/Meinung (croyance)<. Bei einer solchen Art von 'hoffen' liegen "die Gründe für mein Hoffen außer mir, außer meinem Sein" (WA I, 118; vgl. WA I, 143), sie sind "keineswegs im Grunde dessen, was ich bin, verwurzelt" (WA I, 118). Zum Unterschied zwischen *Hoffnung* und *Wunsch* vgl. etwa WA II, 210. 345; WA I, 73. 74. 76. 215f.; GSei 475. 478f.; Struk 301. GSei 483 betont: "hoffen heißt nicht wesentlich *hoffen, daß...*, wogegen wünschen stets *etwas wünschen* bedeutet"; zur Nicht-Korrelation von *Hoffnung* und *Furcht* (MARCEL kritisiert diesbezüglich nachdrücklich das Denken SPINOZAs) vgl. etwa WA II, 196; GSei 478; Struk 301. 302.

³⁹⁶ Zum Unterschied zwischen depravierter und authentischer Hoffnung vgl. WA I, 121: Hoffnung hat "vermöge eines ihr eigenen *nisus* (Aufschwungs) das unüberwindliche Streben..., die besonderen Objekte, an die sie sich zunächst zu hängen scheint, zu transzendieren"; es gibt einen "Unterschied..., der das absolut genommene >ich hoffe< von dem >ich hoffe, daß< trennt" - parallel zur Unterscheidbarkeit des >ich glaube< vom >ich glaube, daß<.

³⁹⁷ Vgl. zum Zusammenhang WA II, 208f., wo MARCEL sich nicht auf den Terminus 'Beschädigung', sondern auf den Begriff 'Verlust' bezieht und im Ausgang von der Behauptung "Der Verlust (perte) auf der Ebene des Seins ist eigentlich das Verderben (perdition)" (WA II, 208) kommentiert: "Hoffnung... kann nur... dort Wurzeln schlagen, wo der Verlust möglich ist, und es ist äußerst lehrreich zu bemerken, daß in dieser Hinsicht kein Unterschied zu machen ist zwischen dem Bereich des eigentlichen Lebens und dem der Seele. Es ist ebenso legitim, auf die Heilung eines Kranken zu hoffen, wie auf die Rückkehr des verlorenen Sohnes. Hier wie dort klammert sich die Hoffnung an die Wiederherstellung (restauration) einer bestimmten, nur zufällig durcheinandergebrachten Ordnung. Man kann noch weiter gehen: Es gibt einen Sinn, wo selbst die Wiedererlangung einer verlorenen Sache Anlaß zur Hoffnung geben kann. Man sieht aber sehr wohl," so MARCEL weiter in Anspielung auf den von uns noch zu erläuternden Gottesbezug echter Hoffnung, "daß es hier so etwas wie eine Abstufung gibt, die von der glühendsten, ganz in Gott verwurzelten Hoffnung bis zur äußerst egoistischen und abergläubischen Hoffnung geht... dieses Abstiegs... Weg verfolgend, würde man klar sehen, daß der hervorgerufene Protest, je mehr der Verlust das Haben betrifft, desto mehr den Charakter einer Forderung (revendication) annimmt, und gleichzeitig stimmt die Haltung desjenigen, der diesen Protest erhebt, der diese Forderung stellt, um so weniger mit der wirklich echten Hoffnung überein... Kurz gesagt: Es könnte also sein, daß die wirklich echte Hoffnung immer darin besteht, eine bestimmte Gnade (grâce) von einer Macht zu erwarten, deren Natur man sich selbst nicht notwendigerweise klarmacht, aber deren Großzügigkeit man glaubt, keine Grenzen setzen zu können. Auf das Gefühl dieser gütigen Macht ist die Hoffnung zentriert, während der Geist der Forderung definitionsmäßig um sein Selbstbewußtsein und das, was diesem gebührt, kreist." (WA II, 208f.)

Heilshoffnung: doch weder die Erhaltung der biologischen Existenz noch ihre Fortsetzung durch den Zeugungsakt vermögen uns auch nur die geringste und entfernteste Vorstellung von dem zu geben, was innerhalb einer Religion oder einer Metaphysik, die diesen Namen verdient, unter Heil verstanden wird. Heil, das ist die wiedergefundene Unversehrtheit - wobei es sich jedoch auch nicht um eine Wiederholung handelt, sondern um ein unendliches Vorwärtsschreiten zur Einheit von allem hin" (PhiHo 7).

Wiederherstellung einer lebendigen Integrität ist weder zu verwechseln mit der (Wieder)Herstellung 'einer Art von Genuss' (vgl. WA II, 197; auf Genuss zielt die *Begierde* (désir)) noch mit der bloßen Vermeidung oder Aufhebung 'einer Art von Leiden' (vgl. WA II, 197; das würde die bloße Beruhigung einer *Furcht* (crainte) bedeuten): Heil ist Ereignis und Empfindung "jenseits von diesem Gegensatz" (WA II, 197) von Genussummehrung und bloßer Leidensvermeidung³⁹⁸.

Die Sehnsucht nach Heil ist immer irgendwie Sehnsucht, "daß ich aus der Dunkelheit herauskomme..., möge es nun die Dunkelheit der Krankheit, der Trennung, des Exils oder der Knechtschaft sein." (WA I, 119; vgl. GSei 480) Hoffnung ist (er)lebbar nur im Rahmen einer "Prüfung, der sie nicht bloß entspricht, sondern in der sie eine wirkliche Antwort des Seins (*réponse de l'être*) darstellt" (WA I, 119).

Neben der *Dunkelheit-Licht*-Metaphorik, mit der MARCEL die Dramatik der existentiellen Prüfung umschreibt, in der Hoffnung aufbricht (vgl. WA I, 119-121), umschreibt er die Prüfung existentieller Art auch als *Gefangenschaft* (vgl. WA I, 119). WA I, 147 betont, "daß die menschliche Prüfung sich ins Unendliche abwandeln und die unzähligen Formen annehmen kann, in die sich in unserer Welt die Entbehrung (privation), das Exil und die Gefangenschaft kleiden". Die Sehnsucht nach Erlösung von der Prüfung kann sich existentiell als Sehnsucht nach Licht niederschlagen wie auch als Sehnsucht nach Erfüllung oder Befreiung.

Bevor MARCELS Verständnis von 'Gefangenschaft' in diesem Zusammenhang näher erläutert wird, sei auf die indirekte Kommentierung der *Seinsorientierung der Hoffnung* hingewiesen, die WA I, 148 dokumentiert; die Darlegungen an dieser Stelle, die die Hoffnung deutlich von aller Selbstverschreibung an das *Haben(-Wollen)* abgrenzen, lassen sich in Erinnerung an die für MARCEL zentrale Antithetik von Sein und Haben durchaus als Illustrierung des ontologischen Grundbezuges von Hoffnung lesen. "Je mehr wir uns dem Haben tributpflichtig machen, desto mehr lassen wir uns zur Beute der verzehrenden Angst (anxiété) werden, die das Haben entfesselt, desto mehr stehen wir in Gefahr, nicht nur die Fähigkeit zur Hoffnung zu verlieren, sondern sogar den... Glauben an ihre mögliche Wirklichkeit" (WA I, 148). Von daher ist die *totale* Erfahrung der 'göttlichen Leichtigkeit eines Lebens in der Hoffnung' (vgl. WA I, 148) streng genommen nur Wesen möglich, die sich von den Ketten des Habens und des Besitzes in all seinen Formen völlig befreit haben - was nur 'einer sehr kleinen Zahl von Auserwählten (élus)' möglich sein dürfte (vgl. WA I, 148). Andererseits geht es MARCEL auch nicht um eine "bedingungslose Verurteilung des Habens" (WA I, 148); wichtig ist, dass "nur dann... die Hoffnung uns zu durchdringen vermag, wenn die uns umschließende Rüstung des Habens (armure d' avoir) Breschen und Spalten aufweist: die Rüstung unseres Besitzes, unserer Erkenntnisse, unserer Erfahrung und unserer Tugenden vielleicht noch mehr als unserer Laster. Dadurch und allein dadurch können wir uns in Zuständen einer oft wachsenden Arrhythmie und Unsicherheit jenes Atmen der Seele (respiration de l'âme) bewahren, das jeden Augenblick in Gefahr steht, sich wie Lungenflügel oder Nieren blockieren zu lassen" (WA I, 148; vgl. HoVia 126 - Zum Seinsbezug der Hoffnung vgl. auch WA I, 73. 74. 76; WA II, 195. 199. 211. 230 und Struk 300).

In WA II, 201 betont MARCEL, im Hinblick auch auf das willentliche und das prophetische Element in der echten Hoffnung: "Wille (volonté), Hoffnung, prophetische Vision, alles das gründet im Sein, alles das ist im Sein gesichert (assuré); es liegt außerhalb des Wirkungsbereichs eines rein objektiven Verstandes".

"Die Hoffnung behauptet," so MARCEL in WA I, 73 zum ontologischen Bezug der Hoffnung, "es gibt im Sein jenseits alles Gegebenen... ein geheimnisvolles Prinzip, das mit mir im Einverständnis ist, das nicht fähig ist, nicht auch das zu wollen, was ich will". Diese Behauptung der Hoffnung setzt freilich die Behauptung des Seins voraus, die *Forderung* des Seins. Eine Philosophie, die auf diese Forderung verzichtet, ist möglich, aber eigentlich dadurch bereits auch eine 'Philosophie der Hoffnungslosigkeit' (vgl. Gesp 36).

Was kennzeichnet Situationen, auf die sich der Ausdruck 'Gefangensein in etwas' anwenden lässt? Unter welchen Bedingungen kann Leiden zur Erfahrung der Gefangenschaft werden? Sicher, so MARCEL, erst dann, wenn das Leiden von gewisser *Dauer* (durée) ist (vgl. WA I, 119). "Ich fühle mich als Gefangener, wenn ich unter einem äußeren Zwang nicht nur hineingeworfen (jeté), sondern hineingebunden (engagé) bin in eine Existenzweise, die

³⁹⁸

In einem Eintrag ins Metaphysische Tagebuch vom 17. März 1931 schreibt MARCEL "es scheint, daß das Heil nur in der Kontemplation liegen kann. Ich glaube nicht, daß diese übertroffen werden könnte" (WA II, 200), ohne diese Aussage weiter zu erläutern.

mir aufgedrängt wird und meinem eigenen Handeln Beschränkungen aller Art auferlegt“ (WA I, 119). Diese Situationen sind des Weiteren dadurch gekennzeichnet, dass sie >mich< als Betroffenen oder Betroffene nicht nur vor die Unmöglichkeit stellen, auf eine verhältnismäßig freie Weise >mich< zu bewegen und zu handeln (vgl. WA I, 119), „sondern mir auch ein gewisse gelebte Fülle (*plénitude vécue*) verweigern, die eine Fülle des Empfindens oder gar des Denkens im eigentlichen Sinne wäre“ (WA I, 119). Das bedeutet: Zu jeder Art Gefangenschaft gehört -drittens- ein Element der *Entfremdung* (vgl. WA I, 119; *toute captivité participe de l'aliénation*); MARCEL beobachtet diesbezüglich richtig, es sei durchaus möglich, „daß die Gefangenschaft, indem sie mich mir selbst entreißt, mir ein viel schärferes Bewußtsein jener verlorenen und jetzt von mir zurückersehnten Integrität (*intégrité*) verleiht, als ich es ohne sie besitzen würde“³⁹⁹ (WA I, 119).

Die Seele des derart 'gefangenen' Menschen „wendet... sich stets einem Lichte zu, das sie noch nicht sieht, einem Lichte, das kommen soll: in der Hoffnung, herausgezogen zu werden aus ihrer gegenwärtigen Nacht, der Nacht der Erwartung (*nuit d'attente*), die nicht dauern könnte, ohne sie allem auszuliefern, das sie gewissermaßen organisch in die Auflösung (*dissolution*) reißt“ (WA I, 120; vgl. Struk 302 und Struk 300 (Hoffnung als Kampf gegen den in Gestalt der Verzweiflung drohenden 'Auflösungsprozess')).

MARCEL geht noch einen Schritt weiter und erweitert seine These von der existentiellen *Prüfung im Sinne einer Gefangenschaft* mit der Behauptung, „daß es einen ganz allgemeinen Aspekt der menschlichen Existenz gibt, unter dem sie als Gefangenschaft (*captivité*) erscheint, und daß sie sich eben von dieser Seite her gesehen als etwas darstellt, das... auf die Hoffnung angewiesen (*sujette à l'espérance*) ist“ (WA I, 120) Hoffnung ist „als tätige Abwehr eines Haftzustandes aufzufassen“ (GSei 480). MARCEL will dies ganz grundsätzlich verstanden wissen; seiner Meinung nach verliert die Seele paradoxerweise „im Maße, als das Leben nicht mehr als Gefangenschaft erfahren wird, die Fähigkeit..., jenes verschleierte Licht leuchten zu sehen, jenes geheimnisvolle Licht, welches... mitten in der Hoffnung ist“⁴⁰⁰ (WA I, 120f.; vgl. GSei 480). „Es gibt“, wie BERNING diese MARCELSche Beobachtung treffend übersetzt, „... die Haltung einer immer größer werden Unfähigkeit zu hoffen, weil man die Gefangenschaft, in der wir leben, nicht mehr gewahrt“ (Wagnis, 268) Tagebuchnotizen MARCELS in WA II, 351 im thematischen Zusammenhang mit der Hoffnung basieren ebenfalls auf einer umfassenden Gefangenschaftsmetaphorik: „Gefangene des Alltäglichen (*prisonniers du quotidien*). Wir sind es aber nur, wenn uns das Bewußtsein fehlt, Gefangene zu sein, wenn wir uns häuslich eingerichtet haben (*si nous y sommes confortablement installés*). Was sich diesem Sich-häuslich-einrichten widersetzt..., ist nicht das Entweichen aus dem Alltäglichen..., sondern vielmehr die Fähigkeit, durch es hindurchzugehen (*le traverser*), die Augen wo andershin gerichtet (*les yeux fixés ailleurs*).“ Dieses 'Anderswo(hin)' ist, wie MARCEL anschließend deutlich macht, für ihn „der Himmel (*le ciel*)“ (WA II, 351), es ist „das Transzendente“ (*le transcendant*; WA II, 351). Nur und erst das *Bewusstsein*, 'gefangen' zu sein, ermöglicht Hoffnung, eröffnet die Möglichkeit einer Transzendenz dieser Gefangenschaft - die zugleich die Transzendenz der Rahmenbedingungen dieser Gefangenschaft, also: von Raum und Zeit ist. In diesem Sinne ist die Ausrichtung auf das Transzendente „Zeichen einer von der Hoffnung bewohnten Seele“ (WA II, 352).

Auf die hier angesprochene Ausrichtung echter Hoffnung auf das *Ewige* bzw. das (mit Bezug auf Raum und Zeit) *Transzendente* wird noch ausführlicher einzugehen sein, zumal sie eines der wichtigsten Merkmale des MARCELSchen Verständnisses von Hoffnung ist.

Der Akzent, der auf dem Subjekt im >ich hoffe< liegt, drückt in keiner Weise die Note des Trotzes oder der (selbstgefälligen) Herausforderung aus, die natürlicher (oder zumindest tendenzieller) Weise Aussagen wie dem >ich zweifle< und dem >ich bin sicher< anhaften (vgl. WA I, 121f.). Das liegt nach MARCEL daran, „daß das >ich hoffe< nicht die gleiche Richtung hat: es liegt in ihm keine Behauptung, die *auf* einen gegenwärtigen oder vorgestellten Gesprächspartner und zugleich *gegen* ihn gerichtet wäre.“ (WA I, 122)

³⁹⁹ MARCEL erwähnt als Beispiele „den Kranken, in dem das Wort Gesundheit einen Reichtum von Harmonien weckt, von denen der Gesunde im allgemeinn keine Ahnung hat“ (WA I, 119) und die Situation, „wenn ein geliebtes Wesen, dessen Verlust ich beklage, mir jetzt, da ich es verloren habe, viel wirklicher und deutlicher erscheint als damals, da ich die Möglichkeit hatte, unmittelbare und wechselseitige Beziehungen zu ihm zu unterhalten“ (WA I, 120). Zur Problematik bzw. Dialektik, die in solchen Erfahrungen der Entfremdung bzw. des existentiellen Verlustes zum Tragen kommen kann, bemerkt MARCEL, dass sie „uns nicht den Weg der Hoffnung zu eröffnen scheint; ganz im Gegenteil: sie läuft Gefahr, uns in eine ausweglose Angst (*angoisse sans issue*) einzuschließen, uns zu Gefangenen einer vernichtenden Erfahrung zu machen, die unerbittlich gegen ein *Gegebenes* (*un donné*) und gegen ein *Erinnertes* (*un remémoré*) steht, die, weit davon entfernt, verschmelzen (*se fondre*) zu können, darauf aus sind, einander unermüdlich zu verleugnen. Wir sind nur berechtigt, zu sagen, daß diese Dialektik die Grundsituation hervortreten läßt, auf welche die Hoffnung wie auf einen Hilferuf der Angst (*appel de détresse*) zu antworten berufen ist.“ (WA I, 120)

⁴⁰⁰ Zum Gedanken der Existenz (überhaupt und als *ganzer*) als Gefangenschaft vgl. auch WA I, 145: „Wir wollen nicht vergessen, daß der allgemeine Zustand des Menschen, selbst da, wo sein Leben normal erscheint, stets der eines Gefangenen (*captif*) bleibt, und zwar auf Grund der Abhängigkeiten (*servitudes*) aller Art, die er auf sich zu nehmen gerufen ist -und wäre es nur die Gegebenheit seines Leibes (*corps*)-, sowie, und in einem noch tieferen Sinne, auf Grund der Nacht, die seinen Anfang und sein Ende umschließt“.

3. Der Unterschied zwischen dem Geheimnis 'Hoffnung' und dem Optimismus - Das geheimnisvolle Wirken der Hoffnung

Großen Wert legt MARCEL auf die Unterscheidung zwischen *Hoffnung* und *Optimismus* (vgl. WA I, 122f.. 132) - eine Unterscheidung, die ihm um so wichtiger ist, als beide Phänomene sehr leicht und oft verwechselt bzw. miteinander identifiziert werden (vgl. WA I, 122).

"Der Optimist ist derjenige, der die feste Überzeugung (*ferme conviction*) oder in gewissen Fällen einfach das unbestimmte Gefühl (*sentiment vague*) hat, daß die Dinge >sich einrichten< müssen" (WA I, 122). Bei den 'Dingen' kann es sich um eine bestimmte Situation oder Schwierigkeit oder um Schwierigkeiten, Konflikte und Widersprüche im Allgemeinen handeln. Bei aller Verschiedenheit des Gewandes, das der Optimismus zu tragen fähig scheint (MARCEL ortet die Haltung eines 'rein sentimental Optimismus' neben derjenigen eines 'Optimismus mit rationalen Ansprüchen' (vgl. WA I, 122) bzw. "Optimismen, die sich nur auf empirische Betrachtungen stützen wollen, und wieder andere, die vorgeben, auf metaphysischen oder gar theologischen Argumenten zu beruhen" (WA I, 122)) erkennt MARCEL doch eine stets "gleiche Anlage, einen gleichen *habitus*" (WA I, 122) im Optimismus, wo und wie auch immer er geäußert wird.

Für MARCEL scheint klar, "daß der Optimist als solcher sich nie auf eine Erfahrung stützt, die er in ihrem innersten Kern erfaßt hätte und die wirklich gelebt werden könnte, sondern stets aus einer Erfahrung, *die aus einer Entfernung betrachtet wird, die ausreicht*, daß gewisse Gegensätze verblassen oder in einer allgemeinen Harmonie verschmelzen" (WA I, 122). In Entsprechung zum abstrahierenden Charakter seiner Neigung zur Betrachtung der 'Dinge' "aus einem genügenden Abstand und in einem ausreichenden >Zeitraum<" (WA I, 122) zeigt der Optimist auch die Tendenz zum formelhaft-floskelhaften Reden (vgl. WA I, 122f.). Überhaupt: "Der Optimist ist wesentlich Redner (*discoureur*)" (WA I, 123), was MARCEL mit der Bemerkung verbindet, "daß es einen diesem Optimismus entsprechenden, ebenfalls rednerischen, Pessimismus gibt, der sich im Grunde durch nichts von ihm unterscheidet" (WA I, 123).

Der Optimismus bleibt immer dem *Ich* eng verhaftet (vgl. WA I, 123). Der Optimist "tritt... als ein mit einem besonders durchdringenden Blick begabter Zuschauer (*spectateur*) auf" (WA I, 123); streng genommen und in seinem 'Wesen' betrachtet weiß der Optimismus nichts "von der Vermittlung des Glaubens (*foi*) oder von jener unmittelbaren Teilhabe (*participation directe*) und Verpflichtung (*engagement*), die sich immer dann einstellen, wenn das Leben nicht mehr einfach von außen betrachtet wird" (WA I, 123). Dem Gebaren und Gerede des Optimismus gegenüber erscheint sich "der, welcher hofft,... als jemand..., der in einen bestimmten Prozeß verwickelt ist (*comme impliqué dans un certain procès*)" (WA I, 123; vgl. WA I, 128f.: Echte Hoffnung wird nur dort gespürt, wo innere Teilnahme am Drama des Lebens und 'eigenes Risiko' gespürt wird).

Dieses 'Verwickeltsein in einen Prozess' (nämlich den Prozess >meines< endlichen und einmaligen Lebensdramas) ist der einzige Gesichtspunkt, von dem aus 'Rechenschaft' möglich ist über das Wesen der Hoffnung. Die Grundaussage, die MARCEL -eben im Ausgang von diesem Verwickeltsein und von der Unmöglichkeit, sich wirklich bzw. total von der eigenen Existenz zu distanzieren- trifft, lautet konsequenterweise: *Hoffnung ist Geheimnis*, nicht Problem (vgl. WA I, 123; in WA I, 123 betont er das 'supra-rationale Element' in der Hoffnung⁴⁰¹). Das drückt sich darin aus, "daß die Hoffnung sich sehr schwer vorstellen läßt. Wenn ich sie mir vorzustellen versuche, bin ich fast unausweichlich verleitet, sie zu verändern" (WA I, 123) und in der Folge 'hoffen' möglicherweise (zum Beispiel) als 'Anmaßung' bzw. als ein 'Sich-Schmeicheln' zu deuten (vgl. WA I, 123 und WA I, 138), was freilich gerade bedeutet zu verkennen, "was an Demütigem (*humble*), Furchtsamem (*timide*) und Unberührtem (*chaste*) in der echten Hoffnung liegt" (WA I, 124; die Geheimnishaftigkeit auch der drei hier angesprochenen Haltungen: der Demut (*humilité*), der Scham (*pudeur*) und der Keuschheit (*chasteté*) steht für MARCEL -vgl. WA I, 124- außer Frage; zur Verbindung echter Hoffnung mit der Demut vgl. Struk 300f.. 305).

Der Geheimnischarakter der Hoffnung bestätigt sich in der 'radikalen Unzulänglichkeit' von "Deutungen, auf die man meistens zurückgreift, wenn man", so MARCEL, "sich über das, was ich als Geheimnis der Hoffnung genannt

⁴⁰¹ Zum Geheimnischarakter echter Hoffnung vgl. auch WA I, 74. 118. 150-152. 153; WA II, 230; WA III, 219f.; ErMen 103; HoVia 125; PhiFr 32. - Das Vertrauen in der Hoffnung (das letztlich Vertrauen auf Gott: Glaube ist) wird niemals Sicherheit, die *rechnet* und *rechnen kann mit...* . In nicht durchschaubarer und geheimnisvoller Weise prägen dieses Vertrauen aber trotzdem Zuversicht und Gewissheit (vgl. WA I, 153), weil Hoffnung einem Gefühl der Teilhabe entspringt - einem Gefühl, das sich scheut, in eine falsche Öffentlichkeit mit ihren inadäquaten Sprachebenen gezerrt zu werden. In diesem Zusammenhang betont MARCEL, "daß sie [die Hoffnung; MR] von Wesen schweigsam (*silencieuse*) und schamhaft (*pudique*) ist, daß ihr gewissermaßen ein... Merkmal der Furchtsamkeit (*timidité*) anhaftet, es sei denn, sie entfalte sich in der Ordnung des *Wir...*; wir sprechen miteinander von unserer gemeinsamen Hoffnung, aber diese Hoffnung will sich denen nicht offenbaren, die nicht an ihr teilhaben, als wäre sie wirklich - und vielleicht ist sie es- ein Geheimnis (*un secret*)" (WA I, 138). - MARCEL warnt vor der Gefahr, die Hoffnung rhetorisch zu erörtern, ohne *wirklich* von ihr zu sprechen und ohne sie jemals selbst *gelebt* zu haben: vgl. Struk 305.

habe, Rechenschaft ablegen will" (WA I, 124)⁴⁰². "Vielleicht könnte man mit Recht behaupten, daß die Hoffnung mit dem geistigen Prinzip selbst zusammenfällt (coincide avec le principe spirituel lui-même). Doch muß man sich hüten zu glauben, man könne sie erklären (qu'on en pourra rendre compte), indem man von psychologischen Prädispositionen ausgeht, die man sich in Wahrheit stets *a posteriori* ausdenkt, um etwas zu erklären, das in sich Geheimnis (mystère) bleibt. Um uns davon zu überzeugen, brauchen wir im übrigen nur darauf hinzuweisen, daß wir vor der Prüfung in keiner Weise wissen können, was die Prüfung aus uns machen wird und welche Kraftquellen wir zur Verfügung haben werden, um ihr die Stirne zu bieten." (WA I, 125) *Rein psychologisch* ist die Hoffnung nicht erschließbar: "Die Hoffnung läßt sich auf keinen Fall auf eine bloße innere Disposition zurückführen; sie ist viel mehr als nur ein psychologischer Zustand, und vielleicht ist sogar der Psychologe als solcher außerstande, ihre Natur zu erkennen. Das ergibt sich... schon aus dem... intersubjektiven Charakter der Hoffnung" (Struk 305; vgl. Struk 301). In Struk 300 äußert MARCEL, "daß die Hoffnung im tiefsten Sinne ebenso geheimnisvoll ist wie das Leben und daß es in beiden Fällen gleich unmöglich ist, in Begriffen zu denken" - ohne dass es dadurch freilich unmöglich wäre, überhaupt etwas über die Hoffnung auszusagen: "Wie überall, wo es... um die Teilhabe am Sein geht, so scheint es auch hier gewisse konkrete Zugänge zu geben, das heißt konvergierende Wege, denen entlang wir in der Richtung auf... fortschreiten können" (Struk 300).

Die eigenartige Undurchschaubarkeit, der Geheimnischarakter der Hoffnung ist es auch, worauf die rationale Frage nach ihrer *Wirksamkeit* (d. h. danach, *ob* sie wirkt und *wie* sie wirkt) nach MARCEL stoßen muss. Wenn etwa der Skeptizismus sich mit Blick auf die Hoffnung keinerlei 'Wirksamkeit' (efficacité; vgl. WA II, 197) vorzustellen vermag, dann hängt das (auch) damit zusammen, dass Hoffnung "in keiner Weise eine Macht (puissance) im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes ist" (WA II, 197) und die Frage danach, inwiefern sie wirksam sein kann, sehr stark Gefahr läuft, gestellt zu werden in unbewusster Gleichsetzung der Hoffnung mit einer Technik, die in einer versuchsweise magischen Art *operiert* (opérant d'une façon magique; vgl. WA II, 197).

Die "tatsächliche Wirksamkeit" (WA II, 198) der Hoffnung kann nur vom bzw. von der selbst Involvierten (also vom hoffenden Menschen selber) gespürt und gedanklich erfasst werden - und selbst hier nur dann, "wenn man völlig ohnmächtig ist" (WA II, 198). In und trotz dieser Ohnmachtssituation markiert die Hoffnung ein wirkendes und bewegendes Sich-Verhalten des und der Hoffenden: "Könnte man nicht sagen, daß eine bestimmte Aktivität..., welche den Weg aufs empirische Terrain, also aufs Terrain der Tat versperrt fände, die Ebene wechseln und sich in Hoffnung verwandeln könnte, ohne deswegen die Wirkkraft zu verlieren, mit der sie ursprünglich ausgestattet ist?" (WA II, 198), so MARCEL im Versuch einer Annäherung. Wenn auch die (Aus)Wirkung von Hoffnung nicht genau so sichtbar und rationalisierbar ist wie der äußere Effekt und Erfolg kalkulierend-zweckhafter Handlungsabsicht (auch *dies* ist eine Deutungsmöglichkeit der noch zu würdigenden Aussage MARCELS, "daß sich die Mündungen der Hoffnung nicht direkt ins sichtbare Universum verlegen" (WA II, 198)!) -: Sie ist (zumindest) für den hoffenden Menschen spürbar. Näheres freilich lässt sich zur Macht und Wirksamkeit des Geheimnisses 'Hoffnung' nicht erklären. Hoffnung ist, obwohl existentiell-innerliche Kraft und Wirkung, aller Plausibilisier- und Schematisierbarkeit entzogen. Denn "wir befinden uns nicht mehr in der Ordnung der Ursachen oder der Gesetze, d. h. des Allgemeinen. Weil die Hoffnung keine Ursache ist, weil sie nicht wie ein Mechanismus wirkt, ist es völlig evident, daß wir nicht sagen können: >Jedesmal, wenn ein Lebewesen die Tugend der Hoffnung ausübt, tritt folgendes ein<. Das würde in der Tat aus der Hoffnung eine Technik machen, d. h. das Gegenteil ihrer selbst" (WA II, 198). Allenfalls in *einer* Hinsicht ließe sich nach MARCEL ansatzweise verallgemeinern: "ist es nicht klar, daß die

⁴⁰² MARCEL erwähnt als Beispiel für diese von ihm kritisierten Deutungen "den Standpunkt der naturalistischen Weltanschauung" (WA I, 124) mit deren fiktiver Frage: ">Läßt sich nicht letzten Endes die Hoffnung des Kranken, des Gefangenen oder des Verbannten auf eine Art organischer Weigerung zurückführen, eine unerträgliche Lage als endgültig anzunehmen? Diese Weigerung ist das Maß für das, was dem Subjekt an Vitalität übriggeblieben ist, und stellen wir nicht fest, daß dieses Subjekt, wenn es ein bestimmte Stufe der Abnützung oder der Erschöpfung erreicht hat, unfähig wird, noch länger jene Hoffnung zu halten, durch die es sich in den seiner Prüfung vorausgehenden Phasen aufrechterhalten hatte?<" (WA I, 124) MARCEL kritisiert die Verschwommenheit des Begriffs der 'Vitalität', der in einer solchen Erklärung benützt würde bzw. wird (vgl. WA I, 124) und die 'entwertende Absicht' (vgl. WA I, 124) dieser Kommentierung mit ihrer vermeintlichen Desillusionierungswirkung. Bei aller Unbestreitbarkeit der Wechselwirkung zwischen *physiologisch* Erläuterbarem und *Seelisch-Geistigem*: Hoffnung hat einen "besonderen Charakter" (WA I, 124), dem ein materialistisch orientiertes Menschenbild nicht gerecht zu werden vermag (vgl. WA I, 124). "Im übrigen scheint die Erfahrung durchaus zu bestätigen, daß die Hoffnung sogar eine nahezu völlige Zerstörung des Organismus zu überleben vermag" (WA I, 124), was nach MARCEL ebenfalls eine Gleichsetzbarkeit von 'Hoffnung' und 'Vitalität' in Frage stellt (vgl. WA I, 124f.). Alles in allem ist für MARCEL "die Idee einer Physik der Hoffnung absurd" (WA I, 125). - Zum Zusammenhang vgl. auch WA II, 211, wo ebenfalls gegen ein naturalistisches Verständnis von Hoffnung Stellung bezogen wird: Es ist nicht das 'Leben an sich' (la vie comme telle), das hofft, sondern die 'Seele' (âme) eines Lebewesens (vgl. GSei 483), wobei dem Leben immer dann ein 'beseeltes Kennzeichen' (indice animique) zuzubilligen ist, wenn es sich um ein als *Du* verstandenes Lebewesen handelt (vgl. WA II, 211). Bemerkenswert hierzu WA II, 201: "Die Seele ist nur durch die Hoffnung; die Hoffnung ist vielleicht gar der Stoff, aus dem unsere Seele gemacht ist... An einem Wesen verzweifeln, heißt das nicht: Seine Seele leugnen?" - Grundsätzlich ist also Hoffnung mit Leben nicht *identisch*, aber "mit Leben verschwistert" (GSei 485).

Wirkkraft der Hoffnung in bestimmten Fällen gerade in ihrem *entwaffnenden* Wert (dans sa valeur *désarmante*) liegt?“ (WA II, 198) “Es scheint so, als hätte die Hoffnung diese besondere Fähigkeit, die Mächte, über die sie zu triumphieren behauptet, irgendwie in Haltlosigkeit zu bringen, und zwar gerade nicht durch einen Kampf mit ihnen, sondern durch ein Transzendieren [vgl. WA II, 197: “Die Hoffnung... ist... das Gegenteil einer Waffe und darin liegt geheimnisvollerweise ihre Wirkkraft“; MR]. Und andererseits erscheint ihre Wirksamkeit umso bestimmter, je mehr sie mit einer Schwachheit verbunden ist“ (WA II, 199).

4. Der wesentliche Gegensatz von Hoffnung und Verzweiflung - Hoffnung und ihr positiver Bezug auf Wirklichkeit und auf Zukunft

Wichtigster Gegenbegriff zur Hoffnung ist bei MARCEL die *Verzweiflung* (désespoir). Die Gestalt, unter der diese zumeist auftritt, ist das existentielle Erleben der Ausweglosigkeit eigenen Lebens⁴⁰³, des unausweichlich scheinenden Falles in den Abgrund; sie begegnet freilich auch in eher weltanschaulicher Gestalt: als “der Akt, der die Dinge aufs Schlimmste treibt, eine Art von pessimistischem Fatalismus“ (WA II, 196). Zu beachten ist dabei, dass MARCEL an manchen Textstellen den Begriff ‘Fatalismus’ sozusagen als Synonym für ‘Verzweiflung’ verwendet, so zum Beispiel in Struk 300, wo klargestellt wird, “daß die Hoffnung die Ablehnung des Fatalismus voraussetzt, und darin ist sie die Negation einer Negation”.

“Die Wahrheit ist..., daß es eigentlich... nur da Hoffnung geben kann, wo die Versuchung der Verzweiflung auftritt; die Hoffnung ist der Akt, durch den diese Versuchung aktiv oder erfolgreich überwunden wird“ (WA I, 125; vgl. WA II, 293) oder, anders ausgedrückt: Sie ist “die Gesamtheit aller geistigen Kräfte..., die gegen die Verzweiflung ankämpfen“ (PhiHo 7 (vgl. Struk 299. 300); zum Gesamtzusammenhang ‘Hoffnung und Verzweiflung’ vgl. auch etwa WA II, 196. 201; GSei 478. 482; Struk 299-301. 302. 305f.). MARCEL fragt sich, worin das Wesen des Verzweiflungsaktes bestehe (vgl. WA I, 125); seine Antwort: “Es scheint, als wäre er stets die Kapitulation vor einem bestimmten vom Unheil gesetzten *fatum*“ (WA I, 125). Damit steht zunächst freilich die Frage nach dem Unterschied zwischen Kapitulation und Nicht-Kapitulation im Raum. MARCEL geht vom Beispiel eines Schwerkranken aus, genauer von zwei denkbaren Fällen dieses Beispiels (vgl. WA I, 125f.): Im einen Fall sagt der Kranke sich *selbst*, dass er wohl unheilbar sei, im anderen Fall sind es die *Ärzte*, die das Urteil der Unheilbarkeit der Krankheit fällen. Im ersten Fall spricht der Kranke selber über sein eigenes Schicksal Urteil - mental damit den Inhalt dieses Urteils in fataler Weise unterstützend, indem er Widerstandskräfte seines Organismus neutralisiert, mit der Folge, dass er, weit entfernt, sein “eigenes Geschick nur vorauszusehen, es in Wahrheit beschleunigt“ (WA I, 125). Im zweiten skizzierten Fall können, trotz *inhaltlich* gleichem Urteilsspruch, die Dinge durchaus anders liegen: Das außerhalb und unabhängig vom Kranken gefällte Urteil kann in ihm die Fähigkeit erwecken, es “nicht nur abzulenken, sondern durch die Tatsachen zu dementieren“ (WA I, 126); der Kranke im zweiten Fall *muss* den Urteilsspruch nicht mit ‘unterschreiben’. Und in dem Maß, in dem er ihn *nicht* zum auch eigenen Urteilsspruch über sich und sein Geschick macht, wird er auch eine gewisse Kraft, einen gewissen Spielraum zum Widerspruch verspüren und *leben* (vgl. WA I, 126).

Damit ist deutlich gemacht, was ‘Kapitulation’ (als Haltung einer Lebenssituation gegenüber, die nach Deutung verlangt) bedeutet. Wobei MARCEL eine nuancierte Analyse vorlegt: “Kapitulieren bedeutet im eigentlichen Sinne des Begriffes nicht nur, ja vielleicht überhaupt nicht, daß ich das gefällte Urteil annehme oder das Unvermeidliche als solches anerkenne, es bedeutet, daß ich vor diesem Urteil, vor diesem Unvermeidlichen *mich selbst aufgebe* (se *défaire*); daß ich darauf verzichte, ich selbst zu bleiben, daß ich von der Idee meiner eigenen Zerstörung (destruction) so sehr geblendet bin, daß ich sogar diese Zerstörung vorwegnehme. Annehmen (accepter) hingegen kann bedeuten, daß ich festhalte, mich festhalte, das heißt meine Ganzheit bewahre (sauvegarder son intégrité)” (WA I, 126).

Wie stark auch immer der ‘Zauber’ (fascination; vgl. WA I, 126) sei, mit dem das Bild eines körperlich unheilbaren bzw. äußerlich ausweglosen Schicksals >ich< fangen könnte: >Ich< halte >meinen< Willen aufrecht, “der zu bleiben, der ich bin (rester celui que je suis)” (WA I, 126). So kann gerade die Annahme eines vielleicht Unvermeidlichen (aber als solchen nicht Gesuchten und Vorweggenommenen!) das Mittel sein, sich innerlich zu festigen und zugleich das *fatum*, vor dem die Augen zu schließen der betroffene Mensch sich untersagt, unendlich zu transzendieren (vgl. WA I, 126)⁴⁰⁴.

⁴⁰³ Vgl. Struk 300: “Was uns in die Verzweiflung treiben will, ist das Gefühl, daß wir uns in einer Sackgasse befinden, daß es wirklich keinen Ausweg mehr gibt; in diesem Zusammenhang wäre an die Literatur über die Traumsymbole und die Bilder der Phantasie zu erinnern (das Bild der Sackgasse kann auch durch das Bild des Schraubstocks ersetzt werden).”

⁴⁰⁴ MARCEL würdigt mit Bezug auf diesen Zusammenhang “die Kraft und die Größe des Stoizismus” (WA I, 126), kritisiert aber zugleich, “daß der Stoiker in sich selbst eingeschlossen bleibt... Er benimmt sich... wie jemand, der keinen Nächsten hat, keine Hilfe als sich selbst, keine Verantwortlichkeit außer der für sich selbst.” (WA I, 126; zur Stoizismuskritik vgl. auch WA I, 77 und WA II, 196)

Wir resümieren: *Kapitulation* ist für MARCEL im Kern Selbstaufgabe angesichts eines vermuteten oder faktisch Unvermeidlichen (egal ob dieses angenommen wird oder nicht). Es gibt demgegenüber ein *Annahmen* des Unvermeidlichen (ohne es vorwegzunehmen bzw. zu forcieren) bei gleichzeitigem Festhalten an der eigenen Ganzheit (d. h. bei gleichzeitiger Nicht-Selbstaufgabe); in dieser Art von Annahme geschieht bereits Transzendierung des befürchteten Kommenden, des *fatum*.

Was gilt nun für die *Hoffnung*? MARCEL: "Es ist offenbar, daß in der Hoffnung etwas ist, das die Annahme unendlich übersteigt;... genauer..., daß sie eine Nicht-Annahme (non-acceptation) ist, aber eine positive Nicht-Annahme, die sich dadurch von der Revolte unterscheidet" (WA I, 126). Was die *Hoffnung* als Nicht-Annahme mit der *Annahme* verbindet, ist das innere Festhalten an einer eigenen, letztlich unzerstörbaren Ganzheit; was sie mit der *Verzweiflung* verbindet, ist, dass sie ebenso wenig wie der verzweifelte Mensch die (vermeintlich oder tatsächlich) 'ausweglose' Situation annimmt. Dass sie eine positive Nicht-Annahme ist, markiert also den Unterschied der Hoffnung zur Verzweiflung und zugleich zur Annahme.

Diese Nicht-Annahme hat, wie MARCEL betont (vgl. WA I, 126f.), keineswegs den Charakter einer 'Verkrampfung' (*raidissement*) oder 'Verhärtung' (*contracture*); sie hat vielmehr, wie schon gesagt, "einen positiven Charakter" (WA I, 127), was sich in einem Zustand der 'Entspannung' (*détente*; vgl. WA I, 127) beim Menschen, der hoffend nicht-annimmt, ausdrückt.

Während Verkrampfung oder Verhärtung stets irgendwie den psychischen Faktor der Furcht (*crainte*) voraussetzen bzw. (als Reaktion auf die Furcht) "eine Konzentration des Ich auf sich selbst, deren Wesen wahrscheinlich eine gewisse Ungeduld (*impatience*) ist" (WA I, 127), ist die entspannte Nicht-Annahme jene Nicht-Annahme, die mit *Geduld* einhergeht: "Sowie wir die Größe *Geduld* (*patience*) in die Nicht-Annahme einführen, nähern wir uns um ein Unendliches der Hoffnung. Es scheint... eine... Verbindung zu bestehen zwischen der Weise, in der das Ich sich auf sich selbst konzentriert oder nicht, und seiner Reaktion auf die Dauer (*durée*), genauer gesagt auf die Zeitlichkeit (*temporalité*), das heißt auf die Tatsache, daß es im Wirklichen Raum für die Veränderung gibt. Ein... der Umgangssprache entlehnter Ausdruck kommt uns hier zu Hilfe: *sich Zeit nehmen* (*prendre son temps*)."⁴⁰⁵ (WA I, 127) Hoffnung ist, weil sie Geduld in sich schließt (vgl. Gesp 109), entspannt; anders gesagt gibt es eine "geheime Affinität..., die Hoffnung und Entspannung verbindet" (WA I, 127; vgl. WA I, 125), weil der hoffende Mensch der auch geduldige ist (zum Thema 'Hoffnung und Geduld' vgl. WA I, 127-129 und Struk 305). Demgegenüber lässt sich beobachten, so BERNINGs Pointierung der MARCELSchen Sicht: "Trotz und Revolte sind Ausdruck ungeduldiger Spannung, die sich selbst zerreißt." (Wagnis, 269) Mit Worten gesagt, die nicht wörtlich von MARCEL stammen, aber seine Aussageintention zur *geduldigen Hoffnung* sehr schön treffen: "Die Hoffnung hat Geduld, weil sie sich innerlich zu sammeln und von innen auf etwas Großes zu lauschen versteht" (BERNING, Wagnis, 269f.).

Im Blick auf die wesentliche Verbindung der Hoffnung mit der Geduld in MARCELS Augen (einer nicht bloß passiven, sondern 'tätigen' Geduld (vgl. WA II, 210), von der her auch die Hoffnung eine *wirkende*, sehr stark handlungsbestimmende und "ansteckende" bzw. ausstrahlende Haltung ist!⁴⁰⁶) spricht RUELIUS (vgl. *Mysterium spes*, 141-154) treffend davon, dass man die Hoffnung im MARCELSchen Sinn als *spes patiens* abzusetzen habe von einem Fehlverständnis der Hoffnung als einer *spes militans* (vgl. hierzu etwa WA II, 197: "Die Hoffnung gehört den unbewaffneten Lebewesen...: sie ist... das Gegenteil einer Waffe und darin liegt... ihre Wirkkraft!"); eine *spes militans* (diese Formel von RUELIUS wurde offensichtlich auch durch BLOCHsche Terminologie angeregt; vgl. Das Prinzip Hoffnung, 227-235) wäre unvermeidlich Opfer (besser: "Täter") einer Attitüde des 'haben' wollenden

⁴⁰⁵ MARCEL ergänzt in WA I, 127: "Wer trotz oder revoltiert, versteht es nicht, sich Zeit zu nehmen." - Zum Unterschied zwischen Hoffnung und Trotz vgl. auch WA I, 138.

⁴⁰⁶ Vgl. hierzu etwa WA I, 76 (Hoffnung als "etwas, das die Tat unterspannt oder überfliegt" und als "die ins Unbekannte reichende Fortsetzung einer zentralen, d. h. im Sein verwurzelten Aktivität"), GSei 480 (Hoffnung ist "als tätige [!] Abwehr eines Haftzustandes aufzufassen") und GSei 480f.: "Der hoffende Mensch ist gleichsam innerlich rege, mag es auch schwer halten, die Natur dieser Regsamkeit zu bestimmen. Des Rätsels Lösung liefert uns... die Intersubjektivität. Denken wir bloß an die Erfahrungen der Bewohner vorübergehend unterworfenen Gebiete, die beharrlich auf Befreiung hofften. Hoffen war da nicht bloß für sich allein hoffen, war Hoffnung *verbreiten*, war die Flamme ringsum nähren. Mehr als das: unter dieser Bedingung allein mochte es dem einzelnen gelingen, sie in der eigenen Brust am Leben zu erhalten. Nun ist... die personale Wirklichkeit des einzelnen selber intersubjektiv. In jedem wohnt ein anderes Selbst, das nur zu sehr zum Gehenlassen und Verzweifeln neigt, so daß er auch im eigenen Innenreich die gleichen Kräfte zu entfalten hat wie im sogenannten Außengürtel, darin er mit dem Nächsten Fühlung hält." Das *aktive* Moment der Hoffnung betont MARCEL auch mit der Feststellung, sie sei als *Tugend* zu bezeichnen, und mit dem Hinweis auf den *Mut* als eine Triebfeder der Hoffnung; Näheres zu beiden Aspekten im weiteren Verlauf der Darstellung. - Grundsätzlich gilt: Die Hoffnung ist als "die Ablehnung des Fatalismus eine aktive [!], positive Kraft: Wir schieben gleichsam gewisse Grenzen weiter hinaus und geben dieser oder jener günstigen Möglichkeit einen Lebensraum, in dem sie Gestalt gewinnen kann." (Struk 301; zur Hoffnung als *aktivem* Kampf gegen die Verzweiflung vgl. auch Struk 299. 300. 306) Hoffnung ist -wenn auch 'nur in der sehr begrenzten Aktions- und Verantwortlichkeitssphäre' des und der Einzelnen (vgl. Struk 306)- "ein ausstrahlendes Leben und ganz und gar nicht ein auf sich selbst zurückgebogenes Leben. Diese Ausstrahlung wirkt sich in der Beziehung zum Nächsten aus." (Struk 305)

Zugriffs, des 'Machens' und der vermeintlichen 'Sicherheit', mithin also Ausdruck einer *sich auflehnen*den Nichtannahme. Offen für das Heil ist nur eine *spes patiens*, weil Heil immer geschenktes, zu erwartendes Heil ist. Die Geduld (in) der Hoffnung ist zunächst eine Geduld mit sich selbst⁴⁰⁷, aber auch Geduld gegenüber anderen. Dem anderen Menschen gegenüber geduldig zu sein schließt in sich den Verzicht auf jede Art von Vergewaltigung (brusquer; vgl. WA I, 128) bzw. -positiv ausgedrückt-, "daß wir einem bestimmten Prozeß des Wachsens und Reifens vertrauen" (WA I, 128), in dessen Mittelpunkt der andere Mensch steht und den wir teilnehmend fördern (vgl. WA I, 128) sollen. "Geduld... widersetzt sich grundlegend dem Akt, durch den ich am anderen verzweifle" (WA I, 128), indem >ich< ihn oder sie *aufgebe* (analog zum Akt der Verzweiflung, in dem >ich< >mich< selber aufgeben kann; vgl. WA I, 128).

Ein rein etymologisch orientiertes Verständnis von Geduld -MARCEL verweist auf das lateinische >patientia<; vgl. WA I, 128- kann in die Irre führen: Die Bedeutung des 'Tun-Lassens' oder 'Sein-Lassens' (vgl. WA I, 128) meint etwas, das "jenseits der Gleichgültigkeit steht" (WA I, 128). Geduld impliziert durchaus die Absicht, "einen umwandelnden Einfluß" (WA I, 128) auf den anderen Menschen auszuüben, wenngleich in Ehrfurcht vor dem ihm bzw. ihr eigentümlichen Rhythmus (vgl. WA I, 128). Geduld kann auch entarten (se dégrader; vgl. WA I, 128); "in dem Maß wie sie das Prinzip der Liebe (charité) verleugnet, das sie beleben sollte, kann sie reine Schwäche, reine Nachgiebigkeit werden" (WA I, 128). Es geschieht mit Blick auf die der Hoffnung innewohnende Geduld, dass MARCEL, sowohl den wesentlich interpersonalen wie den Gottesbezug echter Hoffnung erstmals ansprechend bzw. andeutend, sich fragt, "ob die Formel *ich hoffe auf dich* nicht in Wirklichkeit viel zutreffender ist als die Formel *ich hoffe*" (WA I, 129; zur Erweiterung dieser Formel vgl. WA I, 147f.).

Prüfung existentieller Art will >mich<, so MARCEL, immer gewissermaßen "zwingen..., eine dauernde Veränderung über mich ergehen zu lassen" (WA I, 129) dahin gehend, >mich< nur noch und in allem als *Krank*er zu fühlen oder als *Gefangener* oder als *Verbannter* oder als *Schmerz Leidender* usw.. "Sofern ich hoffe, löse ich mich von jenem inneren Determinismus, den man sehr wohl einem Krampfe vergleichen könnte, durch den ich Gefahr laufe, mich angesichts der Prüfung in einige jener entarteten, aufgespaltenen (partialisées)... Erscheinungsformen (expressions) der menschlichen Person zu verwandeln, welche die Verzweiflung zu erzeugen vermag, die ja vor allem eine Bezauberung (fascination) ist." (WA I, 129; zum Verzaubertsein des verzweifelten Menschen vgl. auch Struk 299f.: Er ist wie 'bewegungslos', sein 'seelisches Leben friert ein')

MARCEL formuliert an dieser Stelle seines Gedankenganges einen denkbaren Einwand, der, ausgehend von der Kritik, es gehe nicht an, "daß wir die Hoffnung einfach einer inneren Haltung der Verteidigung gleichsetzen, durch die wir unsere durch die Obsession gefährdete Ganzheit schützen würden" (WA I, 129), als den eigentlichen Bezug der Hoffnung nicht "das, was in mir ist,... was zum Reiche meines inneren Lebens gehört" (WA I, 129) verstehen möchte, sondern "das, was sich als unabhängig von meinem möglichen Handeln und besonders von meinem auf mich selbst gerichteten Handeln darstellt: Ich hoffe auf die Rückkehr des Abwesenden, auf die Niederlage des Feindes, auf den Frieden, der meinem Land die Freiheiten wiedergeben wird, welche die Katastrophe ihm genommen hat" (WA I, 129). MARCEL weist anhand eines Beispiels und dessen Erläuterung die Unhaltbarkeit einer Unterscheidung zwischen dem, 'was zum Reiche meines inneren Lebens gehört' und dem, was unabhängig von meinem auf mich selbst gerichteten Handeln' ist nach, sofern es wirklich um Situationen der Hoffnung, also der existentiell-herzlichen Betroffenheit geht.

Sein Beispiel ist das des Vaters, seit langem ohne Nachricht von seinem Sohn, der -in einem fernen Land unterwegs-seine Angehörigen gebeten hatte, sich nicht zu beunruhigen, wenn er längere Zeit nicht schriebe. Trotz seines immer länger andauernden Schweigens, das im Vater schlimme Befürchtungen weckt, hofft dieser doch immer weiter und jeden Tag neu auf einen Brief (vgl. WA I, 130). Wenn der Vater verzweifelte, so MARCEL, so würde er sich sagen: ">Meine Erwartung ist schon so oft getäuscht worden; alles steht dafür, daß sie auch heute wieder getäuscht wird.<" (WA I, 130) Was er schon so oft erleben musste (nämlich: dass keine Nachricht vom Sohn kam), würde er -*verzweifelt*- in alle Zukunft prolongieren (vgl. WA I, 130). Vom Beispiel aus stellt MARCEL verallgemeinernd fest: "Der Verzweifelte betrachtet nicht nur, hat nicht nur *vor sich* diese düstere Wiederholung (répétition), diese Verewigung (éternisation) einer Situation, in die er *eingeschlossen* ist wie ein Schiff im Eis [ein Bild, das in MARCELS Umschreibung der Hoffnung als einer "Kraft der Verflüssigung" (WA I, 130) ein Gegenbild erhält - vgl. auch GSei 478: Gegenteil der Hoffnung ist die "Erstarrung des Lebens, das sozusagen vereist" (vgl. Struk 299. 300);

⁴⁰⁷ In dieser Hinsicht besteht die Hoffnung darin, "daß wir die Prüfung [in die Menschen sich als Hoffende nach MARCEL ja immer irgendwie 'hineingestellt' sehen; MR] zunächst als ein Element betrachten, das zu uns selbst gehört und zugleich die Bestimmung hat, sich von einem gewissen schöpferischen Prozeß aufsaugen zu lassen und sich darin zu verwandeln" (WA I, 127f.; vgl. hierzu das PÉGUY-Zitat in WA III, 219f. (die erneuernde und verlebendigende Wirkung der Hoffnung)). BERNING paraphrasiert diese Aussage unter vorwegnehmender Einbeziehung des von MARCEL erst im weiteren Textverlauf beleuchteten Gottesbezuges echter Hoffnung: "In der Hoffnung wandelt sich meine ausweglose Situation in eine vorübergehende Prüfung vor dem Du. Um Deiner Anrufung willen nehme ich die Ausweglosigkeit nicht an und sie verwandelt sich" (Wagnis, 270).

MRJ]: Durch ein schwer verständliches Paradox nimmt er diese Wiederholung vorweg, er sieht sie im nämlichen Augenblick und besitzt zu gleicher Zeit die bittere Gewißheit, daß jene Vorwegnahme es ihm nicht ersparen wird, von Tag zu Tag, ohne Ende, die Prüfung über sich ergehen zu lassen, bis zur Auslöschung (extinction), die er ebenfalls vorwegnimmt, aber nicht als ein Heilmittel, sondern als eine letzte Schmach... Die Verzweiflung erscheint hier wirklich als eine Bezauberung (enchantement) oder, genauer gesagt, als eine Behexung (maléfice), als eine zerstörende Einwirkung (action maléfique), gerichtet gegen das, was ich die Substanz meines Lebens nennen möchte" (WA I, 130).

Deutlich ist also: Selbst *der* Hoffnungsakt, der (vermeintlich) nicht als 'nur auf >mich< selber und auf >meine< Integrität gerichtete' Handlung zu verstehen ist (im Beispiel: die Hoffnung auf >deine< Rückkehr), ist angesichts der als Defizit- und Leidenssituation erlebten Prüfung (im Beispiel: das Fernsein des und das Nichts-Wissen vom lieben Menschen) eine ganz bestimmte Beantwortung der Frage, wie >ich< mit der durch die Prüfung hervorgerufenen Verwundung >meiner< selbst umzugehen gedenke. Der oder die Verzweifende (im Beispiel: der Mensch, der sich darauf festlegt, dass nie mehr ein Lebenszeichen des Entfernten kommen wird) verzweifelt nie bloß bezüglich eines *äußerlichen*, ihn oder sie selbst und seine oder ihre Ganzheit (Integrität; Innerlichkeit; Gesundheit) nicht betreffenden Faktums, sondern weil er oder sie in der Verzweiflung über einen ins Unendliche hinein verlängert geglaubten Unglückszusammenhang zugleich auch die 'Substanz seines oder ihres *eigenen* Lebens' als unbehebbar, ja als 'für immer und ewig' verletzt, wenn nicht gar zerstört empfindet. Auch Bezüge der Hoffnung, die auf ein *Du* oder *Ihr* gerichtet sind, beziehen sich auf das 'Reich >meines< inneren Lebens' (vgl. WA I, 129), da das *Du* immer ein *Wir beide* und das *Ihr* stets irgendwie ein *Wir alle* implizieren. Die verzweifelte Aufgabe eines *Du*, eines *Ihr* oder einer Situation 'da draußen' ist immer auch Aufgabe dessen, "was in mir ist" (WA I, 129).

Der verzweifende Mensch nimmt das ihm sicher erscheinende Ende und völlige 'Aus' vorweg, indem er, in dauernder Wiederholung um sein Ende kreisend, sich vom (vielleicht ganz überraschend gearteten!?) Ereignis der Zukunft ausschließt, indem er Zukunft für unmöglich hält (vgl. WA I, 130f.; vgl. dagegen ErMen 226: unsere menschliche "Pflicht der Nicht-Antizipation, die Pflicht, die Katastrophe nicht vorwegzunehmen")⁴⁰⁸. In denkbar vielfältiger Weise gibt es im Leben 'irreführendes Geschehen' (vgl. WA I, 132), dessen vermeintliche Botschaft zur Verzweiflung (im Sinne der mental fingierenden Zukunftsvorwegnahme) verführen will; die 'Flamme' (flamme), die, so MARCEL metaphorisch, das Leben ist (vgl. WA I, 131; in gleicher Bedeutung spricht er in WA I, 131 auch von der 'Glut zum Leben' (ardeur à vivre)), zielt normalerweise auf die Neutralisierung der 'Botschaft' all dieses Geschehens, "die Glut [bringt] das, was ohne sie in jedem Augenblick ein Hindernis für das Existieren würde, zur Auflösung oder Verflüchtigung" (WA I, 131f.). Verzweiflung aber zerstört diese 'Flamme' und 'Glut des Lebens' bzw. ändert deren natürliche Zielrichtung (vgl. WA I, 131f.) - mit der Folge, dass die Flamme sich gegen sich selbst richtet; "wir haben dafür einen wunderbaren Ausdruck, wenn wir von einem Wesen sagen: >Es verzehrt sich.< Von diesem Gesichtspunkt aus können wir die Verzweiflung mit einer wirklichen geistigen Autophagie vergleichen." (WA I, 132)

Sich aufzugeben (was nach MARCEL das Wesen der Verzweiflung ausmacht; vgl. Struk 299. 300) bedeutet immer "sich gehen lassen, verzichten auf den Akt des immer wieder Sich-Aufrichtens, ohne den ein Mensch aufhört, ein Mensch zu sein" (Struk 300), es bedeutet mithin "seinen inneren Zusammenhalt oder seine innere Konsistenz verlieren" (Struk 300).

Bedeutet Verzweiflung *Fixierung*, und bedeutet sie Fixierung auf *ein bestimmtes Bild* (nämlich das des völligen Untergangs), so lebt Hoffnung -jenseits aller Fixierung und "magnetisiert von der Liebe"⁴⁰⁹ (WA I, 132)- "von einer Gesamtheit von Bildern, welche diese Liebe beschwört und ausstrahlt" (WA I, 132). Sie ist, um eine schöne Metapher BERNINGS im Blick auf diese Aussage MARCELS zu zitieren, "ein Garten von Bildern" (Wagnis, 270).

Bedeutet Verzweiflung Vorwegnahme und mentale Fixierung des als sicher geglaubten Endes oder der Katastrophe, so erscheint Hoffnung "wie belebt von innen her durch eine inbrünstige Antizipation" (PhiFr 32) mit konträrer Ausrichtung, mit Ausrichtung nämlich auf ein Heil jenseits aller und gegen alle Wahrscheinlichkeit, auf einen (wenn auch aktuell vielleicht nicht vorstellbaren) *Ausweg aus dem Ende* (vgl. ErMen 252 und GSei 480). Das Urteil des hoffenden Menschen umschreibt MARCEL so: "Selbst wenn mir eine Situation ausweglos erscheint, erkenne ich mir nicht das Recht zu, diesen Anschein zu bestätigen und zu erklären, daß die Situation, weil sie mir so erscheint,

⁴⁰⁸ Zum Zusammenhang vgl. auch Struk 301, wo MARCEL in der Rolle des authentisch hoffenden *Ich* spricht: "Ich muß nicht nur zugeben, daß ich in keiner Weise befugt bin, mich über die künftige Entwicklung eines Ereignisses festzulegen. Ich muß mir in einem sehr tiefen Sinne darüber klar werden, daß ich ein Ereignis in dem Maße vorbereite, als ich es vorhersage - und hier liegt der furchtbarste Aspekt des Fatalismus. Dafür nur ein Beispiel, das sich uns fast von selbst aufdrängt: Wenn wir erklären, der Krieg sei unvermeidlich, so vermehren wir damit auf eine fast unmerkliche, aber unbestreitbare Weise die Chancen des Krieges."

⁴⁰⁹ Nicht nur 'magnetisiert' von der Liebe, sondern auch -so wird man im Sinne der interpersonalen Intention und Verankerung der MARCELSchen Hoffnungsphilosophie an dieser Stelle hinzu denken dürfen- *motiviert* von der Liebe.

auch wirklich so ist. Ich erkläre vielmehr, daß eine solche Bestätigung anmaßend wäre und daß ich in keiner Weise sie auszusprechen befugt bin." (Struk 300) So figuriert, auf *ihre* Art und mit ihrem spezifischen Heilsbezug, auch die "Hoffnung als Projektionsprinzip: es muß wahr sein, daß..." (WA II, 334), wenngleich als "Antizipation nicht im Hinblick auf das Ereignis (événement), sondern im Hinblick darauf, was durch eine authentische Überlegung (réflexion) erarbeitet werden kann" (WA II, 334), als Antizipation in Gestalt eines 'transzendierenden Weichenstellens der Reflexion' (vgl. WA II, 334).

Verwiesen sei zur MARCELSchen Gegenüberstellung von Hoffnung und Verzweiflung auch auf WA I, 72f.. Während an der Wurzel der Verzweiflung, so MARCEL hier, versteckt die Behauptung zu finden sei "es gibt nichts in der Wirklichkeit, das mir erlaubte, ihr einen Kredit zu eröffnen; keinerlei Garantie" (WA I, 72), schließt die Hoffnung "gerade diesen Kredit in sich" (WA I, 72; vgl. WA II, 195. 196. 293). "Die Hoffnung behauptet, es gibt im Sein jenseits alles Gegebenen... ein geheimnisvolles Prinzip, das mit mir im Einverständnis ist, das nicht fähig ist, nicht auch das zu wollen, was ich will, wenigstens, wenn das, was ich will, wirklich verdient, gewollt zu werden und tatsächlich von meinem ganzen Selbst gewollt wird" (WA I, 73). "Gegen alle Hoffnung hoffen,... das heißt:... es ist unmöglich, daß die Wirklichkeit in ihrem Innersten feindlich oder auch nur gleichgültig ist dem gegenüber, was ich als ein Gut an sich ansehe" (WA I, 73; vgl. WA II, 196).

Ganz grundlegend, so MARCEL, "bleibt es wahr, daß die Wechselbeziehung zwischen Hoffnung und absoluter Verzweiflung bis zum letzten besteht. Sie scheinen mir nicht voneinander zu trennen zu sein. Ich will damit sagen: die Struktur der Welt, in der wir leben, gestattet eine absolute Verzweiflung und scheint sie in gewisser Weise sogar zu befürworten; aber nur in einer derartigen Welt kann eine unbesiegbare Hoffnung entstehen [vgl. WA II, 195; MR]. Deshalb kann man den großen Pessimisten der Geschichte des Denkens nicht dankbar genug sein; sie haben eine gewisse innere Erfahrung bis an die Grenze vorgetrieben, eine Erfahrung, die ganz ausgeschöpft werden mußte und deren radikale Möglichkeit durch keinerlei Apologetik maskiert werden darf; sie haben unser Verständnis dafür vorbereitet, daß die Verzweiflung sein könne, was sie für Nietzsche war...: das Sprungbrett zur höchsten Bejahung." (WA I, 73)

5. Glaube als Implikation echter Hoffnung - Hoffnung als entspannend-vertrauendes 'Hoffen', nicht als autosuggestiv-fixierendes 'Hoffen, dass...'

In unmittelbarem Zusammenhang mit der Sichtweise der Hoffnung als einer Orientierung auf eine 'Gesamtheit von Bildern' steht MARCELS Antwort auf den denkbaren Einwand, 'Hoffnung' sei doch eigentlich nur der Akt einer Selbsttäuschung, basierend auf der tiefen Verinnerlichung eines Wunschbildes und zur Illusion führend, das derart Gewünschte sei das Eine und Einzige, das Heil bedeute und deswegen auch eintreten *muss* (vgl. WA I, 132). Das dem 'Hoffen' implizite 'Glauben' (vgl. WA I, 132; la croyance implicite dans l'espérance) erschiene -die Wahrheit dieser Kritik vorausgesetzt- dann nur und grundsätzlich als eine fragwürdige Mixtur aus Selbstfixierung und Autosuggestion (zur Abgrenzung zwischen Hoffnung und Autosuggestion vgl. GSei 481f.).

MARCEL konzidiert, dass diese Kritik wohl für nicht wenige Fälle vermeintlichen Hoffens und Glaubens, wie sie alltäglich zu erleben sind, zutreffen mag (vgl. WA I, 132f.), aber am Wesen echter Hoffnung geht sie, so der Autor, vorbei. Echte Hoffnung ist 'hoffen' im vertrauenden Ursinn, die Fixierung auf ein *einziges* Wunschbild dagegen ist Beispiel für depraviertes 'hoffen, dass' (vgl. WA I, 133). Echte Hoffnung macht nicht den Fehler, "sich auf ein bestimmtes Bild zu richten oder sich von ihm hypnotisieren zu lassen" (WA I, 133), sie nimmt um so mehr Gestalt an, je mehr sie "die Einbildungskraft (imagination) übersteigt, je mehr ich mir den Versuch untersage, mir das vorzustellen, was ich hoffe" (WA I, 133).

"Autosuggestion besteht im großen und ganzen darin, eine bestimmte Vorstellung zu umkrampfen, wir können sie kaum anders fassen denn als Seelenlähmung. Wogegen die Hoffnung alle Merkmale einer Entspannung aufweist. Sie setzt ein Moment der Offenheit im Gegensatz zum Moment der Geschlossenheit der zusammengezogenen Seele voraus" (GSei 482). Im Maß, in dem sich der einer existentiellen Prüfung ausgesetzte Mensch der autosuggestiven und illusorischen Fixierung auf *ein bestimmtes* Bild des Heils (bzw. dessen, was er für sein Heil hält) überlässt, stellt er sich auch ins Wirkungsfeld tatsächlicher oder in Gestalt von Angst voraus wirkender Verzweiflung: Was, wenn die dringend erwünschte, ganz spezielle 'Erlösung' nicht Wirklichkeit wird, was, wenn 'das Wunder', das man zu beschwören versucht, nicht eintritt (vgl. WA I, 133. 134)?

Echte Hoffnung ist aber nicht nur Gegenteil von Verzweiflung, sondern sie impliziert auch Freiheit von Angst (konkret: Angst vor dem eventuellen Nicht-Eintreten eines gewünschten Falles). Nach MARCEL gibt es eine geheime "Beziehung, welche Hoffnung und Freiheit (liberté) verbindet. Beide haben die souveräne Tat des Urteils zur Voraussetzung" (WA I, 133; zum Thema 'Hoffnung und Freiheit' vgl. auch WA I, 137f. und MeGru 173-178).

MARCEL illustriert das Gemeinte am Beispiel eines schwer kranken Menschen: "Es ist klar, wenn er sich auf die Idee versteift, daß er nach Ablauf einer bestimmten Frist gesunden wird, steht er in Gefahr zu verzweifeln, wenn die Heilung zum festgelegten Zeitpunkt nicht eingetreten ist. Hier wird nun die eigentliche Aufgabe des Urteils darin bestehen, daß es mit der Möglichkeit rechnet, daß auch dann noch ein Raum für die Hoffnung bleibt, wenn die Frist verstrichen ist, ohne daß die Heilung eingetreten ist. Die Hoffnung erscheint hier gleichsam als eine Methode der Übersteigung (dépassement), durch die das Denken sich über die Vorstellungen und Formeln erhebt, an die es sich zunächst zu hängen versucht ist. Aber im angeführten Beispiel handelt es sich ohne Zweifel nicht ausschließlich um eine Frage des Datums. Die Idee der Heilung kann als solche... eine Reinigung und Verwandlung erfahren. >Alles ist für mich verloren, wenn ich nicht gesund werde<, war der Kramke zunächst, in naiver Gleichsetzung von Heilung (guérison) und Heil (salut), auszurufen versucht. Von dem Augenblick an, da er nicht nur abstrakt erkannt, sondern in der Tiefe seines Herzens begriffen, das heißt *gesehen* hat, daß keineswegs alles verloren ist, auch wenn die Heilung nicht eintritt, ist es vollkommen klar, daß seine innere Haltung im Hinblick auf die Heilung oder Nicht-Heilung eine tiefe Umwandlung erfahren hat (se trouvera profondément transformée); er hat jene Freiheit wiedergewonnen, jene Fähigkeit der Entspannung, von der wir... gesprochen haben" (WA I, 133f.).

Der Prozess innerer Befreiung vom bedingten zum un-bedingten Hoffen (des inneren Loslassens also jeder Fixierung auf *ein bestimmtes* Bild des Heils), den ein Beispiel wie dieses skizziert, markiert den wirklichen "Unterschied von gläubig und ungläubig (distinction entre croyant et incroyant)" (WA I, 134). "Der Glaubende ist der, dem auf diesem Weg des Übersteigens kein unüberwindliches Hindernis etwas anhaben kann (le croyant est celui qui ne se heurtera à aucun obstacle insurmontable sur cette voie de transcendance)" (WA I, 134). Der bzw. die *bedingungslos hoffend* Glaubende verabschiedet sich von der 'Angst' (angoisse; vgl. WA I, 134). Im realen Leben (in der 'Prüfung') wird das wohl nie vollständig bzw. permanent gelingen - lebenspraktischer Ziel- und Orientierungspunkt soll sie freilich sein, diese "innere Haltung eines Menschen..., der keine Bedingung stellt, keine Grenze setzt, sich einem absoluten Vertrauen überläßt (s'abandonnant dans une confiance absolue) und eben dadurch jede mögliche Enttäuschung überwindet (transcendera) und eine Sicherheit (sécurité) des Seins oder im Sein erfährt" (WA I, 134; MARCEL spricht mit Blick auf Letzteres auch von einem 'ontologischen Merkmal der Hoffnung' (repère ontologique de l'espérance; vgl. WA I, 134)).

In dem Maße, in dem der bedingungslos vertrauende Mensch auf jeden bedingungsstellenden Vorbehalt verzichtet, verwirklicht er eine 'absolute Hoffnung' (espérance absolue) und -in ihr und untrennbar von ihr- einen 'absoluten Glauben' (foi absolue), die jede mögliche Vorstellung übersteigen (vgl. WA I, 134; zum Hintergrund vgl. auch WA II, 125).

Als "einzige Triebfeder (seul ressort) dieser absoluten Hoffnung" (WA I, 134) bezeichnet MARCEL die Tatsache, dass sie als "Antwort des Geschöpfes auf das unendliche Wesen [erscheint], dem es sich verpflichtet weiß für alles, was es ist, und dem es ohne Ärgernis (sans scandale) keine wie immer auch geartete Bedingung stellen kann." (WA I, 134) Und MARCEL ergänzt: "Es scheint, daß ich mir von dem Augenblick an, da ich mich irgendwie dem absoluten Du ergebe (je m'abîme en quelque sorte devant le Toi absolu), das mich in seiner unendlichen Herablassung aus dem Nichts gerufen hat (m'a fait sortir du néant), für immer jede Verzweiflung untersage oder, genauer gesagt, daß ich in jeder möglichen Verzweiflung einen Verrat (trahison) sehe, dessen ich mich nicht schuldig machen kann, ohne meine eigene Verdammung (condamnation) auszusprechen. Denn wäre in diesem Zusammenhang die Verzweiflung etwas anderes als die Erklärung, daß Gott sich von mir zurückgezogen hat? Abgesehen davon, daß eine solche Anklage (accusation) mit der Setzung (position) des absoluten Du nicht vereinbar ist, können wir beobachten, daß ich mir dadurch, daß ich sie ausspreche, unberechtigterweise eine bestimmte Wirklichkeit anmaße, die mir nicht zusteht"⁴¹⁰ (WA I, 134f.).

In WA II, 211 geht MARCEL auf ein privates Gespräch ein, in dem sein Gegenüber einen Satz des spätmittelalterlichen Dominikaner-Theologen THOMAS DI VICO CAJETAN (1469-1534) zitierte, den MARCEL nicht übersetzt oder weiter kommentiert, aber wohl mit innerer Zustimmung rezipiert, zumal sich die Satzintention gut an sein eigenes *présence*-Denken anschließt: ">Spero Deum non propter me, sed mihi.<" (WA II, 211; vom Herausgeber in WA II, 211 interpretiert mit ">Ich hoffe auf Gott nicht von mir aus, nicht Kraft meiner Leistung, sondern ich hoffe auf Gott, daß er mir gegenwärtig ist und bleibt.<")

Hoffnung ist -auch dies ist ein Aspekt ihrer Geheimnishaftigkeit und ihrer rationalen Undurchdringlichkeit- getragen von einer stillschweigenden 'Forderung' (postulat), die in der Überzeugung besteht, dass der hoffende Mensch vermittle seiner Hoffnung an deren Erfüllung irgendwie mithilft⁴¹¹, wie er andererseits durch den Zweifel die Aussichten auf diese Erfüllung irgendwie verringert (vgl. WA I, 136 sowie WA I, 73 (Hoffnung verlangt das Engagement '>meines< ganzen Selbst')). "Damit will ich", so MARCEL, "dem Hoffen oder Verzweifeln nicht eine Kausalität (efficacité causale) im eigentlichen Sinne zubilligen. Die Wahrheit ist vielmehr die, daß ich das Bewußtsein habe, ein bestimmtes Band (lien), das mich mit der Ursache meines Hoffens oder Verzweifeln verbindet, durch mein Hoffen zu verstärken und durch mein Verzweifeln zu lockern oder zu lösen. Dieses Band ist ganz offenbar von religiöser Art." (WA I, 136)

Hoffen ist, weil es eng mit dem Lieben *und* mit dem Glauben verbunden ist, auch untrennbar vom *Beten*: Insofern die sich dem menschlichen *Du* liebend zuwendende Hoffnung zugleich ein "Hilferuf an einen Verbündeten [ist], der selbst auch Liebe ist" (WA II, 200), kann MARCEL sagen: "Die Zone der Hoffnung ist auch die des Gebetes" (WA II, 196)⁴¹².

⁴¹⁰ Mit dieser Kommentierung der Verzweiflung und dieser Begründung ihres 'Einfach-nicht-Erlaubtseins' im Zusammenhang mit der (absoluten) Hoffnung setzt MARCEL einen überraschend voluntaristischen und gewissermaßen 'pflichtmoralisch' orientierten Akzent, der vereinseitigend und veroberflächlichend wirkt. Solche doch etwas eigenartige Theoretisierung bringt nicht die existentiell-ganzheitliche Tiefe zum Ausdruck, die ansonsten -auch im Hoffnungskontext! (vgl. z. B. die Thematisierung der Frage des Vertrauen(können)s und seiner Wichtigkeit oder der zentralen Bedeutung der Entspannung)- MARCELS Gedanken sehr wohl prägt; die Feststellung, dass man sich -weil (rein theoretisch gesehen) *absolut* hoffend- für immer jede Verzweiflung untersagt und untersagen könne, widerspricht der vielgestaltigen Tragik und Abgründigkeit von Lebenssituationen, die nicht nur den nichtgläubigen, sondern auch den glauben(wollen)den Menschen treffen können. Gerade für den gläubigen Menschen kann der Zwiespalt zwischen der Bereitschaft, an >den< zu glauben, der ihn (wesentlich) 'aus dem Nichts gerufen' hat (vgl. WA I, 134), und einer (aktuell-lebensgeschichtlichen) Erfahrung des Hineingestelltseins ins Nichts der Verzweiflungsversuchung zur bedrückenden Nachterfahrung werden, die nicht bloß 'kopfmäßig' bzw. verbotsmoralisch zu überleben ist. - Immerhin ist festzuhalten, dass sich MARCEL diesbezüglich einer Gefahr seiner Art von Hoffnungstheoretisierung bewusst ist, der Gefahr nämlich, zu Gunsten der Etablierung oder Aufrechterhaltung einer 'absoluten Hoffnung' denkbare Verzweiflungsanlässe als gottgegebene Ereignisse bzw. als den Ausdruck göttlichen Willens zu deklarieren, ja 'anzubeten', womit man entweder (so predigend) in einer zynischen oder (diese Predigt akzeptierend) in einer apathischen Einstellung landete (vgl. WA I, 135). MARCEL lehnt nachdrücklich die These ab, Ereignisse, die Menschen in die Verzweiflungsversuchung führen, seien gottesandt; wir kennen 'die letzten Absichten Gottes' (les desseins ultimes de Dieu) *nicht* (vgl. WA I, 135)! Genau so wenig wie die Verzweiflung und die denkbaren Gründe für sie geleugnet werden dürfen, dürfen auch Hoffnung und (in ihr:) Glaube nicht zu pseudotröstlich-sentimentalisierenden 'Versüßungsmethoden' (procédés édulcorants; vgl. WA I, 135) und zur Flucht vor einem nicht mehr beim Namen genannten Grauen verkommen.

⁴¹¹ Das verdeutlicht MARCEL in GSei 481 an einem Beispiel: "Der Kranke, der da hofft,... beschränkt sich nicht darauf, zu sagen: ich möchte gesund werden, er bekräftigt sich: du wirst gesund werden, und unter dieser ausdrücklichen Bedingung mag die Hoffnung in gewissen Fällen auch Genesungskräfte zeugen." (vgl. Struk 301)

⁴¹² Vgl. zum Zusammenhang 'Hoffnung und Gebet' etwa auch WA II, 197. 198. 211; Struk 305. 306 und *Der Bote*, 5: "(ANNE-MARIE:) Stimmt, einige Male sprach sie von ihm in der Vergangenheitsform: >Clément hatte die Gewohnheit...< wahrscheinlich, weil sie nichts mehr für ihn tun konnte. Mutter hofft nur, solange sie handeln kann. (SYLVIE:) Damals hätte eigentlich jemand da sein müssen, der betete statt zu handeln. Vielleicht ist Beten auch eine Form des Handelns?"

6. Hoffnung und Gemeinschaft - Die Verbundenheit der Liebenden als Bewusstseinsgrund der Hoffnung auf Rettung für die Liebenden durch und in Gott

Was nun, wenn es um >mein< eigenes Schicksal und Leben geht? Ist auch hier von der Möglichkeit authentischer Hoffnung (und -durch sie gegeben- von einem *religiös* geprägten 'Band') zu sprechen? Dann *nicht*, so MARCEL differenzierend, wenn dieses Band, das >mich< mit >mir< selbst verbindet, nur der 'Instinkt der reinen Selbsterhaltung', nur ein 'organisch bedingtes An-mir-selbst-Hängen' ist (vgl. WA I, 136. 137; ganz ähnlich auch WA I, 152f.). Andererseits dann *sehr wohl*, wenn >mein< Bezug auf >mich< selbst geprägt ist von einer "Beziehung auf eine bestimmte geistige Ordnung (*économie spirituelle*), in der sich meine Existenz einen Sinn (*sens*) und einen Wert (*valeur*) bewahren kann" (WA I, 136; diese geistige Ordnung erscheint dem an ihr teilnehmenden Menschen als etwas Geheimnisvolles - vgl. WA I, 137), womit MARCEL keine abstrakt-unpersönliche Ordnung meint: "Damit jene geistige Ordnung vorhanden sei, genügt es, daß ich einem anderen Wesen Liebe einflöße (*que j'inspire de l'amour à un autre être*), daß diese Liebe einen Wert für mich darstellt und daß ich auf diesen Wert antworte. Das Vorhandensein dieser gegenseitigen Liebe (*amour réciproque*), diese Gemeinschaft (*communion*) genügt, um die Natur des Bandes (*lien*), das mich an mich selbst fesselt (*m'unit à moi-même*), gründlich zu verändern" (WA I, 136f.).

Dass im Blick auf beide denkbare Arten von Selbstbezug nur da Platz für echte Hoffnung ist, wo ich nicht bloß für >mich< allein hoffe, sondern für >mich< *und* >dich<, betont MARCEL nachdrücklich: "Wenn es nur um mich geht oder, genauer gesagt, wenn ich mich so verhalte, als ginge es nur um mich, dann kann es sein, daß die Frage, was mit mir geschehen wird, fast jede... Bedeutung für mich zu verlieren scheint - was aber nicht verhindert, daß der Instinkt der Selbsterhaltung mit allen seinen Folgen in mir wirksam bleibt. Es verhält sich jedoch eindeutig anders, wenn ich weiß, daß der, den ich liebe, irgendwie von mir abhängt (*dépend de moi*), daß mein Schicksal (*sort*) von entscheidender Bedeutung für ihn ist. Hegelianisch ließe sich behaupten, meine Beziehung zu mir selbst werde vermittelt durch die Präsenz des anderen, dessen, was er für mich ist, und dessen was ich für ihn bin." (WA I, 137) "Ein Wesen lieben", so MARCEL weiter, "heißt etwas Undefinierbares, etwas Unvorhersehbares von ihm erwarten (*aimer un être, c'est attendre de lui quelque chose d'indéfinissable, d'imprévisible*); zugleich aber bedeutet es, daß wir ihm irgendwie die Möglichkeit geben, dieser Erwartung zu entsprechen... Erwarten heißt in gewisser Weise auch geben (*donner*); das Umgekehrte ist jedoch nicht weniger wahr: nicht mehr erwarten, heißt mitarbeiten an der Unfruchtbarmachung des Wesens, von dem man nichts mehr erwartet, heißt also..., es berauben und ihm im voraus eine gewisse Möglichkeit des Erfindens und des Erschaffens nehmen. Es ist durchaus erlaubt zu denken, daß wir nur da von Hoffnung sprechen können, wo diese Wechselwirkung (*interaction*) besteht zwischen dem, der gibt, und dem, der empfängt: dieser lebendige Austausch (*commutation*), der das Kennzeichen allen geistigen Lebens (*vie spirituelle*) ist." (WA I, 137)

Echte Hoffnung, so halten wir fest, ist nach MARCEL nur da möglich und am Wirken, wo es liebende Wechselwirkung zwischen einem Wesen, das gibt, und einem Wesen, das empfängt, gibt, eine Wechselwirkung im Bewusstsein, dass die Schicksale der Lebenden und der Liebenden miteinander verbunden und voneinander abhängig sind und in diesem Sinne 'Teilhabe' gelebt wird (vgl. Struk 303). Und im Maße, in dem echtes Hoffen nie nur auf >mich< selber zielt, sondern für ein *Wir* hofft, ist es schon ein religiös verwurzelt und rückgebundenes Hoffen. Der immer auch religiöse Charakter echter Hoffnung lässt neben der Liebe zum menschlichen *Du* auch eine Liebe zum göttlichen bzw. absoluten *Du* mitschwingen, von dem >ich< 'etwas Undefinierbares, etwas Unvorhersehbares' für >unser< menschliches *Wir* erwarte, dessen Verwirklichung >ich< -auf dieses göttliche *Du* im Sinne eines Glaubens vertrauend und hoffend- ihm auch *zutraue*.

Das Heil für >uns<, auf das >ich< hoffe, ist, so wenig es von >mir< geschaffen werden kann, doch insofern von >mir< abhängig, als >ich<, Heil erwartend, Vertrauen zu geben und zu schenken eingeladen bin. Gleichwohl gilt grundsätzlich: "Metaphysisch gesprochen, ist die *einzig echte Hoffnung* die, die auf das *abzielt*, was nicht von uns *abhängt*, die, deren Triebfeder die Demut, nicht der Hochmut ist" (WA I, 76; vgl. WA I, 77: "Könnte man... die Hoffnung nicht definieren als einen Willen, der sich auf das richtet, was nicht von ihm abhängt?"). In diesem Zusammenhang kritisiert MARCEL ein weiteres Mal (vgl. Anm. 160 dieses Teilkapitels) die Stoa, genauer "die alte stoische Unterscheidung, auf die sich die Kritik der Hoffnung immer wieder beruft,... zwischen den Dingen, die von mir abhängen, und jenen, die nicht von mir abhängen" (WA I, 137; vgl. etwa EPIKTET, *Enchiridion*). Insofern die Hoffnung das Heil als das unvorhersehbar Neue in Freiheit erwartet und -es *wollend*- an seinem Kommen mitarbeitet, ist die Unterscheidung zwischen dem, was (tatsächlich oder vielleicht) nicht in >meiner< Macht steht, und dem, was >ich< *sicher* erreichen kann, transzendiert. Weil >mein< freier Wille und >meine< Sehnsucht es wagen können, sich auch auf das überraschend Neue zu beziehen, bezieht sich auch die Hoffnung gerade auf das, was einerseits nicht in >meiner< Macht steht, andererseits aber die *Investition* >meines< Vertrauens braucht (vgl. WA I, 137f.).

Auch in WA I, 150-152 beleuchtet MARCEL den Zusammenhang zwischen Hoffnung und Liebe, und zwar im Ausgang von der Frage, welche Beziehung zwischen der Hoffnung und den 'Gründen (raisons) zur Hoffnung' besteht (vgl. WA I, 150).

MARCEL formuliert diese Frage pointiert so: "Können wir auch dann noch hoffen, wenn die Gründe für das Hoffen unzureichend sind oder gar vollkommen fehlen?" (WA I, 150), wobei er betont, dass diese Frage so nur von einem 'Beobachter' (observateur; vgl. WA I, 150) gestellt werden kann, "der die Hoffnung als ein außer ihm liegendes Phänomen betrachtet" (WA I, 150). Eine solche Betrachtung der Hoffnung wird ihr aber nie gerecht (vgl. dazu insgesamt WA I, 150-152); durch diese Art von Fragestellung wird sie bereits "unterdrückt" (WA I, 150), wird sie, das *Geheimnis*, zum vermeintlich *Problematisierbaren* und damit Erklärbaren bzw. (evtl.) Widerlegbaren verfremdet. Bemerkenswert erscheint MARCEL zum Beispiel, dass die Frage bedenkenlos voraussetzt, dass die (in ihr implizierte) Behauptung >es gibt (in der speziell betrachteten Situation) keine (ausreichenden) Gründe für das Hoffen< einen Sinn habe. Beim Hoffen kann man aber, genau genommen, "nicht von der Existenz oder Nicht-Existenz solcher Gründe sprechen, wie man von der Existenz oder Nicht-Existenz einer Sache spricht, die in der Erfahrung von jedermann gegeben sein kann; hier steht das >es gibt< oder das >es gibt nicht< in notwendiger Beziehung zu einem bestimmten Subjekt" (WA I, 150). Genau so bemerkenswert für MARCEL ist: "Die Verwendung des Wortes >ausreichend< impliziert... einen Widerspruch, denn wenn das Subjekt hofft, dann geschieht es doch nur darum, weil die Gründe zum Hoffen für es ausreichend sind, was immer auch der Beobachter darüber denken mag" (WA I, 151). Ja, die Frage nach dem 'Ausreichen' der Gründe für das eigene Hoffen *bei dem Menschen, der hofft*, setzt voraus, dass er "sich irgendwie von seiner Hoffnung löst" (WA I, 151). Diese Frage ist dann bereits irgend wie "Funktion einer berechnenden Vernunft (raison calculatrice), die mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln der Annäherung geradezu eine Wahrscheinlichkeitsberechnung (véritable comptabilité des chances) vornimmt" (WA I, 151), und für MARCEL steht fest, "daß Hoffnung und berechnende Vernunft wesentlich verschieden sind und daß alles in Gefahr steht, wenn man sie verwechseln will" (WA I, 151; vgl. ErMen 225f. und WA II, 200 (Hoffnung berechnet keine Möglichkeiten!)).

Die an sich schon pointierte Frage, von der MARCEL ausgeht (s. o.), verdeutlicht das eben Dargelegte noch, wenn man sie in einer zugespitzten Formulierung zu beantworten sucht: "Hat man das Recht, auch dann noch zu hoffen, wenn die Gründe dafür unzureichend sind oder fehlen?" (WA I, 150) Denn auch die Einführung der Vorstellung eines 'Rechtes auf die Hoffnung' bedeutet, sich auf den Boden der berechnenden Vernunft zu stellen (vgl. WA I, 151), "also im Grunde auf den Boden der Wahrscheinlichkeitsrechnung (calcul des probabilités). Als ob Hoffen das gleiche wäre wie logisches Denken einer bestimmten Art (raisonner d'une certaine manière), und als ob es um die Frage nach der Zuständigkeit dieses Denkens ginge" (WA I, 151).

Sollte es die Schlussfolgerung aus all dem sein, zu "bestreiten..., daß die Worte >Gründe für das Hoffen< irgendeinen Sinn haben" (WA I, 151)? Und damit einzugestehen, dass Hoffnung nur mit einem "radikalen Irrationalismus oder Fideismus" (WA I, 151) "begründbar" (also eigentlich: gar nicht *begründbar*) ist? MARCEL kann und will das so nicht stehen lassen und greift zur nochmaligen Beleuchtung der Ausgangsfrage auf ein Beispiel zurück, "das Beispiel einer Mutter, die hartnäckig auf der Hoffnung besteht, daß sie ihren Sohn wiedersehen wird, obwohl sein Tod durch Zeugen, die seine Leiche gefunden und beerdigt haben, ganz eindeutig beglaubigt ist. Ist der Beobachter nicht berechtigt zu sagen: >Es gibt keine Gründe für die Hoffnung, daß dieser Sohn noch am Leben ist?<" (WA I, 152) MARCELS Antwort fällt differenziert aus: "Sofern sich die Hoffnung der Mutter in ein objektives Urteil übersetzen läßt: >Es ist möglich, daß Johann zurückkehrt<, haben wir das Recht zu sagen: >Nein, objektiv gesprochen muß die Rückkehr als unmöglich betrachtet werden.< Aber an der Wurzel des objektiven Urteils der Mutter, das als solches nicht aufrechterhalten werden kann, liegt bei ihr der Akt eines liebenden Denkens, das die Tatsache ablehnt (refuse) oder sie transzendiert (transcende); und es scheint etwas Absurdes oder Anstößiges darin zu liegen, wenn man einem Menschen das Recht zu hoffen, das heißt wider alle Hoffnung zu lieben (aimer contre toute espérance), bestreiten will" (WA I, 152).

Es *gibt* also (zumindest) *einen* Grund für die Hoffnung: die *Liebe*, die keiner Rechenschaftspflicht vor der Vernunft mehr unterliegt! Weil echte Hoffnung im Zusammenhang mit der Liebe steht, prägt sie eine "wesentliche Unangreifbarkeit" (inexpugnabilité essentielle; WA I, 152).

Wenn der 'gesunde Menschenverstand' (sens commun; vgl. WA I, 152) hier einwendet, dass es nicht angängig sei, Hoffnung und Liebe gleichzusetzen, dass es, wie groß die Liebe zu einem Individuum auch sein mag, nicht erlaubt sei, sich im Namen dieser Liebe die Macht anzumaßen, die Grenzen der Logik zu überschreiten, dann ist das nach MARCEL nur ein Beleg dafür, dass Vernunft bzw. Verstand die Hoffnung letztlich nur 'von außen' (du dehors; vgl. WA I, 152) zu betrachten imstande sind, dass sie Hoffnung in eine Ordnung stellen, die nicht die ihre ist. MARCEL, mit Bezug auf das Beispiel: "Was in der Hoffnung gegeben ist, ist die einfache Behauptung (affirmation): Du wirst wiederkehren. Und dieses >du wirst wiederkehren< entzieht sich dem Zugriff der objektiven Kritik, denn diese ist nur dann zuständig, wenn es in eine Sprache übersetzt wird [und (so wäre zu ergänzen) übersetzbar wäre; MR], welche die der Voraussicht (prévision) oder des Wahrscheinlichkeitsurteils (jugement de probabilité) ist"⁴¹³ (WA I, 152; vgl. WA I, 73).

Gerade im Blick auf den "unauflösbaren Zusammenhang zwischen Hoffnung und Liebe (charité)" (WA I, 153) weist MARCEL auf das hin, was in seinen Augen "den grundlegenden Unterschied zwischen Hoffnung und Wunsch (désir)" (WA I, 152) ausmacht: Hoffnung ist nur dann authentisch, "wenn sie den Wunsch transzendiert, das heißt, wenn sie nicht mehr einzig auf das Subjekt selbst bezogen bleibt [vgl. WA II, 351; MR]... Je egoistischer die Liebe (amour) ist, desto mehr haben wir den Eindruck, daß ihre prophetisch sich gebärdenden Aussagen höchst verdächtig sind" (WA I, 152f.). Ausrichtung der Hoffnung auf das *Wir* geschieht nur in dem, was MARCEL die 'wahre Caritas' (véritable charité; vgl. WA I, 153) nennt.

Echte Offenheit steht also im Zeichen der Gemeinschaft bzw. der Offenheit für Gemeinschaft. Sinngemäß betont MARCEL in Struk 302, "daß die Hoffnung dem Zugriff eines um sich selbst kreisenden Bewußtseins entzogen ist, eines Bewußtseins, das eben darum dem Begehren (désir) und der Furcht (crainte) tributpflichtig bleibt. So möchte ich sagen, daß die Hoffnung an die Intersubjektivität gebunden ist und umgekehrt. Deutlicher ausgedrückt: Die Hoffnung sammelt sich stets auf ein *Wir*, auf eine lebendige Beziehung (relation vivante); wir sind uns bloß dessen nicht bewußt, weil wir nur allzu oft da von Hoffnung sprechen, wo nur das Begehren in Frage kommt." Eine Folge dieser gemeinschaftlichen Grundorientierung echter Hoffnung ist, "daß da, wo das Bewußtsein der Einmütigkeit abnimmt, also in einer atomisierten Welt, die nur mehr aus nebeneinanderstehenden Egoismen besteht, die Hoffnung zu verschwinden droht. Wenn man sagt..., daß die Unfähigkeit zur Hoffnung nur eine Seite der Unfähigkeit zum Leben ist, dann dürfen wir diese Worte nicht in einem biologischen Sinn verstehen: Leben ist hier glühende Teilhabe an einer bestimmten konkreten Gemeinschaft (participation fervente à une certaine communauté concrète)." (Struk 302f.)

⁴¹³ Sofern die 'objektive Kritik' mit Erfahrungswerten argumentiert, wäre das Jeder-Kritik-Entzogene in der Behauptung des hoffenden Menschen wiedergespiegelt: 'So lange die Erfahrung *meines* ganzen Lebens und meines Todes nicht "abgeschlossen" ist, akzeptiert meine Hoffnung keine eigenen und fremden Gegenargumente aus der "Erfahrung" heraus!'

7. Hoffnung als prophetische Bejahung kommenden Heils in ihrem Verhältnis zur Erfahrung und zur Zeit - Die hoffend-transzendierende Hinwendung zu einer neuen zeitlichen oder zeittranszendenten Zukunft

Hoffnung ist "Seelen eigen, die durch das Leben nicht abgestumpft sind" (WA I, 138). In diesem Sinne ist sie von einer gewissen 'Arglosigkeit' (candeur) im Hinblick auf die Erfahrung gekennzeichnet.

Um das Verhältnis der Hoffnung zur Erfahrung näher erläutern zu können, verweist MARCEL zunächst auf die Zweideutigkeit des Erfahrungsbegriffs: "Auf der einen Seite gibt es eine festgelegte Erfahrung (expérience constituée), in welcher die Summe der Einzelerfahrungen gespeichert wird, und auf sie gründen sich jene Urteile, die mit >man< beginnen; auf der anderen Seite gibt es eine im Werden begriffene Erfahrung (expérience en voie de formation), die nur möglich ist, wenn mit der vorausgehenden Erfahrung tabula rasa gemacht wird" (WA I, 138f.).

Ausschließliche Bezugnahme auf die 'festgelegte Erfahrung' bedeutet Selbsteinschließung in einen Zirkel: ">Es gibt keine Möglichkeit, hier herauszukommen<" (WA I, 139; vgl. WA I, 84). Hoffnung beharrt dagegen auf der Nicht-Gültigkeit einer solchen und ähnlicher Behauptung(en) (vgl. WA I, 139); sie beharrt darauf, "daß sich das Wirkliche (le réel), je wirklicher es ist, desto weniger auf Grund der erworbenen Erfahrung für die Möglichkeitsrechnung eignet. Um diese Berechnung kümmert sich die Hoffnung einfach überhaupt nicht" (WA I, 139; vgl. WA I, 73). Die Hoffnung darf und kann nicht aus dem Gesichtspunkt einer 'festgelegten Erfahrung' beurteilt (und in der Folge vielleicht verworfen) werden, "deren Lehren, und mögen sie noch so endgültig sein, sie mit einer verblüffenden Naivität ablehnen würde" (WA I, 139; vgl. WA I, 153 und WA II, 116). Vielmehr ist Hoffnung zuinnerst mit der 'im Werden begriffenen Erfahrung' verbunden oder -wie MARCEL in einer schönen Metapher sagt- "in das Gewebe (trame)... eines noch nicht abgeschlossenen Abenteuers eingeflochten (engagée)" (WA I, 139).

Weil sie nicht berechnet und berechnen will, weil sie "jedes Interesse am *Wie* ablehnt" (WA I, 139), ist Hoffnung gewissermaßen "grundlegend a-technisch" (WA I, 139; vgl. WA II, 197f.). Wenn der *Techniker*, so MARCEL, einen Zweck oder ein Ziel gar nicht zu sehen imstande ist, solange er nicht wenigstens annäherungsweise das Mittel zu seiner Verwirklichung sieht, und der *Erfinder* bzw. *Forscher* immerhin das Ziel in den Blick nimmt mit den Worten ">Es muß ein Mittel, einen Weg geben< und hinzufügt: >Ich werde ihn finden.<" (WA I, 139), sagt der oder die *Hoffende* einfach: ">Er wird sich finden.<" (WA I, 139), und das in Berufung "auf das Vorhandensein einer gewissen Schöpferkraft (créativité) in der Welt, beziehungsweise wirklicher Hilfsquellen, die dieser Schöpferkraft zur Verfügung stehen" (WA I, 139).

Erfahrung, so MARCEL sinngemäß, ist letztlich und eigentlich die >meines< ganzen Lebens, die -solange nicht "abgeschlossen"- auch keine Verdammung radikaler Hoffnung im Namen dessen, was vermeintlich 'sicher' ist und erfahrungsmäßig feststeht, erlaubt. Hoffnung ist in diesem Sinne Öffnung und Sich-offen-Halten für das vielleicht ganz Neue und Rettende, in das >mich< die Erfahrung >meines< ganzen Lebens hineinführt. Hoffnung impliziert mithin ein klares Nein zum 'Dementi', das wie eine 'Macht automatischen Widerspruchs' von der ('festgelegten') Erfahrung her wirkt (vgl. WA II, 201 und WA I, 73).

Wie Hoffnung ein bestimmtes Verhältnis zur Erfahrung impliziert, so setzt sie auch eine bestimmte Beziehung des Bewusstseins zur Zeit voraus.

"Aus dem Blickpunkt der festgelegten Erfahrung ist man versucht,... vorauszusetzen, daß die Zeit nichts Neues bringen wird" (WA I, 140); eine solche Perspektive läßt nur noch in einer Welt leben, "in der die Zeit nicht mehr *vorübergeht* oder, was auf dasselbe hinauskommt, in einer Welt, in der die Zeit nichts anderes tut als vorüberzugehen, doch ohne etwas zu bringen, ohne die Materialien heranzuführen, aus denen sich eine neue Wahrheit oder ein neues Sein aufbauen ließe" (WA I, 140). Verzweiflung ist in dieser Hinsicht, wie schon an anderer Stelle erwähnt, in MARCELS Augen "nichts anderes... als das Bewußtsein der geschlossenen Zeit (temps clos) oder... der Zeit als Gefängnis (prison) - während die Hoffnung als ein Durchbruch durch die Zeit (percée à travers le temps) erscheint; alles geht dann so vor sich, als ob die Zeit, anstatt sich um das Bewußtsein zusammenzuschließen, noch etwas durch sich hindurchgehen ließe" (WA I, 140f.). Struk 302 kommentiert diese Aussage ausführlicher; MARCEL formuliert hier, es scheine ihm "dem Gegensatz Hoffnung-Verzweiflung der Gegensatz geschlossene Zeit-offene Zeit zu entsprechen. Für den Verzweifelten bewegt sich die Zeit nicht mehr. Vielleicht könnte man sogar sagen..., daß die geschlossene Zeit der Verzweiflung gleichsam eine Gegen-Ewigkeit ist, eine auf sich selbst zurückgewandte Ewigkeit: die Ewigkeit der Hölle. Die Hölle ist die Verzweiflung... sie ist die Einsamkeit. Von höchster Bedeutung dürfte es sein, die... nur selten erkannte Verbindung zwischen geschlossener Zeit und dem Bruch jeder lebendigen Verbindung mit anderen nachdrücklich zu unterstreichen. Eingeschlossen sein in diese stillstehende Zeit bedeutet zugleich den Verlust jener sprudelnden Verbindungen mit dem Nächsten, die das Kostbarste im Leben, die da Leben selbst sind. Und ich gebe in diesem Zusammenhang ohne Bedenken dem Begriff der Freundschaft den Vorzug vor dem Begriff der Liebe, mit dem so viel Mißbrauch getrieben wurde und auf den wir nur zurückgreifen können, wenn wir vorher saubere Unterscheidungen vorgenommen haben. In der geschlossenen Zeit ist keine Freundschaft

mehr denkbar; umgekehrt und noch bedeutsamer: Wo eine Freundschaft entsteht, fängt die Zeit wieder an, sich zu bewegen, und zugleich erwacht, wenn auch nur leise, die Hoffnung wie eine Melodie, die in den Tiefen der Erinnerung aufklingt.“

Im Zusammenhang mit dem Zeitbezug der Hoffnung spricht MARCEL auch vom „prophetischen Charakter der Hoffnung“ (WA I, 141; nach ErMen 225 haben Hoffnung *und* Glaube prophetischen Charakter): „Man kann gewiß nicht sagen, die Hoffnung sehe das, was sein wird; aber sie besteht darauf, *als ob* sie es sähe; man könnte sagen, daß sie ihre Autorität aus einer verdeckten Vision schöpft, auf die sie zählen darf, ohne sie zu besitzen“ (WA I, 141; vgl. WA I, 148, wo die Rede ist von der Hoffnung als jenem „prophetischen, aber unbestimmten Bewußtsein, das in Gefahr stünde, zu erlöschen, sobald es sich anmaßte, Vorhersehung (*prévision*) zu werden“).

Im Blick auf den Zusammenhang zwischen Hoffnung und Zeit fügt MARCEL hinzu: „Wenn die Zeit vom Wesen her eine Trennung, gleichsam eine beständige Spaltung des Ich in bezug auf sich selbst darstellt, dann zielt die Hoffnung auf die Wiedervereinigung (*réunion*), auf die Sammlung (*récollection*), auf die Versöhnung (*réconciliation*); dadurch, aber allein dadurch, ist sie wie eine Erinnerung an das Zukünftige (*mémoire du futur*).“ (WA I, 141) Was damit wohl angedeutet sein soll, ist die Ausrichtung der Hoffnung auf eine zeittranszendierende Wirklichkeit jenseits aller Einschränkung auf das nur fragmentarisch und als vergänglich Erlebbare. Die ‚verdeckte Vision‘, aus der Hoffnung lebt, ist die Gewissheit, dass die Grenzen des Raumzeitlichen nicht auch schon die Grenzen der menschlichen ‚Zukunft‘ markieren⁴¹⁴.

Das Prophetische der Hoffnung ist nicht bloß objektive Erläuterung der Möglichkeit des Heils und deren Würdigung, sondern geradezu Verkündigung des *Kommens* dieser Möglichkeit, ihres *Eintretens* als Wirklichkeit. MARCEL in einem konkreten Beispiel: „Wer die Heraufkunft einer Welt erhofft, in der Gerechtigkeit waltet, der beschränkt sich nicht auf die Aussage, solch eine Welt sei einer ungerechten bei weitem vorzuziehen, er kündigt ihr Kommen - und hierin ist er prophetisch“ (GSei 480). Das Prophetische der Hoffnung erweist sich gerade darin, dass sich ihre Hoffnungsbotschaft der Liebe auch auf das *Du* erstreckt (vgl. WA I, 153). Hoffnung lebt, gerade als *prophetische*, aus einer „Zuversicht (*assurance* - das bevorzugte Wort MARCELS für ‚Gewissheit‘!), die sich... nicht auf die festgelegte Erfahrung gründet“ (WA I, 153) und aus einer „Ausrichtung, durch die sie das Zeugnis verwirft, in dessen Namen man sie verwerfen will“ (WA I, 153; zum Bedeutungshintergrund der prophetischen Ausrichtung der Hoffnung vgl. auch WA II, 328f. (Hoffnung nicht als ‚Feststellung‘ (*constatation*), sondern als ‚Herausforderung‘ (*défi*)), sowie WA II, 334 und PhiFr 32 (Hoffnung als ‚Projektionsprinzip‘ und ‚Antizipation‘)). In WA I, 73 drückt MARCEL es so aus: „abgesehen von aller Erfahrung, aller Wahrscheinlichkeit, aller Statistik behaupte ich [als hoffender Mensch; MR], daß eine gewisse Ordnung wiederhergestellt werden wird, daß die Wirklichkeit mit mir *ist* in dem Bestreben, daß es so sei. Ich wünsche nicht: ich bejahe (*j'affirme*); das möchte ich den prophetischen Widerhall der wahren Hoffnung nennen.“ Bejahung ist dabei beides in einem: Bejahung des Erhofften und Bejahung des Seins, denn: „Wille, Hoffnung, prophetische Vision, alles das gründet im Sein“ (WA II, 201; zum Bejahungscharakter von Hoffnung vgl. auch Struk 303). WA I, 216 spricht von der ‚prophetischen Gewissheit‘ (*assurance prophétique*) der Hoffnung als von ihrer ‚Ausrüstung‘ (*armature*), „die den Menschen daran hindert, sich aufzulösen (*se défaire*)“. Nach WA II, 211 ist „die Prophetie (*prophétie*) nur auf dem Terrain der Hoffnung und nicht auf dem der Wissenschaft (*science*) möglich... Die gemeinsame Wurzel der Prophetie und der Hoffnung ist der Glaube (*foi*)“.

Struk 303 erläutert: „Sofern die Hoffnung prophetisch ist, steht sie jenseits der Angst (*par-delà l'anxiété*) - was natürlich nicht ausschließt, daß das hoffende Wesen, das ja ein fleischliches Geschöpf bleibt, in bestimmten Augenblicken auf den niedrigeren Ebenen seiner selbst verharrt und der Furcht (*crainte*) oder der Angst (*angoisse*) tributpflichtig wird. Aber der hoffende Teil der Seele ist gleichsam von einem Licht erhellt. Wir müssen... hinzufügen, daß die Gewißheit, um die es hier geht, nicht anmaßend sein kann: sie bewahrt einen unbefangenen, gleichsam lichten Charakter; sie ist eng verbunden mit dem Geist der Kindheit, wie man ihn genannt hat, und steht dadurch in absolutem Gegensatz zu jeder enttäuschten oder berechnenden Klugkeit (*sagesse*), die sich auf eine gewisse Summe aufgespeicherter Erfahrungen gründet. In diesem Sinne ist die Hoffnung furchtlos, sie ist die Furchtlosigkeit (*intrépidité*) selbst, womit sie sich allerdings unvermeidlich dem Spott, ja dem Sarkasmus aller jener aussetzt, die ihre ausnahmslos entmutigenden Voraussichten auf sorgfältig verzeichnete Präzedenzfälle stützen.“

⁴¹⁴ BERNING paraphrasiert und interpretiert die letzten zitierten Aussagen MARCELS ebenfalls mit dieser Sinnrichtung: „Aus freiem Entschluß muß sie [d. h. die Hoffnung; MR] immer wieder neu aufbrechen und sich zu Gott aufschwingen. Durch schlechte Erfahrung nicht belehrbar, richtet sie sich nicht nach der Ordnung des Vergangenen, sondern auf das Abenteuer des Werdenden und sich Offenbarenden. Die Hoffnung läßt sich nicht durch die Zeit einkreisen, sondern zielt auf das Transzendente, wie es ihrem prophetischen Charakter entspricht. In der Transzendenz erwartet sie die Versöhnung der Gegensätze“ (Wagnis, 271).

WA II, 199f. bringt das Prophetische der Hoffnung in Zusammenhang mit dem Begriff der *Transzendenz*. MARCEL betont an dieser Stelle, dass "die Hoffnung über die Bejahung eines *Sollens* [deutsch im Original; MR] hinausgeht. Sie ist in Wahrheit eine prophetische Macht (*puissance prophétique*); sie bezieht sich nicht auf das, was sein *müßte*, oder gar auf das, was sein *muß*; sie sagt einfach: das wird sein (*cela sera*). Vielleicht erlaubt uns die Reflexion über die Hoffnung, das am unmittelbarsten zu erfassen, was das Wort Transzendenz (*transcendance*) bedeutet. Denn die Hoffnung ist ein Elan (*élan*), ein Sprung (*bond*)."⁴¹⁵ 'Transzendenz' schreibt MARCEL der Hoffnung in einem mehrdeutigen Sinn zu. An der eben zitierten Stelle ist mit dem Begriff die "radikale Weigerung, die Möglichkeiten zu berechnen" (WA II, 200) gemeint, also sozusagen die Transzendenz des Unwahrscheinlichen, des vielleicht unmöglich Erscheinenden durch die Hoffnung. An anderer Stelle -wie weiter unten aufzuzeigen sein wird- meint die 'Transzendenz' der Hoffnung ihre Ausrichtung auf das Raum und Zeit transzendierende Ewige. Diese beiden Aspekte (zu einer Nebenbedeutung der MARCELSchen Rede vom transzendierenden Charakter der Hoffnung vgl. WA I, 121 (s. Anm. 152)) markieren die zentrale Aussage der Transzendenz der Hoffnung und verschmelzen bei MARCEL miteinander in bemerkenswerter Weise, sofern es um die Hoffnung angesichts des Todes und über den Tod hinaus geht: Das schlechterdings Unwahrscheinliche wird als ewige Wirklichkeit erhofft. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an die Frage MARCELS in GSei 483: "Sollte... Hoffnung nicht bloß ein anderer Name sein für das Transzendenzverlangen, sollte sie vielleicht gar dieses Verlangen selbst sein, insofern sie die geheime Triebfeder des unterwegs befindlichen Menschen ist?"

Mit Bezug auf die Zeit blickt WA I, 146f. ebenfalls -ohne sie explizit zu erwähnen- auf die Hoffnung, deren Wesen sich, wie wir schon gesehen haben, nach MARCEL immer auch aus der menschlichen Versuchung zu ihrem Gegenteil, der Verzweiflung, ergibt: "Angesichts einer besonderen, wie immer auch gearteten Prüfung, der ich die Stirne zu bieten habe und die immer nur eine Abwandlung der allgemein menschlichen Prüfung sein wird, werde ich stets der Versuchung ausgesetzt sein, mich in mich selbst einzuschließen (*refermer*) und zugleich die Zeit in mir zuzuschließen, als ob die Zukunft (*l'avenir*), ihrer Substanz und ihres Geheimnisses (*mystère*) entleert, nur mehr der Ort der reinen Wiederholung (*répétition*) sein dürfe, in welchem irgendein regelloser Mechanismus ohne Unterlaß sein Räderwerk laufen läßt, das von keiner beseelenden Absicht (*intention animatrice*) beherrscht wird; aber eine derart entlebendigte Zukunft könnte weder für mich noch für sonst jemand mehr eine Zukunft sein und wäre darum eher ein Nichts an Zukunft (*un néant d'avenir*)" (WA I, 146f.).

Was MARCEL in diesem Zusammenhang (des Ausgriffs der Hoffnung auf ein zeitlich bzw. zeittranszendent Kommendes, *ohne irgend eine Sicherheit zu haben*) einem "gewissen Rationalismus" (WA I, 141; vgl. WA I, 144) mit seiner Forderung nach Beweisen bzw. nach "Klarheit" (WA I, 141), ohne die er Hoffnung nur als eine "Illusion" (WA I, 141) zu qualifizieren bereit ist, vorwirft, ist eine Verkennung der "menschlichen *conditio*" (*condition humaine*) (WA I, 141); zum Zusammenhang vgl. WA I, 141-143) - einer Begrifflich- bzw. Wirklichkeit, "die mit besonderer Sorgfalt definiert werden" (WA I, 141) muss. MARCEL sieht in der *conditio* des Menschen "eine bestimmte vitale und geistige Ordnung..., die wir nicht übertreten können, ohne nicht nur unser Gleichgewicht, sondern sogar unsere Integrität zu verlieren" (WA I, 141). Die (Annahme der) *conditio* schließt in sich "nicht nur die Gefahren (*risques*), die sie mit sich bringt und die schließlich zum Leben als solchem... gehören, sondern darüber hinaus... die Notwendigkeit, diese Gefahren anzunehmen (*accepter*) und sich den Glauben daran zu untersagen, daß es in letzter Analyse vorteilhaft sein könne, sie zu unterdrücken" (WA I, 142). Zur Annahme der 'Gefahren' bzw. Risiken, die das menschliche Leben unausweichlich mit sich bringt (ihre Umgehung kostet nach MARCEL einen fatalen menschlichen Preis; vgl. WA I, 142), gehört auch die Annahme des Wagnisses der Hoffnung, was sich auch darin spiegelt, "daß die Haltung dessen, der sich im Namen der Vernunft gegen die Hoffnung stellt, in allem der Haltung eines Menschen gleicht, der behauptet, dem Risiko aus dem Weg zu gehen. Man will die Enttäuschung vermeiden" (WA I, 142; MARCEL spricht diesbezüglich auch von einem "Geist des Mißtrauens" (WA I, 144)).⁴¹⁵

Hoffnung als eine Art 'Vertrag' misszuverstehen, der 'von wem oder was auch immer' >mir< gegenüber in ganz spezieller (eben: in der *gewünschten*) Weise zu erfüllen sei: Das freilich ist für MARCEL "Vermessenheit" (WA I, 142) und verträgt sich nicht mit der echten "Hoffnung, die sich niemals zur Durchführung eines bestimmten Vertrages

⁴¹⁵ MARCEL betont in WA I, 142: "Vielleicht besteht... das Eigentliche der Enttäuschung darin, daß wir nicht das Recht haben, sie vorwegzunehmen" und fügt hinzu: "Bemerken wir im übrigen nicht oft genug, daß die Enttäuschung von dem Menschen, dem sie widerfährt, als eine Art Vertrauensmißbrauch angesehen wird, begangen von... wem oder von was? Die Antwort bleibt meistens unbestimmt, aber wir haben die Neigung, auf jede mögliche Weise die Erfahrung, die unsere Erwartung getäuscht hat, zu personifizieren. Ich rechne mit einem bestimmten Ereignis; es tritt nicht ein: Ich komme mir vor wie ein Gläubiger gegenüber einem zahlungsunfähigen Schuldner... ganz wörtlich: ich habe Kredit gegeben - und das Ereignis, oder der geheimnisvolle Ursprung des Ereignisses, ist seiner Verpflichtung gegenüber mir nicht nachgekommen. Die Enttäuschung wird... um so mehr Wunden hinterlassen, je nachdrücklicher sie den Anspruch erhoben hat..., die Wirklichkeit irgendwie im voraus festzulegen" (WA I, 142). Es geht hier um 'Hoffnung', die als ihre Erfüllung (nur) die Verwirklichung eines ganz bestimmten Bildes anzusehen imstande ist - und das ist, wie wir schon gesehen haben, nach MARCEL *unechte* Hoffnung.

(contrat) verpflichtet (eines Vertrages, der -seltsam genug- streng einseitig ist). Vielleicht gehört zum Wesen der Hoffnung eben... diese souveräne Würde, sich keine Rechte anzumaßen. Und wir dürfen hier auf die entsprechende Situation eines Wesens hinweisen, das von einem anderen Wesen eine Wohltat (*bienfait*), eine Gnade (*grâce*) erwartet, so aber, daß die verlangte Gnade wirklich eine Gnade, also das genaue Gegenteil einer zu erfüllenden Verpflichtung ist" (WA I, 142f.). Eine die Hoffnung auf ein 'Vertragsmäßiges' (vgl. WA I, 143) verkürzende (und angesichts der drohenden Enttäuschung oft auch lieber gleich völlig auf 'Hoffnung' verzichtende) Philosophie und Lebenseinstellung dokumentiert nur den Prozess einer 'Entwertung' (*dégradation*; vgl. WA I, 143) des authentischen 'hoffen (auf)' (*espérer en*; vgl. WA I, 143), in dessen Verlauf aus diesem "ein >Erwarten von< wird, dann ein >Berechnen<, das heißt ein >Rechnen auf< und schließlich ein >Fordern< oder >In-Anspruch-Nehmen<" (WA I, 143; vgl. als Erläuterung hierzu WA I, 143f.).

Wenn Hoffnung nun "keinerlei Garantie für ihre Verwirklichung beanspruchen kann" (WA I, 144) und wenn mithin die Reflexion über die Hoffnung keinerlei Klarheit über ihre *beweisbare* Auswirkung auf den Verlauf der Dinge bzw. über die *Beweisbarkeit* des von der Hoffnung Erhofften selbst zu liefern vermag, dann scheint -so sagt im Grunde jeder Rationalismus- Hoffnung eben doch nur eine Stimmung subjektiver Art zu sein, die menschliches Handeln antreibt, und *mehr nicht* (vgl. WA I, 144). MARCEL betont nachdrücklich, "daß es eben die so vorausgesetzte Gegenüberstellung ist, die wir ablehnen oder überwinden müssen" (WA I, 144). Der 'Erfolg' der Hoffnung, der Erfolg authentischer Hoffnung *kann* nicht bewiesen werden, weil Hoffnung in ein existentielles Unternehmen involviert ist, dessen Intentionen und Verwirklichungen nicht mehr exakt messbar (weil nicht mehr nur materiell bzw. überhaupt nicht mehr materiell geartet) sind *und* weil die innere Verfassung des bzw. der Wirkenden (also des hoffenden Menschen) im Hinblick auf die Wirkung als durchaus erheblich zu veranschlagen ist. Diese Verfassung ist die *Liebe* und kann nur die Liebe sein, die das erhoffte Neue und Andere ersehnt (vgl. WA I, 144); man kann "ausschließlich da, wo diese Liebe (*amour*) vorhanden ist, von der Hoffnung sprechen, und diese Liebe nimmt in einer Wirklichkeit Gestalt an, die ohne sie nicht das wäre, was sie ist. Demzufolge zeugt es von ungenauem Denken, wenn man in der Hoffnung lediglich ein subjektives Anregungsmittel (*stimulant*) sehen will: sie ist im Gegenteil ein vitaler Bestandteil eben des Vorganges, durch den eine Schöpfung (*création*) entsteht" (WA I, 144f.). 'Schöpfung' ist dabei denkbar umfassend und grundsätzlich zu verstehen (>das aus Liebe heraus geschaffene Neue) und nach MARCEL "das einzige Mittel..., das uns gegeben wurde" (WA I, 145), um Licht in unser lebenslanges existentielles 'Gefängnis' einzulassen (vgl. WA I, 145). Das schöpferisch-aktive Moment in der Hoffnung betont auch WA I, 76, wonach die Hoffnung "nicht eine Art erstarrte Erwartung" ist, sondern "etwas, das die Tat unterspannt oder überfliegt, das aber mit Sicherheit entartet oder verschwindet, wenn die Handlung selbst ihre Kraft verliert. Mir erscheint", so MARCEL hier weiter, "die Hoffnung wie die ins Unbekannte reichende Fortsetzung einer zentralen, d. h. im Sein verwurzelten Aktivität."

Das in der Hoffnung erhoffte Neue⁴¹⁶, unzerstörbare Andere und Rettende; die Verwurzelung der Hoffnung in schöpferischer Liebe, die das Geliebte und die Geliebten nie verloren sein lassen kann und aufgeben wird; die Sehnsucht der Hoffnung, die im Letzten die Raumzeitbedingtheit von Existenz übersteigt: Alle diese Aspekte berühren Worte MARCELS in WA I, 153, wo er -mit Blick auf die Beziehung, die in der Hoffnung zwischen der Seele und der Zeit besteht- in dem, worauf die Hoffnung hofft, "stets die supra-logische Verkettung zwischen einer Rückkehr (*nostos*) und einer reinen Neuheit (*kainon ti*)" zu erkennen glaubt. Was sich scheinbar widerspricht: "Erhaltung (*conservation*) oder Wiederherstellung (*restauration*) auf der einen Seite, auf der anderen Umsturz (*révolution*) und Erneuerung (*renouvellement*)" (WA I, 153), ist in der Hoffnung vereinigt (vgl. WA I, 153). Ihr 'Trachten' (*aspiration*; vgl. WA I, 153) geht auf einen Zustand und eine Welt "*wie zuvor aber anders und besser als zuvor (comme auparavant, mais autrement et mieux qu'auparavant)*" (WA I, 153). Und insofern Hoffnung, derart ausgerichtet, auch auf eine Befreiung hofft, ist "diese Befreiung (*libération*)... nie eine einfache Rückkehr (*retour*) zum *Status quo*, nie ein einfaches Wieder-Werden (*redevenir*); sie ist das, und sie ist mehr, und sogar das Gegenteil davon: eine unerhörte Veränderung, eine Transfiguration." (WA I, 153)

Dass -wie MARCEL sagen würde- (das) Sein vielleicht *heilsame* Überraschungen in sich birgt, ist, um einen in unserer Einführung kreierte Begriff wiederaufzunehmen, die 'heilige Möglichkeit', auf die hin sich Hoffnung öffnet. Das verlangt aber Engagement und Undistanziertheit, auch wenn der oder die Hoffende nicht um die Zukunft *weiß*. Weil der liebende Mensch, der der oder die Hoffende immer ist, sich der Not der Zukunftsfrage bewusst ist, ist die Hoffnung -wie BERNING MARCEL zutreffend zusammenfasst- "ein *notwendiges Wagnis*, zu dem der Vernunft der Mut fehlt. Der *Rationalismus* tendiert stets zur überschaubaren Sicherheit. Er will *Sicherheit* "haben", die er von außen sucht" (Wagnis, 271).

⁴¹⁶ 'Neu' gegebenenfalls auch im Sinn einer Neu-Wiederherstellung eines verlorenen Vormaligen bzw. Ursprünglichen.

8. Nochmals: Hoffnung und Gemeinschaft oder Liebe als gelebte Hoffnung füreinander - Glaube an das göttliche *Du* als an den Garanten menschlichen Zusammenseins und -bleibens (>Ich hoffe auf Dich für uns<)

Was die innerste Verbindung zwischen authentischer Hoffnung und Liebe bzw. Glaube bereits implizit aussagt, nämlich "daß zur Hoffnung stets eine Gemeinschaft (communion) gehört, wie innerlich diese auch sein mag" (WA I, 145)⁴¹⁷, wird von MARCEL in seinem Aufsatz zur Phänomenologie und Metaphysik der Hoffnung gegen Ende auch noch expliziert.

Dass bzw. *inwiefern* die Hoffnung wesensmäßig mit Gemeinschaft zu tun hat, entwickelt der Autor -zunächst mit Blick auf die zwischenmenschliche *Liebe* ("Es hat keinen Sinn, vom Vorgang der Hoffnung zu sprechen, ohne zugleich von dem der Liebe (amour) zu sprechen" (WA I, 145))- von der zentralen Frage aus, "ob die Einsamkeit (solitude) das letzte Wort hat, ob der Mensch wirklich dazu verdammt ist, allein zu leben und zu sterben, und ob es ihm nur durch die Wirkung einer Lebensillusion gelingt, sich darüber hinwegzutäuschen, daß das wirklich sein Los (sort) ist" (WA I, 145).

Als Kontrastbeispiel für seine eigene Sicht der Liebe verweist MARCEL auf den "radikalen Subjektivismus eines Proust..., für den die Liebe ein Mißverständnis ist und sich auf Wirkungen der Perspektive zurückführen läßt" (WA I, 145; zum Zusammenhang vgl. WA I, 145f.)⁴¹⁸. Die Liebenden kommen sich bei PROUST in der Liebe nicht wirklich nahe; was "Liebe" genannt wird, ist nur Zugriffs- und Unterwerfungsversuch des Menschen, der diese Liebe behauptet. Besitz des geliebten Menschen und Besessenheit durch ihn verstärken sich dabei in einer Dialektik, die um so fataler wirkt, "je hartnäckiger ich in der Hoffnung, ihn ganz zu meinem Eigentum zu machen, alle Bande zu zerbrechen versuche, die ihn mit anderen Wesen verbinden" (WA I, 146). Liebe vollzieht stets "ihren eigenen Untergang" (WA I, 146) mit. Das Bild, das PROUST zeichnet, ist das von einer Liebe, die "ihre Mission verfehlt hat und zur Perversion geworden ist" (WA I, 146), insofern sie nur zwei Effekte zu kennen pflegt: "vor der drohenden Annexion entzieht sich der andere durch Flucht oder Lüge, oder er verleugnet und vernichtet sich" (WA I, 146).

Wie Liebe pervertiert werden kann, so kann nach MARCEL auch die grundlegende Beziehung pervertiert werden, "welche die menschliche Seele mit der geheimnisvollen Wirklichkeit verbindet, die sie in ihrer Gesamtheit umgibt und ihr gegenübertritt" (WA I, 146). Diese Beziehung ist "eine Teilhabe (participation)" (WA I, 146), die es - authentisch gelebt- verbietet, sie als Verfügungsmasse und Sache zu betrachten, die erfasst und gebraucht werden kann. Ein egoistisch verzweckender und vergewaltigender Habitus führt hier, wie auch im konkreteren Beispiel der zwischenmenschlichen Liebe, zu Selbstentfremdung des oder der so Handelnden (vgl. WA I, 146). Liebe ist achtungsvolle Begegnung mit dem *Du* in seiner Einmaligkeit; Liebe ist *Teilhabe*, die im gegenseitigen Schenken und Beschenktwerden die Hoffnung *füreinander* mit ausdrückt, welche, wie unbestimmt auch immer, als Vision von einer gemeinsamen Zukunft mit präsent ist.

Es gibt für die Existenz angesichts der lebenslangen Versuchung zur (offenen oder überspielten) Verzweiflung "nur eine Zuflucht (recours), die unter einer zweifachen Gestalt erscheint: die Zuflucht zur Gemeinschaft (communion) und die Zuflucht zur Hoffnung" (WA I, 147). MARCEL geht davon aus, daß "ein jeder von uns von den bescheidenen Formen der Gemeinschaft, welche die Hoffnung auch für die Enterbtesten bereithält, auf ihm gemäßen Wegen zu einer zugleich innerlicheren und weiteren Gemeinschaft aufsteigen kann, als deren Vorahnung (pressentiment) sowohl wie Ausstrahlung (émanation) die Hoffnung betrachtet werden kann" (WA I, 147).

Dass und inwiefern die Hoffnung auf Gemeinschaft hin ausgerichtet ist und auf Gemeinschaft baut und setzt, weist MARCEL nicht nur durch den Hinweis auf ihr innerstes Verbundensein mit der *Liebe* auf, sondern auch durch Verweis auf die in der authentischen Treue zum Tragen kommende Dimension des *Glaubens*. ">Ich hoffe auf dich für uns< (j'espère en toi pour nous): das ist vielleicht der gemäßigste und umfassendste Ausdruck für jenen Akt, den das Zeitwort hoffen noch unklar und verhüllt wiedergibt" (WA I, 147). Für die 'Einheit' (unité), die den einzelnen Menschen mit sich selber und mit dem oder der einzelnen anderen (aber auch menschliche Kollektive mit anderen menschlichen Kollektiven) verbindet, ist dieses (absolute bzw. göttliche) *Du* 'irgendwie' der 'grundlegende Zement' wie auch der 'sichernde Garant' (vgl. WA I, 147) - mit der Konsequenz, dass ">an mir verzweifeln< (désespérer de

⁴¹⁷ MARCEL dazu kommentierend: "Das ist sogar so wahr, daß man sich fragen kann, ob Verzweiflung und Einsamkeit nicht im Grunde identisch sind" (WA I, 145; vgl. Struk 302). - Wie MARCEL in WA II, 300 unterstreicht, ist zwischenmenschliche Gemeinschaft nicht nur durch die Liebe und (in ihr) durch die Hoffnung auf das gemeinsame Heil gegeben; sie sollte vielmehr auch im Bewusstsein stehen, "mit den anderen an der Sünde teilzuhaben" (vgl. Struk 306).

⁴¹⁸ Dieser radikale Subjektivismus und "eine rein objektivistische Philosophie, in deren Namen man die Hoffnung als Trugbild verurteilen will" (WA I, 145), treffen sich nach MARCEL im Punkt ihrer negativen Blickrichtung auf die Liebe bzw. die dieser implizite Hoffnung (vgl. WA I, 145). Folglich hat man "alle Veranlassung zu glauben, daß man sich durch ein und denselben Schritt von diesen beiden Philosophien lösen kann" (WA I, 145).

moi) oder >an uns verzweifeln< (désespérer de nous) im Grunde genommen (essentiellement) [bedeutet]: an Dir verzweifeln (désespérer de Toi)" (WA I, 147)⁴¹⁹. Den Gottesbezug echter Hoffnung erläutert MARCEL mehrfach unter Bezugnahme auf diese zentrale Umschreibung des Hoffens als eines >ich hoffe für uns auf Dich< - in PhiFr 33 sogar in Gestalt eines 'Gebetes' (vgl. PhiFr 33): "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 werde, in Dich einzugehen und an Deiner Fülle teilzuhaben."

Der einzelne Mensch, so MARCEL, ist "keine Monade" (WA I, 147) und kann "nicht, ohne seine eigene Zerstörung herbeizuführen, sich selbst als eine abgesonderte und isolierte Zelle behandeln oder setzen" (WA I, 147f.). Leben heißt, die 'Elemente des eigenen Lebens' (auch) aus dem zu schöpfen, was >mir< auf manchmal verschlungenen oder >mir< nicht bewussten 'Kanälen' von Mitmenschen her, bekannten oder unbekannten, zufließt (vgl. WA I, 148). "Dem Bewußtsein dieses Austausches (échanges), dieses geheimnisvollen und unaufhörlichen Kreislaufes (circulation) öffne ich mich in der Hoffnung" (WA I, 148).

Die "Bedingungslosigkeit (inconditionalité)" (WA I, 153), wie sie die Hoffnungsaussage echter (also nicht egoistischer, bloß auf das Subjekt selbst bezogener) Liebe prägt (vgl. WA I, 152f.), ist die Bedingungslosigkeit, die auch das Gegenwärtigsein (présence) kennzeichnet (vgl. WA I, 153). Und diese "Präsenz verkörpert sich in dem >wir<, für das ich >auf Dich hoffe<, das heißt in einer Gemeinschaft, deren Unzerstörbarkeit ich verkünde (s'incarner dans le >nous< pour lequel >j'espère en Toi<, c'est-à-dire dans une communion dont je proclame l'indestructibilité)" (WA I, 153) - auch wenn kritisches Denken die Aussage dieser Unzerstörbarkeit unter Berufung auf das 'Zeugnis der Erfahrung' (témoignage de l'expérience) und der 'unzähligen Zerstörungen, deren Schauspiel die Erfahrung uns bietet' für falsch erklären möchte (vgl. WA I, 153).

Dieses vom kritischen Denken angeführte Zeugnis muss transzendiert, ja 'verworfen' (vgl. WA I, 153) werden - "im Namen einer Zuversicht (assurance), die sich... nicht auf die festgelegte Erfahrung gründet - der Zuversicht nämlich,... daß die unaufhörlichen Veränderungen, denen der kritische Pessimismus eine so hohe Bedeutung beilegen will, über die einzige echte Wirklichkeit (la seule réalité authentique) nichts vermögen. Und diese Zuversicht (affirmation) - eben sie ist die Hoffnung...; bezeichnend für sie ist die *Ausrichtung (mouvement)*, durch die sie das Zeugnis verwirft, in dessen Namen man sie verwerfen will" (WA I, 153; der Zuversichts- bzw. Gewissheitscharakter der Hoffnung wird an anderer Stelle, statt mit 'assurance' oder mit 'affirmation', auch mit 'certitude' zum Ausdruck gebracht - vgl. etwa Présence et Immortalité, 136 (WA II, 345)).

Die Unzerstörbarkeit der Gemeinschaft, die >mich< als Hoffenden oder Hoffende mit >meinen< Lieben verbindet, unterstreicht MARCEL immer wieder, und das zum Teil durchaus pointiert - so etwa in WA II, 352: "Ich hoffe für euch, es genügt nicht zu sagen, daß ihr mir gegenwärtig bleibt; ich trenne euch nicht von mir, und was nicht für euch ist, kann auch für mich nicht sein (ce qui n'est pas pour vous ne peut pas être non plus pour moi). Die Agape (l'agapé) an der Wurzel der Hoffnung." Die Hoffnung auf >mein< jenseitiges Heil kann >ich< nur hegen, insofern es auch ein Heil für alle, denen >ich< in Liebe verbunden bin, wäre!

9. Hoffnung als Gabe und Ruf, als Zusammenwirken von Veranlagung und Gnade, von eigenem Tun und übernatürlichem Beistand - Hoffnung als Tugend, als gelebte Treue und als Mut

Hängt es vom einzelnen Menschen ab, ob er hofft (bzw. hoffen kann) oder nicht? MARCEL stellt diese Frage, ohne sich, wie er sagt, mit ihrer Beantwortung 'auf das Gebiet der Theologie' wagen zu wollen (vgl. WA I, 149), und im Bewusstsein, dass sie grundsätzlich schwer zu erörtern ist, "weil sie sich auf das bezieht, was am allerinnerlichsten mein Selbst (le plus intimement moi-même) ist" (WA I, 149).

Die Frage danach, ob Hoffnung *abhängig* oder *unabhängig* von >mir< (oder beides) ist, lässt MARCEL auf empirisch unmittelbarer einsichtige Situationen schauen: "Hängt es von mir ab, daß ich verliebt bin oder diese oder jene schöpferische Fähigkeit besitze? Gewiß nicht, aber eben darum nicht, weil es nicht von mir abhängt, der zu sein oder nicht zu sein, der ich bin; wir werden aber ohne Rücksicht auf die philosophischen Auseinandersetzungen über den freien Willen... zugeben, daß es von mir abhängt, einen Schritt zu unternehmen, eine Reise, einen Besuch, eine Gebärde zu machen usw., was alles ein anderer an meiner Stelle ebenso gut machen könnte. So kommen wir zu der paradoxen Feststellung, daß das, was von mir abhängt, zugleich das ist, was nicht wesentlich zu mir gehört, was

⁴¹⁹ Die 'Einheit, die den Einzelnen mit sich selber verbindet' bedeutet hier wohl, als Kriterium gemeint, dass nicht nur die Art, wie >ich< mit dem menschlichen *Du*, sondern auch die Tatsache, wie >ich< mit >mir< selber umgehe, Ausdruck einer wirkenden (oder eben: einer *nicht* existenten) Hoffnung ist. MARCEL erläutert dazu: "Gewiß: Wir begreifen, daß es einigermaßen schwer ist, zuzugeben, daß ich mit mir selbst eine wirkliche Gemeinschaft, ein *wir* bilde; aber nur unter dieser Bedingung habe ich teil am Geiste wie an einem Brennpunkt der Einsicht, der Liebe (amour), der Schöpfung (création). Dieses absolute Du (Toi absolu), auf das ich hoffen soll, zu dessen Leugnung ich mir aber... die... wirkliche Möglichkeit stets bewahre, befindet sich im Herzen des Staatswesens (cité), das ich mit mir selbst bilde und das... mit der Macht ausgestattet bleibt, sich selbst zu zerstören" (WA I, 147).

irgendwie außer mir (oder mir gegenüber gleichgültig) bleibt. Wir müssen aber hinzufügen, daß eine wie auch immer geartete Gabe (don) niemals nur *empfangen* wird von einem Subjekt, das nichts weiter zu tun hätte, als ihr in sich selbst Platz zu machen" (WA I, 149).

MARCELS Grundthese, dass die Hoffnung 'Gabe', gegeben und in diesem Sinne unabhängig von >mir< ist, leuchtet hier bereits durch, wenn auch das argumentierende Vergleichen und Schlussfolgern an dieser Stelle unübersehbar etwas "hinkt"⁴²⁰.

Hoffnung ist freilich *nicht nur* Gabe im Sinne des (Vor)Gegebenen, sondern als "Gabe ein Ruf..., auf den es zu antworten gilt" (WA I, 149). Es ist folglich "zugleich wahr und falsch..., wenn man sagt, es hänge von uns ab, ob wir hoffen. An der Wurzel der Hoffnung liegt etwas, das uns buchstäblich angeboren wird; aber wir können uns der Hoffnung verweigern, wie wir uns der Liebe verweigern können" (WA I, 149), da wir -so könnte man MARCEL diesbezüglich zusammenfassen- gefordert sind, Hoffnung auch zu *leben* und *fruchtbar* werden zu lassen (menschliche Freiheit ist hier eingeladen, sich 'auszuwirken' und zu 'entfalten' (vgl. WA I, 149)).

MARCEL geht also im Blick auf die im Raum stehende Frage von einer Doppelnatur der menschlichen Hoffnung aus. Sie ist "einerseits die Frucht einer angeborenen Veranlagung (disposition innée), andererseits eine echte Gnade (grâce authentique)... oder, in letzter Analyse, das Merkmal eines übernatürlichen Beistandes (assistance surnaturelle)" (WA I, 149; zur (Fähigkeit zur und Kraft der) Hoffnung als Indikator der Gnade Gottes vgl. auch WA III, 219f. (PÉGUY-Zitat)). Im gleichen Sinn spricht MARCEL in WA II, 199 davon, "daß die Hoffnung offenbar zugleich Geschenk (don) und Verdienst (mérite) ist".

Mit dieser Doppelnatur hängt auch zusammen, wie MARCEL den *Tugendcharakter* der Hoffnung begründet (vgl. WA I, 149f.). Es ist "berechtigt..., die Hoffnung als eine Tugend (vertu) zu betrachten: darum nämlich, weil jede Tugend die besondere Ausprägung (spécification) einer bestimmten inneren Kraft ist, und weil >in der Hoffnung leben< bedeutet, daß wir es fertigbringen, in den Stunden der Dunkelheit dem treu zu bleiben, was ursprünglich vielleicht nur eine Inspiration, eine Begeisterung (exaltation), eine Verzückung (ravisement) war. Aber diese Treue (fidélité)... kann ohne Zweifel nur mit Hilfe eines Zusammenwirkens durchgehalten werden, dessen Prinzip das Geheimnis (mystère) ist...: ein Zusammenwirken nämlich zwischen einem guten Willen (bonne volonté), dem schließlich uns einzig möglichen positiven Beitrag, und jenen Initiativen, deren Ursprung unserem Zugriff entzogen ist und da liegt, wo die Werte nicht von uns gesetzt werden (là où les valeurs sont des grâces)." (WA I, 149f. - zum Zusammenhang von *Treue* und *Hoffnung* vgl. auch WA I, 81; wie MARCEL in Gesp 66 auf entsprechende Nachfrage von RICEUR bestätigt, sind Hoffnung und Treue, sofern er sie in seinem Werk thematisiert, immer als auch "theologische Größen" zu verstehen)

Zur Erläuterung des Tugendcharakters der Hoffnung verweist MARCEL in GSei 479f. auf die starke Verbindung bzw. 'Verwandtschaft' zwischen der Hoffnung und dem *Mut*, dessen Wesen es in allen Fällen ist, "die Stirn zu bieten" (GSei 479), und das in 'wachem Geisteszustand' (vgl. GSei 479), d. h. ohne "sich über eine gegebene Lage hinwegzutäuschen" (GSei 479). Insofern auch der Mut aus einer prophetischen Gewissheit heraus handelt bzw. durchhält, ist er eine "Triebfeder der Hoffnung" (GSei 480). Nach Struk 303 "ist die Hoffnung furchtlos, ist sie die Furchtlosigkeit selbst, womit sie sich allerdings unvermeidlich dem Spott, ja dem Sarkasmus aller jener aussetzt, die ihre ausnahmslos entmutigenden Voraussichten auf sorgfältig verzeichnete Präzedenzfälle stützen."

10. MARCELS Versuch, die Hoffnung zu definieren

An den Abschluss seines 'Entwurfs einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung' (=WA I, 118-154) stellt MARCEL "endlich die Definition..., die wir nicht an den Anfang unserer Analyse stellen wollten" (WA I, 154). Sie lautet wörtlich: "*Die Hoffnung... ist von Wesen her die Verfügbarkeit (disponibilité) einer Seele, die sich in eine Erfahrung der Gemeinschaft innerlich genug eingelassen hat (assez intimement engagée dans une expérience de communion), um gegen den Widerstand des Willens (vouloir) und der Erkenntnis (connaître) jenen transzendierenden*

⁴²⁰ Mit Blick auf die Beispiele: Wie sollte es *nicht* (auch) von >mir< abhängen, dass >ich< verliebt bin? (Bei aller Ungesetzmäßigkeit und rationalen Unerklärlichkeit, die diesbezüglich im Spiel ist: >Mein< Verliebtsein ist auch Akt >meiner< Zulassung und Bewusstwerdung - und Ausdruck (gerade) >meiner< Faszination durch 'sie' oder 'ihn' bzw. der Beflügelung >meiner< Wünsche/Hoffnungen/Sehnsucht) >Ich< forme >mein< Sein immer selber *mit*. Den Schritt oder die Reise, die >ich< unternehme, kann so und als der, der >ich< bin, nur *>ich<* unternehmen! Ein anderer Mensch kann an >meiner< Stelle *nicht* >meinen< Besuch, >meine< Gebärde machen! >Meine< Reise, der (gerade) von >mir< (so) unternommene Schritt usw. gehören als Teil der Verwirklichung >meiner< Einmaligkeit sehr wohl gewissermaßen 'wesentlich' zu >mir<. - Wirkliche Stringenz enthält in den zitierten Sätzen MARCELS allein der Verweis auf die ähnliche Frage, ob eine schöpferische Fähigkeit, die >ich< spüre, von >mir< abhängt oder nicht. Es hätte an dieser Stelle genügt, allein bei der Parallelität der Antworten (im Blick auf das Schöpferische bzw. die Hoffnung) zu bleiben und diese zu vertiefen, gerade angesichts der wesentlich *schöpferischen* Kraft der Hoffnung.

Akt zu verwirklichen (*accomplir*), durch den sie die lebendige Dauer bestätigt (*elle affirme la pérennité vivante*), für die diese Erfahrung zugleich Unterpfand (*gage*) und Anfang (*prémices*) ist" (WA I, 154).

Verfügbarkeit ist Hoffnung⁴²¹ insofern, als sie, gerade angesichts und trotz der Not menschlichen Zeitbewusstseins bzw. der "Angst, der Zeit ausgesetzt zu sein" (WA II, 195), den Verzicht auf eine Beschäftigung (*nur mit sich selber*) (so umschreibt MARCEL das Unverfügbarsein; vgl. WA II, 195) zum Ausdruck bringt. "Je unverfügbarer ein Lebewesen ist, desto weniger hat es Raum für die Hoffnung" (WA II, 199); MARCEL glaubt vor dem Hintergrund dieses Zusammenhangs von einer "wachsenden Unverfügbarkeit der ganzen modernen Welt" (WA II, 199) sprechen zu können.

Der Raum-Zeit-Horizont von Leben, dessen "Wesen... im Grunde wohl Dauer ist" (GSei 485), ist nichts bloß Bedrückendes, sondern, so wäre metaphorisch zu sagen, immer auch 'Ort' des Aufganges eines Hoffnungslichtes *für mehr als nur für >mich<*. Hoffnung ist Öffnung für die Gesamtwirklichkeit, in der >ich<, wie versteckt auch immer, eine Kraft am Werk glaube (vgl. WA II, 195: "dem Universum Kredit einräumen"), die >meinen< und >unseren< völligen Untergang nicht wollen kann. Hoffnung ist Öffnung für das *Du*, von dessen Schicksal >ich< >mich< treffen und leiten lasse und mit dem >ich< immer enger verbunden zu sein hoffe (vgl. WA II, 293).

Die derart verfügbar-offene, nicht in Selbstverschließung und Angst sich verkrampfende, sondern auf das *Du* hin orientierte und sich von ihm tragen lassende Haltung echter Hoffnung wird existentielle Ruhe (zum Zusammenhang zwischen 'Unruhe' (*inquiétude*) und Unverfügbarkeit vgl. WA II, 195) und (zumindest tendenzielle) 'Sorglosigkeit' (*insouciance*; vgl. WA II, 195) erfahren und ausstrahlen (zur Opposition von Sorge und Hoffnung vgl. HoVia 126), und sie wird sich, im Vertrauen, der existentiellen 'Freude' (*joie*; vgl. WA II, 195)⁴²² hingeben, so oft sie im Lebensdrama überraschend aufblitzt.

Zu der in der Definition erwähnten Intention und Aufgabe echter Hoffnung, sich immer auch 'gegen den Widerstand des Willens' wach und lebendig zu erhalten, sei etwa auf WA II, 200f. verwiesen. Die Versuchung, die Erwartungshaltung an die Zukunft an dem auszurichten, was möglich oder wahrscheinlich erscheint, ist immer auch Versuchung, die Willenskraft nicht in die Hoffnung und deren transzendierende Aktion zu investieren, sondern ins "nahe Liegend(ere)", in das Plausibl(ere). Deswegen muss immer neu "zwischen der Hoffnung und dem Willen (wohl verstanden: nicht jeglicher Begierde) eine Annäherung zuwege gebracht werden" (WA II, 200); und MARCEL fragt sich in diesem Zusammenhang: "Könnte die Hoffnung nicht ein Wille (*volonté*) sein, dessen Bezugspunkt ins Unendliche verlegt ist (*dont le point d'application serait placé à l'infini*)?" (WA II, 200) Ist der menschliche Wille es gewohnt, sich auf das zu richten, was aus eigener Kraft erreicht oder gar erzwungen werden kann, so müsste man dem gegenüber Hoffnung "definieren als einen Willen, der sich auf das richtet, was nicht von ihm abhängt" (WA I, 77). Der menschliche Wille droht nicht selten zu einem Zustand der 'Verkrampfung' zu entarten (vgl. etwa WA I, 84); er soll nach MARCEL aber kein Zustand der Starre sein, sondern, gerade da, wo er echte Hoffnung trägt, ein "Nachlassen der Spannung und... Schöpfung" (WA I, 77).

⁴²¹ Vgl. WA II, 195, wonach -gewissermaßen analog dazu- "die metaphysischen Wurzeln des Pessimismus die gleichen [*sind*] wie die des Unverfügbarseins". - Zur Haltung des Verfügbarseins in der Hoffnung vgl. auch WA III, 42f. und Gesp 109.

⁴²² Zum Zusammenhang zwischen Freude und Hoffnung vgl. auch WA III, 147: "Es gibt etwas, das weit von der Befriedigung (*satisfaction*) entfernt und dennoch keine Angst (*angoisse*) ist, nämlich die Freude (*joie*). Die heidnischen Kritiker des Christentums haben sie nicht gespürt; sie haben die enge Verwandtschaft verkannt, welche die Freude mit dem Glauben und der Hoffnung verknüpft". - Bemerkenswert ist eine Äußerung MARCELS in MePro 133: "Meiner Meinung nach -ich sage dies aber nicht ohne Zögern- haben die auf die Angst gegründeten Existenzphilosophien ihre Zeit abgemacht, und es ist stark zu befürchten, daß sie in eine Sackgasse führen. Sind sie einer Erneuerung fähig, so meiner Überzeugung nach durch ein Nachsinnen über die Hoffnung und über die Freude. Ich sagte die *Freude* und nicht die Befriedigung, denn letztere bezieht sich nur auf das Haben und ist zweifellos an das Vergänglichste in uns gebunden." Leider benennt MARCEL hier die 'auf die Angst gegründeten Existenzphilosophien' nicht näher, was eine genauere Würdigung dieser Aussage verunmöglicht. Insofern KIERKEGAARDS Denken mit gemeint sein dürfte (was nach der Gesamtaussage von MePro 133 nahe liegt), ist freilich ein Fragezeichen zu setzen; wie immer man dieses auch in einzelnen Punkten kritisieren wollte (und *kann*): Dass es in eine 'Sackgasse' führe, ist schwerlich zu unterstellen. Ungeachtet dessen ist MARCELS Grundintention einer nicht nur auf die Angst bezogenen, sondern gerade angesichts der Angst und der Verzweiflungsversuchung auf die Hoffnung und auf die Freude setzenden und aufbauenden philosophischen Aussage wertvoll und aufzunehmen.

11. Hoffnung auf personale Todestranszendenz in Ewigkeit hinein als *Unsterblichkeit für >uns<*

Im Anschluss an die Darstellung der zentralen Gedanken- und Argumentationsstruktur MARCELS in WA I, 118-154 und in wichtigen Zusatzbelegstellen aus seinem Werk soll jetzt noch einer der bedeutendsten Aspekte des MARCELSchen Hoffnungsverständnisses, der an einigen Stellen der bisherigen Darlegungen ja schon angedeutet bzw. erwähnt wurde, angesprochen werden: die Todestranszendenz der Hoffnung, ihr Bezug auf ein Jenseits des Todes und auf eine transmortale Zukunft.

Für MARCEL sind "die Hoffnungen..., die leben... und sterben lassen" (*Sandpalast*, 2), im Letzten die *eine* Hoffnung, dass der Tod nicht das Ende sei und nicht die zynische Besiegelung einer Vergeblichkeit menschlicher Existenz und menschlicher Suche, die ein Leben lang liebend und in Sehnsucht nach Liebe unterwegs ist. Diese eine Hoffnung, die es erlaubt, vor dem Tod nicht verzweifeln zu müssen, kann freilich nur eine *metaphysische*, d. h. eine metaphysisch ausgerichtete und begründete Hoffnung sein (vgl. Struk 303).

Erhellend ist in diesem Zusammenhang eine Aussage MARCELS in einer Ansprache aus dem Jahr 1934 (*Réflexions sur la foi* (Reflexionen über den Glauben); deutsch dokumentiert in WA III, 137-148), die als Schlaglicht auf den thematischen Schwerpunkt und die Adressierung seines *gesamten* philosophisch-dramatischen Werkes verstanden werden darf. Dieser Aussage unmittelbar vorausgehend findet sich die Metapher von "diesem nächtlichen Aufstieg, als was uns allen unser Schicksal (*destinée*) erscheint" (WA III, 138); mit Bezug auf diese Metapher betont der Autor im Anschluss, dass er sich "vor allem an die Verlassensten wenden möchte, an jene, die die Hoffnung aufgegeben haben (*qui désespèrent*), jemals einen Gipfel zu erreichen - noch mehr: die sich dazu überredet haben, daß es keinen Gipfel und keinen Aufstieg gibt und daß dieses Abenteuer (*aventure*) sich als irgendein Herumstapfen im Nebel enthüllt, das nur beim Tod mit einem totalen Erlöschen (*extinction totale*) ein Ende findet und dann als undurchsichtige Sinnlosigkeit (*inintelligible inanité*) erwiesen und bestätigt wird" (WA III, 138; kurz darauf spricht er in inhaltlich gleichem Sinn von einem wiederzufindenden 'Glauben an einen Endzweck metaphysischer Natur' (*croyance à un but métaphysique*; vgl. WA III, 138), den das menschliche Schicksal habe).

Inwiefern für MARCEL "die Bedingungen der Möglichkeit der Hoffnung genau mit den Bedingungen der Verzweiflung zusammenfallen" (WA II, 210; insofern nämlich, als beide: Hoffnung und Verzweiflung, unter der unaufhebbaren *conditio* menschlicher Existenz stehen, die irgendwie beantwortet werden *muss*), dürfte aus dem bisher Dargelegten deutlich geworden sein. Fügt man die Ansatzpunkte und Grundthesen der MARCELSchen Theorie zusammen, so erscheint es "zwingend" logisch und notwendig (in zweifachem Sinn!), den "Tod als das Sprungbrett einer absoluten Hoffnung (*la mort comme tremplin d'une espérance absolue*)" (WA II, 210) zu sehen, was MARCEL mit der pointierten Folgerung verbindet: "In einer Welt, in der es keinen Tod gäbe, würde die Hoffnung nur im Larvenzustand existieren." (WA II, 210)

Dass menschliche Hoffnung vom Tod nicht begrenzt und beendet wird, bedeutet "eine intime Beziehung (liaison intime) zwischen der Hoffnung und einer bestimmten Bejahung der Ewigkeit (affirmation de l'éternité), d. h. einer transzendenten Ordnung (ordre transcendant)" (WA II, 197)⁴²³.

Hoffnung -wie wir bereits gelesen haben- "bezielt immer die Wiederherstellung (restauration) einer bestimmten lebenden Ordnung in ihrer Integrität. Aber andererseits enthält sie die Bejahung der Ewigkeit, der ewigen Güter (biens éternels). Es gehört... zu ihrem Wesen, sich dann, wenn sie im Bereich des Sichtbaren enttäuscht wurde, auf eine Ebene zurückzuziehen, auf der sie nicht enttäuscht werden kann"⁴²⁴ (WA II, 196), wenngleich sie mit Bezugnahme auf diese Ebene vollends ein reflexiv 'Unverifizierbares' (invérifiable; vgl. WA II, 197) berührt. Auch in GSei 483 weist MARCEL auf diesen letzteren Aspekt hin, wenn er als eine Kehrseite und eine bleibende Not der Hoffnung auf "eine Entwicklung im Unsichtbaren, die sich vielleicht erst mit dem Tode anbahnt", auf eine transmortale personale Wirklichkeit also, die Tatsache benennt, dass "sie ins Nicht-zu-Bewahrheitende [weist]".

In ihrem Ewigkeitsbezug offenbart sich das ganze Ausmaß der transzendierenden Kraft echter Hoffnung, die nicht nur die Versuchung zur Wahrscheinlichkeitsberechnung, sondern auch die Annahme einer Limitiertheit menschlicher Zukunft durch Raum und Zeit transzendiert: "man darf nicht vergessen, daß die Mündungen der Hoffnung in der unsichtbaren Welt liegen (les embouchures de l'espérance se situent dans le monde invisible [vgl. WA II, 198; MR]). Die Hoffnung ist nicht mit einer Wegverkürzung für Fußgänger vergleichbar, die man benutzt, wenn ein Weg versperrt ist, und die oberhalb des Hindernisses wieder auf den alten Weg mündet" (WA II, 199). WA III, 220 betont mit gleicher Aussageabsicht, dass "Hoffnung in die Ewigkeit mündet und nur sinnvoll ist in Verbindung mit dieser" (zum Ewigkeitsbezug der Hoffnung vgl. auch das PÉGUY-Zitat in WA III, 220).

⁴²³ In dieser transzendenten Ausrichtung und Offenheit des Hoffnungsbegriffs liegt einer der wesentlichen Unterschiede des Hoffnungsverständnisses MARCELS im Vergleich zu demjenigen BLOCHs. Ein ausführlicher Vergleich der Positionen beider Denker ist nicht Gegenstand dieser Forschungsarbeit; verwiesen sei auf die diesbezüglichen Anmerkungen etwa in FOELZ, *Gewißheit*, 368 und in RUELIUS, *Mysterium spes*, 130f., 142f. (Literatur), 146, 147, sowie darüber hinaus auf die bereits erwähnte Kurzstudie BLAINs 'Zwei Philosophien um die Hoffnung: die von G. Marcel und die von E. Bloch' und auf die ausführliche Auseinandersetzung von HEINO SONNEMANS 'Hoffnung oder Prinzip? Die Philosophie der Hoffnung bei Gabriel Marcel und Ernst Bloch', Mönchengladbach, 1970. - Am 12. Mai 1967 kam es, arrangiert und aufgezeichnet vom Südwestfunk Baden-Baden, zu einer über siebzigminütigen Diskussion zwischen MARCEL und BLOCH über die Hoffnung (Gesprächsdokumentation auf Band: Deutsches Rundfunkarchiv Frankfurt/Main; Gesprächsdokumentation in französischer Übersetzung: Cahier Nr. 1 de l'Association Présence de Gabriel Marcel, 1979, 39-74). Beide sind sich in diesem Gespräch darin einig, dass Hoffnung stets eine Befreiung intendiert und Wagnis bedeute, das Zustimmung und Engagement verlangt; Differenzen über einige zentrale Begriffe bzw. Orientierungen ihrer jeweiligen Hoffnungskonzepte lassen aber die unüberbrückbaren Unterschiede beider Ansätze offenbar werden. So etwa umschreibt BLOCH Hoffnung als kämpferisches, ja revolutionär ambitioniertes Prinzip mit PROMETHEischem Akzent, was MARCEL zurückweist, hieße es doch in seinen Augen, der Hoffnung einen provokativ-herausfordernden Charakter zuzuschreiben. BLOCH kritisiert umgekehrt MARCELS Verbindung der Hoffnung mit der Geduld und akzeptiert die MARCELSche Unterscheidung zwischen Geduld als 'Trägheit/Passivität' und (von MARCEL gemeinter) Geduld als 'aktiver Erwartung' nicht. Das Verständnis des *aktiven* Charakters von Hoffnung trennt beide Denker genauso wie, in der Folge, die Einschätzung, welche Rolle menschliches Handeln für die Verwirklichung des Erhofften spielt. BLOCHs Hoffnungsbegriff ist sehr stark gesellschaftlich-kollektiv ausgerichtet (der 'alten Welt' steht die Utopie gegenüber, deren Realisierung u. U. auch mit Gewaltanwendung versucht werden darf), MARCELS Konzeption ist personal geprägt und kreist um die Sinnerfahrung zwischenmenschlicher Liebe. Während MARCEL das Hoffen-Können und das Woraufhin von Hoffnung mit Gnade in Verbindung bringt, lehnt BLOCH diesen Begriff als theologische(n) Spiegelung und Kaschierungsversuch eines Denkens im Herrscher-Untertan-Paradigma ab. MARCELS Hoffnungsbegriff und Heilsverständnis zielen -da 'wesentlich jenseitig' orientiert- über den Tod hinaus, BLOCHs Hoffnung zielt dagegen nur auf innergeschichtliche Verwirklichungen menschlichen Glücks: Das theoretische Operieren mit dem Jenseits ist für ihn nur ideologisch erklärbarer Vertröstungsakt von Herrschenden. BLOCHs Plädoyer für ein 'Transzendieren ohne Transzendenz' widerspricht MARCEL heftig. BLOCHs Hoffnungskonzept ist atheistisch geprägt, das von MARCEL lebt von einer letzten Ausrichtung auf das Geheimnis Gott. FOELZ resümiert ganz richtig: "Gegenüber E. Bloch muß gesagt werden: Für Marcel gibt es kein 'Prinzip der Hoffnung', das lehrbar ist..., sondern der prophetische Charakter der Hoffnung gründet in der Gewißheit intersubjektiver Verbundenheit." (*Gewißheit*, 368) - Die Diskussion zwischen BLOCH und MARCEL war nicht nur von inhaltlichen Differenzen, sondern auch von menschlicher Spannung geprägt; ein Licht wirft darauf eine rückblickende Bemerkung MARCELS in einem privaten Brief vom 30. Mai 1967 an FOELZ: "L'entretien avec Bloch à la télévision a eu lieu, mais m'a beaucoup déçu. C'est quelqu'un avec qui on ne peut pas dialoguer et qui me paraît complètement enfermé dans sa propre pensée. J'ajoute que j'estime davantage les hommes qui ayant ces convictions sont restés à l'Est." (Rechtschreibung sowie Zeichen- und Akzentsetzung übernommen)

⁴²⁴ Die legitime Diesseitsorientierung bestimmter Bezüge echter Hoffnung widerspricht deren Ewigkeitsbezug nicht: "schon bei der Hoffnung auf die Heilung eines Kranken ist die Integrität des Organismus wie die vorweggenommene Vorstellung, wie der symbolische Ausdruck einer höchsten Integrität" (WA II, 197).

Deutlich ist damit also: Hoffnung ist Niveauhebung von Existenz durch Perspektivenwechsel, durch neue Sichtweise auf >meinen< *ganzen* Weg und sein *transzendentes* Ziel. "Leben, in dem die Hoffnung wohnt" ist "Leben, das sich zum Himmel hin öffnet (vie qui ouvre sur le ciel)" (beide Zitate: WA II, 351); es ist Leben, das 'auf das Transzendente ausgerichtet' (vgl. WA II, 351) ist, oder, noch anders gesagt, Durchgang durch das Alltägliche, "die Augen wo andershin gerichtet" (WA II, 351).

Ist die Hoffnung im Durchgang durch eine 'offene Zeit' offen auf das *Wir* und auf Ewigkeit hin, so ist "die geschlossene Zeit der Verzweiflung gleichsam eine Gegen-Ewigkeit (contre-éternité)..., eine auf sich selbst zurückgewandte Ewigkeit: die Ewigkeit der Hölle. Die Hölle ist die Verzweiflung (Le désespoir, c'est l'enfer)... sie ist die Einsamkeit (solitude)." (Struk 302)

Die Blickrichtung aufs Ewige hin, der Blick über den Tod hinaus bedeutet dabei -ganz allgemein- keinerlei Entwertung des Irdischen und im Besonderen keine Duldung des hunderttausendfachen Tötens im Namen ideologisch begründeter Totalitarismen, die das Leben des einzelnen Menschen zum Opfergut und zur Verrechnungsmasse im Rahmen der Verwirklichung rein innergeschichtlicher Zielsetzungen degradieren. Mag sich dieses massenhafte Töten, dieser zynische Umgang mit dem (Wert des) einzelnen Leben(s) auch noch so sehr mit der Zielsetzung der "Herbeiführung einer gerechten Gesellschaftsordnung" (GSei 485) zu legitimieren versuchen und sich das Wort >Hoffnung< auf die Fahnen schreiben: Es ist in Wahrheit Verrat an der echten Hoffnung, die immer die Achtung des 'Heiligen in jeglichem Menschendasein' (vgl. GSei 484) und die Ehrfurcht vor dem Leben "als Ausdruck einer göttlichen Gabe" (GSei 484) beinhaltet. In einer Welt, "in der das Morden in kaum glaublichem Ausmaß zur Regel wurde" (GSei 485) und eine Atmosphäre der Hoffnungslosigkeit zu verbreiten scheint, muss am Wert und am übergeschichtlichen Ziel jedes einzelnen Lebens festgehalten werden. MARCEL erinnert in diesem Zusammenhang an "die Sage vom Vogel Phönix" (GSei 485); in Anregung durch sie "ließe sich wohl sagen, jeglich Leben berge die Verheißung einer Auferstehung" (GSei 485). Dagegen wohnt dem "Akt, durch den ich sie aus der Welt schaffe,... die frevelhafte Absicht inne, einen Kreislauf zu unterbrechen, wohl gar der Wille, ihm ein völliges Ende zu setzen. Töten heißt vorweg; ausschalten, heißt als der Zerstörung unterworfen betrachten, was vielleicht an sich unzerstörbar ist, also sehr wahrscheinlich ein... zugleich gotteslästerliches und zutiefst widersinniges Tun" (GSei 485).

In jeder Hinsicht ist "Hoffnung mit Leben verschwistert" (GSei 485), in keiner Hinsicht hat jemand das Recht, das Leben(s) eines anderen Menschen nach rein irdischen Maßstäben zu bewerten oder gar in Frage zu stellen. Für MARCEL ist es von daher eine entscheidende Frage, ob und inwiefern "es dem Menschen heute darum geht, den Sinn der Ewigkeit wiederzugewinnen und sich all denen zu widersetzen, die seinem Leben von einem angeblichen Sinn der Geschichte her Ziele stecken wollen." (GSei 486; zum Gesamtzusammenhang vgl. GSei 483-486)

Das angesprochene *Auferstehungsmotiv* spielt in der MARCELSchen Metaphysik der Hoffnung eine nicht unbedeutende Rolle; ausführlich kommentiert wird diese Rolle mit einer längeren Bemerkung in Struk 304f., die MARCEL bezeichnenderweise mit der Äußerung einleitet, es sei ihm eigentlich unvorstellbar, wie eine "Metaphysik der Hoffnung eine andere sein könnte als eine christliche oder, wenn man will, eine katholische Metaphysik - unter der Voraussetzung allerdings, daß wir dieses Wort in seinem universalen Sinne verstehen; denn es gibt leider auch einen antikatholischen Katholizismus." (Struk 304) "Um das bisher Gesagte deutlicher zu machen," so MARCEL weiter, "will ich daran erinnern, daß jede Hoffnung eine Auferstehungshoffnung ist (toute espérance est une espérance de résurrection): diese beiden Ausdrücke sind so eng miteinander verbunden, daß der eine nur durch den anderen erklärt werden kann. Es gibt keine andere Hoffnung als die Hoffnung auf die Auferstehung, und andererseits kann für uns fleischliche Wesen die Auferstehung nur in der Hoffnung gegeben sein. Die Hoffnung transzendiert tatsächlich den... herkömmlichen oder pragmatischen Gegensatz von Vergangenheit und Zukunft. Das Erhoffte ist stets etwas, das in einem gewissen Sinne der Vergangenheit angehört -sofern nämlich das Paradies in der Vergangenheit liegt [!]-, aber in einem noch tieferen Sinne auch der Zukunft; denn das Verlorene soll nicht einfach wiederhergestellt, sondern in einem echten Sinne erneuert und gleichsam zu einer höheren ontologischen Würde erhoben werden. Ist nicht offenbar die Auferstehung eben diese Erneuerung, die ewige Erneuerung (renouvellement éternel)?... Wir fühlen uns in der Tiefe unserer Seele von dem Gedanken der Auferstehung unwiderstehlich angesprochen, und nur in diesem Gedanken können wir die Weihe unseres Lebens finden. Aber diese Auferstehung ist nicht und kann nicht die Auferstehung meines in seinen Einschränkungen aufgefaßten Ichs sein: jenes Ich, das im Grunde nur ein Hindernis und ein >Verschließendes< ist. Die wahre Auferstehung ist die Auferstehung eines ganzen konkreten *consensus*, an dem wir von Anbeginn teilhaben und ohne den jeder von uns nichts ist. Sie ist gleichsam die Wiederbelebung eines Erbes und eines Anteils, in ihrem Vitalsten und Konkretesten genommen - und das ist etwas ganz anderes als die dürrn und unfruchtbaren Bilder, auf die jede Ideologie sich notwendig beschränken muß. Ich möchte sagen, daß die Auferstehungsverheißung (promesse de résurrection), welche die Seele der Geschichte ist (Geschichte freilich in einem Sinne verstanden, der mit der Hegelschen Geschichtsauffassung und den aus ihr hervorgegangenen bedauerlichen Ideologien nichts gemein hat) und mit der Hoffnung verschmilzt, weil sie eine Verheißung der Erneuerung ist und mit dem offenen Denken im äußersten Punkte seiner Ausdehnung

zusammenfällt - daß diese Auferstehungsverheißung sich gegen alle Ismen, welcher Art auch immer, richtet: gegen die Ismen, in die das Denken sich unweigerlich einkapselt, um dann alle gegenteiligen Einstellungen zu verdammen. Das führt mich zu der... Schlußfolgerung, daß jede Ideologie unweigerlich gegen die Hoffnung gewandt ist" (Struk 304f.).

Die Thematisierung des Jenseits- bzw. Ewigkeitsbezuges menschlicher Hoffnung durch MARCEL enthält, wie bereits abgedruckte Ausführungen und Zitate belegen, eine nicht zu übersehende ideologie-, institutions- und politikkritische Aussage⁴²⁵. Bezugs- und Ausgangspunkt einer Jenseitshoffnung ist das Leben des einzelnen Menschen - sein absoluter Wert (vgl. GSei 484), seine Würde und seine einmalig-einzigartige Perspektive, *nicht* aber die Anmaßung eines wie auch immer sich legitimierenden menschlichen Gegenübers oder Kollektivs, dem einzelnen Menschen seine Hoffnung (und ihr seiner ganz persönlichen Sehnsucht entsprechendes 'Gesicht') erst unter Bedingungen *erlauben* (oder eben gar: *verbieten*) zu wollen.

Und hinzuzufügen ist (ebenfalls in Verlängerung des institutions- und ideologiekritischen Akzents MARCELS): "*Gemeinsame*" bzw. auf *Gemeinschaft* hin orientierte Hoffnung ist diese >meine< Jenseitshoffnung *authentisch* in dem Sinn, in dem ihr 'Gesicht' dem Stellenwert entspricht, den für >mein< tatsächliches Leben (und >meine< nicht erfüllte Sehnsucht in ihm) Gemeinschaft und Verbundenheit haben; *nicht* freilich in dem Sinn, als müsste sie, um überhaupt erst >meine< Hoffnung sein zu dürfen, erst dem Diktum oder dem Verdikt einer über >mich< bestimmen wollenden Gemeinschaft oder Instanz entsprechen oder sich fügen. Weil *der einzelne Mensch* den unendlichen Wert seines Lebens und seiner Einmaligkeit spürt und glaubend erfasst, wagt er in einer gewissermaßen *unendlichen* Hoffnung (s)einen Sprung ins Ewige, der zugleich allem, was sein Leben zum Tragen bringt, "das Siegel der Ewigkeit" (HoVia 131) aufdrückt. *Andere* können den Wert dieses einzelnen Menschen in Abrede stellen, können versuchen, ihm seinen Willen zum Ewigen zu entreißen, können diesen Menschen töten: Sie werden aber dabei diesem Menschen nichts von der transzendierenden Kraft der Hoffnung nehmen können, und all dem, was ihn in den Tod hinein und über ihn hinaus *trägt*, wird dieser bzw. diese Einzelne -wenn er oder sie es will- in Hoffnung auch treu bleiben können.

Hoffnung ist, in so fern sie auch eine bestimmte Haltung des Denkens prägt, 'offenes Denken' und als solches wesentlich auf die uns unbekannten Dimensionen, die als 'Jenseits' bezeichnet werden, hingeordnet (vgl. GSei 477f.). Will diese Hinordnung sich als religiöse verstehen und vollziehen, dann bedarf sie freilich des glaubend-vertrauenden (eben: des religiösen) Sinnes, mithin des Verzichts auf die 'Neugierhaltung' des Forschers bzw. der Forscherin, die allenfalls Erkenntnisse im metapsychisch-wissenschaftlichen Bereich zeitigt (vgl. GSei 478). Genau diese "Grenzlinie zwischen dem metapsychischen Bereich und dem Gebiet der Religion" (GSei 478) gilt es jedoch deutlich zu ziehen. Wenn auch vielleicht eine hoffnungsvolle Verbundenheit mit den Toten die Ergebnisse metapsychischer Forschung nicht zwingend verfälscht -: 'Hoffnung im eigentlichen Sinn' ist doch die religiös begründete und ausgerichtete (vgl. GSei 478).

Dass Verzicht auf Hoffnung nicht nur eine mehr oder weniger theoretische Option ist, die Frage, die der Tod aufwirft, zu beantworten, sondern -vermittels der dem Tod *eben damit* übertragenen Herrschaft- höchst lebenspraktische und lebensatmosphärische Auswirkungen haben kann, verdeutlicht MARCEL in WA III, 48f.. Er geht an dieser Stelle von einer Beleuchtung dessen aus, was 'Unverfügbarkeit' bedeutet (wir erinnern uns: Hoffnung ist nach MARCEL grundsätzlich eine Haltung der Verfügbarkeit (vgl. WA I, 154)!): "ich mache mich genau in dem Maße unverfügbar, in dem ich mein Leben oder mein Wesen als ein irgendwie quantitativ bestimmbares Haben behandle, wodurch es die Möglichkeit erhält, vergeudet, verbraucht oder sogar aufgelöst zu werden. In Rücksicht auf dieses Haben befinde ich mich... in dem chronischen Angstzustand (*dans l'état d'anxiété chronique*) des Menschen, der über dem Nichts schwebt... Diese Angst ist die nagende *Sorge* (*souci*), das lähmende Element, das jeden Elan, jede großmütige Initiative zurückhält. Doch muß man sehr wohl sehen, daß die Angst oder die Sorge in einem Zustand innerer Trägheit aufgehen, in dem die Welt als Stagnierung, als Verfaulen erlebt wird. Das von Thomas Hardy in einem seiner Gedichte geprägte Wort *unhope*, das Charles Du Bos mit dem Neologismus *inespoir* (Unhoffnung) wiedergegeben hat, drückt vortrefflich diesen Seelenzustand aus... Diese Unhoffnung, die der Hoffnung entgegensteht wie die Furcht dem Wunsch, ist in Wahrheit der Tod im Leben, der antizipierte Tod. Es gibt kein schwerwiegenderes und schwierigeres Problem als die Frage, wie wir sie besiegen können - da sie sich jenseits

⁴²⁵ Ganz grundsätzlich und deutlich äußert sich MARCEL diesbezüglich in Struk 305, wo er unterstreicht, "daß jede Ideologie unweigerlich gegen die Hoffnung gewandt ist, auch wenn sie sich scheinbar ihrer Sprache bedient. Denn hinter jeder Ideologie verbirgt sich etwas, das sich unmittelbar gegen die Liebe wendet; aber Liebe und Hoffnung sind eine Einheit. Und diese unzerstörbare Einheit ist die einzige Bresche in dem Kerker der Begriffe, Ressentiments und Ansprüche, der sich von Tag zu Tag fester um uns schließt."

jedes möglichen Kampfes zu verwirklichen scheint, in einer Zone der fahlen Trostlosigkeit“⁴²⁶. Hoffnungslosigkeit angesichts des Todes kann zur Erfahrung des 'Abgrundes' (vgl. WA III, 49) führen, spüren zu müssen, wie der Tod schon ins Leben, in sein Vorweg einfließt und einsickert - als letzte Botschaft, vor der es keinen Trost mehr gibt. Statt den Tod auf diese Weise *schon antizipativ* ins Recht zu setzen, gilt es nach MARCEL umgekehrt, in Ablehnung des Fatalismus bzw. der Verzweiflung zugleich auch dem Tod 'die Stirn zu bieten' (vgl. GSei 479), und zwar mit dem Mut der Hoffnung. 'Die Stirn bieten' versteht MARCEL hierbei in einem ganz radikalen Sinn: als Akt des Leugnens, ja des 'Nichtens', als die Haltung, den Tod als 'nicht zählend' zu behandeln, wenngleich nicht auf der Basis von Todesbewusstseinsverdrängung, sondern von zugelassenem Todesbewusstsein⁴²⁷. In die gleiche Richtung zielt MARCELS Aussage in Struk 299, wo er von der Definition der Verzweiflung als eines 'Sich-Aufgebens-in-Gegenwart-von...' ausgeht und fortfährt: "Offen gestanden möchte ich gerne das Prinzip aufstellen, daß unser Sein stets in der Gegenwart des Todes sich aufzugeben droht. Diese Aussage... ist sehr ungenau oder, besser gesagt, sie rechnet nicht mit der Tatsache, daß der Tod doppelsinnig (ambigue) ist und auf einer bestimmten Ebene des Denkens erhellt und verwandelt werden kann (elle peut s'éclairer et se transfigurer)."

MARCEL betont: "die entscheidende metaphysische Wahl wird auf dem Boden der Unsterblichkeit getroffen" (GSei 469); und insofern die entscheidende Alternative, vor der die Abgründigkeit menschlicher Existenz steht, die von >Hoffnung oder Verzweiflung< ist, ist Hoffnung im Letzten auch "Hoffnung auf die Unsterblichkeit (espérance en l'immortalité)" (WA I, 215) und nicht bloß Hoffnung, die sich mit dem Tod abfindet und vor ihm kapituliert.

MARCELS konsequentes Interesse gilt vor diesem Hintergrund der philosophischen Erörterung der Frage, *inwiefern* bzw. *warum* das menschliche Stehen und Nachdenken vor der Abgründigkeit des Todes kein bloßes Blicken *in den Abgrund*, sondern vielmehr - "von einer unbestimmten Hoffnung magnetisiert" (WA II, 373)- ein Blicken *über den Abgrund hinweg* zu sein vermöchte.

Menschen nur als einander folgende und verdrängende Figuren auf der Spielfläche der Geschichte zu sehen, hieße letztlich, deren Austauschbarkeit, ja deren Nichtigkeit das Wort zu reden: "sollen die Menschen... wirklich als untereinander lediglich durch einfaches Nachfolgeverhältnis verbunden angesehen werden, als Auf- und Abtretende wie in einer Art unaufhörlichen Kegelspiels,... dann können wir dem Nihilismus nur mit Redensarten entgegentreten, deren Nichtigkeit sich mit einem Schlag entpuppt, sobald der Mensch nicht sowohl vor den eigenen Tod gestellt ist -denn der ist in der Mehrzahl der Fälle wohl viel leichter hinzunehmen, als gemeinhin angenommen wird-, als vielmehr vor den Tod des geliebten Wesens." (GSei 470)

Die entscheidende Perspektive des MARCELSchen Hoffnungsdenkens über den Tod hinaus ist hier angesprochen: Die Frage des Todes, die Frage, die gewissermaßen der Tod an die Menschen richtet, ist von diesen aufzugreifen und neu zu stellen - "und zwar ausschließlich auf der Ebene der Liebe" (GSei 470)! Zwischenmenschliche Liebe und Verbundenheit stiftet Leben und erhält am Leben (in einem ganzheitlichen Sinn); sie kann das geliebte Wesen nicht im Tod genichtet glauben, nicht in den Tod hinein *verloren* sein lassen. *Liebe und Hoffnung*: Sie erscheinen in diesem Sinn als die beiden untrennbaren Kräfte desselben 'Ja' zum geliebten Wesen. Demgegenüber im Tod eine bloße "Tatsache, gleich der Zerstörung irgendeines Geräts" (GSei 470f.) zu sehen, wäre Ausdruck des Verrats an der Macht, die allein (und unbedingt!) angesichts des Todes zu reden hätte, Ausdruck mithin einer liebeleeren Welt. "Solch liebeleere Welt ist ja aber gerade nicht die unsere, ist noch nicht die unsere, und es liegt an uns, daß sie nie die unsere werde, obzwar wir die Koalition bewußter und böser... Kräfte immer mächtiger heraufsteigen sehen, die sich die Einführung dieser seelenlosen Welt offenbar zum Ziel gesetzt haben" (GSei 471).

Dass nicht der Gedanke an den eigenen Tod, sondern die zentrale Frage, die vom Tod des unendlich nahen Wesens ausgeht, in gewisser Weise sein Leben und sein philosophisches Nachdenken 'bis in seine letzten Tiefen beherrscht'

⁴²⁶

In sehr ähnlichen Gedanken spricht auch WA I, 84 die fatalen Auswirkungen einer Selbstausslieferung an die Herrschaft des Todes an, mit verstecktem Hinweis auf die 'im Werden begriffene Erfahrung', auf die die Hoffnung gerade (in Abwendung von der 'festgelegten Erfahrung') setzt; MARCEL spricht hier von "der Angst vor der Zeitlichkeit,... der vom Tode ausgehenden Sogwirkung, die im Kern des Pessimismus liegt. Die Wurzeln des Pessimismus sind die gleichen wie die des Nicht-Verfügbarseins; wenn dieses wächst in dem Maße, wie wir altern, so geschieht es nur zu oft, daß die Angst in uns wächst bis zum Ersticken; in dem Maße, als wir uns einem vermeintlichen Ende nähern, muß diese Angst, um sich vor sich selbst zu schützen, einen Verteidigungsapparat in Gang setzen, der immer schwerer, immer feiner und auch... immer verletzlicher wird. Die Unfähigkeit zur Hoffnung wird immer umfassender, je mehr ein Wesen Gefangener seiner Erfahrung und des Gefängnisses der Kategorien wird, worin ihn diese Erfahrung einmauert".

⁴²⁷

Vgl. hierzu GSei 479; unter der Vorlesungsüberschrift 'Der Tod und die Hoffnung' erläutert MARCEL hier, nachdem er zuvor den grundsätzlich *mutigen* Charakter echter Hoffnung betont hat: "Es ist in allen Fällen das Wesen des Mutes, die Stirn zu bieten. In dem Fall..., der uns beschäftigt, heißt die Stirne bieten gewissermaßen leugnen, oder genauer >nichten<, um ein von *Sartre* geprägtes Wort zu gebrauchen, dem kaum ein anderes entspricht: es bedeutet, kurz gesagt, etwas als nicht-seiend oder nicht-zählend behandeln. Der Soldat, der dem Tode trotzt, verhält sich so, als sei der Tod nicht in Betracht zu ziehen. Merken wir auf eine äußerst zarte Schwebung: die Tapferkeit besteht mitnichten darin, sich über eine gegebene Lage hinwegzutäuschen, sie erreicht im Gegenteil ihren Gipfelpunkt erst da, wo der Geist ganz wach ist."

habe, notiert MARCEL in seinem Tagebuch am 10. Mai 1943. Und er fügt hinzu: "In diesem Sinne steht der Mythos von Orpheus und Eurydike geradezu im Herzen selbst meiner Existenz. Das wesentliche Problem war für mich stets und ist es noch immer, zu erkennen, wie man *wiederfinden* kann - wäre dies auch in Hoffnung; was ist dann diese Hoffnung? Wie kann sie nicht nur Gestalt gewinnen, sondern... Rechenschaft über sich selbst geben?" (WA II, 342f.)

Wie lässt sich vor dem Hintergrund der für MARCEL charakteristischen Verschränkung von Unsterblichkeitsreflexion und Intersubjektivitäts- bzw. *Ich-Du-Denken* der Glaube an die Unsterblichkeit formulieren? MARCEL erinnert an den Satz einer seiner Theatergestalten (auf dessen Deutung und Bedeutung noch genauer zurückzukommen sein wird): ">Einen Menschen lieben, heißt sagen: du wirst nicht sterben<. Was ist... der wahre Sinn oder die Tragweite einer solchen Aussage? Sicherlich erschöpfen sie sich nicht in einem Wünschen, einem Optativ, sie weisen vielmehr einen Zug prophetischer Gewißheit auf." (GSei 472) Prophetische Gewissheit freilich, wir haben es gelesen, ist eines der wichtigsten Kennzeichen echter Hoffnung, also der Hoffnung auf Heil. In Worte gefasst werden kann diese prophetische Gewissheit der Unsterblichkeitshoffnung etwa so: "wozu auch immer sich wandeln möge, was ich da vor Augen habe, Du und ich, wir bleiben beisammen (quels que soient les changements survenus dans ce que j'ai sous les yeux, toi et moi nous resterons ensemble)." (GSei 474) >Meine< Unsterblichkeit und >deine< Unsterblichkeit begründet MARCEL nicht *individualistisch* ausgerichtet, sondern *dialogisch-kommunikativ* und in unübersehbarer Orientierung an seinem Verständnis des Seins als *Verbunden-Seins*. Die intersubjektive Einheit der Liebenden bzw. der sich nahe Stehenden ist es, die "mehr oder minder ausdrücklich gemeint [ist], wenn wir unseren Glauben an die persönliche Unsterblichkeit bekennen" (GSei 475). Und MARCEL stellt die "Frage, ob der Glaube an einen... Gott grundsätzlich zu scheiden ist von jeglicher Aussage über das Schicksal der intersubjektiven Einheit, von Menschen gebildet, die einander lieben und im anderen, durch den anderen leben. Um das Schicksal dieser Einheit nämlich geht es wirklich, keineswegs aber um das einer abgesonderten und in sich verschlossenen Wesenheit." (GSei 475) Die Hoffnungsfrage nach >unserer Unsterblichkeit< ließe sich, im Blick auf die religiöse Dimension, die sie nach MARCEL auch hat, gewissermaßen auch als die rhetorische Frage formulieren: "Vermag ich... zu sagen, der heilige Gott sei imstande, entweder um diese Liebe [die >unsere< intersubjektive Einheit begründet; MR] nicht zu wissen, sie als beiläufig, als nichtssagend zu betrachten - oder aber gar ihre Vernichtung zu wollen?" (GSei 475) MARCELS klare Antwort ist: Nein! Wenn >meine< persönliche Unsterblichkeit existentiell stimmig nur als >unsere< Unsterblichkeit gefasst werden kann, und sofern die Zukunftsfrage der Liebe und der intersubjektiven Einheit als zugleich auch eminent religiöse Frage gestellt wird, kann das 'Ja' der Hoffnung auf Unsterblichkeit nur zugleich ein 'Ja' zu einem Gott sein, der für die Unsterblichkeit der Liebenden bzw. der einander Verbundenen gewissermaßen bürgt.

Das heißt für MARCEL aber im Umkehrschluss, dass das Sich-nahe-Stehen der Liebenden immer auch Raum und Ereignis der Offenheit Gott gegenüber sein soll: "Der Begriff des Paares... entpuppt sich... als gefährlich zweideutig, denn gerade das Paar droht stets jene Art Selbstgefälligkeit auszulösen, die aus ihm ein geschlossenes Gefüge macht. Damit aber gibt es zu erkennen, daß es nicht von Gott ist. Das von ihm geforderte Fortleben vermöchte sehr wohl nur ein Gegenstand des Wünschens zu sein und ihm somit die erwähnte Setzung der Hoffnung nicht nützen" (GSei 477).

In der expliziten *Hoffnung auf Gott* trifft sich die todestranszendierende Ausrichtung der Philosophie MARCELS mit der Auferstehungshoffnung christlichen Glaubens⁴²⁸.

Gerade in ihrem todestranszendierenden Ausgriff ist die Hoffnung, wie sie MARCEL philosophisch formuliert, wie ein 'Vorzeichen' für "einen Frieden..., der das Begreifen übersteigt" (DialEr 133) - einen Frieden, der auf der Erfüllung menschlicher Sehnsucht nach einem transmortalen Wiedersehen und Zusammensein gründet⁴²⁹.

⁴²⁸ Vgl. hierzu etwa eine Andeutung in HoVia 365f., wo MARCEL gegen Ende einer philosophischen Würdigung RILKES 'als Zeuge des Geistigen' (zugleich Darstellung seiner eigenen Berührungspunkte mit dem Denken RILKES) bemerkt: "Der heilsame Einfluß des Rilkeschen Orphismus auf den, der ihn in sich eindringen läßt, scheint mir... darin zu bestehen, daß er... ein Klima [wiederherstellt], das uns die Fähigkeit verleiht, >das Unerhoffte zu hoffen<, ohne die... selbst die christliche Botschaft eines Tages ihren Sinn und ihre Kraft verlieren wird."

⁴²⁹ Als Belegstelle für diese sehnsüchtige Hoffnung, die MARCEL selbst und seine Philosophie prägt, lässt sich etwa Enche 121 lesen: "Et puis, il y avait un absent, aussi présent que les vivants, c'était Edmond Bøgner qu'hélas! je n'ai pas connu. Je l'ai tout juste entrevu, dans une porte entrebâillée, au début de la guerre. Médecin auxiliaire, il fut tué au Bois de Corbeaux le 16 mars 1916... je ne me suis jamais consolé de ne l'avoir pas connu sur cette terre. Mais comment n'avouerai-je pas qu'il reste en moi l'espoir de le rencontrer autrement et dans une dimension qui n'est pas celle de notre monde terrestre" ("Und dann gab es da auch noch einen Abwesenden, der aber so gegenwärtig war wie die Lebenden, das war Edmond Bøgner, den ich -leider!- nicht persönlich gekannt habe. Ich habe ihn nur einmal ganz flüchtig gesehen, durch eine einen Spalt breit geöffnete Tür hindurch, am Anfang des Krieges. Er war Hilfsarzt und kam um bei Bois de Corbeaux am 16. März 1916... ich konnte mich nie darüber hinwegtrösten, ihn auf dieser Erde nicht (näher) gekannt zu haben. Aber wie sollte ich nicht gestehen, dass in mir die Hoffnung bleibt, ihn anders und in einer Dimension, die nicht diejenige unserer irdischen Welt ist, zu treffen und kennen zu lernen?!"; Übs. MR).

12. Zusammenfassung der wichtigsten Aspekte der MARCELSchen Sicht und Begründung von Hoffnung

a) Hoffnung oder Verzweiflung: die eigentlich einzige existentielle Alternative des 'Menschen unterwegs'

In einer beeindruckend verwobenen Verbindung von phänomenologischer Erhellung, von Tiefenauslotung von Existenz, von prägnanter wie auch metaphorisch reicher sprachlicher Formulierung und von philosophiegeschichtlicher Bezugnahme gelingt MARCEL in seiner philosophischen Reflexion eine breit angelegte Analyse der Wirklichkeit, des Grundes und der Intention menschlicher Hoffnung. Grundsätzlich wird dabei deutlich: Der Mensch als Wesen *'unterwegs'* kann im Versuch, der lebenslangen Versuchung zur *Verzweiflung* nicht zu erliegen, auf nichts anderes als auf Hoffnung setzen - wie verschwommen, *'entwertet'* oder unbewusst auch immer zum Teil deren individuell-lebensgeschichtliche Formulierungen sind. Menschliche *Sehnsucht* drückt sich in Hoffnung aus; je mehr freilich Hoffnung verschüttet wird, desto mehr verkümmert menschliches Dasein.

Der Gegensatz zwischen Hoffnung und Verzweiflung ist nach MARCEL kein erst reflexiv zu konstruierender, sondern ein existentiell grundsätzlicher und als solcher entscheidender: Hoffnung ist nur möglich in einer Welt, in der auch Verzweiflung möglich ist. Das dramatische Selbst- und Weiterleben des mehr oder weniger am Abgrund der Verzweiflung (nicht etwa nur: der *Furcht*) stehenden und sich wissenden Menschen ist Geburtsort des *Elans* und des *Sprunges*, den echte Hoffnung immer darstellt.

Die lebenspraktischen wie metaphysischen Bezüge, in denen die Hoffnung steht, sind vielfältig und greifen ineinander (wie auch die negative Abgrenzung der Hoffnung -etwa vom *Wunsch*, vom *Optimismus*, von der *Autosuggestion*- und deren positive Bestimmung bei MARCEL ineinander greifen); im Hintergrund aber steht dieser wesentliche und alle weiteren Bezüge in existentiell Sinn begründende Gegensatz von Hoffnung und Verzweiflung, auf den MARCEL oft zurückkommt.

Als die Gegenkraft zur Verzweiflung ist die Hoffnung die positive Nicht-Annahme des (vermeintlich oder tatsächlich) Unausweichlichen, ist sie mithin die Nicht-Antizipation der befürchteten *'Katastrophe'*. Sie gibt der Wirklichkeit Kredit und setzt auf (zeitliche bzw. zeittranszendente) *Zukunft* - und dies nicht in erstarrter Verkrampfung, sondern in der Haltung einer *Entspantheit* und einer *Geduld*, die über eine bloße Passivität hinausgeht. Der gewissermaßen tätige Charakter der der Hoffnung impliziten Geduld korrespondiert dem *aktiven Charakter*, den authentische Hoffnung immer irgendwie hat: als Äußerung des *Mutes*, als gelebte *Treue* zum *Du*, als Treue zum Glauben, als Regsamkeit, die bestrebt ist, Hoffnung auch zu verbreiten bzw. (in sich und in anderen) wach zu halten.

b) Echte Hoffnung als Hoffnung auf Erlösung von der Prüfung und als Erwartung des Heils in Ausrichtung auf das Sein - Hoffnung als Geheimnis

Authentische Hoffnung kann nur empfinden und leben, wer im Bewusstsein lebt, dass es gilt, eine individuelle oder gemeinsame *Prüfung* zu bestehen. Die Hoffnung ist dabei die Sehnsucht nach Erlösung von dieser Prüfung. In diesem Sinn ist "jede Hoffnung Hoffnung auf Heil" (WA II, 197), 'Heil' dabei -durchaus nicht in einer bloßen Jenseitsorientierung- verstanden als die "Wiederherstellung einer bestimmten lebenden Ordnung in ihrer Integrität" (WA II, 196). Wie die Hoffnung die Möglichkeit der Verzweiflung sozusagen "braucht", um Gestalt anzunehmen, braucht ihre Ausrichtung auf (das) Heil das Bewusstsein des Verlorenen, der Zerstörung, der Verwundung und des radikalen In-Frage-gestellt-Seins: "Für das Heil ist nur in einem Universum Platz, das wirkliche Beschädigungen aufweist" (WA II, 197).

Gefangenschaft und *Dunkelheit* sind die beiden Hauptmetaphern für die existentielle Prüfung, die im Leben widerfährt bzw. als die die Existenz als ganze gesehen erscheinen muss; sie stehen für eine ganze Reihe individuell verschieden erlebter und doch menschlich typischer und intersubjektiv verbindender Noterfahrungen (Krankheit, Gefangenschaft, Exil, Fremdherrschaft, Erniedrigung, Schuld, Trennung, Tod...), angesichts derer der Urtyp der Hoffnung, die Erwartung des Heils, zum Tragen kommt. 'Heil' ist von daher, in Abhängigkeit vom jeweiligen Anlass für die Hoffnung, multiformes Ereignis in Zukunft, beinhaltet aber grundsätzlich die Momente der *Befreiung* (bzw. der neuen Freiheit), des *Lichterlebens*, des Erlebens von *Erfüllung* und des Wieder-zusammen-Seins des Getrennten (bzw. der Wiedererlangung des Verlorenen). Hoffnung fixiert sich nicht auf ein bestimmtes Bild vom Heil, sie lebt aus und von einer Gesamtheit von Bildern des Heils, die immer Bilder der Liebe sind.

In dieser ihrer Erwartung des Heils, in der sie fähig ist, 'Dinge' bzw. Vorstellungen, an die sich zu hängen sie zunächst versucht ist, zu transzendieren, ist echte Hoffnung auf (das) *Sein* bezogen und im Sein verankert. Echte Seinsphilosophie ist nach MARCEL Philosophie der Hoffnung; die prophetische Gewissheit, die echter Hoffnung zu eigen ist, entspricht gewissermaßen der ontologischen Forderung. Sein ist die Fülle, auf die echte Hoffnung letztlich hofft. Wie es (Teilhabe am) Sein nur in der Ordnung der Bejahung gibt, also nur im Maße, als Sein auch 'gelebt' wird, gibt es auch Hoffnung nur in der Ordnung der *Bejahung*, die Behauptung, weil bereits Gewissheit ist. Hoffnung beweist sich darin, dass sie auf das Unbeweisbare hofft, das (das) Sein -im Gegensatz zu allem, was man haben kann- immer ist.

Wie die Hoffnung eindeutig dem Bereich des Seins zugehört, so gehört sie auch zur Sphäre des *Geheimnisses*; sie ist Leben zum Tragen bringendes Geheimnisgeschehen, zu dem >ich< immer dazugehört, das also nicht als dinghaftes Erkenntnisobjekt oder distanzierbares Problem beschrieben werden könnte. Das Geheimnishaftes der Hoffnung bedingt auch MARCELS Antwort auf die Frage, wie Hoffnung denn wirke: Sie tut es nicht als psychischer Mechanismus, dessen Gesetzmäßigkeit und Effektivität durchschaubar wären, nicht als magische Technik, sondern -geheimnisvoll paradox- als zwar ohnmächtige, aber 'entwaffnende' und übersteigende Kraft, die, wo sie als *Tat* des hoffenden Menschen erscheint (>der *Tugend*charakter der Hoffnung; >Hoffnung als *aktiver* Kampf gegen die Verzweiflung und als *Ausstrahlung* auf andere hin), immer doch auch Geschenk und *Gabe* von irgendwo anders her ist (>Hoffnung als *Gnade*). Trotz aller äußerlich-faktischen Ohnmacht ist Hoffnung doch wirkmächtig; bei aller Schwäche des oder der Hoffenden kann seine bzw. ihre Hoffnung doch unbesiegbar sein. Die Niveauehebung von Existenz, die Hoffnung zur Folge hat, wird nicht eigentlich durch einen 'Kampf' gegen das, was die Prüfung ausmacht, bewirkt, sondern durch dessen *Transzendierung*.

c) Das Verhältnis der Hoffnung zur Erfahrung und zur Zeit - Die prophetische Gewissheit der Hoffnung

Die Ebene des Heils, auf die echte Hoffnung im Maße der Entwicklung ihrer transzendierenden Kraft geführt wird, liegt "jenseits aller möglichen empirischen Dementis" (WA I, 73). Hoffnung gibt nichts auf die 'festgelegte Erfahrung'. Weil sie die Betrachtung der 'Fälle' ausschließt, verweigert sie sich dem Gegenargument des 'nahe Liegenden', des Wahrscheinlichen, des Gewöhnlichen; sie versteht sich als Teil einer 'im Werden begriffenen Erfahrung'. Dem oder der radikal Hoffenden ist Erfahrung letztlich und eigentlich die Erfahrung seines bzw. ihres *ganzen* Lebens, die -solange nicht "abgeschlossen"- auch keine Verdammung dieser radikalen Hoffnung im Namen dessen, was vermeintlich 'sicher' ist und erfahrungsmäßig 'feststeht', erlaubt. Hoffnung weiß sich "in das Gewebe... eines noch nicht abgeschlossenen Abenteuers eingeflochten" (WA I, 139).

Auch die Tatsache, dass Hoffnung nicht berechnet und nicht berechnen will, sondern schöpferisch und mutig den 'Erfahrungswert' beiseite lässt, ja sogar die Grenzen des Erfahrbaren übersteigt, belegt ihren a-technischen Charakter. Hoffnung ist Sich-Öffnen und Sich-offen-Halten für ein *vielleicht ganz Neues und Rettendes*, das bevorsteht und möglich ist - und zwar in Berufung "auf das Vorhandensein einer gewissen Schöpferkraft in der Welt, beziehungsweise wirklicher Hilfsquellen, die dieser Schöpferkraft zur Verfügung stehen" (WA I, 139).

Als derart erfahrungstranszendierende Kraft impliziert echte Hoffnung in ihrem Zukunftsbezug auch ein bestimmtes transzendierendes Verhältnis zur *Zeit*. Hoffnung ist Leben im 'Durchbruch durch die Zeit', Leben bereits jenseits allen Gefangenseins im Paradigma bloßer und totaler Vergänglichkeit. "Zeit kann nichts Neues bringen" - "Jenseits der Zeit und über die Zeit hinaus ist nichts": Hoffnung widerspricht beiden Aussagen, da sie von Zukunft (vielleicht unerhört) Neues erwartet und da sie nicht nur um die Begrenztheit von Raum-Zeit weiß, sondern auch an deren Umfangensein vom *Ewigen* glaubt, das als das bleibend Gegenwärtige immer schon da *ist*. Auch und gerade in der Haltung der treuen Hoffnung berührt der einzelne Mensch die Ewigkeit als die transhistorische Tiefe der Zeit.

Hoffnung ist Hoffnung *gegen* die von der Verzweiflung befürchtete und mental vorweg genommene Katastrophe und -sollte sie wirklich eintreten- *über sie hinaus*: Die Zukunft, auf die Hoffnung sich ausrichtet, ist im Letzten eine Zukunft ohne Grenze und ohne jedes Fragezeichen, insofern die Hoffnung "die Bejahung der Ewigkeit, der ewigen Güter" (WA II, 196) ist. Anders gesagt: Hoffnung ist, selbst noch *in* der Katastrophe, Hoffnung "auf alles", auf "wenigstens" *jenseits des Todes* "alles". Nicht *völlig* verloren gehen zu können, sondern auch noch bzw. wenigstens im Tod aufgefangen zu sein: Das ist die Pointe des MARCELSchen Heilsverständnisses und zugleich der kühnste Ausgriff der Hoffnung.

Die Hoffnung sieht nicht, was sein wird. Aber auch ohne dass sie *vorherzusehen* in der Lage ist, lebt sie doch aus einer Art verdeckter Vision: Hoffnung stellt keine Prognose, aber sie hat *prophetischen Charakter*. Als prophetische Kraft "verkündet" sie gewissermaßen das Kommen eines Heils. In Absehung von aller 'festgelegten Erfahrung' und aller Statistik sowie gegen alle Versuchung zur Wahrscheinlichkeitsberechnung *behauptet* und *bejaht* die Hoffnung als prophetische Macht nicht, was sein *müsste* oder sein *soll* -: "sie sagt einfach: das wird sein" (WA II, 199). Und im Namen dieser *Zuversicht* verwirft sie jedes Zeugnis, in dessen Namen man *sie* verwerfen will. Ohne irgendwelche Sicherheit zu haben, richtet sie sich auf ein (zeitlich oder zeittranszendent) *Kommendes* ein, auf eine heilige Möglichkeit, die -so ihre Vision- *Wirklichkeit* werden wird; in dieser und durch diese Ausrichtung ist sie im Vertrauen gelebtes *Wagnis*.

Hoffnung kann nichts *beweisen*, aber sie braucht vor sich selber auch nichts zu beweisen - und dieses 'vor-sich-selber' scheint die einzige der Hoffnung wirklich nahe kommende Betrachtungsweise zu sein; ein Betrachten der Hoffnung 'von außen', das nach Argumenten für und gegen die Hoffnung sucht, wird ihr jedenfalls nicht gerecht. Hoffnung kann nichts beweisen, aber sie beweist immerhin, dass Menschen, die hoffen und die in Hoffnung treu bleiben, die Verzweiflung transzendieren und schöpferische Liebe leben können - im Vertrauen auf die vielleicht unendliche und alle Erwartung übertreffende Kraft des Schöpferischen der Liebe.

d) Der in der Untrennbarkeit von Hoffnung und Liebe begründete Gemeinschaftsbezug echter Hoffnung - Hoffnung und Glaube - Hoffnung auf personale Todestranszendenz als Hoffnung auf Unsterblichkeit für >uns<

"Die Hoffnung... ist nicht egozentrisch: hoffen... heißt immer: für uns hoffen." (WA I, 215) Zu dem, was MARCEL die echte Hoffnung nennt, ist nur fähig, wer liebt und wer -als liebender Mensch- sich mit dem *Du* verbunden weiß. Hoffnung hofft immer für das geliebte *Du* mit, und darin erweist sich die Untrennbarkeit von Hoffnung und *Liebe*.

Es gibt keine rationalen Argumente für die Hoffnung, aber es gibt einen entscheidenden, weil unwiderlegbaren existentiellen *Grund*: die Liebe. Hoffnung ist motiviert und wie magnetisiert von der Liebe und der Nähe, die Menschen verbinden und die über Abgründen halten und leben lassen. Die Bilder des Heils, aus denen Hoffnung lebt, sind Bilder der Liebe, die Heil nicht bloß für >mich< allein wollen kann, sondern nur für alle *Gemeinschaft*, in der >ich< stehe, d. h. zugleich auch für alle Wesen, denen >meine< Zuneigung gilt. Die Ordnung der Bejahung und Behauptung (weil: der prophetischen *Gewissheit*), die die Ordnung der Hoffnung ist, ist genau genommen die der Behauptung aus Liebe; behauptet und bejaht wird eine Gemeinschaft, deren Unzerstörbarkeit >ich< verkünde.

Diese Unzerstörbarkeit kann echte Hoffnung -angesichts und trotz des menschlichen Todesschicksals, das über alle Verbundenheit und alle Macht menschlicher Liebe zu triumphieren scheint- behaupten, weil sie im Letzten Hoffnung 'auf Dich für uns' ist, Hoffnung auf *das absolute Du Gottes*, von dem erhofft wird, dass es eine ewige Gemeinschaft der Liebenden erfahrbare Wirklichkeit werden lasse. In diesem Sinn ist Hoffnung auch untrennbar vom *Glauben*, und sofern sie sich nicht vom Tod begrenzen und bedingen lässt, ist sie als unbedingtes Hoffen auch absolutes Glauben (*Vertrauen*) und damit Abschied von der *Angst*. Als Glaube ist die Hoffnung Antwort des Geschöpfes und vertrauende Selbstergebung an das *Du Gottes*.

Gerade im Gottesbezug echter Hoffnung, wie ihn MARCEL erschließt (für den umgekehrt jedes authentisch religiöse Denken und Leben 'Hoffnung' impliziert), offenbart sich eine bemerkenswerte motivische Verflochtenheit von Glaube, Liebe und (nicht nur zwischenmenschlicher) Gemeinschaft, denn für MARCEL "ist die Hoffnung nicht nur ein von der Liebe diktiert Protest, sie ist ein entsetzlicher Hilferuf an einen Verbündeten, der selbst auch Liebe ist" (WA II, 200). Liebende Hoffnung ist in diesem Sinne, weil glaubend, immer auch *Gebet*. ">Universale Kommunion<" (Struk 306) ist ihre transzendente Perspektive. "Denn es gibt keinen Partikularismus der Hoffnung: die Hoffnung verliert jeden Sinn und jede Kraft, wenn sie nicht die Bestätigung eines *wir alle*, eines *alle zusammen*

ist. Aber diese Einmütigkeit kann sich nur auf die Anrufung des Einen Gottes (sur l'invocation à l'Unique) gründen." (Struk 306)

Von der Liebe und vom Glauben ist Hoffnung nicht trennbar, weil sie im Zeichen der Gemeinschaft steht und über den Tod hinaus hofft; "Hoffnung... ist nicht zu trennen von einer Erfahrung der Gemeinschaft und von einer mehr oder weniger bewußten, mehr oder weniger ausdrücklichen Hinwendung zu einer Macht, die diese Gemeinschaft selbst garantiert" (HoVia 125f.).

Dabei wird *das Schöpferische der Hoffnung* v. a. in zweifacher Hinsicht manifest: Sie transzendiert das vermeintliche Ende, das der Tod markiert, und sie setzt der Macht des absoluten *Du* keine Grenzen. In doppeltem Sinn setzt schöpferische Hoffnung *der Liebe keine Grenzen*: >meiner< Liebe zu >dir<, Gottes Liebe zu >uns<. Mutig, phantasievoll und prophetisch gewiss bejaht die Hoffnung die unendliche, mithin die ewige Bedeutung der Liebe. Die Gnade, die die Hoffnung von einer gütigen Macht erwartet, wird gewissermaßen schon antizipativ geglaubt: als bevorstehende Widerlegung alles dessen, was je gegen einen umfassenden Sieg der Liebe zu sprechen schien. Zu dieser Hoffnung gibt es für die Liebe keine Alternative. Liebe *muss* diese schöpferische Hoffnung wagen, *weil sie liebt*. Schöpferisch kann diese Liebe sein, weil sie sich vom Glauben an ein *Jenseits* her befruchten lässt.

Menschen, die in Liebe, also mit *dem* Grund zur Hoffnung unterwegs sind -für eine Hoffnung, die freilich erst und nur wie ein "Vorzeichen" (DialEr 133) für das Ewige erscheinen kann-, sind mit innerer *Freude* unterwegs, sie spüren zunehmende *Ruhe*. Die Tendenz ihres Lebens ist *Sorglosigkeit*. In ihrer Offenheit für das *Du* und in ihrem glaubenden Wissen um die Ewigkeit sind sie *verfügbare* Wesen, Wesen, die nicht nur ängstlich um sich selber kreisen.

Der Tod gilt MARCEL als das Sprungbrett einer absoluten Hoffnung. Liebende Hoffnung findet sich nicht mit dem Tod ab, dessen Dramatik und existentielle Herausforderung ihr v. a. im Tod des geliebten Wesens begegnet. Dieses geliebte Wesen will und kann echte Hoffnung nicht im Tod genichtet glauben, nicht in den Tod hinein verloren sein lassen. Sie *kann* den Tod nicht als das Eigentliche und Letzte, das Entscheidende werten; vielmehr bietet sie ihm die Stirn: Er "zählt" nicht für sie, wenngleich nicht auf der Basis von Todesbewusstseinsverdrängung, sondern von zugelassenem Todesbewusstsein!

Das Heil, auf das Hoffnung hofft, zeigt sich über den Tod hinaus. Hoffnung ist im Letzten *Auferstehungshoffnung*, die Antwort ist auf die 'Seele der Geschichte', die Auferstehungsverheißung.

Die raumzeittranszendierende Orientierung echter Hoffnung auf Ewigkeit hin begründet sich in diesem todestranszendierenden Heilsverständnis (mithin: im Gottesbezug der Hoffnung (>Glaube)) gleichermaßen wie in der unendlichen Intention zwischenmenschlicher Liebe. Alles, worauf das Licht >meiner< Liebe fällt, trägt auch schon das Siegel der Ewigkeit. Insofern >wir< lieben, dürfen >wir< auf Unsterblichkeit hoffen, ja "*wissen*" >wir< schon um diese Unsterblichkeit. Mehr an Begründung für die Gewissheit der Unsterblichkeit braucht es nach MARCEL nicht. Nicht eine Unsterblichkeit 'an sich' ist es, die ihn interessiert, sondern Unsterblichkeit in Liebe, eben: *Unsterblichkeit >für uns<*.

X. "... aus Heimweh nach Liebe"⁴³⁰ - Die Liebe⁴³¹ als die einzige und letzte Geborgenheit des Menschen

"Ich habe... jedem meine Zeit geschenkt. Ich bin damit verschwenderisch umgegangen, weil ich nie... ein Sklave der Zeit geworden bin, mir zerrinnt keine Zeit, jede Zeit, mit wem immer ich sie verbracht hatte, der mir von sich sprach, hat mich weit und glücklich gemacht, denn so war es mir gegeben, nicht bei mir selber zu bleiben, und ich glaube, das ist das eigentliche Glück, bei andern und nicht bei sich zu sein, sich verlassen zu können, ohne dafür abgerichtet zu sein, ja ohne es eigentlich zu merken."

(ELIAS CANETTI, Party im Blitz, München - Wien, 2003, 197)

"Sie gehörte zu jenen Menschen, die imstande sind, ihr Leben dem Glück eines anderen Menschen zu widmen und darin ihr Ziel zu sehen. Es ist ein rätselhaftes Phänomen. Das Glück, die Einfachheit und die Freude gehen darauf zurück; aber ich weiß noch immer nicht, wie und warum dieses Rätsel entstehen kann. und wenn ich schon die Liebe nicht begreife, was nützt es mir dann, daß ich das übrige begriffen habe?"

(MICHEL HOUELLEBECQ, Plattform, Köln, 2002, 338)

">Was soll mir das ausmachen?< sagte Adrienne und trocknete sich die Augen. >Ich habe ihn nicht geliebt, weil er eine gute Partie ist<, fügte sie stockend hinzu, >ich habe ihn einfach so geliebt.<"

(JULIEN GREEN, Adrienne Mesurat, München - Wien, 2001, 245)

1. Vorbemerkungen

Zuhause ist der Mensch letztlich nur in (der) Liebe, sein 'Heimweh' ist -existentiell gewendet und verstanden- immer das Heimweh nach Geborgenheit in Liebe, und sofern er sich seine Sehnsucht nach Sein bewusst macht und sie lebt, ist es eigentlich genau die Sehnsucht nach diesem endgültigen (Wieder)Zuhausesein in der Liebe, die sein Leben als Seinsstreben zum Tragen bringt: In bewusst metaphorischer Formulierung ließe sich so eine der Kernthesen des MARCELSchen Verständnisses von Liebe ausdrücken.

Die spezifische Zuordnung der Liebe zum Metaphernfeld 'Heimat-Wohnen-Zuhause' in dieser Thesenformulierung drängt sich im Blick auf das Gesamtwerk MARCELS auf, wenngleich dieser Metaphernkreis vom Autor z. T. auch in anderem bzw. in einem weiter gefassten Sinn benutzt wird⁴³². 'Heimat', also 'Ort' eines Aufgehoben- und

⁴³⁰ CHRISTIANE in *Die zerbrochene Welt* (Schauspiele I, 204)

⁴³¹ Grundwort für 'Liebe' ist bei MARCEL *amour*, Liebe in der speziellen Ausrichtung als 'Nächstenliebe' bezeichnet er gewöhnlich als *charité*. Zu weiteren begrifflichen Differenzierungen mit Bezug auf 'Liebe' ('Eros', 'Agape', ...) und Nachbarbegriffe (wie etwa 'Philia') vgl. einzelne im Folgenden zitierte Stellen. - Bezüglich Sekundärliteratur zum Thema 'Liebe' bei MARCEL sei exemplarisch verwiesen auf: JAIME CEPEDA COELHO, O amor na metafísica de Gabriel Marcel, in: Revista portuguesa de filosofia (Braga), Jahrg. 19 (1963), Nr. 4, 385-402; CARMEN VALDERREY, Amor y fe en la filosofía de Gabriel Marcel, in: Arbor (Madrid), Tomo 86, Nr. 335, Nov. 1973, 47-58 (207-218); CARMEN VALDERRAY, Amour et liberté dans le philosophie de Gabriel Marcel, in: La Vie spirituelle, Bd. 122 (1970), 564-576; JULIÁN MARÍAS, Love in Marcel and Ortega, in: SCHILPP, 553-569; JOSEPH MIHALICH, Marcel's Ontology of Love: A Background for Literature, in: Renascence. A Critical Journal of Letters (Milwaukee/Wisc.), Vol. XIII, No. 1 (Autumn 1960), 21-25. 32; ROBERT MARKUS, The metaphysics of love. A study of Gabriel Marcel, in: The Tablet (London), 20. Mai 1950 (=Band 195, 401-402).

⁴³² GegU 30 z. B. bezeichnet die Intention von Philosophie: die 'Herbeiführung eines gewissen inneren Friedens, einer gewissen Harmonie' als ein 'Trachten und Sehnen (aspiration)', und dieses Sehnen muss nach MARCEL "als Heimweh (nostalgie), das heißt als Unruhe empfunden werden" (GegU 30). In seinem philosophischen Testament aus dem Jahr 1968 verweist er auf das sozusagen gleichgewichtige Nebeneinanderstehen der Begriffe 'Auf-dem-Wege-Sein' und 'Zu-Hause-Sein' in seinem ganzen Denken (vgl. WA III, 326). Leben vollzieht sich nach MARCEL in der (anzunehmenden!) Spannung zwischen Existenz und Sein, in der Annahme der Immanenz bei Nichtverleugung des Transzendenten; Flucht vor der Immanenz (ins Transzendente) ist eine ebenso

Geborgenseins kann dem einzelnen Menschen, 'auf der Suche' und lebenslang um die Kälte einer drohenden existentiellen Obdachlosigkeit wissend, nur die Erfahrung der Bejahung gewähren, geschenkt und ausgesprochen von einem personalen Gegenüber, einem Wesen, das mit >mir< fühlt. Das Verbundensein, die Einheit in Liebe spannt den Raum auf, den Menschen zum Leben und zum Ertragen ihrer Existenz brauchen; verständlich von daher, dass MARCEL die Trennung von geliebten Menschen durch deren Tod und die Sehnsucht nach ihnen bildhaft als "mein Heimweh" (WA II, 373) bezeichnet. Unüberhörbar klingt in diesem Bild die Zeit und Tod transzendierende Intention des MARCELSchen Verständnisses von Liebe an: Die 'Heimat', die die Liebe zu stiften und zu gewähren vermag, ist im besten Fall -im Sinne der Hoffnung- ein 'Zuhause' auf ewig. Es gibt demgegenüber eine falsche 'Häuslichkeit' von Existenz - anzutreffen bei denen, denen das Bewusstsein von der Existenz als einer Art Gefangenschaft fehlt oder abhanden gekommen ist (vgl. WA II, 351). Sie sind "Gefangene des Alltäglichen" (WA II, 351), mithin des Raumzeitlichen. "Was sich diesem Sich-häuslich-einrichten widersetzt,... ist nicht das Entweichen aus dem Alltäglichen..., sondern vielmehr die Fähigkeit, durch es hindurchzugehen, die Augen wo andershin gerichtet" (WA II, 351), gerichtet zum "Himmel" (WA II, 351), von MARCEL verstanden als transzendente und gemeinsame Zukunft der Liebenden (vgl. WA II, 351f.).

An verschiedenen Stellen der bisherigen Darlegungen wurden bereits wichtige Aspekte des MARCELSchen Verständnisses von Liebe und wichtige Zusammenhänge, in denen dieser Begriff bei ihm steht, mehr oder weniger ausführlich beleuchtet. Schon durch diese Erläuterungen mag deutlich geworden sein, welche zentrale Rolle die Realität der Liebe im Gedankengang MARCELS spielt - als eines der Grundthemen seiner Reflexion und Dramatik schon von deren Anfängen an (vgl. MeGru 43; SuWaGe 38).

Was für andere zentrale Stichworte des MARCELSchen Denkens gilt, gilt auch für das Thema 'Liebe': MARCEL hat es nie systematisch 'abgehandelt'. Was eine einigermaßen erschöpfende Darlegung zum Thema zusätzlich erschwert, ist die Tatsache, dass es zum Stichwort 'Liebe' keinen zentralen Text gibt, den MARCEL auch selbst als solchen betrachtet hätte bzw. dessen Bedeutung an diejenige des zum Stichwort 'Hoffnung' ausführlich ausgewerteten 'Entwurfs einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung' heranreicht.

Hinzu kommt, dass die Reflexionen und die Kommentierungen MARCELS zu den Begriffen 'Liebe', 'Begegnung', 'Intersubjektivität', '(intersubjektive) Verbundenheit/Gemeinschaft' u. a. oft ineinander fließen (und es diesbezüglich auch keine strenge Begriffsabgrenzung gibt, die sich durchgängig nachweisen ließe), so dass es methodisch ein zu gewagtes Unternehmen wäre, das Verständnis der Liebe bei MARCEL getrennt von der Erläuterung der angesprochenen Begrifflichkeiten darzustellen. Deswegen sollen auch zusammenfassende Gedanken zu den MARCELSchen Begriffen 'Gemeinschaft', 'Begegnung/Dialog', 'Intersubjektivität' in diese folgende Darstellung des Verständnisses der Liebe bei MARCEL eingefügt werden.

In der Liebe sieht MARCEL -wie in anderen 'mysteriösen' Grunderfahrungen des Lebens wie Geburt und Tod- einen Auslöser existentieller Erschütterung, mithin den Grund einer rudimentären philosophischen Erfahrung (vgl. TraWei 23), die Liebe ist seiner Ansicht nach unausweichliches Thema für jeden reflektierenden Menschen, der sich bewusst geworden ist, wie wichtig es ist, "daß das Leben gleichsam in seinem Kern ergriffen werde" (TraWei 121), denn: "sollte man nicht sagen, daß dieser sich nur der Liebe offenbart?" (TraWei 121)

Und so lassen sich auch, im philosophischen wie im dramatischen Werk MARCELS verstreut, in einigen wenigen eigenständigen Texten zum Thema sowie in einer Vielzahl längerer Textstellen und kurzer fragmentarischer Bemerkungen Thematisierungen und Reflexionen der bzw. zur menschlichen Grunderfahrung der Liebe finden - wobei die Bezugnahme auf das Spektrum der Ausdrucksgestalten und Intentionen menschlicher Liebe⁴³³ genauso auffällt wie die durchgängige Doppelperspektive 'Liebe als menschliche Liebe'/'Liebe als die Liebe Gottes', in der

verhängnisvolle Art, sich "häuslich einzurichten" (ReflIn 121) wie die Verleugnung des Transzendenten. "Sobald wir... versuchen, uns im Transzendenten einzurichten, wird es zu Nichts; es muß per definitionem etwas Jenseitiges bleiben." (ReflIn 121)

⁴³³ Eine umfassende Beleuchtung dieser Ausdrucksgestalten hätte freilich die (verstärkte) Einbeziehung und Reflexion der sexuellen Liebe im MARCELSchen Werk verlangt, die der kritische Leser und die kritische Leserin vermissen werden. Abgesehen von der mehr oder weniger indirekten (Mit)Thematisierung der sexuellen Dimension zwischenmenschlicher Liebe im Rahmen der Konfliktsituationen einer Reihe von Theaterstücken (man denke v. a. an diejenigen, die (einen) Ehekonflikt(e) beschreiben, wie etwa *Der schmale Grat*, *Die zerbrochene Welt*, *Das Quartett in Fis*, *Der Tote von morgen*) kommt es im philosophischen Werk -von sehr seltenen und marginalen Bemerkungen abgesehen- zu keiner grundsätzlichen Reflexion und Würdigung sexueller Liebe. MARCEL zu einer diesbezüglichen Bemerkung von JULIÁN MARÍAS: "I quite willingly acknowledge that Julián Marías is correct in remarking that I have not devoted any of my philosophical writings to the problem of sexuality. Certainly these problems are presented far more often in my plays than in my philosophical works. It is rather difficult for me to give a reason for this. What I can say is that these problems interested me as a playwright rather than as a philosopher. Perhaps this is because sexuality strictly speaking has not played a decisive role in my life - not at all as decisive as that of affection or tenderness. Nevertheless, I think that by starting with what I have said about the *corps-propre*, about my body, others may be able to draw consequences for the very important question of human sexuality." (in: SCHILPP, 572)

sich MARCEL dem Phänomen in beschreibend orientierter Deutung wie auch in mehr spekulativer Interpretation nähert.

Bevor im Folgenden die wichtigsten Aspekte des MARCELSchen Verständnisses von Liebe und die wichtigsten begrifflichen Zusammenhänge, in denen der Begriff in seinem Denken steht, erläutert werden, soll zunächst noch ein Blick geworfen werden auf eine durch die Veränderung der MARCELSchen philosophischen Grundposition erklärbare Verschiebung in der Gewichtung von Liebe (bzw. Glauben) und von Wissen/Erkenntnis und des Verhältnisses zwischen beiden.

Es ist das Verdienst von JEAN-PIERRE BAGOT, in seiner umfassenden Studie *‘Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel’* (Paris, 1958) nachgewiesen zu haben, dass die gedankliche Entwicklung MARCELS, was die vergleichende Bewertung von und die Beziehung zwischen Liebe und Wissen/Erkenntnis anbelangt, einigermaßen abgrenzbare Phasen durchlaufen hat.

Die Gedanken MARCELS zur Liebe bringen demnach in einer ersten Phase seines Denkens, die die ersten Zeugnisse eigenen Philosophierens bis einschließlich des ersten Teils des Metaphysischen Tagebuchs (also dessen Eintragungen aus dem Jahr 1914) zum Ausdruck bringen⁴³⁴, bedingt v. a. durch die eigene noch idealistische Prägung, eine dezidierte Gegenüberstellung von Wissen und Glauben (bzw. Liebe) zum Ausdruck. Mit entschieden antiintellektualistischer Intention behauptet MARCEL angesichts der Feststellung dieses Gegensatzes den Primat der Liebe, die alles Wissen, alle Erkenntnis gewissermaßen verneint, weil transzendiert.

Die zweite Phase seines Denkens, die etwa bis zu MARCELS Konversion dauerte und werkmäßig das Metaphysische Tagebuch von 1915 bis 1923 und den Beginn von *‘Sein und Haben’* umfasst, ist nach BAGOT gekennzeichnet durch die Entdeckung einer eigenen Unmittelbarkeit geistiger Erkenntnis. Eine neue Sichtweise und Bewertung des Erkennens bzw. Wissens geht Hand in Hand mit der Formulierung eines metaphysischen *‘Realismus der Liebe’* (so die Formulierung BAGOTS!), wodurch sich anbahnt, was der Autor in der sich anschließenden dritten, letzten und entscheidenden Werkphase MARCELS zum Ausdruck gebracht sieht, nämlich eine *‘Versöhnung’* von Wissen und Liebe. Wissen und Erkenntnis figurieren fortan in ihrer höchsten Form als liebendes Wissen und liebende Erkenntnis, umgekehrt die Liebe als Quelle aller echten Erkenntnis. Im Maß, in dem in dieser dritten Phase MARCELS Denken endgültig kein grundsätzlicher Gegensatz zwischen Erkenntnis und Liebe mehr prägt, sind auch Metaphysik und Ethik endgültig zu einer Einheit und Entsprechung gebracht. Exemplarisch für die Zuordnung dieser dritten Phase ist etwa ErMen 18, wo MARCEL zusammenfasst: *“der Geist ist Liebe (l’esprit est amour)”*, und ergänzt: *“Zwischen der Liebe und dem Verstand (intelligence) kann es kein echtes Zerwürfnis geben. Dieses Zerwürfnis vollzieht sich nur dort, wo der Verstand sich seines Ranges begibt, und... sich zerebralisiert, und selbstverständlich dort, wo die Liebe sich auf das fleischliche Gelüste beschränkt. Man muß jedoch mit dem größtmöglichen Nachdruck feststellen: dort, wo sich die Liebe einerseits, der Verstand andererseits zu ihrem höchsten Ausdruck erhoben haben, müssen sie sich unbedingt begegnen.”* Sinngemäß äußert MARCEL in Enche 77 mit Blick auf den Geist (esprit): *“Ce qu’il désigne pour moi, ce ne peut être qu’une certaine conjonction de la raison et de l’amour, que notre vocation, après tout, ne peut être que d’instaurer”*⁴³⁵.

⁴³⁴ Vgl. hierzu ReflIn 19-112 und MeTa 11-182. Die in ReflIn 19-112 abgedruckten frühen Texte beschreiben im Rahmen der Entwicklung einer gegen jedes Konzept eines *‘absoluten Wissens’* gerichteten Theorie der Teilhabe, die Letztere mit Lieben und Glauben gleichsetzt (vgl. etwa ReflIn 83), den Akt der schöpferischen Selbstvergewisserung und -bejahung (d. h. der Setzung *>meiner<* Individualität/Subjektivität) als untrennbar vom Akt der Bejahung anderer Individuen und der Bejahung Gottes. Nur Glaube und Liebe verwirklichen den Akt der Teilhabe, durch den die Vielzahl der Wesen (einschließlich Gottes) in einer *“Ordnung der Liebe”* (ReflIn 84) miteinander in schöpferisch-bejahendem Austausch stehen; dabei gilt nach MARCEL: *“wir lieben nur, insofern wir nicht wissen wollen, die Liebe ist immer ein Glaube”* (ReflIn 94), ja sogar: *“Von der Liebe gibt es keine Wahrheit, denn die Individualität, die sich in ihr verwirklicht, geht über das Wissen hinaus und transzendiert sozusagen dieses von vornherein immer schon.”* (ReflIn 98)

⁴³⁵ *“Das, was es [das Wort ‘Geist’; MR] für mich bedeutet, kann nur eine gewisse Verbindung von Vernunft und Liebe sein, eine Verbindung, die herzustellen -nach allem- allein unsere Berufung sein kann”* (Übs. MR).

2. Liebe als Geheimnis: 'Notizen zu einer Philosophie der Liebe' (1954)

"(STELLA:) Woher nimmst du dir das Recht dazu?
(EVELINE:) Die Liebe hat jedes Recht."
(GABRIEL MARCEL, *Schauspiele II*, 307)

Im Zentraltext 'Das ontologische Geheimnis. Fragestellung und konkrete Zugänge' umreißt MARCEL den Unterschied zwischen 'Geheimnis' und 'Problem' als den "Unterschied zwischen dem, was in mir ist, und dem, was nur vor mir sein würde" (WA I, 67). Problematisieren bedeutet, etwas als etwas (vermeintlich oder tatsächlich) von >mir< Getrenntes und Trennbares zu behandeln, als eine von >mir< distanzierbare Angelegenheit, angesiedelt im Raum *vor* >mir<; in Bezug auf das Mysterium ist diese Grenze nicht ziehbar. Und wie MARCEL betont, "sehen wir am besten in der Liebe die Grenze zwischen dem >in mir< und dem >vor mir< sich verwischen; vielleicht ließe sich sogar zeigen, daß das Gebiet des Meta-Problematischen überhaupt mit dem der Liebe zusammenfällt" (WA I, 67). Eine Reflexion über die Liebe wird stets die Versuchung erleben, Liebe zu problematisieren und "dieses Meta-Problematische aufzulösen, es nach abstrakten Gesichtspunkten wie z. B. Wille zum Leben, Wille zur Macht, Trieb usw. zu interpretieren" (WA I, 67). Angesichts solcher dauernd drohender Missinterpretationen habe >ich< freilich als selber Liebender bzw. als selber Liebende "die Gewißheit, die Gewähr -und diese Gewißheit hüllt mich wie ein schützender Mantel ein-, daß, wenn ich nur wahrhaft liebe, ich mich über diese entwertenden Reduktionen nicht zu beunruhigen brauche." (WA I, 67)⁴³⁶

Von Liebe reden heißt also, vom "Mysterium der Liebe" (ErMen 102) zu reden. Liebe stiftet eine geheimnisvoll berührende Atmosphäre, die auf Lebenswelten abfährt (vgl. etwa WA II, 139). Lieben läßt eine 'geheimnisvolle Einheit' (vgl. WA I, 218) zwischen zwei Wesen zustande kommen; "geheimnisvoll ist... die Art der Beziehung, die sich in der Liebe birgt. Vergebens zählt der Liebende Merkmale und Verdienste des geliebten Wesens auf. Feststeht *a priori*, daß diese Bestandaufnahme ihm seine Liebe nicht erhellt" (WA II, 93). Zu lieben und sich vom Geschehen der Liebe treffen zu lassen bedeutet eine Art Selbstausslieferung an ein Geheimnis: "Habe ich... an der Liebe teil, dann suche ich sie nicht mehr in meinen logischen Fächern unterzubringen: Im Gegenteil verändere ich mich dann völlig, um in sie einzudringen; ich ordne sie nicht mir unter, sondern mich ihr" (WA II, 94), mit anderen Worten: "Für den Liebenden geht die Liebe... jeder möglichen Herleitung voraus. Wenn ich liebe, erscheint es mir >ganz natürlich<, so zu lieben; ich bin, der ich bin." (WA II, 94) In die gleiche Aussagerichtung zielt eine frühe Bemerkung in MeTa 95, wonach die "Realität des Geliebten nur aufrechtzuerhalten [ist], weil sie von der Liebe als jeder Erklärung, als jeder Rückführung transzendent gesetzt ist. In diesem Sinne läßt sich sagen, daß die Liebe nur das Ewige meint, daß sie das geliebte Wesen über der Welt des Werdens und Vergehens unbewegt verharren läßt."

Was auch immer menschliches Denken und Nachdenken über das Wesen, über die verschiedenen Dimensionen von 'Liebe' erkannt zu haben und systematisieren zu können glaubt: Es bleibt doch das Stehen vor dem Wort und dem Phänomen 'Liebe' immer ein Stehen auch vor dem Abgrund, vor dem Unerklärlichen letzter Sinnfrage, eine Begegnung mithin mit der 'conditio humana', dem Widersprüchlichen und dem Gebrochenen menschlicher Existenz, und damit mit dem Schmerz.

Diese Tatsache ist eine der Grunderkenntnisse und durchgängigen Grundaussagen von MARCELS 'Notizen zu einer Philosophie der Liebe' aus dem Jahr 1954 (=ReflIn 113-122; französisch als Notes pour une philosophie de l'amour in: Revue de métaphysique et de morale 59 (1954), 374-379), die einer der ganz wenigen zusammenhängenden, in der Überschrift ausdrücklich der Liebe gewidmeten Texte aus MARCELS Feder sind. Aus diesem Grund, und weil diese Notizen in der Art ihrer Sprache und ihres kreisend-assoziativen Fragestils und Antwortversuchs das Typische an MARCELS Philosophieren eindrücklich exemplifizieren, soll im Folgenden der Grundgedankengang dieser Notizen dargelegt werden.

MARCEL betont zu Beginn -mit Verweis auf eigene Überlegungen schon in den Jahren 1913/1914 (vgl. ReflIn 77-112)-, dass "das Problem des Wesens der Liebe (le problème de l'essence de l'amour)" (ReflIn 113) ihn seit den Anfängen seines Philosophierens beschäftige. Es ist allerdings eine Frage, die "in gewisser Weise als undurchdringlich (impénétrable) erscheint" (ReflIn 113); es kann allenfalls darum gehen, "das Dunkel (les ténèbres), das sie umgibt, ein wenig zu lichten (scruter)" (ReflIn 113).

MARCEL plädiert -dieser phänomenologisch bedingte Ansatzpunkt ist auch bei seiner Hoffnungsreflexion zu finden- für eine Ersetzung des Substantivs durch das Verb; >was bedeutet/heißt lieben?< müſste also die entscheidende Leitfrage sein (vgl. ReflIn 113). Der Antwortversuch auf diese Frage, so MARCEL, zeigt freilich, "daß hier unsere gewohnten Kategorien versagen müssen" (ReflIn 113), so etwa das Begriffspaar 'Akt'-'Zustand' einerseits (acte-état; vgl. ReflIn 113f.), denn Liebe überschreitet irgendwie den Gegensatz zwischen Akt und Zustand

⁴³⁶ Zum metaproblematischen bzw. Geheimnischarakter von Liebe vgl. auch WA I, 84f.; WA II, 139; TraWei 23.

(vgl. ReflIn 113), wie auch die aus der Epistemologie vertraute Unterscheidung Subjekt-Objekt⁴³⁷ (sujet-objet) andererseits (vgl. ReflIn 114f.): Die Ganzheit der Beziehung zwischen liebendem Wesen und geliebtem Wesen kann so gedanklich nicht adäquat erfasst werden⁴³⁸. Am besten scheint diese Beziehung für MARCEL nachvollziehbar durch das theoretische Modell der *Teilhabe*; die "Idee der Teilhabe (idée de participation)" (ReflIn 115) kann freilich "ganz offensichtlich nur diesseits oder jenseits der Beziehung Subjekt-Objekt ihren Ort finden" (ReflIn 115).

Den denkbaren Einwand, "es gebe doch Fälle, in denen die Liebe sich nicht als Teilhabe darzustellen scheine, insbesondere in ihren kontemplativen Formen" (ReflIn 115), weist MARCEL für sich zurück. Er warnt vor einem oberflächlichen Verständnis des Kontemplativen: Kontemplation heißt nicht bloß >betrachten< (regarder), sondern - wo auch immer sie gelebt wird- auch eine Art von >Anbetung< (adoration). Anbeten kann >ich< aber nur, was >mir< 'gegenwärtig' (présent) ist, und ein Objekt bzw. ein als Objekt verstandenes Gegenüber kann nie die Gefühle auslösende und wach haltende 'Ausstrahlungskraft' (puissance d' irradiation) und Quelle einer Gegenwart (présence) sein. Auch kontemplative Liebe schließt also, da sie immer irgendwie Leben 'in Gegenwart von...' (was eine Umschreibungsmöglichkeit des MARCELSchen Teilhabeverständnisses ist!) impliziert, das Subjekt-Objekt-Schema zu ihrer Erklärung aus (zum Gesamtzusammenhang vgl. ReflIn 115).

Die an zwei Beispielen aufgewiesene Unbrauchbarkeit logischer bzw. philosophischer Kategorien legt ein "Geständnis unserer Unwissenheit" (ReflIn 115) nahe, wenn zwar nicht dahin gehend, "daß wir überhaupt nicht wissen, was die Liebe ist, und sogar ob es sie gibt" (ReflIn 115), so doch immerhin in Gestalt des Schlusses, "daß es ein bestimmtes Wissen (savoir) um die Liebe gibt, das sich in der Konfrontation mit dem, was wir üblicherweise Wissen nennen, als *Nicht-Wissen* (*non-savoir*) darstellt" (ReflIn 116), was nicht nur an der Schwierigkeit richtigen sprachlichen Ausdrucks und an der Begrenztheit seiner Möglichkeiten liegt, sondern einfach daran, "daß sich das Bewußtsein (conscience), welches wir von der Liebe haben können, sicher nicht intellektualisieren läßt" (ReflIn 116). Davon abgesehen aber stellt sich nach MARCEL die Frage: Von *welcher* Liebe redet man, wenn man nach dem Wesen der Liebe fragt?

Es gibt zum Beispiel, so MARCEL, das Verständnis von Liebe als einer 'Technik' oder 'Taktik', von Liebe also als einer "Jagd (chasse)" (ReflIn 116) oder einer "Eroberung (conquête)" (ReflIn 116). Unübersehbar "besteht die hier gemeinte Liebe in einer Art Begehrlichkeit (convoitise) und richtet sich auf ein genau umschriebenes Ziel: sich eines bestimmten Wesens bemächtigen (s'emparer), es besitzen (posséder) wollen" (ReflIn 116). So nahe liegend es nun scheinen mag, eine solche Art von "Liebe" als pervertierte oder doch zumindest depravierte Form von Liebe einzuordnen -: MARCEL warnt angesichts dieses Beispiels mit Blick auf das Phänomen 'Liebe' davor anzunehmen, "es handle sich um reinen Zufall, um reine linguistische Verwirrung, wenn dieses Wort in nicht nur unterschiedlichen, sondern in Bedeutungen gebraucht wird, die ihrem Wesen nach in eine hierarchische Ordnung gebracht werden müssen" (ReflIn 116). Was MARCEL damit betonen will, ist die "tiefe Wahrheit..., daß die Liebe in gewisser Weise mit sich selbst nicht verglichen werden kann (l'amour est en quelque façon incommensurable par rapport à lui-même); und es könnte schließlich sein, daß diese Art innerer Disparität den Grund für unsere Schwierigkeiten bildet. Wenn wir uns fragen, was die Liebe *ist*, verurteilen wir uns dann nicht dazu, sie auf eine bestimmte Stufe ihrer selbst festzulegen? Es scheint mir aber gerade so zu sein, als widersetze sie sich jeder Fixierung dieser Art." (ReflIn 117)

"Unter diesem Blickwinkel", so MARCEL nun weiter, "müssen wir sicher mit sehr viel Umsicht die heute fast klassisch gewordene Unterscheidung zwischen Eros (Éros) und Agape (Agapé) betrachten. Und wir hätten wahrscheinlich Anlaß, daran zu erinnern, daß diese Unterscheidung, wenn sie auch in einem bestimmten Sinn legitim ist und sehr nützlich sein kann, für ein mehr in die Tiefe gehendes Denken teilweise ihren Wert verliert... Während ich diese Zeilen schreibe, liegt vor mir ein Buch, das Erwin Reisner dem Ursinn der Geschlechter widmet. Dieser christlich orientierte Philosoph erkennt die religiöse Bedeutung des Eros vollkommen an: >Sein [sc. des Eros] Mysterium fällt zuletzt mit der Religion zusammen. Sobald er sich aber von dieser seiner religiösen Grundlage emanzipiert und zum Religionsersatz wird, entgleitet ihm das Mysterium. So trägt in unserer Welt die Erotik ein Janusgesicht. Einerseits ist sie wirklich die letzte Brücke zum Transzendenten und andererseits doch auch wieder die Wand, die uns den Ausblick dorthin verstellt.< Man könnte dies auch negativ ausdrücken und sagen, letzten Endes

⁴³⁷ Die Terminologie, die MARCEL bzgl. der Reflexion der Liebe hier ablehnt, findet sich dennoch an anderen Stellen seines Werkes mit gleichem Bezug; so spricht er verschiedentlich sehr wohl z. B. vom 'Objekt/Gegenstand' oder vom 'Akt' der Liebe bzw. der Nächstenliebe.

⁴³⁸ Vgl. hierzu etwa WA II, 142, wo MARCEL ebenfalls auf die Insuffizienz des Subjekt-Objekt-Schemas bzgl. der Erhellung der Wirklichkeit der Liebe hinweist (mit besonderem Hinweis auf die Frage, wie denn ein Objekt einem Subjekt *gegenwärtig* sein können sollte) oder WA II, 85: (Echte) "Liebe ist nicht auf ein Objekt, auf ein *Es* gerichtet". - Zum philosophischen Beitrag MARCELS zu einer erkenntnistheoretischen und existentiellen Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas vgl. KLAUS ROSENTHAL, Die Überwindung des Subjekt-Objekt-Denkens als philosophisches und theologisches Problem, Göttingen, 1970, 30-37.

sei eine Topographie der Liebe unmöglich“⁴³⁹ (ReflIn 117f.). Immerhin steht nach wie vor die Frage im Raum: „Ist letztlich die Liebe verständlich (intelligible)?“ (ReflIn 118) bzw. „Hat die Liebe oder ist die Liebe eine Essenz (essence)?“ (ReflIn 118)

Die Frage danach, ob Liebe *verständlich* sei, ist nach MARCEL noch mehrdeutig formuliert. Verstünde man sie als Frage dahin gehend, „ob die Liebe letztlich auf etwas zurückgeführt werden kann, was nicht sie selbst ist“ (ReflIn 118), verriete sie sich als Reduktionsversuch; und nach MARCEL gilt es, „jeder Reduktion dieser Art gegenüber mißtrauisch zu sein, insbesondere... gegenüber derjenigen, die von einem strengen Intellektualismus herrührt“ (ReflIn 118). Erläuternd fügt er hinzu: „Die Beziehung zwischen Liebe (amour) und Erkenntnis (connaissance) ist komplex, und sie ist variabel; es ist sehr zweifelhaft, ob sie jemals auf eine Identität reduziert werden kann, es sei denn an einer absoluten Grenze der Erfahrung, wo das Erkennen das verliert, was wir... als seine Unterscheidungsmerkmale (caractères distinctifs) betrachten, und wo es dann nicht sicher ist, ob die Liebe selbst sich nicht in einer höheren Einheit (unité supérieure) transzendiert. Vielleicht müßte man als Prinzip aufstellen, daß es nicht nur gefährlich, sondern auch willkürlich wäre, sich ausgehend von der Mystik Klarheit über die Liebe verschaffen zu wollen“ (ReflIn 118).

Die Frage nach der Verständlichkeit von Liebe *muss* nach MARCEL aber nicht zwingend einen Reduktionsversuch implizieren. Und genau vor dem Hintergrund dieser Alternative fragt der Autor: „Wäre es nicht vorstellbar, daß die Liebe *per se* verständlich wäre...?“ (ReflIn 118), wobei er den Begriff der ‚Verständlichkeit‘ (intelligibilité) unter Bezugnahme auf die Unterscheidung zwischen ‚Erhellendem‘ (éclairant) und ‚Erhelltem‘ (éclairé) zu präzisieren versucht (vgl. ReflIn 118f.): das ‚Verständliche‘ also als „dasjenige..., durch das oder ausgehend von dem die Wirklichkeit verstanden (comprise) werden könnte“ (ReflIn 119), insofern es ‚das Erhellende‘ ist (das freilich nicht zwangsläufig auch als *selbst erhellt* erscheinen muss; es gilt nur: „Das Erhellende... ist Quelle des Lichts (source de lumière)“ (ReflIn 119)). Die weiter entwickelte Frage lautet also, „ob die Liebe erhellend ist (si l’amour est éclairant)“ (ReflIn 119).

So sehr auch z. B. ein christlicher PLATONismus auf diese Frage mit einem klaren ‚Ja‘ zu antworten bereit ist, mahnt nach MARCEL „eine gewisse philosophische Redlichkeit“ (ReflIn 119) diesbezüglich zur Vorsicht: „Es scheint nicht *schlicht und einfach* wahr zu sein, daß die Liebe Prinzip der Intelligibilität im eben definierten Sinn [also i. S. von ‚Erhellungskraft‘; MR] ist, und dies aus dem Grund,... weil sie mit sich selbst nicht vergleichbar ist“ (ReflIn 119); *eben deswegen* scheut sich MARCEL auch, von einer wie auch immer zu benennenden ‚Essenz‘ der Liebe zu sprechen (vgl. ReflIn 119). „Auf der anderen Seite wäre es aber sicher auch nicht *schlicht und einfach* richtig, der Liebe jene erhellende Kraft oder Eigenschaft abzusprechen“ (ReflIn 119).

Die Reflexion hat also zu einem auf den ersten Blick denkbar unbefriedigenden Ergebnis geführt (Liebe ist erhellende Kraft und Erhellung, steht aber *zugleich* auch irgendwie im Schatten ihrer eigenen Vieldeutigkeit und Disparität). *Eindeutiges* Wissen bzw. Wissen um *Eindeutigkeiten* freilich gibt es, so MARCEL in Anspielung auf die Unterscheidung des späten SCHELLING zwischen ‚negativer‘ und ‚positiver Philosophie‘, ohnehin nur im Rahmen einer negativen Philosophie, vom Autor umrissen als der „Bereich..., in dem der Geist selbst die Prämissen und Regeln für eine höhere Art von Spiel bestimmt, in dem er seine Herrschaft bestätigt findet“ (ReflIn 120; zum

439

Mit der angesprochenen Unterscheidung zwischen Liebe, verstanden als Eros, und als Agape verstandener Liebe nimmt MARCEL (eben so wie etwa in WA I, 218 und ErMen 208. 242) Bezug auf die bedeutsame theologische Forschungsarbeit von ANDERS NYGREN, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, Berlin, 1955. Diese Studie verfolgt grundsätzlich das Ziel, das neutestamentliche Verständnis christlicher Liebe (Agape) neu freizulegen, gerade angesichts seiner fundamentalen Bedeutung für eine christliche Theologie. Im Mittelpunkt stehen die Gestaltwandlungen, die der christliche Liebesgedanke in seiner Begegnung mit der antiken Liebesauffassung (von NYGREN unter dem PLATONischen Ausdruck ‚Eros‘ subsumiert) erfahren hat. Beide Motive, Eros und Agape, werden in ihrer Eigenart geschildert und einander gegenübergestellt; anschließend wird ihr wirkungsgeschichtliches Aufeinandertreffen vom Urchristentum bis zur Reformation beleuchtet. Die Reformation, vom Autor als der natürliche Schlusspunkt einer relativ einheitlich verlaufenden Auseinandersetzung zwischen Eros und Agape gedeutet, bildet auch den theologiegeschichtlichen Schluss der Untersuchung. - Ohne die Eros-Agape-Unterscheidung zum Absoluten zu erheben (vgl. ErMen 208), zeigt MARCEL doch nicht selten in seinen Ausführungen zu einem authentischen Verständnis von Liebe Kritik bzw. Ablehnung erotischer Liebe (vgl. etwa GSei 305; sie ist in seinen Augen eher dem Habenwollen, der Begierde zuzuordnen) sowie Wertschätzung für den Agape-Begriff, den er mitunter erwähnt (vgl. etwa GSei 304f.) oder gar zur Erläuterung eigener Gedanken heranzieht (vgl. etwa WA II, 352 (die ‚Agape an der Wurzel der Hoffnung‘); GSei 420f. (‚Kirche als Agape‘); WA I, 178 (‚Nächstenliebe, d. h. Agape, braucht Vorstellungskraft‘)). Ein weit gefasster Begriff von menschlicher Liebe umfasst nach MARCEL auch die Freundschaft (philia; vgl. WA I, 218 und GSei 304f.); nach MARCEL laufen die beiden Ausdrücke Agape und Philia ‚in einem Scheitelpunkt zusammen‘ (vgl. GSei 492 und WA III, 108). - In ErMen 241-243 geht MARCEL der Frage nach, wie die „wahre geistige Einheit“ (ErMen 241), die die zwischenmenschliche Liebe schafft, zu deuten sei. Dabei erläutert er: „der Eros besteht... in einem bestimmten Streben, im anderen oder auch mit dem anderen in einer höheren (oder indifferenzierten) Einheit aufzugehen. Die Agape dagegen steht jenseits der Verschmelzung, sie kann ihren Ort nur in der Welt der Wesen gewinnen, ich möchte sogar sagen: nur in der Welt der Personen, wenn dieser Ausdruck nicht seit Kant in einer viel zu formellen und juristischen Bedeutung angewandt worden wäre... Sollte die höchste Einheit nicht die sein, die zwischen Wesen zustande kommt, die nicht nur fähig sind, sich als verschieden anzuerkennen, sondern sich eben in ihrer Verschiedenheit zu lieben?“ (242f.)

Gesamtzusammenhang vgl. ReflIn 119f.). "Kann aber die Liebe überhaupt erfaßt (abordé) werden, dann nur jenseits der Grenzen der negativen Philosophie" (ReflIn 120) - was aber Offenheit verlangt für "eine höhere Art von Empirismus..., ohne die im übrigen die Offenbarung (révélation) in keiner Weise denkbar ist" (ReflIn 120)⁴⁴⁰. Es gilt also anzuerkennen: Liebe kann für uns "nicht zum Prinzip radikaler (!) Intelligibilität werden" (ReflIn 120). Als Existierende leben wir "*hic et nunc*, das heißt in der konkreten Welt, in der wir uns den Weg durch einen Halbschatten, der sich zum Nebel verdichten kann, bahnen müssen" (ReflIn 120). In dieser Situation ist Liebe "für uns, die wir im Werden begriffene Wesen sind (pour les êtres en devenir que nous sommes), durch einen Ausdruck ihrer selbst belastet..., in dem sie sich nicht wiedererkennen, den sie aber andererseits auch nicht vollkommen zurückweisen kann, ohne sich in reine Abstraktion zu verwandeln" (ReflIn 120)⁴⁴¹. Zwar gibt es bestimmte Wesen, die "kraft einer Auserwählung (élection), deren metaphysische Grundlage uns entgeht und immer entgehen wird" (ReflIn 120), mittels ihrer besonderen "Heiligkeit (sainteté)" (ReflIn 120) in einem Licht leb(t)en, "das nicht das Licht unserer erbärmlichen Existenz ist" (ReflIn 120), in 'Höhen' (sommets; vgl. ReflIn 120), die aus ihnen gewissermaßen schon raumzeitlich Bewohner des 'Transzendenten' (transcendant; vgl. ReflIn 121) bzw. des 'Jenseits' (au-delà; vgl. ReflIn 121) mach(t)en: Die Liebe, die diese Heiligen (MARCEL nennt Beispiele) leb(t)en, ist eine auf unerklärliche Weise ungebrochene, eindeutige und strahlende Liebe. Philosophisch sind diese heiligen Menschen nicht erschließbar und nachvollziehbar; es ist mit anderen Worten "philosophisch unerlaubt, den Anspruch zu erheben, uns *idealiter* in dem Bereich einzurichten, der das Transzendente an sich bleiben muß, um dann von dort aus zu versuchen, die Widersprüche (contradictions), mit denen die menschliche Liebe befrachtet ist, aufzuheben" (ReflIn 121); das Transzendente, von dem die Liebe der Heiligen Zeugnis gibt, "muß per definitionem etwas Jenseitiges bleiben" (ReflIn 121). Schon aus Demutsgründen ist es nicht erlaubt, sich mit den 'Grenzgestalten' der Heiligen gedanklich zu identifizieren; sie brauchen auch nicht in der Mitte der philosophischen Reflexion über die Liebe zu stehen. Doch betont MARCEL in metaphorischer Formulierung, "daß eine Philosophie der Liebe sich wahrscheinlich nur in einer geistigen Landschaft entfalten kann, deren *Horizont* (*horizon*) die großen und unerreichbaren heiligen Gestalten bilden" (ReflIn 121; zum Gesamtzusammenhang vgl. ReflIn 120f.).

⁴⁴⁰ Ein kennzeichnender Aspekt der SCHELLINGschen Spätphilosophie etwa ab dem Jahr 1807 ist die zunehmende Entfaltung einer 'positiven' bzw. christlichen Philosophie (die geschichtlich ausgerichtete Freiheitsphilosophie ist), in Abgrenzung von einer 'negativen' (rein logischen und auf Notwendigkeit aufbauenden) Philosophie. Negative Philosophie, also die "diskursive Systematik der autonomen, d. h. nur innerhalb der objektivierenden Rationalität verbleibenden Philosophie beschränkt sich auf eine negative Eingrenzung dessen, was sie über sich hinaus zum Ziel hat" (BERNING, ReflIn 196), wogegen -so eine Anmerkung MARCELS in ReflIn 164- positive Philosophie "das enthält, was Schelling einen *erhabenen Empirismus* nannte. Ich bin mir allerdings heute [MARCEL schreibt dies 1957; MR] ziemlich sicher, daß diese Worte von dem deutschen Philosophen in einem ganz anderen Sinn verstanden wurden als dem, den ich ihnen gab. Trotzdem verdanke ich Schelling... einen entscheidenden Anstoß". PhiHo widmet MARCEL dem Andenken SCHELLINGs (den er in ErMen 16 gleichwohl in die Reihe der "Gnostiker" einreicht!) "-unerachtet aller Verschiedenheiten, die ich nicht einen Augenblick verkenne-, weil es sein alleiniges Verdienst gewesen ist, in das System des spekulativen Idealismus die echte Transzendenz wieder einzulassen" (PhiHo 8). Zu MARCELS Würdigung des philosophiegeschichtlichen Beitrags SCHELLINGs und zum Einfluss des SCHELLINGschen auf sein eigenes Denken vgl. u. a. DialEr 31; ErMen 140; ReflIn 38. 163f.; TraWei 76 sowie den Artikel MARCELS 'Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence?' (in: Revue de métaphysique et de morale 62 (1957), 72-87).

⁴⁴¹ MARCEL drückt dieses 'Paradox' (vgl. ReflIn 120) umschreibend auch so aus: "Sie [die Liebe; MR] kann sich von ihrem >Unten (en bas< nicht befreien, ohne sich von oben (par en haut) zu verraten" (ReflIn 120). Abgesehen davon, dass MARCEL mit dieser Formel selber der Gefahr einer 'Topographie der Liebe' erliegt, vor der er selber gerade eben noch gewarnt hat (vgl. ReflIn 118), ist es schade, dass es der Autor an dieser Stelle so auffällig vermeidet, das 'Unten der Liebe' konkret beim Namen zu nennen - offensichtlich geht es um die menschliche Liebe in ihrem körperlich-sexuellen, wie auch immer erotisch geprägten Ausdruck. Es drängt sich Kritik auf: Dass Liebe sub conditione humana nicht zum Prinzip radikaler Intelligibilität (i. S. totaler Existenzerhellung) zu werden vermag, liegt wohl weniger (oder: gar nicht) an der verwirrenden Nachbarschaft des 'Oben' und 'Unten', der geistig-religiösen und der körperlich-sexuellen (und selbstverständlich auch noch anderer) Bezüge in ihr, sondern - ganz i. S. KIERKEGAARDS- an dem von MARCEL hier vergessenen *Kampf gegen die Daseinsangst*, in dessen mehr oder weniger starkem Schatten zeitlebens *alle* Ausdrucksversuche von und Rufe nach Liebe stehen. Insofern sich 'Liebe' als zeitliche(r) Erfahrung oder Ausdruck eines 'Zusammen' und geborgener Einmaligkeit(en) stets in einer Gewissheit jenseits der Angst ereignet und Sehnsucht nach 'Liebe' zeitlich nie ganz erfüllbar ist, weil sie eigentlich Sehnsucht nach der Realität eines Ewigen ist, ist das Verwirrende und Bedrückende (und der eigentliche Grund des Leidens an der 'Disparität' der Liebe!) die Infragestellung durch die Angst (und damit durch den Tod), die der menschliche Liebesversuch und das menschliche Suchen nach Liebe prinzipiell und raumzeitlich unaufhebbar durchleiden müssen. Das von MARCEL formulierte Paradox ist nicht falsch, erhält aber seine Spitze nicht von der Existenz des 'Unten' als solcher her, sondern letztlich vom Angstkontext menschlicher Freiheit und Geistigkeit. Dieser Kontext erst begründet es, dass "dieses Paradox als Ausdruck eines gewissen strukturellen Charakters unserer kreatürlichen Gestalt (de notre condition de créature) bezeichnet werden kann" (ReflIn 120)!

Die offensichtliche Disparität, die Ausdrucksformen und Orientierungen von 'Liebe' kennzeichnet, deutet MARCEL im Folgenden -es ist nur eine von nicht wenigen Stellen, an denen er in seinem Werk in die Nachbardisziplin verweist- auch in *theologischem* Licht: "Diese von Eruptionen und Erdbeben erschütterte Landschaft, diese Welt, in der die Liebe sich so offensichtlich selbst unähnlich bleibt (où l'amour manifeste sa radicale inégalité à soi-même), ist die des Sündenfalls (chute) und kann nur die des Sündenfalls sein" (ReflIn 121). Und, was letztere Vorstellung anbelangt: "finden wir hier nicht Platon ebenso wie die Schrift wieder?" (ReflIn 121) Doch ist diese Vorstellung und der Hinweis auf sie nicht im strengen Sinn philosophische Aufgabe und Argumentation (vgl. ReflIn 121f.); versucht die traditionelle *theologische* Begrifflichkeit des 'Sündenfalls' den Verlust einer Ordnung zu *erklären*, so gelangt der *Philosoph* nach MARCEL diesbezüglich allenfalls zur schmerzvollen *Feststellung* "einer mittels der Vernunft (raison) nicht zu ordnenden Unordnung" (ReflIn 122) um ihn herum - die eine Philosophie der Liebe nicht in Gestalt eines 'schönen metaphysischen Denkgebäudes' (vgl. ReflIn 122) zu formulieren erlaubt.

MARCEL, mit Verweis auf HEIDEGGER, dem er diesbezüglich zustimmt (vgl. ReflIn 122, Anm. ⁸): "Der Anspruch, der in den großen idealistischen Systemen wirksam war, nimmt in letzter Konsequenz in den auf die Transformation der materiellen Welt zielenden Techniken Gestalt an." (ReflIn 122) Die *Liebe* aber findet "-wenigstens, wenn wir nicht der Versuchung unterliegen, ihr ihre Natürlichkeit zu rauben, indem wir sie auf das Natürliche reduzieren- im Weltbild (image du monde), in dem diese Techniken sich spiegeln, keinen Platz"⁴⁴² (ReflIn 122), ja sie ist geradezu dazu "da, um uns zu versichern, daß dieses Bild grundlegend falsch ist" (ReflIn 122).

Müsste man nicht, so MARCEL abschließend, sagen, alles an dieser so eindeutig atechnischen Kraft und Wirklichkeit der Liebe "verweise... auf ein uraltes, tragischerweise verschüttetes, aber keineswegs zerstörtes Gut (à un immémorial tragiquement effondré, mais non point aboli)? Und wir hätten, jeder im bescheidenen Ausmaß der Kräfte (forces) oder Gnaden (grâces), die ihm zugeteilt sind, und zugleich in einer zarten und leidenden Verbindung miteinander (dans une liaison tendre et souffrante les uns avec les autres), an der notwendig unvollkommenen Wiederaufrichtung der verformten und rätselhaften Bilder (le redressement toujours imparfait des images déformées et énigmatiques) zu arbeiten, die uns zuerst das Verlangen (le Désir) vor Augen führt?"⁴⁴³ (ReflIn 122)

Mit diesen Fragen schließen die 'Notizen zu einer Philosophie der Liebe'. MARCEL unterstreicht in diesen Notizen, wie aufgezeigt wurde, den Geheimnischarakter von Liebe. Für den Philosophen wird er darin spürbar, dass das Bewusstsein von der Liebe nicht völlig intellektualisierbar ist, was von daher kommt, dass Liebe Erfahrung und Vollzug des Seins ist, an dem nur teilhaben kann, wer sich jeglichen objektivierenden Zugriffsversuches enthält (mehr zum Seinsbezug und zum Teilhabecharakter von Liebe im weiteren Verlauf des Kapitels), und was sich darin zeigt, dass sich die Ausdrucksweisen und Bezugnahmen von Liebe nicht in eine völlig überzeugende und 'reibungsfreie' hierarchische und intellektuell gänzlich begreifbare Struktur hinein theoretisieren lassen. Liebe ist intellektuell nicht völlig durchschaubar und doch -als Geheimnis- Erhellung von Denken und Existenz. Weil Liebe Geheimnis ist, entzieht sie sich auch jeder Kriteriologie im strengen Wortsinn. MARCEL erläutert: "Fragt man mich: >Welches ist denn das Kriterium der wahrhaften Liebe?<, so muß ich antworten, daß es nur auf dem Gebiete des Objekts oder des Problemhaften anerkannte Kriterien gibt" (WA I, 67).

Im Zusammenhang mit dem Geheimnischarakter von Liebe ist noch hinzuweisen auf die v. a. im MARCELSchen Frühwerk zu findende Rede vom *Nichtverifizierbaren*. 1951 äußert MARCEL: "Es ist völlig richtig, daß es schon in meinen ersten Schriften [vgl. ReflIn; MR]... meine Sorge war, ein positives und konkretes Nichtverifizierbares zu definieren und zu zeigen, daß es der Bereich der Liebe und des Glaubens war. Zweifellos würde ich heute nicht mehr gern den Ausdruck Nichtverifizierbares benutzen, insofern dieser in meinen damaligen Konzeptionen als Gegenposten eine >Wahrheit< aufwies, die in dem sehr engen Sinne verstanden wurde, der diesem Wort in den Naturwissenschaften gegeben wird." (WA I, 219)⁴⁴⁴ Mit Bezug auf diese Terminologie zeigt sich MARCEL an

⁴⁴² "ihr ihre Natürlichkeit zu rauben (le dénaturer)" wäre wohl besser mit "sie zu verfälschen/verzerren" zu übersetzen.

⁴⁴³ "le Désir" (Großschreibung von MARCEL!) wäre hier zu Recht auch mit "die Sehnsucht" zu übersetzen. BERNING paraphrasiert und kommentiert diese Schlussformulierungen MARCELS so: "Die Liebe, der wir in der Teilhabe auf das unmittelbarste verbunden sind, verweist aus unserer Ungeordnetheit und der Rätselhaftigkeit aller kreatürlichen Bilder (Jaspers spricht von >Chiffren<) auf eine heile, geheiligte Welt jenseits, zu der wir desungeachtet bereits gehören, in der wir uns gemeinsam vor dem Angesicht Gottes erfüllen." (ReflIn 197)

⁴⁴⁴ Zur Bedeutung des 'Unbewahrheitbaren' bzw. 'Nichtverifizierbaren' (l'invérifiable) bei MARCEL vgl. die ausführlichen Bemerkungen bei FOELZ, *Gewißheit*, 22-27. 37-39. 41. 43. 49. 87. 103f.. 107. Den spezifischen Wahrheitsbegriff in MARCELS Frühwerk charakterisiert die Zuordnung von 'Wahrheit' und 'Verifikation', die vom Wahrheitsverständnis BRUNSCHVICGS beeinflusst ist. Dessen kritisch-intellektualistischer Rationalismus kannte und akzeptierte nur eine 'Wahrheit', die 'Begreifbarkeit' (=Verifizierbarkeit) war. MARCELS Verständnis von in freier Bejahung vollzogener Partizipation dagegen entzieht sich jeder Beweisbarkeit bzw. Objektivierbarkeit. Die Freiheit, in der und aus der heraus der und die Einzelne sich bejaht und bejaht glaubt (>Glaube) und andere bejaht (>Liebe), ist gewissermaßen das Unverifizierbare schlechthin, da sie nur aus Bejahung und Engagement, aus ihrem eigenen Vollzogenwerden, lebt. MARCEL unterscheidet zwischen dem 'relativen Unbewahrheitbaren' (das

anderer Stelle zutiefst überzeugt, „daß einige der höchsten menschlichen Erfahrungen... die Position von etwas einschließen, das über jede Verifizierung hinausgeht: um einen Begriff davon zu geben, nenne ich einfach die Liebe oder die Anbetung, deren Objekt definitionsmäßig unmöglich zu zerlegen ist und sich nicht durch jene Annäherungsschritte erreichen läßt, in die sich umgekehrt jeder Verifizierungsprozeß aufteilt.“ (SchöT 11f.) Außerhalb von MARCELS Frühwerk findet sich demgegenüber ein (existenz)philosophisch geweiteter Wahrheitsbegriff, dokumentiert etwa in ErMen 291, wo die Aussage der philosophischen Licht-Metapher erklärt wird: „Licht... bezeichnet, was wir nur als die Grenz-Identität von Wahrheit und Liebe definieren können. Wir müssen hinzufügen, dass eine Wahrheit, die diesseits dieser Grenze liegt, nur eine Pseudowahrheit ist, und entsprechend, daß eine Liebe ohne Wahrheit in mancher Hinsicht nur ein Delirium ist“ (zur Licht-Wirklichkeit der Liebe vgl. auch ErMen 111 und WA III, 159f. sowie WA I, 224 (Gott und seine Liebe zu den Geschöpfen als die 'direkte Quelle allen Lichtes')). 'Echte', also existentiell bedeutsame Wahrheit ist gewissermaßen nur die positiv ausstrahlende Wahrheit - von der gesagt werden kann: Das "Licht der Wahrheit" (SchöT 172) ist "auch ein Licht der Liebe" (SchöT 172).

3. Zum Seinsbezug der Liebe

"Die Eitelkeit rennt, die Liebe ergündet."

(Gabriel Marcel zitiert GUSTAV THIBON, WA I, 117)

Liebe ist, weil und indem sie Geheimnisgeschehen ist, auf Sein hin ausgerichtet bzw. vom Sein her befruchtet⁴⁴⁵. Die Bejahung, die in Liebe geschieht und als die Liebe geglaubt wird, ist Konkretion der Seinsforderung bzw. Teil des konkret-dramatischen Ringens um Sein, was MARCEL auch mit den Worten zum Ausdruck bringt, dass "sich die Liebe nicht von außen her der Seinsbehauptung aufpfropft" (GSei 365). Wie öfters betont ist, "dürfen die konkreten Annäherungen an das ontologische Mysterium überhaupt nicht im Register des logischen Denkens gesucht werden... Vielmehr müssen diese Zugänge mit der Erhellung bestimmter... Gegebenheiten wie der Treue, der Hoffnung, der Liebe versucht werden. Bei diesen Akten sehen wir den Menschen im Kampf mit der Versuchung der Absage, des Sich-auf-sich-selbst-Zurückziehens und der inneren Versteifung" (WA II, 230); eine besondere Hervorhebung vollzieht MARCEL diesbezüglich in WA I, 97: "die Liebe... ist... in meinen Augen das, was man die wesentliche ontologische Gegebenheit nennen könnte; und ich denke..., daß die Ontologie nur dann aus dem scholastischen Geleise herauskommen kann, wenn sie sich selbst dieser absoluten Priorität wieder völlig bewußt wird."

sich auf im Raum und in der Zeit als *existierend* Gegebenes und Erlebbares bezieht) und dem 'absoluten Unbewahrheitbaren' (=Gott), das auch *nicht als Existierendes* erfahren werden kann. Dem freien Denken bzw. der Existenz wird man genauso wenig mit Begriffen objektivierender Rationalität gerecht wie Gott: Genau wie das freie Denken -als personaler Existenzvollzug- sich gewissermaßen selbst begründet durch die freie Bejahung, am Sein zu partizipieren (die Bejahung Gottes ist Grundlage des freien Denkens), begründet sich auch das absolut Unbewahrheitbare (erst), indem es frei bejaht wird (vgl. etwa MeTa 50-52). Die Bejahung des absolut Unverifizierbaren ist als Bejahung des Seinsgeheimnisses Glaube an Gott (welcher letztlich nur in 'mystischen Ausdrücken' ausgesagt werden kann (vgl. MeTa 53), da er jeder Determination und Objektivierung transzendent ist) und Teilhabe an seinem Geheimnis. Alle konkret-existentielle Lebenswirklichkeit ist nach MARCEL unverifizierbar, da nicht-objektivierbar und vom personalen Vollzug und von der freien Bejahung geprägt; das *Ich* und jedes *Du* sind nie objektiv fassbar (weil sie nicht der Ordnung des *Es* angehören), sondern nur subjektiv, besser und genauer: intersubjektiv. Das Subjekt als konkretes Ganzes mit all seinen existentiellen Vollzügen (Glauben, Lieben,...) ist unverifizierbar, "es offenbart sich nur und versteht sich selbst als Ich nur in der personalen Bindung und Beziehung zum Du" (FOELZ, Gewißheit, 104). - Bemerkenswert erscheint eine Parallele, auf die FOELZ hinweist: "P. Prini [FOELZ verweist auf dessen Studie 'Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable' (Paris, 1953), 63f.; MR] weist auf den Zusammenhang zwischen der "Erkenntnis des Unbewahrheitbaren" bei Marcel und der Pascalschen Idee eines "Wissens des Herzens" hin. Ähnlich wie Marcel in der Erkenntnis des Unbewahrheitbaren eine "Glaubensmöglichkeit" erkennt, so gründet in "der Logik des Herzens" für Pascal der Glaube: "Es ist das Herz, das Gott spürt, und nicht die Vernunft. Das ist der Glaube: Gott spürbar im Herzen und nicht in der Vernunft." [aus PASCALS 'Pensées', zitiert nach FOELZ; MR] (Gewißheit, 49) - Vorsicht: Die deutsche Übersetzung der Anmerkung MARCELS zum Verifizierbaren bzw. Nichtverifizierbaren in WA II, 34 ('Anmerkung 1') enthält zwei nicht belanglose Druckfehler: Statt "keine dyadische Beziehung zuläßt" muss es heißen "nur eine dyadische Beziehung zulässt"; statt "der Möglichkeit von Substitutionen" muss stehen "die Möglichkeit von Substitutionen"!

⁴⁴⁵

Von den im Folgenden erwähnten oder wörtlich zitierten Werkstellen abgesehen vgl. zum Seinsbezug der Liebe auch etwa WA II, 18. 40. 72. 85f.. 92f.. 240; GSei 390; MeGru 101. 102. - ErMen 112 betont mit indirektem Bezug auf das menschliche Seinsstreben: "nur in der Sammlung... können die Mächte der Liebe... entstehen".

WA II, 254 nennt den "Gegensatz zwischen der Begierde und der Liebe" eine "Veranschaulichung des Gegensatzes zwischen dem Haben und dem Sein"⁴⁴⁶ und erläutert: "Die Begierde kann teils als autozentrisch und teils als heterozentrisch betrachtet werden. (Polarität des Selbst und des anderen.) Die Liebe transzendiert den Gegensatz zwischen dem Selbst und dem anderen, insoweit sie uns ins Sein führt"⁴⁴⁷, womit MARCEL nicht nur auf die Wegbereitung eines bleibenden Zusammen-Seins anspielt, sondern auch auf die ontologische Qualität aller zwischenmenschlichen Erkenntnis und Anerkennung, die die Liebe stiftet. Letzteres bedeutet umgekehrt: Die Erkenntnis eines individuellen Wesens, die dessen "wirkliches Sein" (WA I, 113) im Blick hat, ist -entgegen aller Versuchung zur Objektivierung und zur funktionalisierenden Entwertung dieses Wesens- "untrennbar... vom Akt der Liebe oder Caritas (de l'acte d'amour ou de charité), durch den dieses Wesen in den Raum gestellt wird, in dem es zu einem einmaligen Geschöpf (créature unique) oder... zu einem Ebenbild Gottes (image de Dieu) werden kann" (WA I, 113f.). Wenn MARCEL in ErMen 207 vom 'substantiellen' Charakter der Liebe spricht, dann angesichts des *unendlichen* Wertes, den Liebe zuspricht: "die Liebe ist im Sein verwurzelt, die Liebe ist ohne gemeinsamen Nenner mit dem, was schätzungsfähig oder auch >marketable<, marktgängig ist... Und vielleicht würde in Wirklichkeit nur eine hinreichend tiefeschürfende Überlegung über die Natur der Liebe allein erlauben, die Unmöglichkeit einer Philosophie der Werte zu erkennen. Denn die Liebe selbst ist kein Wert, und andererseits gibt es keinen Wert ohne Liebe, es kann keinen geben."⁴⁴⁸ (ErMen 207f.)

Teilhabe am Sein (und das Leben dieser Teilhabe) hat nichts Objektivierend-Intellektualistisches an sich und schließt daher das Werkzeug logisch-begründenden und einordnend-bewertenden Urteils aus. Das gilt auch und gerade für die Liebe, worauf MARCEL schon sehr früh hinweist: "Die Liebe richtet sich... nicht auf das, was das Geliebte an sich ist, wenn man unter dem, was an sich ist, eine Essenz versteht. Ganz im Gegenteil... Ich sagte..., die Liebe sei der Akt, durch den ein Denken sich freimacht, indem es eine Freiheit denkt. Die Liebe geht in diesem Sinn über jedes mögliche Urteil (jugement) hinaus, denn das Urteil kann nur Essenz betreffen; und die Liebe ist eben die Negation der Essenz (sie enthält in diesem Sinn den Glauben an die ewige Erneuerung des Seins selbst, den Glauben, daß nichts jemals durchaus verloren ist, nichts jemals durchaus verlorengehen kann). Soweit der Liebende ein denkendes Subjekt und das Geliebte ein Objekt für dieses Subjekt ist, kann er nicht umhin, es nicht zu beurteilen...; insofern er liebt (das heißt, dieses Objekt in ein Subjekt rückverwandelt), muß er es sich gänzlich versagen, es zu beurteilen. Das "Richtet nicht" der christlichen Moral muß als eine der wichtigsten metaphysischen Formulierungen angesehen werden." (MeTa 97) Die Unmöglichkeit (für den liebenden Menschen), das geliebte Wesen zu beurteilen, liegt an der "Mittlerschaft des Göttlichen (médiation du divin)" (MeTa 99) in dieser und für diese Liebe: "Sofern... das geliebte Wesen als an Gott teilhabend gedacht wird, ist es der in bezug auf jedes Urteil transzendenten Ordnung eingefügt, ist es als absoluter Wert (valeur absolue) gedacht" (MeTa 99; das geliebte Wesen ist >meinem< Urteil enthoben, weil >ich< (auch) seine "Gotteskindschaft (filiation divine)" (MeTa 99) postuliere).

⁴⁴⁶ Zum angesprochenen Gegensatz vgl. WA I, 97 oder WA II, 86, wo sich MARCEL überzeugt zeigt, "daß meine Liebe auf das geliebte Wesen nur insofern zu wirken vermag, als sie nicht Begierde ist; in der Begierde suche ich nämlich das geliebte Wesen meinen eigenen Zielen unterzuordnen und verwandle es so eigentlich in ein Objekt. Vielleicht vermag somit nur die durchaus uneigennützigte Liebe an das *Du* zu rühren."

⁴⁴⁷ In WA II, 255 unterstreicht MARCEL im Blick auf die Notwendigkeit zwischenmenschlich-liebender Begegnung die Dringlichkeit, "ein Jenseits dieser Welt des Selbst und des anderen zu denken (penser un au delà de ce monde du même et de l'autre), ein Jenseits, das auf das Ontologische als solches hinweist". Schon sehr früh gelangt MARCEL zur Ansicht, zwischenmenschliche Liebe setze Selbst-Vergessenheit voraus i. S. einer Transzendenz aller Selbstverschließung und -einschließung, die den anderen Menschen gar nicht bzw. nur als Fremden oder als Fläche eigener Projektionen wahrzunehmen vermag; vgl. etwa *Sandpalast*, 41: "(MOIRANS:) Wenn man so ist, wie ich, ist man kaum fähig, die Menschen zu lieben. Man hängt sich an Dinge, an Bilder, an Gedanken. Um zu lieben, müßte man vergessen können, daß man selbst ist". - Zur Terminologie 'autozentrisch' - 'heterozentrisch' im Zusammenhang mit der MARCELSchen Liebesreflexion vgl. WA I, 218: "je mehr die Beziehung, die mich mit einem anderen Wesen verbunden hat, streng possessiv war, desto mehr muß sein Entschwinden dem Verlust eines Gegenstandes gleichgesetzt werden... Die Situation verwandelt sich jedoch, wenn... meine Liebe nicht possessiv, sondern darbringend (oblatif) ist... Man wird sagen müssen, daß die possessive Liebe autozentrisch ist, während die oblativ Liebe heterozentrisch ist [vgl. dagegen WA I, 102: Die Liebe ist *kein* Heterozentrismus!; MR]. Man... müßte... vielleicht hinzufügen: die menschliche Liebe... erlaubt eine Wechselseitigkeit, die so tief ist, daß sich der Heterozentrismus verdoppelt, daß jede zum Mittelpunkt für die andere wird. So kommt eine Einheit zustande, die geheimnisvoll ist..." Alles in allem gilt für MARCEL: Liebe hat die Kraft und die Intention, allen Autozentrismus aufzusaugen (vgl. WA I, 102). "Die Liebe ist das Leben, das die Mitte aufgibt, die Mitte wechselt" (WA II, 85) - und sie in die geheimnisvolle Einheit und Gemeinschaft hinein verlagert, die >uns< verbindet. Dieses MARCELSche Verständnis pointiert sehr schön BERNING: "Die Liebe verleiht mir jene unergründliche und undurchschaubare Mitte, für die es keine Worte gibt." (Wagnis, 226)

⁴⁴⁸ Zum nicht bestimmbar, weil *unendlichen* Wert des geliebten Wesens vgl. auch WA II, 18: "Jede Bewertung (évaluation) verweist auf einen möglichen Tausch und betrifft somit nur das, was mit einem anderen gemeinsames Maß hat... In diesem durchaus relativen Sinn gibt es mithin Wert bloß des Tauschbaren, also Käuflichen... Demgegenüber zielt die Liebe auf das Einmalige, das nur mit sich selbst gemeinsames Maß hat: der Kreis der Liebe..." (vgl. WA II, 83)

Den Seinsbezug von Liebe thematisiert auch ErMen 293, wo MARCEL besonders die Haltung der Nächstenliebe (vgl. ErMen 292⁴⁴⁹) in den Blick nimmt: "Die Rückkehr zum Nächsten erscheint wirklich als die Bedingung einer wirklichen Annäherung an das Sein. Und ich möchte hinzufügen, daß wir uns, je mehr wir uns vom Nächsten entfernen, desto mehr in einer Nacht verlieren, in der wir nicht einmal in der Lage sind, das Sein vom Nicht-Sein zu unterscheiden." Liebe ist also Bedingung und Gestalt echter Annäherung ans Sein; Sein und Bestand "hat" nur das Zusammen, das Miteinander und Füreinander der Liebe (Ethik und Ontologie sind bei MARCEL untrennbar verschränkt!).

Annäherung ans Sein darf, wie wir gelesen haben, nicht zum Versuch irgendwelcher abstrahierender Formalbestimmungen führen; entscheidend ist für MARCEL vielmehr der Seinsbezug (und -vollzug) in Seinsbejahung, und er meint dabei vor allem die Orientierung hin auf "das, was ich das Fülle-Erlebnis nannte, wie es etwa mit der Liebe verbunden ist, wenn sie sich erwidert weiß, wenn sie sich erwidert fühlt" (GSei 351). Sein wird gefühlt, erlebt und gelebt in der Liebe; Liebe ist möglicher und wesentlicher Erfahrungs-`Ort` der Seinsfülle. Liebe ist Liebe *im Sein* und *auf Sein hin*. Und sofern -was noch zu belegen sein wird, aber bereits angedeutet wurde- Gott für MARCEL einerseits die nur als Geheimnis zu verstehende absolute Fülle von Sein *ist* und andererseits die personale Quelle und der personale Zielpunkt alles kosmischen Liebesgeschehens, ist menschliche Liebe immer auch Liebe *zum Sein*, und MARCEL kann fragen: "Weist die Liebe zum Sein nicht allemal Züge der Ehrfurcht auf? Ist sie nicht Liebe des Geschaffenen als heimlicher Ausdruck oder als Pfand der Gegenwärtigkeit des Schöpfers?" (GSei 104)

Der Seinsbezug der Liebe scheint auch und gerade in der schon in frühen Jahren entwickelten Theorie der Teilhabe MARCELS auf.

4. Die Konvergenz von Liebe und Glaube - Zur Begründung dieser Konvergenz und zu Ableitungen aus ihr

"... ist die Liebe das, was zwar das Bedürfnis nach Selbstrechtfertigung fühlt, indessen jenseits jeder Rechtfertigung und, streng genommen, das einzige ist, was rechtfertigen kann."
(GABRIEL MARCEL, MeTa 95)

a) Die in der Teilhabetheorie begründete Untrennbarkeit, ja Konvergenz von Liebe und Glaube

Das MARCELSche Seinsverständnis fasst BERNING in Wagnis, 176 sehr treffend zusammen: "Das Sein ist weder eine ewige Idee noch ein abstrakter, idealer Wert, dem man in stoischer Selbstverleugnung anhängen muß, sondern offenbart sich im Akt der Teilhabe konkret und schöpferisch als die Wirklichkeit einer Vielzahl miteinander verbundener persönlicher Wesen (Gott eingeschlossen), auf die hin sich meine schöpferische Freiheit richtet." *Teilhabe* ist, als Lebens- und Verständnisprinzip des 'Ineinander' und 'Zugleich' von Immanenz und Transzendenz in menschlicher Existenz, jener Begriff, mit dem MARCEL schon früh das Phänomen menschlicher (erlebter/ersehnter) Liebe wie die Aussage göttlicher (geglaubter) Liebe zu deuten und zusammenzuordnen versucht; Teilhabe ereignet sich -folgt man dem frühen gedanklichen Annäherungsversuch MARCELS- in der Liebe und im Glauben (vgl. ReflIn 83).

Aufschlussreich für diesen frühen Versuch einer Begründung und Einordnung ist die Studie 'Theorie der Teilhabe' (=ReflIn 95-112), die freilich im Wissen um den in dieser Denkphase noch formulierten strengen Gegensatz zwischen Liebe und Erkenntnis gelesen werden muss (Auch darf manche Formulierung, die so in späteren Werken nicht mehr auftauchen würde und könnte, nicht irritieren - MARCEL bemüht sich in diesen frühen Jahren, *suchend* und *tastend*, noch um eine grundsätzliche eigene Positionierung angesichts zeitgenössischer philosophischer Hauptströmungen!). Wenn MARCEL in dieser Studie versucht, Liebe *metaphysisch* zu begründen, dann in Abwendung von einer Metaphysik des reinen Wissens und, stattdessen, im Formulierungsveruch einer *religiös orientierten Metaphysik*. Einige Textauszüge mögen den gedanklichen Grundansatz verdeutlichen: "Subjekt des Glaubens kann nur die Individualität sein, die sich in der Liebe bejaht und außerhalb ihrer nicht sein könnte. Die Liebe ist keinesfalls... Produkt des Glaubens, sondern seine notwendige Bedingung. Die Liebe ist wesentlich Akt einer Freiheit, die eine andere Freiheit behauptet und erst durch diese Behauptung selbst Freiheit wird. An der Wurzel der Liebe liegt die Überzeugung vom unerschöpflichen Reichtum und von der unvorhersehbaren Spontaneität des geliebten Wesens... Das Denken ist... Liebe, insofern es schöpferische Interpretation ist, - und in diesem Maß ist es auch reine Freiheit.

⁴⁴⁹ MARCEL unterstreicht hier, dass es gelte, "dem Sinn für den *Nächsten* und der Bejahung des Nächsten wieder in ihrer Fülle zur Herrschaft zu verhelfen:... nirgends enthüllt der Einklang zwischen Evangelium und Reflexion seine Fruchtbarkeit mehr als hier."

Von der Liebe gibt es keine Wahrheit, denn die Individualität, die sich in ihr verwirklicht, geht über das Wissen hinaus und transzendiert sozusagen dieses von vornherein immer schon... Wir haben am Sein... ausschließlich in dem Maß Anteil, in dem wir uns als Individualitäten konstituieren, in dem wir uns durch die Liebe als reine Subjekte konstituieren." (ReflIn 98) "Es gibt... keine objektive Begründung der Liebe; anders zu denken hieße, die Liebe zu intellektualisieren, in die Metaphysik des reinen Wissens zurückzufallen. Man muß also erkennen, daß die Liebe strenggenommen nichts ausdrückt und daß hierin die ihr wesentliche Originalität oder unableitbare Ursprünglichkeit liegt. Wir müssen also auf den Glauben verzichten, daß wir, wenn wir lieben, die Dinge oder die Wesen sehen, wie sie sind, als sei die Liebe die vollkommenste Annäherung an ihre Wahrheit, gewissermaßen die Nachahmung einer adäquaten Erkenntnis. *Die Liebe kann nur als Akt begründet werden*; sie objektiv rechtfertigen zu wollen, heißt, sie schlicht und einfach zu verneinen. Strenggenommen ist folglich kein Wesen würdig, geliebt zu werden, wenn man unter Würdigsein etwas versteht, was objektiv die Liebe nach sich ziehen müßte - ein Verdienst. Die Liebe ist immer notwendigerweise eine Gnade - die Ebene der Liebe liegt jenseits der relativen Welt des Verdienstes und des Mangels an Verdienst (die an kollektive Zwecke gebunden sind), es ist die Ebene des Unentgeltlichen [vgl. MeTa 96. 97; MR]... Wenn man also sagen kann, alle Liebe sei in Gott, so nicht in dem Sinn, daß die Liebe ganz vage eine vollkommen angemessene Erkenntnis einschließe, sondern in dem Sinn, daß jede Liebe die Bewegung einer Freiheit ist, die nur *ist*, wenn sie ihren Halt außerhalb ihrer selbst sucht, wenn sie also *schöpferisch* wird. Die Liebe ist also nicht das Sein, sie ist auch nicht eine Offenbarung des Seins. Wenigstens nicht eine objektive Offenbarung... - sie wäre Offenbarung nur, insofern sie es dem Denken erlaubte zu entdecken, was in ihm schöpferische Spontaneität ist" (ReflIn 99f.); "... so ist die... Frage über die Beziehungen zwischen Sein und Liebe gelöst. Alles, was man sagen kann, ist, daß für das freie Denken, das sich weigert, die Liebe als vage, konfuse Erkenntnis zu betrachten, die Liebe als etwas erscheint, das im Sinn des Seins liegt." (ReflIn 102) "Wir kommen also zu der scheinbar paradoxen Schlußfolgerung, daß die freie Individualität nur in Beziehung zu einer göttlichen Freiheit und unter der Bedingung, daß man die Welt als Produkt dieser Freiheit denkt, bestimmt werden kann." (ReflIn 105) "Es liegt... in meiner Macht, zu sein oder nicht zu sein; ich kann... nur sein, wenn ich mein Sein denke und will, wenn ich an es glaube, - und ich kann mein Sein nur denken..., wenn ich annehme, ich sei gewollt und geschaffen worden und das Universum mit mir." (ReflIn 105f.)

1949 blickt MARCEL auf die zitierte Studie zurück und bezeichnet sie als den Versuch, "die Grundlage der Liebe im Vollzug einer schöpferischen Freiheit zu finden, die eine andere Freiheit jenseits jeder möglichen Kenntnis und Objektivierung anerkennt. Das Denken, so sagte ich, ist Liebe, insofern es schöpferische Interpretation ist, und in diesem Maß ist es auch reine Freiheit... die Liebe ist nicht ein Spiel subjektiver Illusionen, weil es Subjektivität im genauen Wortsinn nur im Gegensatz zu der Objektivität eines abstrakten Wissens gibt. Wir haben... am Sein ausschließlich in dem Maß teil, in dem wir uns als Individualitäten konstituieren, in dem wir uns durch die Liebe als Subjekt erschaffen. Ich erkannte damals... diese wichtige Wahrheit, daß ich Subjekt werde unter der Bedingung, andere Subjekte anzuerkennen. Ich würde heute eher das Wort >anerkennen< benutzen als das Wort >schöpfen<, das mir ziemlich inadäquat zu sein scheint" (ReflIn 148; zur individualisierenden Kraft und Wirkung der Liebe vgl. auch etwa WA I, 113f.; WA II, 84; ErMen 18f.; MeTa 94f.; ReflIn 98).

Liebe ist also freier und schöpferischer (wenngleich nicht autonomer⁴⁵⁰) Akt der Bejahung und Anerkennung anderer freier Subjekte, Akt der schöpferisch-bejahenden Annahme und Konstituierung >meiner< selbst als eines 'von Gott gewollten' Subjekts sowie, beide Aspekte gewissermaßen zusammenführend, Bedingung für einen Glauben an >unser< aller Gewollt-, Bejaht- und Anerkanntsein von Gott her. 'Seinsteilhabe' heißt freies und Freiheit bejahendes intersubjektives Verbundensein in gegenseitiger schöpferisch-liebender Bejahung und in glaubend-liebender Bejahung des gemeinsamen Herkommens aus der Fülle des Seinsgeheimnisses: aus Gott. Mit Blick auf die hier auffallenden ineinander greifenden Bezüge müssen Liebe und Glaube in ihrem MARCELSchen Verständnis als zwei untrennbare und konvergente Wirklichkeiten verstanden werden: Beide etablieren einen umfassenden Prozess ersehnter, gelebter und bewusst gemachter Bejahung⁴⁵¹. Liebe ist, weil auch

⁴⁵⁰ Bzgl. des Geschehens der Liebe sind nach MARCEL die Begrifflichkeiten 'Autonomie'-'Heteronomie' unanwendbar; zum Hintergrund vgl. WA II, 239f..

⁴⁵¹ Auch die Aufzeichnungen im ersten Teil von MeTa (also im Jahr 1914) kreisen z. T., ebenfalls vor dem Hintergrund der Bejahung und der Teilhabe, um diese Konvergenz; vgl. v. a. MeTa 88f.. 94-100. Dass in seinen Augen die Liebe und der Glaube nicht getrennt werden können und sollen, macht MARCEL hier einerseits mit Blick auf die Wirklichkeit Gottes, andererseits hinsichtlich der zwischenmenschlichen Ebene deutlich. Zum *ersten Aspekt* vgl. MeTa 88f.: "zwischen Gott und mir muß es eine Beziehung von der Art jener geben, wie sie die Liebe zwischen den Liebenden zur Entfaltung bringt... Wenn der Glaube aufhört, Liebe zu sein, erstarrt er zu einer objektiven Gläubigkeit an eine mehr oder minder naturhaft aufgefaßte Macht; und andererseits ist die Liebe, die nicht Glaube ist (und die Transzendenz des geliebten Gottes nicht setzt), nur eine Art abstrakten Spiels. Gleichwie dem Glauben die göttliche Wirklichkeit entspricht..., ebenso entspricht der Liebe die göttliche Vollkommenheit. Und die Einheit von Wirklichkeit und Vollkommenheit in Gott, weit davon entfernt, im Sinn der alten Intellektualisten verstanden zu werden (*ens*

Glaube (bzw. umgekehrt: Glaube ist, weil immer Liebe voraussetzend), Teilhabe und Teilnahme an der Wirklichkeit Gottes *und* am Leben der anderen Wesen (zum Zusammenhang von Glaube und Liebe vgl. auch WA II, 125, wo der Autor den *Du*-Bezug und den Vertrauensaspekt beider Haltungen betont, sowie WA III, 180, wo auf die geheime Verbindung zwischen einer 'bedingungslosen Liebe der Kreatur zur Kreatur' und dem Glauben als der 'unbesiegbaren, auf das absolute Sein selbst gegründeten Gewissheit' hingewiesen wird).

Dabei ist die liebende Teilhabe stets verbunden mit dem Element und dem Auftrag des Schöpferischen. MARCEL unterstreicht dies etwa in einer Studie zu RILKE, in deren Verlauf er auch seine eigene große Nähe zum RILKEschen Denken darlegt: "Wir stehen hier [mit Blick auf RILKE; MR] nicht auf einer Linie des Hegelschen Denkens; um das zu beweisen, brauchte man vielleicht nur darauf hinzuweisen, daß der Gott Rilkes nicht über der Menge steht, sondern über Individualitäten, die alle auf ihre Weise Schöpfer sind... Eine große Liebe ist eine Schöpfung; wie ein Gedicht oder eine Statue, so ist auch eine große Liebe eine schöpferische Teilnahme an dem, was ich der Einfachheit halber und in einer Sprache, die wohl kaum Rilkes Sprache ist, das göttliche Leben nennen will." (HoVia 308) Menschliche Liebe darf und soll Schöpfung und schöpferisches Engagement sein, indem in ihr und durch sie das weiterströmt, dem sich der einzelne Mensch verdankt: die schöpferische Kraft und Zusage Gottes. Der Akt der Liebe zu einem individuellen Wesen ist es, "durch den dieses Wesen in den Raum gestellt wird, in dem es zu einem einmaligen Geschöpf oder... zu einem Ebenbild Gottes werden kann" (WA I, 113f.).

Den Mensch-Gott-Bezug in der Liebe betont MARCEL auch in WA III, 165, wo er -in enger Anlehnung an PETER WUST, dessen Denken er sich sehr nahe fühlt⁴⁵²- unterstreicht, "daß alle endliche geistige Aktivität... nur auf einer dieser Ur Liebe [Gottes; MR] antwortenden Liebe beruhen kann". Dieser übergreifende Ruf- und Antwortprozess der Liebe ist freilich immer gefährdet durch eine "Blindheit, die es dem Ich ermöglicht, den kosmischen Liebeswillen zu ignorieren, der in ihm und außerhalb von ihm am Werke ist" (WA III, 160).

"Je mehr ich ein Wesen liebe, desto mehr nehme ich an seinem Leben teil" (WA II, 37). Diese Teilnahme in echter Liebe spürt und lebt ihren schöpferischen 'Auftrag' und weigert sich, sich auf "die Aussage eines geschlossenen, ausschöpfbaren Inhalts" (WA II, 37) zu beschränken: "Nichts wäre falscher, als das *Du* mit einem umgrenzten, beschränkten Inhalt gleichzusetzen." (WA II, 37) Auch und schon zwischen endlichen Wesen gilt also: "... die Liebe... betrifft ein Unendliches." (WA II, 37) *Dass* Liebe nie begrenzt, verschließt und definiert, sondern Endlichkeit transzendiert und (Möglichkeiten, Lebensräume, Zukunft,...) eröffnet, verdankt sie ihrem Urbezug auf und Uranstoß durch die göttliche Liebe: "Die Teilhabe am göttlichen Leben kann sich nur als Teilhabe an einem Unendlichen erfassen." (WA II, 37)

Die Bedeutsamkeit des Teilhabedenkens in Bezug auf die Reflexion der Liebe zeigt sich auch darin, dass MARCEL in spekulativer Annäherung an das menschliche transmortale Ziel das Jenseits als eine 'liebende Anschauung, die nur ein Teilhaben sein kann' (vgl. MePro 134), umschreibt. Dass MARCELS *Theorie* sowohl das menschliche Herkommen (aus der Liebe anderer und aus der Liebe, die Gott ist) wie auch das letzte Ziel menschlichen Unterwegsseins (eine Gemeinschaft in der Fülle der Liebe) metaphysisch mit einem Modell der Teilhabe umschreibt, findet in lebenspraktischer Auswertung seiner Philosophie seine Entsprechung darin, dass es um nicht weniger gehen dürfe als darum, diese Teilhabe mit all ihren Konsequenzen Wirklichkeit werden zu lassen: "Nie werden wir uns eine Formel, ein Rezept überliefern, nur -vielleicht- ineinander das Leben wachrufen können, an dem jeder von uns teilhat." (WA II, 70)

Wenn Liebe sich in gelebter, geschenkter und geglaubter Teilhabe 'ereignet' und Teilhabe in einer jenseitigen Fülle kulminiert, dann impliziert das im Denken MARCELS, dass gewissermaßen *alles, was aus Liebe getan wird, (auch) für die Ewigkeit getan wird* (ein bloß verdienstmoralisches Verständnis dieses Konnexes freilich ausgeschlossen!)⁴⁵³.

realissimum), kann nur als Funktion der Einheit von Glaube und Liebe erfaßt werden... Ich höre auf, an Gott zu glauben, sowie ich aufhöre, ihn zu lieben". Zum zweiten Aspekt vgl. MeTa 100, wonach "ich mich durch den Glaubensakt freimache, indem ich die göttliche Freiheit denke und zugleich durch die Liebe andere Freiheiten setze, die an dieser göttlichen Freiheit haften (die begründet, was ich die Verbundenheit der Geister nannte). Ich habe an Gott nur teil..., insoweit ich den Glauben an ihn habe... Die Teilhabe der anderen Geister an Gott aber ist absolut im Glaubensakt enthalten".

⁴⁵² Das Naheverhältnis (auch in der Sicht der Liebe!) dokumentieren die Studie MARCELS 'Die Pietät nach Peter Wust' (=WA III, 149-166) sowie die erhaltenen Briefe MARCELS an WUST (in: PETER WUST, *Gesammelte Werke*, Bd. IX (Briefe von und nach Frankreich; Hrsg. J. BENDIEK und H. A. HUNING), Münster, 1967, 333-353). MARCEL brieflich (23. Oktober 1929), an WUST gewandt: "Ein solches Gefühl der Verbundenheit mit einem Philosophen habe ich selten empfinden dürfen" (335). In einem anderen Brief (Weihnachten 1936) äußert MARCEL: "... ich staune immer mehr über die grundsätzliche Übereinstimmung zwischen Ihrem und meinem Denken" (349).

⁴⁵³ Liebe ist -freilich als 'Sache' weniger der Theorie als vielmehr und eigentlich der Praxis, also des *Liebens* und *Liebenwollens* selbst- Zeichen für ein und Ruf zu einem Jenseits. MARCEL bemerkt im Jahr 1943, "daß der Akt, durch den der Philosoph -er heiße nun Nietzsche, Jaspers oder Sartre- alles Jenseitige, alles Überweltliche leugnet und sich in den engen Zirkel der Immanenz einschließt, daß dieser Akt... nicht so sehr als der Ausdruck einer weise gewordenen... Vernunft erscheint, wie vielmehr als die luziferische Weigerung, die eine rebellische und von sich selbst trunkene Individualität den Zeichen und Rufen entgegenstellt, für

Liebe zu Gott und Liebe zu >meinen< Mitwesen bzw. Mitgeschöpfen befinden sich in MARCELS Augen keineswegs in Konkurrenz zueinander. Am 4. März 1933 notiert er im Metaphysischen Tagebuch: "Meine intimste und unerschütterlichste Erfahrung (wenn sie häretisch ist, um so schlimmer für die Orthodoxie!) lautet - unabhängig von dem, was auch sonst immer die Geistlichen und Gelehrten darüber gesagt haben mögen, daß Gott von uns in keiner Weise *gegen* das Geschaffene geliebt werden, sondern durch das Geschaffene hindurch und von ihm ausgehend verherrlicht werden will. Aus diesem Grund sind mir so viele Erbauungsbücher unerträglich. Dieser Gott, der gegen das Geschaffene gerichtet ist und der irgendwie auf seine eigenen Werke eifersüchtig ist, ist in meinen Augen nur ein Idol." (WA II, 242)⁴⁵⁴

b) Ableitungen: Das Bewusstsein der Sünde und das Gebet - Gottes Liebe als Bezugspunkt menschlicher Liebe

Die Konvergenz von Liebe und Glaube in seinem Denken lässt MARCEL auch auf die philosophische Thematisierung und Reflexion der *Sünde* und des *Gebets* Wert legen.

"Der Sinn für die Sünde... ist untrennbar von dem Gefühl für die göttliche LIEBE." (WA II, 300) Vor dem Hintergrund der Verantwortung, die >ich< für das Leben >meines< Seins trage, ist Sünde >meine< aktive Zulassung, dass der Tod in >meinem< Leben wirksam wird und "Platz nimmt". Sünde "ist im Verhältnis zu einem wahren Werk das, was der Tod dem Leben gegenüber ist, und wenn ich sage, sie sei ein Werk des Todes, dann markiere ich die Antinomie, die sie einschließt. Die Wirklichkeit meiner Sünde... dringt nur in dem Maße in mein Bewußtsein, in dem ich zu der unendlichen LIEBE erwache, deren Gegenstand ich bin; umgekehrt... kann ich mich auch nicht als Sünder erkennen, wenn diese LIEBE von mir nicht erkannt wird." (WA II, 300) Freilich: Sündenbewusstsein, das nicht auch Bewusstsein einer *kollektiven* Sündhaftigkeit ist, bedeutet immer noch Verfangensein in individualistischer Weltsicht: "Habe ich nicht das Bewußtsein, mit den anderen an der Sünde teilzuhaben, so kann ich auch nicht hoffen, mit ihnen an den Erfahrungen teilzuhaben, die zum Heil führen." (WA II, 300)

Besonders der Jenseitsbezug und der antiindividualistische Akzent der MARCELSchen religiösen Philosophie sind es, die das Profil ihres Sündenbegriffs mitprägen. Dabei geht es, so MARCEL am 5. März 1943, um "so etwas wie eine Setzung seiner selbst als Seele, eine gewisse Beziehung zu sich selbst, die zum Wesen der Frömmigkeit gehört. Dort, wo jede Frömmigkeit sich selbst gegenüber fehlt, kann nichts mehr vorhanden sein, was dem Sinn für die Sünde ähnlich ist. Es ist übrigens recht schwierig, diese Frömmigkeit zu definieren. Sie schließt aber... die Behauptung einer Transzendenz ein. >Wir sind nicht von hienieden<, sagte eine alte Frau zu J... anlässlich des Todes von E... Das ist eine naive, aber echte Bejahung dieser Transzendenz. Sofern ich mich als bloßes Fragment der Natur denke, bin ich außerstande, dieses Gefühl der Frömmigkeit zu empfinden." (WA II, 302) Einen Tag später betont MARCEL im Tagebuch nochmals diesen "Gedanken einer Transzendenz..., die in dem Gefühl für die Sünde verborgen ist... Diese Transzendenz kann vor allem das Nicht-mir-selbst-Gehören sein. Ich sehe nicht, daß es in einer Ethik im strengen Sinne der Monadenlehre, wenn man sie für möglich hält, Raum für die Sünde geben kann: für den Fehler ja. Aber hier erscheint der Unterschied." (WA II, 302; zur Reflexion MARCELS über den Begriff der Sünde vgl. insgesamt WA II, 299-309)⁴⁵⁵

Authentisches Gebet (Ausführlicheres zu diesem Thema an späterer Stelle dieser Arbeit) ist für MARCEL stets das Gebet aus Liebe und Verbundenheit heraus, das Gebet, das sich auf >dich< bezieht. Die Motivation und Intention des Betens ist die Orientierung auf (das) Sein hin, nicht aber die Orientierung an der Kategorie des Habens bzw. der Nützlichkeit für >mich<, denn es "ist mein Gebet für den Nächsten, soweit es der Erwägung des mir Nützlichen entspringt, wesentlich verfälscht; für die Heilung meines Dieners darf ich nur beten, wenn mein Diener zugleich mein Freund ist. Mit einem Worte: zulässig ist lediglich, für ein *Du* zu beten - und damit scheint ein... triadischer Bezug auf, der... in Wirklichkeit eine Dyade birgt: im Grunde bete ich zu Gott für uns." (WA II, 87) Auffällig ist hier, wie MARCEL das authentische Gebet in der gleichen Kurzformel fasst wie vormals die Hoffnung (>ich< hoffe auf >Dich< für >uns<')! MARCEL fährt fort: "Für einen anderen kann ich somit nur beten, wenn zwischen diesem anderen und mir... geistige Gemeinschaft besteht... Für meine Seele oder für den beten, den ich liebe, ist ohne

die ihr allein die Liebe Auge und Ohr öffnen könnte - unter der Voraussetzung, daß es dieser Liebe gelingt, sich von den Phantasmen frei zu machen, denen sie verfällt, wenn sie sich reflektiert, anstatt sich zu vollenden." (HoVia 257)

⁴⁵⁴ Dass *Gott* nach MARCEL nur durch das Geschaffene hindurch geliebt sein will, lässt -umgekehrt- mit Blick etwa auf den geliebten *Menschen* "schließen, ein Wesen wirklich lieben heiße, es in Gott lieben." (WA II, 37)

⁴⁵⁵ Außerdem finden sich Reflexionen bzw. Bemerkungen zum Begriff 'Sünde' etwa auch in ErMen 89-92. 111. 226. 285; GSei 448. 504f.; UWei 46. In GSei 505 betont MARCEL, "daß... jede echte Sünde eine solche wider das Licht ist, oder, anders ausgedrückt, wider das Universale. Sie ist im Grund der Akt des Sich-verschließens oder des Sich-für-den-Mittelpunkt-haltens... Doch... es handelt sich hier nicht allein um Einzelakte, sondern um etwas wie eine Welt oder... ein Gegenreich." Es gilt "zu erkennen, *die Welt der Sünde sei eine Welt, in welcher der Tod gewissermaßen zu Hause ist.*" (GSei 505)

Zweifel ein und derselbe Akt.“ (WA II, 87) ‘Uneigennützige Liebe’ (vgl. WA II, 87) ist es also, was die Seele des betenden Menschen erfüllt. In WA II, 67 geht MARCEL auf den ‘innigen Bezug’ zwischen der ‘Idee der Seele’ und der ‘Idee des Gebets’ ein; die Seele wird gerade und erst als in Liebe und um der Liebe willen *betende* zur Realität und zum Gesprächspartner von Gott her: “Meine Seele bleibt für Gott ein *Du*; ihm ist sie eins mit dem Subjekt, das ihn anruft; dem kann nicht so sein mit einem beliebigen Subjekt, es sei denn, insoweit es durch die Liebe nachahmt, was wohl die göttliche Haltung genannt werden muß.”

Glaube und Gebet sind für MARCEL immer eine Antwort auf Gottes Liebe. In DialEr 29 unterstreicht er das mit den Worten, “daß der Glaube in keiner Weise eine *Wirkung* der Gnade ist, sondern daß er eine Antwort auf einen bestimmten liebenden Anruf ist, dessen Ziel jeder von uns *ist*, so wie er existiert. In diesem Sinne konnte ich... schreiben: ablehnen zu beten, heißt ablehnen sich lieben zu lassen.”

Auch in GSei betont MARCEL die Unechtheit eines auf das *Ich* allein bezogenen Gebets (vgl. GSei 411); einzig legitimer Hintergrund *und* notwendige Voraussetzung des Gebets ist “die aktive Anerkennung des Bandes in und durch Gott, das jede wahre Liebe ausmacht” (GSei 408), und vor diesem Hintergrund ist es nur logisch, wenn MARCEL streng formuliert: “besitze ich die Gabe des Gebetes, dann habe ich buchstäblich nicht das Recht, die geheimnisvolle Macht zugunsten des anderen *nicht* anzurufen, sobald ich mich noch so dumpf für sein Wohl und Wehe verantwortlich weiß. Wer es ablehnt, für ihn zu beten, gibt ihn preis, übt Verrat an ihm.” (GSei 407) Beten ist ein Ausdruck von Liebe, eine Art, die Verbundenheit miteinander in und durch Gott zu leben (zum Zusammenhang ‘Liebe und Gebet’ vgl. auch ErMen 250f.).

Gott ist, als Quelle aller Liebe, Ausgang und letztes Ziel eines allumfassenden Prozesses liebender Teilhabe und Bejahung. Als geschaffenes Sein hat der Mensch teil am absoluten Sein des Schöpfergottes, als zur Liebe fähige und der Liebe bedürftige Existenz ist ihm die im Glauben gesetzte Bejahung von Gott her -da mit einem schöpferischen ‘Auftrag’ verbunden- untrennbar von der schöpferisch-liebenden Bejahung anderer. Das ‘Aufeinanderhin’ und ‘Voneinanderher’, das zugleich Verdankte und immer Schenkende des Seinsversuchs aus Liebe und auf Liebe hin prägt MARCELS Gottesbegriff, so dass er -in spürbarer innerer Nähe zu dessen Gedankengang- RILKES Gottesmetaphern zitieren kann: “Gott ist eine Richtung des Herzens” (HoVia 311), “Gott... ist eine der Liebe gegebene Richtung” (HoVia 315).

Liebe im MARCELSchen Verständnis hat -voll in christlicher Tradition stehend- drei distinkte Hauptbezüge: >mich< selbst (>legitime Eigenliebe); das menschliche *Du* (>allgemeine Nächstenliebe/Freundschaft und verwandtschaftliche Verbundenheit/intime Liebe des Paares); das göttliche *Du*. Mit der dem Glauben impliziten vertrauenden und anbetenden *Liebe zu Gott* ist eine dieser drei wichtigen Ausrichtungen erläutert.

5. Die Untrennbarkeit von Lieben, Hoffen und Glauben - Die todestranszendierende *présence* der geliebten Verstorbenen und die Treue zu ihnen

a) Die Untrennbarkeit der Trias ‘Lieben-Hoffen-Glauben’

Die Tatsache, dass das Thema ‘Hoffnung’ die Philosophie MARCELS nicht schon (wie etwa das Thema ‘Glaube’) von ihren frühesten Anfängen an explizit mitbestimmt hat, darf weder zum Schluss einer Ungleichgewichtigkeit von Hoffnung und Liebe für sein Denken verleiten noch zur Annahme, die Wirklichkeit der Hoffnung präge MARCELS Verständnis von Liebe nicht mit. MARCELS Feststellung, es habe “keinen Sinn, vom Vorgang der Hoffnung zu sprechen, ohne zugleich von dem der Liebe zu sprechen” (WA I, 145), darf -durchaus im Sinn des Autors- auch umgekehrt werden.

Die existenzlogische Verbindung zwischen der Liebe und der Hoffnung wurde im Kapitel dieser Arbeit, das sich ausführlicher mit dem Hoffnungsverständnis MARCELS auseinander gesetzt hat, bereits nachgewiesen, verdient aber auch an dieser Stelle nochmals eigene Erwähnung. Dabei soll freilich auf Neureferate von im erwähnten Kapitel bereits dargelegten relevanten Ausführungen MARCELS verzichtet werden.

Die Verbindung zwischen Liebe und Hoffnung bringt MARCEL, wie wir uns erinnern, in Zusammenfassung seiner phänomenologischen Betrachtung der Hoffnung mit den schönen Worten zum Ausdruck: “Die Hoffnung erscheint uns gleichsam magnetisiert von der Liebe oder..., genauer gesagt, von einer Gesamtheit von Bildern, welche diese Liebe beschwört und ausstrahlt.” (WA I, 132) In SuWaGe 78 verweist MARCEL darauf, dass “die Mystiker sehr viel eher als die eigentlichen Philosophen erkannt haben..., daß Liebe und Hoffnung nicht zu trennen sind. Für ein Wesen ohne Liebe ist keine Hoffnung möglich” (vgl. auch WA II, 352: “Die Agape an der Wurzel der Hoffnung”).

In seinen Vorlesungen an der Universität Aberdeen weist MARCEL darauf hin, dass “sich jedes menschliche Leben auf eine Mitte hinordnet, die freilich höchst veränderlich ist: sie kann ein geliebtes Wesen sein, so zwar, daß beim Hingang dieses Wesens das Dasein zu einem Zerrbild seiner selbst wird; oder eine Lieblingsbeschäftigung... Ein

jeder von uns könnte und müßte sich... fragen: "Wovon lebst du?" Hier geht es nicht bloß um den Endzweck eines Lebens, viel eher um den geistigen Brennstoff, der das Dasein fristen hilft. Wir kennen sie nur allzu gut, die Wesen, die jede Hoffnung aufgegeben haben, die vergehen und verlöschen gleich Lampen ohne Öl." (GSei 118) Diese Äußerung, so vorsichtig und andeutungshaft sie zum Teil formuliert ist, deutet eine der Zentralaussagen der MARCELSchen Philosophie der Liebe an: Liebe im radikalsten Sinn ist jene Liebe, aus der auch, wie eine Quelle, eine Hoffnung entspringt, die alles transzendiert, was die Intention dieser Liebe in Frage stellt oder zu zerstören scheint. Die Hoffnung *in* Liebe und *wegen* der Liebe, die der Philosoph MARCEL so in den Mittelpunkt seines Werkes stellt, ist -umgekehrt- die Liebe, die auf ein Letztes und Bleibendes *in ihrem Sinne* hofft. Beide Aspekte deutet -wir erinnern uns- die Äußerung MARCELS in WA II, 200 an, wonach "die Hoffnung nicht nur ein von der Liebe diktiert Protest [ist], sie ist ein entsetzlicher Hilferuf an einen Verbündeten, der selbst auch Liebe ist" (man kann diese Stelle durchaus bereits als Beleg für die Trias 'Hoffnung-Liebe-Glaube' im MARCELSchen Denken lesen!).

Dass echte Liebe stets eine Liebe in Hoffnung ist, erweist sich im alltäglichen zwischenmenschlichen Miteinander⁴⁵⁶ genauso wie in der großen Frage (nicht nur) 'am Ende aller Tage', die Liebende raumzeitlich gemeinsam verbringen durften: Ist der Tod (nicht nur vorübergehende Trennung, sondern) tatsächliches Ende und Begrenzungsmacht des in der Liebe erfahrenen Zusammen und Miteinander - oder wird sich, im Tod und jenseits des Todes, die Verbundenheit in Liebe als dessen transzendierende Übermacht erweisen? Liebe setzt *in Hoffnung* auf Letzteres, und dies im Bewusstsein ihrer eigenen unendlichen Potenz und ihrer Tendenz zum Unbegrenzten, zur Transzendenz, zum Ewigen. MARCEL hebt darauf ab, wenn er in MeGru 96 feststellt, "daß die Liebe, im vollsten und konkretesten Sinne des Wortes, die Liebe eines Wesens zu einem anderen, vom Unbedingten auszugehen scheint: Ich werde fortfahren, dich zu lieben, was immer geschehe. Wir befinden uns... hier beim Gegensatz einer Bindung auf Zeit, die sich immer auf die relative Unveränderlichkeit spezifischer Bedingungen wenigstens für eine gegebene Zeit zu beziehen scheint... Man könnte... sagen, daß die Liebe, weit entfernt davon, nur das In-Kauf-Nehmen eines Risikos einzuschließen, es in gewisser Weise verlangt. Es ist, als ob sie ein Auf-die-Probe-Stellen herbeirief, aus dem als Sieger hervorzugehen sie sicher ist."

Es ist nicht nur logisch nahe liegend, sondern entspricht auch dem Horizont des MARCELSchen Gesamtwerks, vor dem Hintergrund der inhaltlichen wie intentionalen Verbindungen zwischen Liebe und Glaube sowie zwischen Liebe und Hoffnung diese drei existentiellen Grunderfahrungen und -haltungen: Liebe, Hoffnung und Glaube zusammenzusehen und zusammenzuordnen.

Aus dem menschlichen Chaos eines der permanenten Verzweiflungsversuchung ausgesetzten Daseins können nach MARCEL *Liebe, Hoffnung und Glaube* als immer neuer Versuch einer existentiellen Selbstverankerung im *Wir* einer Raum und Zeit transzendierenden Gemeinschaft und Verbundenheit herausführen. Dieser Verankerungsversuch gegen die Verzweiflung ist stets mehr oder weniger von allen drei Kräften getragen, selbst da, wo dies nicht expliziert wird oder völlig bewusst ist. Ein Beispiel, das speziell die Liebe als Macht gegen die Verzweiflung erwähnt, gibt fiktiv der Dramatiker MARCEL in *Der Bote*, 104: "(ANTOINE:) ... weisst Du, Sylvie, ich vermag nichts allein... es muss mir jemand die Liebe antun... (SYLVIE:) Welche Liebe? (ANTOINE:) ... nicht an mir zu verzweifeln." Von der "philosophischen, das heißt von jeder theologischen Tönung freien Bekräftigung der Untrennbarkeit von Glaube, Hoffnung und Liebe" (GSei 492) aus MARCELS Mund war bereits an anderer Stelle die Rede. In PhiHo 8 drückt MARCEL den Zusammenhang so aus: "Das letzte Wort gehört der Beziehung zwischen Mensch und Mensch, der Liebe also, die untrennbar ist von der Hoffnung wie vom Glauben in seinem tiefsten Sinne."

b) Anruf(ung) und Antwort als Lebenszeichen: Die *présence* der Verstorbenen und die Treue zu ihnen als todestranszendierende Erfahrung und Haltung des Glaubens und der hoffenden Liebe

Liebe steht, da sie primär von sinnlich erlebbarer Gemeinschaft, von raumzeitlicher Nähe, von (mehr oder weniger) intimer Berührung und Begegnung lebt, fundamental auch im Zeichen des Leidens unter der Trennung vom geliebten Verstorbenen⁴⁵⁷. >Ich< bleibe alleine zurück - mit der ganzen Not der Fragen, "wo hinein" >du< gestorben bist und was aus >unserer< Liebe wird...

Mag auch die zeitliche Distanz zum Tod des verstorbenen Menschen manche Konturen der Erinnerung verwischen, so sind doch die Liebe und die Behauptung, die sie in sich trägt, auch *nach* diesem Tod keiner Auswirkung der Zeit unterworfen: "Wer darunter leidet, daß er den, den er beweint, nicht mehr deutlich wiedersieht, liebt deshalb nicht

⁴⁵⁶ Vgl. etwa MeGru 177: "... seine Brüder lieben, bedeutet vor allem Hoffnung in sie setzen, das heißt über das hinausgehen, was in ihrem Betragen uns anfänglich fast immer verletzt oder uns enttäuscht. Und andererseits zeigt die Erfahrung auf unanfechtbare Weise, daß diese Hoffnung, die wir in sie setzen, dazu beitragen kann, sie umzuwandeln."

⁴⁵⁷ Von den im Folgenden erwähnten oder zitierten Stellen zum Thema abgesehen vgl. zu MARCELS philosophischer Reflexion des Todes des geliebten Wesens etwa WA II, 282-294. Ausführlicheres zum Gesamtzusammenhang im weiteren Verlauf der Arbeit!

weniger.“ (WA II, 358)

Innige Liebe *lebt* aus der Erinnerung, nicht aber aus einer >dich< *dahin gebenden* Erinnerung, sondern aus einer Erinnerung, in der >du< >mir< nach wie vor gegeben, geschenkt, *gegenwärtig* erscheinst, ja *bist*⁴⁵⁸. Zwar lebt diese Gegenwärtigkeit auch vom und durchs (manchmal erst mühsam wieder zu vergegenwärtigende sowie immer vom Vergessenwerden und Verblässen bedrohte) Bild von >dir<, das *in* >mir< (geistig-seelisch) bleibend da ist oder aber *vor* >mir< (materiell) erhalten ist, doch ist es dabei so, dass das Spürbare der Gegenwärtigkeit des oder der geliebten Toten⁴⁵⁹ in gar nicht darlegbarer (eben: geheimnisvoller) Weise über die Realität und Wirkung aller Bilder immer hinausgeht⁴⁶⁰.

Aufschlussreich sind diesbezüglich Tagebuchaufzeichnungen MARCELS aus dem Jahr 1943: „Ich beschwöre in diesem Augenblick Emile M..., der im Mai 1940 gefallen ist. Man wird mir sagen: >Er kann ihnen nicht gegenwärtig (présent) sein, Sie haben lediglich noch einen kurzen Film, auf seine einfachste Formel reduziert. Sie können diesen Film oder diese Platte ablaufen lassen -, und das ist alles. Es hat indessen keinerlei Sinn, zu sagen, dieser Film oder diese Platte sei er.< In der Tiefe meines Ich aber meldet sich ein Protest gegen diese Reduktion, ein Protest aus Liebe, ein Protest, der geradezu die Liebe selbst ist. Diese Behauptung bezieht sich auf die Ipseität, verbunden mit der Kritik der Idee des Trugbilds (simulacre). Ich möchte sagen: nichts von dem, was menschlich gewesen ist, kann in den Zustand eines bloßen Trug- oder Schattenbildes absinken,... nichts von dem kann verschwinden, indem es nur eine des Lebens beraubte Nachahmung seiner selbst zurückläßt. Nach der Natur dieser Behauptung fragen: sie ist eine Herausforderung. Es ist keineswegs eine Feststellung, sondern geradezu das Gegenteil, wie bei der Hoffnung; zum Wesen der Feststellung gehört es, daß sie ausdrücklich bestätigt werden kann, was hier undenkbar ist.“ (WA II, 328f.) Darum bemüht, dem Geheimnishaften des Gegenwärtigseins etwas näher zu kommen, fragt MARCEL im Anschluss nochmals: „Was will ich sagen, wenn ich erkläre: >Ich trage nicht nur das Bild (image) von Emile M... in mir, sondern ihn selbst?“ (WA II, 329) In der Ahnung, dass es bei der Gegenwärtigkeit stets um etwas geht, „das mir nur gegeben oder *konzediert* ist und dessen Voraussetzungen weder aufzählbar sind noch beliebig reproduziert werden können“ (WA II, 329), kann die Antwort auf diese Frage freilich nur bedingt deutlich ausfallen: „Das Bild ist nur ein Mittel (moyen), durch das sich mir eine Wirklichkeit weiterhin mitteilt, ein Akt der Transzendenz, der an der Wurzel der Anrufung (invocation) und des Kultes steht.“⁴⁶¹ (WA II, 329)

⁴⁵⁸ Wohl auf diesen Zusammenhang verweist eine leider nicht eindeutige Tagebuchnotiz MARCELS: „Das Wesen beschwören, das keine sterbliche Hülle hinterläßt (qui ne laisse pas de dépouille); das von der Liebe verzehrte Wesen (l'être consumé par la charité); der Tod des religiösen Menschen gewinnt hier seinen vollen Wert, und man wird verstehen, was der Gedanke eines unverweslichen Leibes (l'idée d'un corps incorruptible) bedeutet.“ (WA II, 341) Eine denkbare Interpretation geht wohl dahin: Die Erinnerung an den Menschen, der insofern keine sterblich-sichtbare Hülle zurücklässt, weil >ich< ihn in und aus Liebe ganz in >mich< aufgenommen habe; unverweslich, i. S. von 'im Letzten unzerstörbar', ist >mein< und >dein< Leib, weil personale sich hingebende Liebe Unzerstörbares schafft...

⁴⁵⁹ Näheres zum Gegenwärtigsein des geliebten verstorbenen Wesens in WA II, 369f.; hier auch der Hinweis auf das 'Wir, das in mir fortlebt' (vgl. 370) und darauf, „daß ein Teil meiner selbst in gewisser Hinsicht dem verbunden oder geweiht bleibt, der nicht mehr in Person da ist“ (370).

⁴⁶⁰ Die unmittelbar-geheimnisvolle Wirkung der *présence* ist auch Thema in WA I, 64, wo MARCEL hinweist auf „jenes Gegenwärtigsein, jene innere Verwirklichung der *Präsenz* im Schoße der Liebe..., die alle begriffliche Beglaubigung unendlich übersteigt; denn sie vollzieht sich im Schoße eines Unmittelbaren, das sich jenseits aller gedankenhaften Vermittlung befindet.“ (zum Zusammenhang von Liebe und Gegenwärtigsein vgl. etwa auch WA III, 164)

⁴⁶¹ In den letzten Worten formuliert MARCEL etwas missverständlich und nicht genau im Sinn der eigentlichen Pointe seiner Einordnung bzw. Bewertung des *Bildes* im Zusammenhang mit der Gegenwärtigkeit des bzw. der Verstorbenen (Mehr hierzu an späterer Stelle der Arbeit): Nicht das Bild selbst ist automatisch schon 'Akt der Transzendenz', sondern seine Legitimation ist gebunden an einen Akt der Transzendenz, vermittels dessen das aktuelle 'Weiter-mit-und-bei->mir<' des bzw. der Gegangenen (und seine mögliche Auswirkung auf >mich<) nicht durch die fixierende Bezugnahme auf (ein) Bild(er) des Gewesenen gebunden und eingeschränkt ist. *Gegenwärtig* kann nur ein Wesen sein, das in der *Fülle* seiner Möglichkeiten auf >mich< hin belassen, also: als *freies* und *lebendiges* Wesen erinnert wird.

Der Begriff *Anruf(ung)* (bzw. *Appell*)⁴⁶² thematisiert wie vielleicht kein zweiter die Verwurzelung der MARCELSchen Philosophie des Zusammen-Seins und der Liebe in einer ausgeprägten (wenngleich nicht systematisch entwickelten) Philosophie des *Dialogs*, der interpersonalen bzw. intersubjektiven *Kommunikation* und der *Begegnung*.

Die schon früh einsetzende Reflexion des *Anrufs* (zwischen Menschen; von Gott zum Menschen; vom Menschen zu Gott (Gebet)) weist MARCELS Denken schon von Anfang an als eine Philosophie der Gemeinschaft aus⁴⁶³; MARCEL im Jahr 1919: "Der Anruf (invocation) kann... nur dort wirksam sein, *wo Gemeinschaft (communauté)* ist. In einem tiefen und schwer zu klärenden Sinn müssen wir *schon beisammen sein*." (WA II, 48; vgl. WA II, 124f.) Den Gedanken der Gemeinschaft bzw. der Verbundenheit impliziert bereits MARCELS frühe Theorie von der Partizipation des Denkens am Sein, die reflexiv einen wechselseitig-umfassenden Prozess von schöpferisch-freier Bejahung und von Bejahtsein durch schöpferisch-freie Liebe erschließt: Bereits hier legt MARCEL den Grund für das personal-dialogische Element, das so charakteristisch für sein Denken ist.

Was meint der Autor, wenn er vom Anruf spricht, der von Gott her kommt? Worin findet dieser Anruf seine menschliche Entsprechung? Was sind die existentiellen Implikationen des menschlichen Antwortens auf den göttlichen wie auf den mitmenschlichen Anruf?

Schon früh ist für MARCEL grundsätzlich klar: Das (sich noch nicht als Teilhabe denkende) Denken als solches, die 'erste Reflexion', also eine rein rational-diskursive Erkenntnis vermag einen Anruf von Gott her ebenso wenig zu erschließen wie den Zusammenhang zwischen dem göttlichen Anruf und >meiner< Antwort. *Dazu* fähig ist nur ein Denken, das sich in Glauben hinein selbst transzendiert hat. Glaube ist, weit entfernt davon, *kausal* erklärbar zu sein, spontane "Antwort auf einen "bestimmten liebenden Anruf", der mir aber als Anruf erst im Glauben bewußt wird" (FOELZ, *Gewißheit*, 353; vgl. DialEr 29). Glaube ist Antwort auf das als Anruf geglaubte Bejaht- und Gewolltsein von der Liebe Gottes (das nicht bloß >mich<, sondern >uns< alle meint!), und er ist dies in Gestalt des (sprechenden oder wortlosen) *Gebetes*: "Das wahre spirituelle Leben eröffnet sich nur mit der Behauptung einer Entsprechung in Gott, einer Antwort, und diese Behauptung ist das Gebet." (ReflIn 94) Was Denken nicht *wissen* kann, *glaubt* Glaube: "die Möglichkeit eines unaussprechlichen Echos in Gott" (ReflIn 94). In den personalen Kategorien 'Ruf' und 'Antwort' deutet sich hier, worauf FOELZ zu Recht hinweist, "das Anliegen der negativen Theologie an - man kann auch sagen: das Anliegen einer existentiellen Theologie, deren Fundament nicht die rationale Erkenntnis ist, sondern das Gebet als bejahende Antwort auf einen liebenden Anruf" (*Gewißheit*, 63).

Dem Menschen, der glaubt, wandelt sich die Frage 'Was/Wer bin ich?' in den Appell bzw. Anruf an Den, der wohl allein den Abgrund und das Geheimnis in jedem Menschen kennt und zu verstehen vermöchte (vgl. MePro 59f.), in den Anruf dessen, der als "die absolute Zuflucht" (SchöT 140) des Menschen im Gebet 'aufgesucht' wird. Dieser Anruf ist nach GSei 207 "supra-empirisch, er ergeht jenseits aller Erfahrung an den Einen, der nur als absolutes Du betrachtet werden kann, als letzte Zuflucht für den ruhelosen Menschengest" (zum Gesamtzusammenhang vgl. SchöT 140f.; GSei 201-209; OGeh 78f.; WA II, 234f.. 127f.).

Auch die *Inkarnation*, die Tatsache der Leibgebundenheit >meiner< Existenz also (zur Leiblichkeit mehr an späterer Stelle dieser Arbeit), erscheint im Kontext des Transzendenzbezuges des glaubenden Menschen als empfangener Anruf (Gottes und des mitmenschlichen *Du*) wie als Aufgabe, auf diesen Anruf in schöpferischer Weltgestaltung und intersubjektiver Verbundenheit zu anderen zu antworten: Zu personalem Engagement⁴⁶⁴ fühlt sich gerufen, wer seine Gottverbundenheit, sein Weltgebundensein und seine Bindungen zum menschlichen *Du* nur als verschiedene Aspekte *einer* einzigen Lebenssicht und (nicht-objektiven und nicht objektivierbaren!) Selbsterfahrung versteht. In diesem Sinne muss sich gerade auch die Liebe immer neu inkarnieren, ist das "Mysterium der Liebe... in

⁴⁶² Zum Hintergrund und zu den Bezügen des Begriffes bei MARCEL vgl. FOELZ, *Gewißheit*, 63. 98-100. 133. 151. 227f.. 251. 272. 353f.. 361. 401-403. FOELZ weist (vgl. *Gewißheit*, 227f.) richtig darauf hin, dass -noch vorgängig zu deren inhaltlichen Zentralpositionen- bereits das *grundsätzliche* Selbstverständnis der MARCELSchen Philosophie vom Modell 'Anruf/Zuruf-Antwort' lebt. Methode philosophischer Suche ist hier kein egozentrisch orientiertes (Nur-)Sich-selbst-Erforschen (vgl. SchöT 64f.), sondern suchendes Fragen 'in Kommunikation mit...', in Gemeinschaft und im Dialog, das im Kern Austausch, intersubjektive Partizipation, Öffnung für den Mitmenschen (dessen Antwort und dessen Frage(n) >mir< eben so wichtig werden; vgl. TraWei 35) ist. Bei *seinem* (inter)personalen Philosophieren, so MARCEL, kann "man... nur durch Anrufe vorgehen" (WA I, 84), und "wenn... gewisse Menschen antworten, nicht das Allgemeinbewußtsein, sondern dieses und jenes Wesen - so bedeutet das, daß es wahrhaft einen Weg gibt. Aber... dieser Weg kann nur durch die Liebe enthüllt werden, nur für sie allein ist er sichtbar" (WA I, 84f.). Der liebend-interessierte Zuruf oder Rückruf eines *Du* also als Bestärkung >meines< Fragens und als Verstärkung aller Gewissheit des *Wir*, zu der >ich< fragend vordringe...

⁴⁶³ Die Aufgabe (und im weitesten Sinn: Heilsmöglichkeit) liegt für den Menschen nach MARCEL darin, sich für Gemeinschaft zu öffnen, das heißt -vgl. den französischen Buchtitel MARCELS 'Du refus à l'invocation'!- von der ablehnend-absagenden Haltung Anrufen gegenüber wegzukommen und zum hörenden, antwortenden und selber rufenden Wesen zu werden.

⁴⁶⁴ MARCEL spricht in WA II, 162 im Blick auf die inkarnatorische Antwort auf die als Anruf empfundene Existenz auch vom "Urengagement", das das Subjekt erst zu dem mache, was es ist.

Wirklichkeit ein Mysterium der Inkarnation" (ErMen 102), das sich selbst ad infinitum spezifiziert (vgl. ErMen 102)⁴⁶⁵.

Eine weitere existentielle Implikation der Rede vom 'Anruf' bei MARCEL ist -eng mit der Intention seines Sprechens von 'Inkarnation' verknüpft- sein Verständnis von *Person-Sein* (bzw. *Person-Werden*) als einer 'Berufung' (vocation; vgl. WA I, 113), als Versuch der "Antwort auf einen Ruf (*réponse à un appel*)" (WA I, 113).

Bei allem, was zwischen Mensch und Mensch und zwischen Mensch und Gott geschehen kann, geht MARCEL von der möglichen schöpferischen Dynamik wachsender Vertrautheit aus, wachsend "vom Anruf und dem ersten Zuruf bis zur unzerstörbaren Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe. Aber die metaphysische Grundlage des Anrufes, des Gebetes, der Begegnung mit dem Du ist für ihn [für MARCEL; MR] das *Wir*, die Gemeinschaft" (FOELZ, Gewißheit, 151). Vor diesem Hintergrund ist jede Frage im (echten) zwischenmenschlichen *Dialog*, statt bloß Informationsabruf oder Ähnliches, ein *Anruf*: "Der Rufende erwartet nicht einfach eine Auskunft [vgl. etwa WA II, 85; MR], sondern in einer tieferen Dimension ein "Zeugnis", das an das Du gebunden ist" (FOELZ, Gewißheit, 98; mehr zum Begriff 'Zeugnis' im weiteren Verlauf der Arbeit). Weil aller Dialog und alle Begegnung zur Bewusstwerdung oder Vertiefung von Gemeinschaft (zumindest) tendieren und so ein ontologisches Vorzeichen tragen, hat auch der Anruf bei MARCEL ein ontologisches Fundament: Anruf ist (erst) möglich, weil bzw. wenn schon irgendeine Art von Gemeinschaft, Einheit und Verbundenheit da ist, also gespürt oder geahnt wird.

Nicht zuletzt -auch dies eine existentielle Implikation- steht auch alles Engagement zwischenmenschlicher *Treue* im Zeichen ihres idealen Selbstverständnisses als (ihrerseits als Ruf zu verstehende) Antwort auf den Anruf des als gegenwärtig geglaubten bzw. gespürten 'absoluten Du': "Um diesem maßlosen Engagement nachzukommen, können wir uns nicht mehr rein auf uns selbst, auf unsere eigenen Kräfte verlassen. In dem Akt, durch den ich es eingehe, eröffne ich zugleich Demjenigen grenzenloses Vertrauen, vor dem ich es auf mich nehme" (WA III, 200). FOELZ in sehr schöner Zusammenfassung MARCELS: "Gerade weil der Mensch das Wagnis der Treue eingeht und mit seinem Sein auf den *Anruf antwortet*, wird der Anruf zur *Zu-Sage*. Die Gegenwart des absoluten Du offenbart sich als *Zu-Sicherung*, als *assurance*." (Gewißheit, 403)

'Rufen' und 'Antworten' (im unmittelbar realen wie in jedem symbolischen Sinn) ist wesentlicher Ausdruck des Geschehens der Liebe: "Die Liebe ist fest verknüpft mit dem Aus-sich-Herausgehen des *Ich*...; sie schließt... die Befreiung vom *Ich* ein, das, weit davon entfernt, sich als Essenz zu setzen, als Liebendes aufquillt. Die Liebe bricht als Anruf hervor, als Ruf vom *Ich* zum *Ich*." (WA II, 84)

Zurück zum Verhältnis zum und zur (bzw. zu den) geliebten Toten. Nach allem eben Dargelegten ist klar, dass die Anrufung (vgl. WA II, 329), über den Tod hinaus, auch ihm und ihr (bzw. ihnen) gelten kann und gilt, und dass dieser zwischenmenschliche An- und Zuruf immer zugleich auch irgendwie liebend-glaubend-hoffender Ruf (ein "Hilferuf" (WA II, 200)!) 'woandershin' ist: >Ich< rufe >dich<, den schon in und durch den Tod voraus gegangenen Menschen, an, und in und mit diesem Anruf auch >Dich<, das absolute >Du< - für >uns<. Dass >du< >deinen< Tod überlebt hast, kann >ich< nach MARCEL nicht erwägen, ohne "Zuflucht (*recours*) zur absoluten Transzendenz" (OGeh 87) zu nehmen und "diese Transzendenz anzurufen (*faire appel*)" (OGeh 87): "es gibt keine menschliche Liebe, würdig dieses Namens, die in den Augen dessen, der sie durchdenkt, kein Pfand (*gage*) und keine Saat (*semence*) der Unsterblichkeit (*immortalité*) darstellte. Andererseits erschließt sich diesem Durchdenken die Unmöglichkeit für diese Liebe, ein geschlossenes System zu bilden, sowie ihr Grundzug, sich in jedem Sinn zu übersteigen,... die universelle Gemeinschaft (*communion universelle*) zu fordern, außerhalb derer sie... schließlich verderben und zugrunde gehen wird. Diese universelle Gemeinschaft selbst kann sich nur im absoluten Du (*Toi absolu*) verankern" (OGeh 87).

Die *wirkliche Präsenz* des bzw. der Toten übertrifft, wie wir gelesen haben, alle Strahlkraft und Lebendigkeit eines Bildes (so sehr dieses auch Erinnerung zu befördern vermag); die Gegenwärtigkeit und Wirklichkeit des bzw. der Toten ist mehr als bloß die Wirklichkeit des Bildes, das zurück Gebliebene in sich tragen oder vor sich haben: "Der Mensch..., der sich darauf beschränkt, ein Andenken zu achten, gibt letzten Endes der einschüchternden Kraft des Scheinbildes nach, weil er schließlich dieses als die Wirklichkeit betrachtet, von der wir in uns nur die jeden Tag mehr verblassende Kopie behalten können - wie man eine Photographie auf einem Kamin abstaubt... Letzten Endes läßt sich hier nichts nur vom Gesichtspunkt des Bildes aus erklären. Selbst wenn ich das materielle oder innere Bild hege und pflege, so geschieht das *aus Liebe zum Wesen selbst* - was heißt, daß *dieses nicht als Bild behandelt wird*... Unsere Treue kann sich nur auf die bleibende Zuneigung und Zuwendung an eine Existenz gründen, die in keiner Weise in die Welt der Bilder verbannt werden kann. Man kann höchstens sagen, daß ich ein Bild, mag es noch so rudimentär sein, brauche, um dieser Zuneigung (*adhésion*) und Zuwendung (*application*) bewußt werden zu

⁴⁶⁵ Vgl. UWei 51: Zur 'Behebung der Entmenslichung der Welt' bedarf die Welt der "Exorzismen... Es leuchtet... ein, daß dieses Wort irreführen kann und daß es sich hier keinesfalls um Formeln handelt, die... irgend etwas mit Magie zu tun hätten. Die einzige wirkliche Austreibungskraft, die unsere Überlegung erkennen kann, ist die Liebe, aber dazu muß sich diese Kraft inkarnieren."

können... Sagen wir..., daß die Erinnerung in Bilder zergliedert wird (*le souvenir se détaille en images*), sich in Bilder aufspaltet, ohne selbst Bild zu sein." (WA II, 357) So sehr sich der trauernde Mensch in seiner bleibenden Verbundenheit mit dem und der (bzw. den) Toten (auch) an (in der Ordnung der Raumzeit gesehen) *Vergangenes* gebunden weiß und erinnert, ist doch *eigentlicher Bezug* dieser Verbundenheit "ein Unvergängliches (*indéfectible*), an dem wir hängen und um dessentwillen wir diese Erinnerungen pflegen. Es ist alles zu verlieren, wenn man sich einbildet, dieses Unvergängliche sei selbst Bild oder Erinnerung; es ist ein bleibendes Gegenwärtigsein (*une présence maintenue*)." (WA II, 357) "Das Unvergängliche ist das, was da nicht fehlen kann, wo eine radikale Treue (*fidélité radicale*) gehalten wird; das heißt: es ist *eine Antwort (réponse)*" (WA II, 357). Etwas anders ausgedrückt heißt das: Das Gegenwärtigsein als geheimnisvolle Erfahrung dieser angesprochenen Unvergänglichkeit *kann* nur dem Menschen geschenkt sein, "der sie in seinem tiefsten Innern fordert (*qui la réclame au plus profond de lui-même*)" (WA II, 357).

Die Haltung >meiner< Treue und das Phänomen der Gegenwärtigkeit der bzw. des Toten in ihrer Abhängigkeit sehend, fasst MARCEL zusammen: "Das Wesen, das ich liebe, ist noch immer da. Es ist da wie ich selbst und mit dem selben Recht; ich bin nur, soweit die Verbindung (*liaison*) mit ihm hält; und wenn diese Verbindung zerrisse, so wäre ich nicht mehr." (WA II, 357) Den Tod des geliebten Wesens als letzte gegebene Tatsache zu behandeln, hieße nach MARCEL, "den völlig unbedeutenden Charakter des Lebens zu proklamieren" (WA II, 314). Bekenntnis zum Sein angesichts des Todes hieße demgegenüber, in der Gegenwärtigkeit der Toten zu leben und -statt sie in den Tod hinein aufzugeben und zu verraten- weiterhin treu zu sein: "Das ontologische Gegengewicht gegen den Tod ist das Gegenwärtigsein derer in mir, die Anteil an mir haben, die aus mir das gemacht haben, was ich bin, und fortfahren, mich so zu machen" (WA II, 314), wobei die Rolle der Treue "nicht darin [besteht], irgendetwas, was immer es auch sein mag, zu erschaffen, sondern vielmehr unaufhörlich die Wolken zu vertreiben, die zu verdecken drohen... Was zu verdecken? Ein Bild? Sicher nicht: ein *Gegenwärtigsein*, das Bilder in sehr verschiedener Weise kundmachen oder konkretisieren." (WA II, 358)

Das Gegenwärtigsein des bzw. der Toten ist nichts *selbstverständlich* Erfahrbares; entsprechend dazu hat auch die liebende Treue (zum unauflöslchen Zusammenhang zwischen Liebe und Treue, gerade vom ontologischen Gesichtspunkt aus, vgl. WA I, 67f.) mit der Infragestellung der eigenen Sinnhaftigkeit und Intention zu kämpfen⁴⁶⁶. MARCEL unterstreicht, "daß der aus der Treue Lebende die Erfahrung der Nacht machen muß und... daß er die Versuchung (*tentation*) kennen lernen muß, sich innerlich von dieser Nacht, durch die er hindurchgehen muß, blind machen zu lassen. Diese Prüfung (*épreuve*) ist mit dem Alltäglichen als solchem verbunden, mit dem >Tag für Tag<. Das Unvergängliche (*indéfectible*) ist also in keiner Weise die Fortdauer einer Essenz (*permanence d'une essence*), zumindest... kann es uns nicht in der Weise einer solchen Fortdauer gegeben sein; denn die Essenz offenbart sich, wie immer sie auch beschaffen sein mag, unfehlbar einem Denken, das nach einem objektiv formulierbaren Gesetz vorgeht. Hier nichts dergleichen; es kann da nichts dergleichen geben, wo es sich um eine Beziehung von Wesen zu Wesen (*rapport d'être à être*) handelt. Und aus diesem Grunde kann es keine Technik der Liebe oder der Caritas (*technique de l'amour ou de la charité*) geben." (WA II, 358)

'Versuchung', 'Prüfung', 'zeitweilige Verfinsterung', 'Entmutigung': Aspekte wie diese von MARCEL angesprochenen verdeutlichen, wie sehr sich die Intention und Kommunikation der Liebe *über den Tod hinaus* eingespannt erlebt zwischen die Sehnsucht nach irgendeiner objektiven Sicherheit bzw. nach 'Beweisen' einerseits und die bleibende Ahnung andererseits, dass dem hinterbliebenen Menschen "nur" ein (inter)subjektiver 'Hinweis' gegeben ist, der noch dazu vom Ja seiner schöpferischen Treue, von seiner Behauptung und Bekräftigung lebt und abhängt. Im Maß, in dem die Liebe weit mehr schenkt als etwa bloß Objektives, scheint auch die Not und die Frage, die >dein< Tod für >mich< bedeutet und aufwirft, nur eine höchst subjektive, eine der Einmaligkeit >unserer< Liebe entsprechende Antwort zu erlauben, die auch unbeirrbares Bekenntnis zu >dir<, Leben als Zeugnis und Zuruf, Erinnerung in die Vergangenheit *und in die Zukunft* einschließt. Wie die Hoffnung auf 'etwas' setzt, so tut es auch Liebe als Verlangen, als Ruf und als existentielles Postulat: Sie setzt auf das Unvergängliche >unseres< Miteinander und Zusammen - dessen Unbeweisbarkeit in einem 'objektiven' Sinn nichts anderes ist als die Kehrseite seiner Unwiderlegbarkeit in eben demselben Sinn.

Diesen existenzlogischen Zusammenhang zwischen der Liebe, >meinem< Überlebenmüssen >deines< Todes und >meiner< nur als 'Wurf', Wagnis und Willensbekundung der Liebe geb- und lebbarer vorläufigen Antwort illustriert eine Bemerkung MARCELS in Enche 286, in der die Verwurzelung seines Unsterblichkeitsverständnisses im Geschehen und Ansinnen der Liebe (statt bloß in einem ichorientierten Lebensdrang) deutlich zum Ausdruck kommt: "*même s'il était avéré que ce que nous appelons notre existence, se clôt définitivement au dernier soupir, je*

⁴⁶⁶ In WA II, 370 spricht MARCEL diesbezüglich von Momenten und Zeiten der "Verfinsterung (*éclipse*)" und kommentiert die Not dieser Verfinsterung mit den Worten: "Wie kann man... im Verlauf der Verfinsterung noch die Kraft und das Recht spüren, die verfinsterte Realität zu bejahen (*affirmer*)? Das Wort Anspruch (*prétention*) ist wesentlich. In dem Augenblick, in dem *ich mich anheischig mache, zu beweisen (établir)*, setze ich mich... der Gefahr aus, dann durch eine Phase völliger Entmutigung hindurchgehen zu müssen."

ne renierais pas pour cela l'élan qui depuis l'enfance m'a porté vers l'immortalité, et je note ici combien je me sens proche d'Unamuno. Mais d'ailleurs, à ce point, la réflexion reprend ses droits, et le mot <avéré> apparaît comme couvrant un non-sens; car enfin, je ne puis imaginer sans contradiction que je puisse me trouver dans une situation telle qu'elle comporte cette constatation négative, ou même une démonstration qui en tiendrait lieu. Mais, bien entendu, le *nexus* où cette exigence prend racine, ne peut être que l'amour, et non point je ne sais trop quel vouloir-vivre effréné! Et là est bien la raison pour laquelle cette exigence peut et doit être regardée comme incoercible."⁴⁶⁷

6. Die legitime Eigenliebe und die Liebe zum menschlichen *Du*

"... müssen wir aber daran erinnern, daß der technische Fortschritt gleich welcher Art sich nicht selbst genügen kann, daß er zu einem höhnischen Spiel entartet, wenn er nicht an der Bejahung eines Reiches der Liebe aufgehängt bleibt. Dieses stellt unter übrigens nur völlig unvollkommen darstellbaren Bedingungen die Einheit aller in allen sicher."

(GABRIEL MARCEL, MePro 134)

"Hören Sie: Ich bin gläubig. Und mir sind einfach ein paar Dinge heilig. Es gibt genug Negatives auf der Welt. Neid, Streit, auch der Nationalismus, von dem wir sprechen. Ich war im Vatikan, in Jerusalem, in Stonehenge - überall an diesen so genannten heiligen Stätten. Ich würde sagen, dass diese Orte ungefähr so heilig sind wie der Rücksitz eines New Yorker Taxis. Das Einzige, was wirklich heilig ist, ist die Beziehung zwischen Menschen, die Kommunikation, die Anteilnahme."

(Der Rockmusiker CARLOS SANTANA in einem Interview (Süddeutsche Zeitung, 31. 8./1. 9. 2002))

a) Die legitime Eigenliebe

GÉRARD BÉLANGER gliedert in einer in ihrer deutschen Übersetzung unter dem Titel 'Über das Unbehagen des Menschen. Liebe als Selbstverwirklichung nach Gabriel Marcel' veröffentlichten Studie über das Verständnis der Liebe beim französischen Denker⁴⁶⁸ seine Darlegungen in drei große Kapitel, die sich mit den Aspekten 'Selbstliebe und Freiheit', 'Liebe zum andern und Freiheit' und 'Freiheit und Gottesliebe' auseinander setzen.

⁴⁶⁷ "Selbst wenn es erwiesen wäre, dass sich das, was wir unsere Existenz nennen, in und mit dem letzten Seufzer definitiv schließt, würde ich deswegen nicht den Schwung verleugnen, der mich seit meiner Kindheit der Unsterblichkeit entgegengetragen hat, und ich bemerke hier, wie sehr ich mich dabei Unamuno nahe fühle. Im Übrigen aber macht in diesem Punkt die Reflexion ihre Rechte geltend, und das Wort 'erwiesen' scheint einen Unsinn gewissermaßen zu verschleiern. Denn schließlich kann ich mir nicht ohne Widerspruch vorstellen, dass ich mich in einer solchen Situation befinden könnte, wie sie diese negative Feststellung bezeichnet oder gar eine Beweisführung, die an die Stelle eines solchen fehlenden Situationserlebens träte. Aber wohlgemerkt, die Verbindungsstelle, wo dieses Verlangen Wurzeln schlägt, kann nur die Liebe sein - und nicht ich weiß nicht welcher maßlose Lebenswille! Und das ist wohl auch die Begründung dafür, dass dieses Verlangen als nicht unterdrückbar angesehen werden kann und muss." (Übs. MR)

⁴⁶⁸ Deutsch 1969 in Limburg erschienen; Titel der Originalausgabe: *L'Amour, chemin de la liberté* (Paris, 1965).

Der (deutsche) Titel der Studie erklärt sich wohl (auch) von der europäischen gesellschaftlichen Freiheits- und Emanzipationsdebatte ihrer Veröffentlichungszeit her, ist aber zugleich vom MARCELSchen Opus her legitimiert, in dem Liebe durchaus auch (wenngleich nicht zentral) mit dem Begriff der 'Selbstverwirklichung' in Zusammenhang gebracht wird⁴⁶⁹ (vgl. etwa WA III, 42).

Die Dreiheit der Aspekte, die BÉLANGER unterscheidet, ist Ergebnis einer bezüglich des Liebesbegriffes korrekten Auswertung des MARCELSchen Denkens, das das Geschehen der Liebe tatsächlich in dieser dreifachen Differenzierung der personalen Bezüge reflektiert. Die Liebe zu Gott und von Gott her war in der vorliegenden Arbeit bereits Gegenstand von Ausführungen; im Folgenden soll es um die legitime *Eigenliebe* und um die *Liebe zum bzw. des menschlichen Du* im Verständnis MARCELS gehen.

Im umfassenden Prozess der Bejahung und des Bejahtseins, des Schenkens von und des Beschenktwerdens mit Liebe, den MARCELS spekulatives Denken idealiter entwirft und den es mit anregen möchte, gibt es Platz dafür, ja ist es *notwendig*, dass der liebende Mensch *auch sich selbst* in der Haltung der Liebe begegnet. Glauben an eigenes Bejahtsein von einem göttlichen Seinsgrund her stiftet ja ein Glaubendürfen an >meine< Liebenswertigkeit und überhaupt: an >meinen< Selbstwert. Die Thematisierung einer legitimen Eigenliebe markiert einen weiteren Punkt MARCELScher Übereinstimmung mit traditioneller christlicher (in diesem Fall: ethischer) Anschauung.

>Mich< als Wesen zu lieben, setzt voraus, >mich< -jenseits allen Verharrens in dialektischer Selbstzersplitterung und 'Selbsterfragung'- als existentielle *Ganzheit*⁴⁷⁰ zu sehen, die angesichts ihres Lebens 'ergriffen' ist und es als zu Gestaltendes ergreift. Es gibt freilich auch ein Gegenteil zu dieser existentiellen Selbstergriffenheit als Grund einer Eigenliebe: "Insofern ich reines Verzeichnis (répertoire pur) bin (mich als solches behandle), bin ich für mich bloß ein *Es (lui)*. Zum *Du (toi)* werde ich mir nur in der Emotion. Eine Anteilnahme (intérêt), die im Grunde Liebe ist und die dort, wo es um sich selbst geht, weit öfter mangelt, als es eine entsetzlich konventionelle Psychologie wahrhaben möchte... Der Egoismus hat nichts mit Eigenliebe (amour de soi) zu tun, er ist meist nur eine Weise des Handelns, des Auf-sich-selbst-Bedachtnehmens, und zwar *ohne* sich zu lieben." (WA II, 67; zur keineswegs nur psychisch-subjektiven, sondern ontologisch-intersubjektiven Bedeutung des Wortes 'Emotion' bei MARCEL vgl. FOELZ, Gewißheit, 102f.) Die hier, bezüglich der Eigenliebe, angesprochene Unterscheidung zwischen >es<-Relation und >du<-Relation begegnet bei MARCELS Gedanken zur zwischenmenschlichen Liebe bzw. Begegnung wieder und wird dort vertieft reflektiert.

Die Eigenwertigkeit, Wertfülle und Unvergleichlichkeit >meiner< selbst, auf die sich >meine< Eigenliebe richtet und zu Recht richten soll, darf nach MARCEL nicht zur Etablierung und Pflege eines monadischen, nur aus *sich selbst* bestehenden und um *sich selbst* kreisenden autarken Kosmos führen. Wohl mit *dieser* Aussageintention betont MARCEL: "Es besteht eine Beziehung zwischen der Tatsache, unverfügbar zu sein, und der Tatsache, sich unersetzlich zu fühlen oder einzuschätzen" (WA II, 192), mit der Ergänzung, "daß dieses Unverfügbarsein nicht von einer bestimmten Art, sich selbst anzuhängen, trennbar ist, die etwas noch Primitiveres und noch Radikaleres als die Eigenliebe ist" (WA II, 192). In unmittelbarem Zusammenhang kommentiert MARCEL durch den Hinweis auf die "Notwendigkeit, zwischen der Eigenliebe, insoweit sie unverfügbar ist, und der verfügbaren Eigenliebe zu unterscheiden, d. h. der Liebe zu dem, was Gott mit mir machen will. Diese legitime Liebe erhellt sich durch ihr Gegenteil: den Selbsthaß, der in einer bestimmten Todesbegier enthalten sein kann." (WA II, 192)

⁴⁶⁹ Jahrzehnte nach dem Aufkommen der erwähnten (und immer noch geführten) Debatte zeigt sich dem Zeitgenossen und der Zeitgenossin ein durchaus schillerndes Bild vom Begriff und Ideal der 'Selbstverwirklichung'. Eine steigende Zahl unter den *soziogenen* Depressionen mag heute -aktuell verstärkt durch psychische wie ökonomische Effekte eines grassierenden kapitalistischen Wirtschafts(neo)liberalismus und durch die schleichenden mentalen Zwänge einer Spaß-, Konsum- und verteilungskampfgeprägten Gesellschaft mitsamt aller sie erfüllenden Aufrufe zu Selbstdarstellung, Selbstvermarktung und Selbstzentrierung- auch Anzeige dessen sein, wie immer mehr Menschen davor kapitulieren, (nur) sich selbst als permanente Sinnressource zu verstehen bzw. verstehen zu sollen. Was MARCELS Verständnis von Selbstverwirklichung zu nennen wäre, eröffnet gerade durch die zentrale Bezugnahme und durch ein Gründen auf die bzw. der *Liebe* (sozusagen als Entdeckung der Sinnressource im anderen und in Gott, im Zusammen-Sein, -Tun und -Gehen) einen Ausweg aus mancher Sackgasse.

⁴⁷⁰ Vgl. etwa WA II, 34f.: "Insofern ich mich... als Ich denke (und jede Entscheidung, jedes Tun setzt das voraus), behandle ich mich als ein Ganzes; ebenso sofern ich liebe, geliebt werde usw. ... In dem Maße, als eine Realität als ein Ganzes behandelt wird, übersteigt sie den Gang eines Denkens, das in Fragen und Antworten fortschreitet". Was MeTa 95 formuliert, hat Gültigkeit für die Liebe dem anderen gegenüber wie für die Eigenliebe; MARCEL betont hier, "daß die Individualität des Geliebten für die Liebe und für die Liebe allein nicht zersplittert, nicht in wer weiß wieviel Stäubchen abstrakter Elemente zerstiört."

MARCELS Bedürfnis nach Differenzierung bezüglich der Selbstliebe wird auch an anderer Stelle deutlich: "Was die Selbstliebe betrifft, ist es leicht, den absoluten Gegensatz zwischen einer abgöttischen Liebe (*amour idolâtre*), die ein Heauto-Zentrismus ist, - und einer wohlthätigen Liebe (*charité*) zu sich selbst zu erkennen, die, weit davon entfernt, das Selbst als vollkommene Wirklichkeit zu behandeln und sich selbst zu genügen, es als einen einfachen Keim betrachtet, der fruchtbar zu machen ist, oder als einen möglichen Berührungspunkt mit dem Geistigen oder sogar Göttlichen in der Welt. Sich selbst lieben, in diesem zweiten Sinne, heißt gewiß nicht, sich irgendwelche Nachsichten erweisen, sondern sich selbst gegenüber eine Haltung einnehmen, welche die höchste Selbstverwirklichung ermöglicht; und es ist klar, daß eine gewisse Selbstgefälligkeit von sich aus schon für die Entwicklung einer wirklich schöpferischen Tätigkeit, ganz gleich in welchem Bereich, ungünstig ist: ich spreche hier nicht allein vom künstlerischen oder wissenschaftlichen Schaffen, sondern auch von der Ausstrahlung, die jede großmütige Seele auszeichnet." (WA III, 41f.)

Auch in WA III, 155 ist es MARCEL ein Anliegen, die Eigenliebe von ihrer eigenen Depravation abzugrenzen, wenn er -in Würdigung der WUSTschen Reflexion der *Pietät*⁴⁷¹ - den Unterschied zwischen einer 'mystischen Liebe zu sich selbst' und einem "Egoismus, der nur die Verlängerung des Willens zum Leben oder des Selbsterhaltungstribs ist"⁴⁷² (WA III, 155), betont. Die eigentliche Pointe des Verständnisses von Eigenliebe liegt bei MARCEL im Hinweis auf deren nicht aufzugebende Verbindung zur auf das *Du* gerichteten Liebe: "Das konkrete und vollständige Selbstbewußtsein kann nicht *heauto-zentrisch* sein. So paradox es klingen mag, ich möchte viel eher sagen, daß es *hetero-zentrisch* sein muß. Vom Anderen oder von der Anderen her - und allein von ihnen her können wir uns verstehen."⁴⁷³ (GSei 303) Nach MARCEL lässt sich "sogar sagen, daß berechtigte Liebe zu sich selbst nur in solcher Schau faßbar erscheint. Letztlich bin ich nur dann berechtigt, mir selbst einigen Wert beizumessen, wenn und soweit ich mich von anderen Menschen geliebt weiß, die von mir geliebt werden. Einzig die Mittlerschaft des Anderen kann die Selbstliebe begründen, einzig sie die Selbstliebe vor der Gefahr des Egozentrischen feien" (GSei 303). Die Bindung der Erlaubnis zum Selbstwertglauben an die Erfahrung mitmenschlicher Liebe an dieser Stelle ist zwar mit großem Fragezeichen zu versehen, da sie die Begründung menschlichen Eigenwertes in einem Glauben an *Bejahung von Gott her*, wie sie schon frühe Texte MARCELS formulieren, übergeht, und mithin die Situation und die Frage ringender Menschen völlig unbeantwortet lässt, deren Leiden gerade das Leiden an völliger Lieblosigkeit ihnen gegenüber, am Fehlen auch nur eines einzigen Menschen, der sie Liebe spüren ließe, ist. Doch wird man als die eigentliche -und durchaus nachvollziehbare- Aussageintention in diesem Zusammenhang den Hinweis auf die Verschränktheit gesunder Eigenliebe mit der Öffnung auf den bzw. die anderen Menschen hin verstehen dürfen. MARCELS Sichtweise der Eigenliebe fassen sehr gut und knapp Bemerkungen in WA II, 342 zusammen: "Es gibt eine gute und eine schlechte Eigenliebe; letztere strebt nach der Vorherrschaft. Die Eigenliebe ist nicht notwendig gleichbedeutend mit Egoismus, es gibt sogar einen Egoismus, der Ekel vor sich selbst ist... Der Egoismus... ist absolut begrenzt: man ist nur noch ein Atom, das so viel wie möglich genießen, so wenig wie möglich leiden will... Das Atom-Individuum ignoriert seine Herkunft und kennt sich nicht als gewollt."

⁴⁷¹ WUST entwickelt eine Theorie der Pietät, die diese sozusagen mit der menschlichen Liebe (sich selbst, anderen Mitgeschöpfen, Gott gegenüber) identifiziert. MARCEL referiert und kommentiert diese Theorie in WA III, 149-166. Zu MARCELS Verständnis von Pietät vgl. etwa UWei 76.

⁴⁷² Nach MARCELS Aussage geht der religionskritische Vorwurf mancher Philosophen ins Leere, die Sorge des gläubigen Menschen um sein eigenes Heil sei an sich bereits Egoismus (vgl. WA III, 156). Derartiges Behauptende "sehen nicht, daß die Liebe zu sich selbst... gerade an dieses Gefühl einer inneren Dualität geknüpft ist, die zwischen dem, was ich als Lebendiger bin, und jener geheimnisvollen Realität besteht, die wir allgemein Seele nennen, die mir anvertraut wurde und über die ich am letzten Tage Rechenschaft ablegen muß. Könnte man nicht... sagen, daß der nicht christliche Philosoph von heute, vielleicht ohne es zu merken, von dem in seinen Konsequenzen so fürchterlichen Postulat ausgeht, daß *ich mit meinem Leben koinzidiere*? Dann muß man zugeben, daß die Seele selbst nur ein verfeinerter Ausdruck, eine Art Blüte dieses Lebens ist, von dem man streng genommen nicht sagen kann, daß es mir gegeben wurde - weil *ich es ja wahrhaft bin*. Wenn man diesem ruinösen Postulat zustimmt, dessen Ursprünge... in einer bestimmten biologistischen Philosophie zu erkennen sind..., ist es offenbar, daß die Selbst- und Eigenliebe als bloßer Auswuchs des vitalen Instinkts angesehen werden muß. Aber ich glaube, man kann das nicht behaupten, ohne bestimmte strenge Forderungen zu verkennen, die ein echtes geistiges Leben enthält" (WA III, 156).

⁴⁷³ Wobei freilich nach MARCEL diese Heterozentriertheit, diese Hinwendung zum *Du* der Gefahr begegnen muss, den anderen Menschen zum Zentrum >meiner< Absichten zu machen, Begegnung letztlich zu *verzwecken* oder zu *dominieren* (vgl. TraWei 122; GSei 408) und *Du*-Liebe zur Funktion einer *egoistisch* geprägten Eigenliebe zu machen. Vgl. diesbezüglich WA II, 309: "Muß man sagen, daß das Bewußtsein >verkehrt< ist, wenn es sich sich selbst zukehrt? Ich glaube nicht. Indessen müßte man sich fragen, ob die Gewissensprüfung nicht nur dann legitim ist, wenn sie die Einwirkung auf sich selbst befiehlt. Vielleicht können und dürfen wir... nur auf uns selbst einwirken, während wir den Nächsten nur zu lieben haben? Die Einwirkung auf den Nächsten oder der Anspruch, auf den Nächsten einzuwirken, wäre mit der Eigenliebe verbunden: denn im Grunde heißt auf den Nächsten einwirken ihn beherrschen wollen." Die Einwirkung auf den Nächsten bzw. auf die Nächste hat "da, wo sie direkt und gewollt ist, stets in gewissem Grade etwas von Vergewaltigung an sich." (WA II, 309) Echte Liebe erhebt keinen Anspruch auf bzw. über den anderen Menschen, da sie demütig ist (vgl. GSei 391f.) - Zum zitierten Aussagezusammenhang von GSei 303 vgl. auch TraWei 250: Liebe lässt den einzelnen Menschen "dezentriert oder polyzentriert" leben.

b) Die Liebe zum menschlichen *Du*

Gewolltsein freilich auf intensive Weise selber vermittelt zu bekommen und es auch dem menschlichen *Du* als Bejahung, als Bestätigung, als Behauptung seines absoluten Wertes und >meiner< 'Rettung', die seine bzw. ihre Einmaligkeit für >mich< und die >unsere< Gemeinschaft bedeuten, spürbar werden zu lassen: *Darin* liegt zweifelsohne der innerste und wesentliche Ausdruck der zwischenmenschlichen Liebe, die der Eigenliebe hinzuzufügen der einzelne Mensch nach MARCEL berufen und eingeladen ist.

Spätestens hier, aber auch gerade hier ist es nun wichtig und angebracht, einige für das MARCELSche Denken wesentliche Begriffe und Denk- bzw. Argumentationszusammenhänge so kurz wie möglich, aber auch so ausführlich wie nötig anzusprechen und zu erläutern⁴⁷⁴; MARCELS Aussagen zur zwischenmenschlichen Liebe bauen nämlich allesamt (ausdrücklich oder indirekt) auf seinen Reflexionen zu den Themen 'zwischenmenschliche Kommunikation' und 'Begegnung', 'Dialog' und 'Intersubjektivität' auf oder stehen gar in untrennbarem Zusammenhang mit diesbezüglichen Erläuterungen.

MARCEL erkennt: "von dem Moment an, wo sich eine Kommunikation (communication) zwischen dem anderen und mir aufbaut, schreiten wir von einer Welt in eine andere; wir tauchen ein in eine Sphäre, wo man nicht nur einer unter anderen ist und wo die Transzendenz den Aspekt der Liebe (dilection) annimmt. Die Kategorie des Gegebenen ist überschritten: >Nie genug, immer mehr, immer näher.< Dies sind schlichte Worte, die einwandfrei den Wechsel der Perspektive wiedergeben, den ich heraufzubeschwören suche"⁴⁷⁵ (WA III, 64; abgesehen von allen folgenden Zitaten und Verweisen, vgl. zum Thema insgesamt WA I, 104-117 ('Ich und der andere')). Zwar wird nicht jede Art von Kommunikation schon Liebe zu nennen sein, aber umgekehrt prägt jedes Verhältnis und Geschehen der Liebe ein kommunizierend-offenes Aneinanderteilhaben und Aufeinanderzugehen, ein Miteinander- und Ineinanderleben von *Ich* und *Du*⁴⁷⁶ in Intimität⁴⁷⁷, in Vertrauen und in (mehr oder weniger tiefer) Bindung.

⁴⁷⁴ Die im Folgenden im Mittelpunkt der Erläuterung stehende Wirklichkeit des *Du* in ihrer Bedeutung für das MARCELSche Denken hat sehr ausführlich und vertieft PETER KAMPITS untersucht: Gabriel Marcells Philosophie der zweiten Person, Wien - München, 1975.

⁴⁷⁵ Die Transzendenz des bloß *Gegebenen* (also bloß objektiv Vorhandenen und mit entsprechendem Distanzgefälle Behandelten und Empfundenen) in der liebenden Kommunikation ist keine Selbstverständlichkeit. >Mir< droht ständig der Verrat am *Du*: "Es gibt... eine Seite, wo das *Du* mir gegeben ist - und dadurch bleiben wir im Problematischen, mit allem, was es an Ungewissheiten, an Zweifeln und Eifersucht mit sich bringen kann -, ein erniedrigter Zustand, der darin besteht, daß das *Du* nicht als *Du* aufrechterhalten wird." (WA III, 64) Der andere Mensch darf nie zum "mir gegenüberstehenden Mechanismus" (WA I, 113) degradiert werden, "dessen Federn und Funktionsweise ich entdecken soll" (WA I, 113), er ist vielmehr konkret-geschichtliches *Du* und hat als solches "einmaligen Wert" (WA I, 113). >Deiner< (und >meiner<) Einmaligkeit entspricht die Unvergleichlichkeit, ja Absolutheit >unserer< Liebe (vgl. WA III, 86).

⁴⁷⁶ MARCEL bemerkt in WA III, 302: "Durch einen merkwürdigen Zufall habe ich die besondere Wirklichkeit des *DU* etwa zur gleichen Zeit entdeckt, als Buber sein kleines Werk ['Ich und Du' (erschienen 1923); MR] verfaßte. Überdies war mir sein Name ebenso wenig bekannt wie der von Ferdinand Ebner oder Franz Rosenzweig, die uns anscheinend auf diesem Wege vorangegangen sind"; freilich ist in der Durchleuchtung der Bedeutung des *Du* für die menschliche Grundsituation BUBER, so MARCEL, "viel weiter gegangen... als ich" (WA III, 302; vgl. MeGru 54f.). Zur Unabhängigkeit der MARCELSchen Entdeckung des *Du* von EBNER vgl. MeGru 55 und FOELZ, Gewißheit, 96. - Mit BUBERs Denken setzt sich MARCEL etwa in WA III, 302-308 und in DialEr 68-91 auseinander, mit dem Denken EBNERs in DialEr 92-112. Wie FOELZ (vgl. Gewißheit, 97) betont, verdankt sich MARCELS philosophische Entdeckung des *Du* nicht der Tradition neuen dialogischen Denkens in Europa seit der Jahrhundertwende (dessen Geschichte BUBER (Literaturhinweis: FOELZ, Gewißheit, 97) dargestellt hat), sondern dem Personalismus ROYCEs. Zum Gemeinsamen und zum Unterschied zwischen MARCEL und BUBER vgl. auch THEODOR-BERNHARD WOLF in WA III, 338-340.

⁴⁷⁷ *Intimität* schreibt MARCEL nicht ausschließlich der Liebe zu; es gibt sie in gestufter Intensität, was ErMen 185 verdeutlicht, wo der Autor auf die Erfahrungsräume zurückkommt, "wo sich eine Intimität bildet: in der wahren Zuneigung, in der Freundschaft, in der Liebe".

Kommunikation (zu ihrer Bedeutung ganz allgemein und speziell für den Philosophen vgl. GegU 34-36) wird, angesichts des Zueinanderfindens oder des Verbundenseins zwischen >mir< und >dir< (bzw. >mir< und >euch<), durch das sie immer angeregt wird, stets vom 'Wir-Subjekt' getragen, das jede Gemeinschaft konstituiert (vgl. WA III, 274). Weil die ideale Kommunikation, über die MARCEL nachdenkt, *nie* bloß Kommunikation auf *rein rationaler* Ebene, auch nicht bloß Kommunizieren über *irgendetwas* (mehr oder weniger Faktisch-Äußerliches), sondern eben *existentiell-personale Kommunikation* ist⁴⁷⁸, die >uns< selbst ganz zur Sprache (welcher auch immer) bringt, also >unsere< ganze Lebenssituation und Lebenstiefe sowie die Radikalität aller >unserer< Lebensfragen mit einbezieht und ausdrückt, ist sie nicht anonym-zufälliger Kontakt oder abstraktes 'Aufeinandertreffen', sondern Kommunikation *in Begegnung* - und Begegnung ereignet sich eigentlich immer "auf der Ebene der Innenheit, also der *schöpferischen Entfaltung*" (GSei 189; zur *Begegnung* (rencontre) als wichtiger existentieller Wirklichkeit und philosophischer Begrifflichkeit vgl. etwa GSei 187-189 und Enche 197-199). Zwischenmenschlicher *Dialog* (verstanden im engeren Sinn: als Wechsel der Worte (Anruf-Antwort)) ist dabei für MARCEL nicht identisch mit allem, was er unter Kommunikation bzw. Begegnung versteht. Der Anruf ist, wie wir schon festgestellt haben, bei diesem Autor eigentlich erst das Folgegeschehen von Verbundenheit, von irgendwie erlebter oder gefühlter Gemeinschaft. Das heißt mit anderen Worten, "daß für Marcel die personale Ich-Du-Beziehung sich nicht im Wort-Ereignis erschöpft. Darin unterscheidet er sich von Ferdinand Ebner und Martin Buber, für die beide die Sprache der "Urakt" des Geistes ist. Die Teilnahme an der zwischenmenschlichen Seinswirklichkeit erschließt sich für Buber einzig im Wort, für Ebner schafft die geistige, persönliche Aktualität des Wortes den Menschen in seiner Beziehung zum Du. Marcel sieht in der Sprache immer nur eine Vermittlung personaler Beziehungen. Der Dialog setzt die Begegnungen mit dem Du voraus." (FOELZ, Gewißheit, 99)⁴⁷⁹

Die im Folgenden ausführlicher dargelegten wichtigsten Kommentare MARCELS zu den Begriffen 'Kommunikation', 'Begegnung' und 'Dialog' müssen genauso im Bewusstsein ihrer eben skizzierten *Verflochtenheit* gelesen werden wie mit Akzeptanz der auch hier zum Teil auffallenden *Randunschärfe* MARCELScher Terminologie. Durchgängig verbunden sind diese drei Begriffe (wie auch der noch zu erläuternde Terminus 'Intersubjektivität') im MARCELSchen Denken durch eine *Philosophie und Dramatik der Gemeinschaft*, die sie deklinieren, und durch das Kreisen dieser Philosophie bzw. Dramatik um die Heimat- und Geborgenheitserfahrung glaubend-hoffender *Liebe*. Gemeinschaft ist ja, wie wir schon verschiedentlich aufweisen konnten, die Grundbotschaft und Grundgewissheit, in deren Zeichen das gesamte MARCELSche Denken und Schreiben steht: "Wir stehen nicht allein, niemand ist allein" (CHRISTIANE in *Die zerbrochene Welt* (Schauspiele I, 205)), und jeder hoffend auf das Unzerstörbare ausgerichtete existentielle "Kampf [ist] gerade deshalb möglich, weil der Mensch nicht allein ist" (WA III, 318)!

Damit ist bereits ein erster wesentlicher Aspekt angesprochen, der sich auch so formulieren ließe: Nach MARCEL läßt sich menschliches Sein nicht solipsistisch bzw. monadisch⁴⁸⁰ verstehen, sondern, weil idealerweise und aus Bedürftigkeit in Gottes- und mitmenschlicher Verbundenheit stehend, nur im Modell personaler Partizipation. Gerade und nur diese Partizipation, die Teilhabe aneinander, das *Miteinander* und *Zusammen* ermöglicht, ja *ist* Kommunikation in Pluralität. Nur die Partizipation, die immer eine Absage an ein abstrahierendes Verständnis des *Ich* enthält, erlaubt es, die "Verbundenheit der Individualitäten" (MeTa 92) zu denken und zu leben (zum Gesamtzusammenhang vgl. etwa MeTa 92f.). Verbundenheit menschlicher Individualitäten freilich ist, wie in den bisherigen Darlegungen bereits deutlich wurde, nicht denkbar ohne >meine< gleichzeitige Gebundenheit als Individualität an Gott: "Die Person *ist* nur, insofern sie mit einem "Schöpfungsakt" verbunden ist, das heißt, mit "einer von ihr unterschiedlichen Freiheit", an die sich die Individualität in Freiheit bindet [FOELZ zitiert hier MeTa 93; MR]. Nur in dieser Beziehung zur göttlichen Transzendenz, in personaler Kommunikation, ist die konkrete Individualität zu denken."⁴⁸¹ (FOELZ, Gewißheit, 63f.)

⁴⁷⁸ Vgl. MeTa 94: Es gibt eine "durchaus mechanische, ganz äußerliche Verbundenheit", die wie eine "Parodie" der "geistigen Verbundenheit, die Liebe ist", wirkt.

⁴⁷⁹ FOELZ verweist in diesem Zusammenhang u. a. auf seinen vergleichenden Exkurs 'Das dialogische Denken bei Martin Buber und Gabriel Marcel' (Gewißheit, 163-174).

⁴⁸⁰ Zu MARCELS Ablehnung jedes Solipsismus vgl. etwa MeTa 93 ("die absolute Negation des Solipsismus ist Vorbedingung jedes geistigen Lebens") und GSei 419, zu seiner Ablehnung jedes monadischen Denkens vgl. etwa ReflIn 83; WA II, 364; WA III, 29; GSei 312f..

⁴⁸¹ Vgl. hierzu MeTa 126: "Der Bezug auf Gott, die Setzung der göttlichen Transzendenz, erlauben es uns allein, die Individualität zu denken; das will... sagen, daß sich das Individuum selbst als Individuum vollzieht, indem es sich als Geschöpf denkt".

Beziehung zu und Rückbindung an Gott ist also Ausdruck einer Begegnung von Freiheiten in Liebe, und sie schafft überhaupt erst die Grundlage für das Miteinander menschlicher Individualitäten in Freiheit und Liebe⁴⁸². Das Thema der Partizipation, in sehr frühen Texten schon als Partizipation des Denkens am Sein reflektiert, taucht im Metaphysischen Tagebuch des Jahres 1918 wieder auf - zu der Zeit also, da MARCEL in philosophischer Vertiefung über das personale Gegenüber von *Ich* und *Du* und das dialogische Element im menschlichen Leben nachzudenken beginnt. Er tut dies vor allem unter dem Eindruck seiner erschütternden Begegnungen und Erlebnisse während der Kriegsjahre, in denen er so oft zum indirekten Zeugen des menschlichen Todes und der Trennung vieler vom geliebten (verstorbenen oder vermissten) *Du* wurde, sowie unter dem Einfluss der Lektüre des amerikanischen Personalisten ROYCE. Die Begegnung und Kommunikation in der Liebe und im Glauben im Rahmen einer als *dyadisch* bezeichneten *Ich-Du-Beziehung* beleuchtet MARCEL in Fortführung seines Partizipationsgedankens in mehr und mehr personaler Perspektive⁴⁸³.

Die Frage, was denn die Qualifizierung 'dyadisch' meine, lässt sich mit einem Hinweis auf die Gemeinsamkeit und auf den Unterschied zwischen MARCELS *Ich-Du-Philosophie* und dem Personalismus von ROYCE beantworten. BERNING, der diesbezüglich prägnant zusammenfasst, erkennt mit Blick auf ROYCE eine "Hinwendung des Denkens auf das *dialogische Verhältnis des Ich und Du*, in das als ein *Drittes die unpersönlichen Sachbezüge der Welt* eingespannt sind. Royce spricht daher von einer "*triadischen*" Struktur des Wirklichen. Diese Bezeichnung übernimmt Marcel. Doch bleibt dieser "Triadismus" für ihn nur ein Ausgangspunkt. Das unpersönliche "Dritte", das "Es" zwischen Ich und Du muß aufgehoben und in das Personale integriert werden. Aus der Triade wird bei Marcel eine "*Dyade*." (Wagnis, 124)

MARCEL erkennt die Bedeutung des Triadismus von ROYCE, der den dialogischen und personalen Charakter jeder authentischen *Ich-Du-Begegnung* hervorhebt und den wesentlichen Unterschied zwischen persönlicher *Ich-Du-Begegnung* und *Ich-Es-Relation* markiert. Aber er unterzieht das ROYCESche Konzept (abgesehen von der neuen terminologischen Schlüsselbedeutung, die er der 'Dyade' beimisst) in zwei Punkten einer Kritik bzw. einer Neuakzentuierung. Erstens: Die Bezüge von *Ich* und *Du* zur Welt dürfen nicht selbstverständlich bzw. 'normativ' als unpersönlich-objektive *Es-Erfahrung* gewertet werden, da die menschliche situative Gebundenheit das >uns< Umgebende, sofern es >mich< und/oder >dich< angeht und existentiell betrifft (also von >uns< abhängt oder >uns< irgendwie von sich 'abhängen' lässt), immer schon auch einen Teil >unserer< personalen *Ich-Du-Sphäre* sein lässt⁴⁸⁴. Zweitens: Das Gegenüber und Miteinander von *Ich* und *Du* geschieht, so MARCEL, immer angesichts der Gefahr, dass >mir< das *Du* als solches verloren geht und zum bloßen *Es* wird (oder >ich< für den anderen Menschen zum bloßen *Es* werde⁴⁸⁵). Die 'Andersheit' des anderen Menschen (die jede liebende Begegnung bleibend zu achten wissen wird) darf jedoch nicht zum Anlass werden für eine degradierende *Veränderung* des Wesens des Menschen, der >mir< da begegnet - eine Veränderung, die aus einem Angesicht und aus einer personalen Einmaligkeit ein beliebiges *Irgendwer* macht oder werden lässt.

Von daher hat das Triadische im Sinne des MARCELSchen Begegnungsdenkens zwei Aspekte: Es ist berechtigtes Verständnismuster einerseits, sofern es um *tatsächlich* Objektives, also existentiell nicht wirklich Betreffendes geht; und es ist Verfehlung und Missverständnis andererseits, insofern es die bleibende Versuchung zum Verrat am Dyadischen darstellt, das als Möglichkeit und Einladung den 'Kern' der Wirklichkeit bildet. Gemeint ist näherhin die Versuchung, (egal ob in >meiner< Beziehung >mir< selber, einem anderen Menschen oder Gott gegenüber) als *vermeintliches* Objekt zu behandeln, was eigentlich Subjekt (subjektiv) bzw. Person (personal) ist und als solches

⁴⁸² Für MARCEL sind die beiden Kategorien 'Liebe' und 'Freiheit' zutiefst verschränkt; vgl. dazu grundsätzlich etwa WA II, 94f. (zur Verwandtschaft von Wille und Liebe und zur Freiheit und eigentlichen Unableitbarkeit der Liebe). Menschliche Freiheit (die sich -vgl. WA III, 29- nur in Verbindung mit persönlichem Schicksal behaupten kann, wobei sich dieses Schicksal nur erfassen kann "unter der Bedingung, daß es sich anderen öffnet" (WA III, 29)) ist als Akt und Haltung liebender Zuwendung und Verfügbarkeit immer Umsetzung des Bewusstseins, dass >ich< nicht >mir< selbst gehöre und gehören will, sondern >dir< (vgl. WA I, 84; das >ich< gehöre >dir< darf sich im Raum der Liebe aber nur bedingt in ein Bewusstsein des >du< gehörst >mir< transformieren - vgl. etwa WA III, 86f.). Der Konnex der Liebe mit der Freiheit muss die Situation *beider* sich in Liebe Begegnender prägen - womit klar ist, "daß das Ziel der Liebe keineswegs die Aneignung ist" (WA III, 274). WA II, 221 erläutert, einen anderen Menschen als *Du* zu behandeln, heißt, ihn als Freiheit zu fassen und an seiner immer größeren Freiheit mitzuarbeiten; gerade die Liebe vermag es, zum anderen Menschen *als einem anderen und freien Wesen* ja zu sagen.

⁴⁸³ Vgl. MARCELS Bemerkung aus dem Dezember 1918: "Der dyadische Bezug ist gerade das, was ich in meinen früheren Untersuchungen Teilhabe nannte." (WA II, 35)

⁴⁸⁴ So würdigt MARCEL in WA II, 27 "die tiefe Bedeutung des Triadismus von Royce, der sich meines Erachtens unzureichend verdeutlicht hat" und fügt im Sinne seiner eigenen differenzierenden Sichtweise hinzu: "Jede unabhängige Realität, so würde ich in einer verständlicheren Sprache sagen, kann und soll als ein *Drittes* behandelt werden." (WA II, 27)

⁴⁸⁵ Den Verlust bzw. die Verdeckung des *Du* gilt es nach MARCEL gerade angesichts des Vormarsches technokratischen Denkens mit seiner Konzentration auf eine *Es-Welt* des Bestimmbaren als reale Gefahr zu begreifen; vgl. WA III, 302.

bzw. als solche ernst genommen sein will und auf Anruf oder Antwort⁴⁸⁶ von >mir< wartet (zu MARCELS Reflexion des Dyadischen und des Triadischen vgl. etwa WA I, 231; WA II, 33f., 35, 37, 69, 216).

Der Austausch von Zeichen zwischen zwei Wesen über ein mehr oder weniger existentiell belangloses oder zur 'Sache' objektiviertes Drittes (in einem *vermeintlich* persönlichen Gespräch kann auch >ich< selber, kannst auch >du<, kann das >uns< Verbindende als ein *Es* behandelt, zum *Es* degradiert sein und als Drittes 'dazwischen stehen') ist Ausdruck einer Lebenshaltung im triadischen Muster. Dyadische *Ich-Du*-Begegnung (und -als tiefste *Ich-Du*-Begegnung- gerade auch das multiforme Geheimnisgeschehen der Liebe) löst einen vormals triadischen Bezug auf und weigert sich, in einen solchen zurückzufallen oder auszuweichen. Die dyadische Atmosphäre der Liebe, das 'Du'-Sagen und 'Dich'(-wirklich)-Meinen machen aus dem fremden anderen Menschen (der stets *auch* ein anderer bzw. eine andere und in diesem Sinn von >mir< unterscheidbar bleiben wird!⁴⁸⁷) ein mehr und mehr vertrautes Wesen, ein Wesen, aus dessen Berührung, Verständnis und Mit->mir<-Sein >ich< lebe⁴⁸⁸. In diesem Sinne kann MARCEL sagen: "Uneingeschränkte Befriedigungen kommen mir... wohl nur von einem Wesen zu, für das ich Du bin, und das mir seine wirksame Fürsorge tätig zuwendet." (WA II, 74) Lebendige und sich in Liebe hineinver tiefende Begegnung trägt eine Gemeinschaft schaffende und somit schöpferische Dynamik in sich ("wir hören mehr und mehr auf, ein XY und ein anderer zu sein. Wir sind einfach >wir<" (WA II, 27)), die sich entfaltet "in dem Maße, als das Du immer tiefer und tiefer ein Du wird" (WA II, 27) und >wir< beide eine 'Einheit' (unité; vgl. WA III, 31) bilden. Wie >mir< in der teilhabenden Liebe das ursprünglich fremde Wesen mehr und mehr zum *Du* wird, so werde auch >ich< ihm zunehmend zum vertrauten *Du*. "Je mehr ich ein Wesen liebe, desto mehr nehme ich an seinem Leben teil" (WA II, 37). Aber auch >meine< Vertrautheit und Nähe >mir< selber gegenüber wachsen dabei gewissermaßen. So unterstreicht MARCEL in WA III, 31, "daß ich mir selbst tatsächlich nur in dem Maße teilhaftig bin, in dem ich mit dem anderen verbunden bin, d. h. in dem dieser für mich zum *Du* wird". Es ist, anders gesagt, merkwürdig: "je mehr mein Gesprächspartner außerhalb steht, um so mehr bin ich mir selbst gegenüber außerhalb" (WA III, 31).

Wichtige Voraussetzung für das gemeinsame Wachsen in eine immer 'tieferere' Einheit hinein ist es, das Anderssein des anderen Menschen -bei allem ins Auge fallenden Gemeinsamen und Verbindenden- zu sehen und zu respektieren. So betont MARCEL -BUBERs Meinung zustimmend, dass menschliche Vereinzelung nicht durch den Anschluss an eine Masse oder an ein Kollektiv behoben wird (vgl. WA III, 303)-: "Erst wenn das Individuum den Anderen in seinem Anderssein als ein von ihm selbst verschiedenes Menschwesen erkennt und von dieser Erkenntnis aus auf ihn zustrebt, erst dann vermag er... den Ring seiner Einsamkeit zu durchbrechen." (WA III, 303) Den anderen Menschen, dem >ich< als einem *Du* zu begegnen versuche, in seinem Anderssein zu belassen, bedeutet dabei, ihn als *freies* Wesen zu belassen (vgl. WA II, 221) und ihn nicht in einer "Idee von ihm" (WA II, 221), also einer "Idee vom anderen" (WA II, 221) zu verschließen; "die Idee vom anderen ist nicht mehr der andere als anderer; es wird aus ihm ein auf michbezogener anderer, d. h. ein demontierter, ein desartikulierter anderer, der in einem

⁴⁸⁶ Ein äußerst wichtiges Unterscheidungskriterium des *Ich-Du*-Verhältnisses vom *Ich-Es*-Verhältnis ist nach MARCEL das Element der Antwort (vgl. dazu ausführlicher etwa WA II, 20-26): "Ich wende mich in der zweiten Person nur an das, was ich für fähig halte, mir zu antworten -in welcher Art immer-, selbst wenn diese Antwort ein >verständiges Schweigen< ist. Wo keine Antwort möglich ist, da ist nur Platz für das >Es<. Die Idee der Antwort ist mithin der Schlüssel." (WA II, 20; vgl. WA II, 76 und WA III, 29) Im personalen Dialog bedeutet *Fragen* immer (auch), ein *Du* anzurufen (statt bloß jemanden um Auskunft zu bitten). Es geht also, weil die ontologische Ausrichtung hin auf *Verbundenheit* dominiert, um mehr als bloß um ein rein formal-dialektisches Frage-Antwort-Prinzip. Das erhoffte Zeugnis des *Du* entspricht der 'Wer?'-Gerichtetheit der personalen Frage und ist, als Antwort, auch verbürgende 'Unterschrift' (vgl. WA II, 23). Entsprechend unterscheidet MARCEL bzgl. Frage und Antwort im Dialog zwischen einem rein objektiven 'Es-Urteil' (vgl. WA II, 20) und einem personalen 'Du-Urteil'. "Jedes Du-Urteil drückt eine Beziehung von mir zu einem Gesprächspartner aus, sowie den Willen, daß ihm diese Beziehung bekannt werde." (WA II, 35) In diesem Sinne gilt: Kommunikation stößt dann zu ihrer eigenen Tiefe vor, wenn sie den "Übergang zum *Du*" (WA III, 29) entdeckt und zum Ausdruck bringt.

⁴⁸⁷ Das Anderssein des bzw. der anderen Menschen ist bedeutsam auch für >meine< Selbsterfassung als existierend; für MARCEL ist klar, "daß ich mich selbst... nur dann als existierend denken kann, wenn ich mich von den anderen absetze, wenn ich mich also als von ihnen verschieden auffasse" (WA II, 219). >Ich< bin >mir< nur von >meiner< Differenz zum anderen Menschen aus fassbar - wobei gerade aus dieser Differenz ein geheimnisvolles *Eines* wachsen kann! Die durch Zuwendung und Öffnung zum *Du* hin ermöglichte Einheit in der Liebe verlangt aber vorher Zuwendung und ein Verhältnis auch zu sich selber: "Erst vom Augenblick an, in dem die Individualität wirklich ein Innen hat, kann sie sich tatsächlich als von einer anderen verschieden denken (und wird Liebe möglich)" (MeTa 94).

⁴⁸⁸ Vgl. WA I, 97: "Die Liebe kreist um eine bestimmte Position, welche weder die des Selbst noch die des anderen als solchem ist, sondern das ist, was ich das *Du* genannt habe." - Zur Bedeutung des anderen, als *Du* entdeckten Menschen für das gesamte MARCELSche Werk vgl. etwa WA III, 324. Die Entdeckung und Reflexion des *Du* hat bei MARCEL auch biographische Wurzeln, v. a., wie bereits erwähnt, in den Erlebnissen während des Ersten Weltkrieges sowie in der Kindheit (vgl. WA III, 322).

Prozeß der Gleichmacherei untergeht.“⁴⁸⁹ (WA II, 221)

“Das Wesen, das ich liebe, ist so wenig wie möglich ein Drittes für mich; und gleichzeitig entdeckt es mir mich selbst, ist doch seine Daseinskraft derartig, daß ich für mich immer weniger *Es* bin; meine inneren Abwehrkräfte schwinden mit den Scheidewänden hin, die mich vom anderen trennen. Er ist mehr und mehr *im* Kreis, in bezug auf den, außerhalb dessen es Dritte gibt, Dritte, eben die anderen“ (WA II, 27; vgl. WA III, 31 und WA II, 221). Schwinden aber die Scheidewände hin, die >mich< von >dir< trennen, dann bedeutet das: “das Du ist durchdringbar.“⁴⁹⁰ (WA II, 158)

‘Beweisbar’ ist nur das Objekt. Was personale Subjekte in dyadischer Begegnung sich mitteilen, ja schenken⁴⁹¹, ist Zeugnis, Vertrauen und *Gewissheit*, die aus der Liebe, aus dem Glauben und aus der Hoffnung kommen.

c) Zur fundamentalen Bedeutung der Kategorien ‘Gemeinschaft’ und ‘Begegnung’

BERNING fasst MARCELS gerade vom Teilhabegedanken her entwickeltes Verständnis des Dyadischen in der Liebe sehr gut zusammen⁴⁹² und sei deswegen in Auszügen zitiert: “Letztlich läuft alle Teilhabe am Seinsmysterium darauf hinaus, daß das Dritte verschwindet. Die gleichgültige, endlos fortschreitende Zahl unverbundener Objekte wird in dem einen Akt der Hinwendung zum Du transzendiert“ (Wagnis, 226). “Teilhabe meint die Einbergung des Du in das Ich, indem ich das Du wie mein eigenes Ich annehme... Die Vereinigung mit dem Du zum “Wir” führt dahin, uns immer weniger als ein durch Prädikate und charakteristische Bestimmungen vermitteltes Wesen anzusehen. Die uns kennzeichnenden Merkmale schwinden wesenlos in das unaussprechliche Wir“ (Wagnis, 218). “Personen sind nur im aktuellen Mitsein erfahrbare. Außerhalb des Zusammenhangs der Teilhabe gestellt, werden sie als ein Drittes in ihrem Sein geleugnet. Rede ich von jemandem in der dritten Person, so betrachte ich ihn als überprüfbares Bestand von Eigenschaften. Er ist ein Repertoire von möglichen Verhaltensformen, die ich von ihm erwarte. Aber gerade das Repertoire, das sich karteimäßig erfassen läßt, charakterisiert, was man selbst nicht ist: Das Sachregister ist das “Es” [vgl. WA II, 52; MR]“ (Wagnis, 217). Aber: “Für die Liebe kann das Du niemals zum karteimäßig erfaßten Fall werden. Als Fälle registrierte Menschen beginnen in dem Augenblick, da ich an ihrer konkreten Existenz zu partizipieren beginne, lebendig zu werden und ihr Eigenleben in Glück und Schmerz zu entfalten.“ (Wagnis, 217) “Die Aufhebung des “Dritten” führt zum Sein, das sich dyadisch offenbart... In der Öffnung des Selbst zum Du erfahre ich das Sein als unendliches Reich personaler Wesen.“ (Wagnis, 217)

Es ist aber nicht nur der *Partizipationsgedanke*, von dem her MARCEL, in Ausrichtung gegen jedes monadische Denken, die Bedürftigkeit menschlich-personalen Seins erläutert, in Verbindung und Verbundenheit zu leben. Wie schon angedeutet, ist es auch die *Situationsgebundenheit* menschlicher Existenz, die Tatsache also, dass jedes personale Sein sich nur von seiner jeweiligen nicht objektivierbaren konkreten Situation her verstehen lässt, die ein Leben in *Ich-Du-Beziehungen* anstößt.

In guter Zusammenfassung zu diesem Aspekt formuliert FOELZ: “Das personale Sein als die konkrete Wirklichkeit ist das der Person “Anhaftende” (adhérent). Als Person bin ich in einer “Situation” eingeschlossen, “die über mich hinausgeht und meine Aktivität weckt...” [FOELZ zitiert hier WA II, 19; MR] Diese Situation ist nicht objektivierbar, denn dann könnte sie unabhängig von mir als Person gedacht werden, neben mir bestehen, ohne auf mich Bedacht zu nehmen;... sie ist die meine nur durch eine unmittelbare Verbundenheit. [FOELZ verweist hier auf WA II, 19; MR] In diesem Sinn ist das meiner Person “Anhaftende” konkret, in dem ursprünglichen Sinn: das Zusammengewachsene (concretere). Das Objekt ist gerade das, was meiner Person nicht “adhérent” ist, das heißt unabhängig von mir; es ist ein *Es*. Im reinen *Es* “... kann keine Rede von Geben sein; und damit erhellt sich die Natur des Aktes, durch den wir die Unabhängigkeit des Objektes aussagen.” [FOELZ zitiert hier WA II, 26; MR] Die

⁴⁸⁹ Gerade echte Liebe erliegt nicht der Gefahr verzerrender Idealisierung und lässt das einmalige *Du* als anderes Wesen wirklich anders sein. Illustrierend dazu lässt MARCEL etwa TANTE LENA in *Das Zeichen des Kreuzes* sagen: “Simon, lieben Sie Frankreich wirklich? Um seiner selbst willen, verstehen Sie, wie man einen lebendigen Menschen liebt? Man liebt ihn nicht wegen einer Idee, sondern weil er ist, wie er ist... Mit seinen guten Eigenschaften und seinen Fehlern” (*Schauspiele II*, 415).

⁴⁹⁰ Vgl. WA III, 33: “Es geht... um den Akt, durch den ich mich dem anderen öffne, statt mich ihm zu entziehen, durch den ich ihn mir auf irgendeine Art durchdringbar mache, und zwar in dem Maße, in dem ich selbst für ihn durchdringbar werde.”

⁴⁹¹ Vgl. WA II, 125, wo MARCEL betont, “daß ein *Du* nur für den ist, der sich schenkt, der Kredit gibt, der glaubt.” (vgl. WA II, 84 und GSei 453 (Liebe eröffnet unbedingten Kredit))

⁴⁹² Verwiesen sei hier grundsätzlich auf die ausführlichen Bemerkungen zu den dyadischen Bezügen zwischen *Ich* und *Du* bei MARCEL in Wagnis, 217-226, die unter dem Aspekt dieser Bezüge eine Reihe zentraler MARCELScher Stichworte erläutern: Glaube, Wollen, Liebe, die betende Seele, die Grundbefindlichkeiten personaler Existenz (metaphysische Unruhe/ Hunger nach Sein/ Freude und Langeweile/ Bekehrung und Prüfung/ Charme und Geheimnis). In Wagnis, 227-230 werden, als Sonderfälle des Dyadischen, Weissagung und Telepathie als zeit- bzw. raumüberschreitende Vergegenwärtigungen des *Du* im Verständnis MARCELS beleuchtet.

Bestimmung des Objektes als unabhängig im Gegensatz zur personalen Ich-Du-Beziehung war für die... Denkfaltung bei Marcel wesentlich." (Gewißheit, 95f.) Mit anderen Worten: Verbundenheit mit einem *Du* eröffnet sich >mir< als Wirklichkeit nur im Maße der Bewusstwerdung >meiner< situativen Gebundenheit, die immer wieder die Möglichkeit von Begegnungen an >mich< heranträgt.

Das menschliche Verhältnis zu einem Objekt lässt keine spontane Kommunikation zu, schließt also jedes Geben und Empfangen aus. Ein Objekt kann im strengen Sinn nie Geschenk werden, es sei denn, es wird im Rahmen einer *Ich-Du-Beziehung*, in der ein *Du* sich >mir< schenkt, (mit)geschenkt - als *spürbares* Symbol für das personale Sich->mir<-Schenken des *Du*⁴⁹³. "In diesem Sinne ist die Kunst -wie die Liebe- Offenbarung (*révélation*); sie schließt ein Geben ein." (WA II, 26; zum Offenbarungscharakter der Liebe vgl. WA II, 327, zu ihrem Charakter als Gabe vgl. UWei 55)

In der "*Dynamik der Situation*" (WA II, 20) bildet der "lebendige Dualismus von Rede und Gegenrede... ganz gewiß den Kern des Wirklichen: Jedes geistige Leben ist wesentlich Dialog" (WA II, 20); gemeint ist jene unendliche Dynamik, vermittels derer "diese Wechselwirkung besteht zwischen dem, der gibt, und dem, der empfängt: dieser lebendige Austausch, der das Kennzeichen allen geistigen Lebens ist." (WA I, 137) Die Zuwendung, die in diesem Austausch geschenkt wird, hat ihrerseits eine dynamische Offenheit auf Liebe hin, auf deren Intention und Tiefe. "Was zählt, ist der geistige Austausch zwischen Wesen, und da geht es nicht um Achtung, sondern um Liebe."⁴⁹⁴ (WA II, 76) 'Achtung' will MARCEL damit nicht verunwichtigen, aber er fordert gewissermaßen ihre Radikalisierung: "Ein Wesen schien mir immer achtenswert, eben der Liebe wegen, die es einflößte (oder unverdient entbehrte). Im Grund wird mir der kantische Rationalismus immer fremder. Ich nehme nicht Anteil an einem Wesen insofern es die Verkörperung der Vernunft ist; als solches ist es trotz allem nur ein >Es<." (WA II, 76) Dialog (und vollends: das 'Gespräch' der Liebe) schließt zwischen den Beteiligten jedes *Es-Verhältnis* aus, Dialog verlangt *Ich-Du-Begegnung* 'auf gleicher Augenhöhe', verlangt Ernstnahme des oder der anderen als Person. In diesem Sinn entspricht es durchaus MARCELS Ansatz, zu formulieren: "Dialogisches Denken ist nur in der Dimension personaler Gemeinschaft denkbar" (FOELZ, Gewißheit, 100) und stets dieser Dimension zu- und einzuordnen. Gerade die unauflösbare Verschränktheit von dialogischem Denken und von Orientierung hin auf (alles Wort- und Antwortgeschehen umfassende, aber letztlich auch transzendierende) personale Gemeinschaft bei MARCEL stiftet das besondere Profil seines Begegnungsdenkens. Im eigentlichen Sinn ermöglicht erst die Begegnung dem *Ich*, sich als *personales Ich* zu erleben und zu verstehen; erst Begegnung ermöglicht das Erleben und Fühlen des *Du* als einer Person.

⁴⁹³ In diesem Sinn erschließt MARCEL z. B. in WA II, 37: "Wer liebt, findet in den Dingen, womit dem Geliebten zu huldigen. Der Liebhaber *schenkt* seiner Geliebten die Welt, schenkt sich auch selber. >Dies alles ist Dein.<"

⁴⁹⁴ In der Liebe als tiefster Form des Dialoges erschöpfen sich befruchtender Austausch und Kommunikation nie (in ihr finden wir also "die unerschöpfliche, reiche Erfahrung von einem immerwährenden >Noch<, dem genauen Gegenteil der Langeweile" (WA II, 27)). Gerade auch das macht die Liebe zu einer Quelle 'absoluter Erneuerung' und 'Wiedergeburt' (vgl. WA II, 85).

MARCEL, der sich zeitlebens als "ein Begegnungswesen" (WA III, 319), als "ein Wesen des geistigen Zusammenflusses" (WA III, 319) verstanden hat, zählte sich zu jenen Denkern, "die den Begegnungen einen unschätzbaren Wert zumessen; in ihnen findet sich wahrhaft eine wesentliche geistige Gegebenheit, welche die traditionelle Philosophie nicht anzuerkennen vermochte" (WA III, 145). In der Begegnung (zu ihrem Mysteriumscharakter vgl. WA I, 68f.) wird ausgelöst, was MARCEL "einen tiefen, unbegrenzten Widerhall" (WA I, 68) im Leben der sich Begegnenden nennt. Begegnung ist etwas, was sich vom spurlosen bloßen Aufeinandertreffen am selben Ort und zur selben Zeit abhebt; ihre Bedeutung kann -ohne dass damit der körperliche Aspekt des Begegnungsgeschehens verunwichtigt wäre- nur unter Einbeziehung des 'Standpunktes des Geistigen' (vgl. WA I, 68) richtig gewürdigt werden, freilich: des *individuellen* Geistigen! Eine Begegnung kann, samt all dem, was sie auszulösen imstande ist, nicht abstrahiert werden. Sie betrifft und intendiert immer "das Lebendige" (WA I, 68). Dass philosophiegeschichtlich die Kategorie der Begegnung weitestgehend außer Acht gelassen wurde, geschah nach MARCEL "ohne Zweifel, weil die Begegnung nur die Person als solche interessiert; sie kann nicht verallgemeinert werden, sie betrifft nicht das denkende Wesen im allgemeinen." (WA I, 68) Dass >ich< echte (also bewegende, Leben zum Tragen bringende, Sinngewissheit stützende) Begegnung immer "nur" als ein Geheimnis erlebe und "im Zentrum meiner selbst fühle" (WA I, 68), hängt mit >meiner< Nicht-Distanzierbarkeit von ihr zusammen: >Ich<, reflektierend über Sinn und Möglichkeit von Begegnung, "kann mich in Wirklichkeit nicht außerhalb ihrer oder ihr gegenüber stellen; ich bin in diese Begegnung einbezogen (engagé), ich hänge von ihr ab, ich bin ihr irgendwie innerlich, sie umhüllt mich und erfasst mich - wenn ich sie nicht begreife." (WA I, 68) Das Spüren des äußerlich greifbaren *Du* und das "Gefühl der Innerlichkeit" (WA I, 69) verschmelzen im Erlebnis der Begegnung.

Die Offenbarung, die das Ereignis der intersubjektiven Begegnung -vermittels des Gefühls des 'co-esse', der geheimnisvollen Gemeinschaft, das sie wachrufen kann- ist⁴⁹⁵, ist Geschenk, das nicht *machbar*, nicht *produzierbar* ist. Von vornherein ausgeschlossen ist diese Offenbarung, dieses Geschenk freilich, wenn gewisse intentionale bzw. atmosphärische Vorbedingungen nicht erfüllt sind. Sie betreffen etwa die -in MARCELS Augen entscheidend wichtige!- Sichtweise >meiner< selbst und des >mir< gegenüberstehenden Menschen als einer *Ganzheit*. Das *Ich* (das, will es dialogfähig sein, auch und zunächst dialogfähig *sich selber gegenüber* sein muss) und das *Du*: Beide müssen, soll es zu echtem Dialog und zu echter Begegnung kommen können, jenseits aller fixierend-bestimmenden Beurteilung (zum liebenden 'Du'-Sagen als Transzendieren aller Urteile vgl. etwa auch WA II, 84) und aller Festlegung auf Einzelnes "an" ihnen als konkretes Ganzes gemeint und geliebt sein. Ob mit Bezug auf >mich< oder auf >dich< - es gilt: Die Zuschreibung bestimmter Eigenschaften, die Benennung vermeintlicher Charakteristika läuft, so berechtigt sie in gewissen Aussagezusammenhängen sein mag, immer Gefahr, auf ein Bündel von Aspekten und Einzelheiten zu *reduzieren*, was niemals als bloße Summierung bestimmbarer Charakteristika verstanden werden kann⁴⁹⁶. Beschreibende Prädikate erreichen nie die Tiefe des Geheimnisses menschlichen Seins, das nur erahnt werden kann als eine unendlich intendierte und veranlagte Ganzheit qualitativer Art. In diesem Sinn kann MARCEL auch bemerken: "Birgt... die Liebe die Aussage eines geschlossenen, ausschöpfbaren Inhalts? Im Gegenteil, sie betrifft ein Unendliches. Nichts wäre falscher, als das *Du* mit einem umgrenzten, beschränkten Inhalt gleichzusetzen." (WA II, 37)

Auf die Intention der Ganzheit, des Totalen nimmt MARCEL, mit Blick auf die Liebe, auch in anderem Zusammenhang Bezug; im Folgenden einige Belege. Wenn er, in sehr pointierter, fast irritierender Wortwahl, behauptet, "die Liebe schaffe ihr Objekt" (MeTa 94), dann ist das wohl dahin gehend zu deuten, "daß die Individualität des geliebten Wesens in seiner umgreifenden und umfassenden Ganzheit erfahren wird" (FOELZ, Gewißheit, 65). "Bei den Liebenden... weist das Einssein Globalcharakter auf, ist also nicht ausmünzbar, überhaupt nicht zu zergliedern und folglich nicht klar unterscheidbar." (WA II, 43) "Jede wahre Leidenschaft will uns ganz (ist es nicht ergreifend, zu sehen, wie das gleiche gilt, was die Beziehungen zwischen verschiedenen Wesen angeht? Trennung wird nur für diejenigen annehmbar, die nicht wirklich lieben)." (WA II, 73) "Jede Moral, die in der Idee des Anteils gründet (Egalitarismus), ist ganz gewiß in der Wurzel verfehlt. Wirklich zählt nur, was ganz und gar in allem sein kann; und natürlich denke ich da in erster Linie an die Liebe. Mein Teil, sein Teil: das hat wahrlich keinen Sinn mehr, wo es um das *Du* geht." (WA II, 75) Echte Liebe ist im Extremfall bereit, sich in Ganzhingabe für den anderen Menschen zu opfern⁴⁹⁷. Und ganz grundsätzlich gilt: Liebe verlangt Engagement ohne Vorbehalt, sie

⁴⁹⁵ Vgl. WA II, 142: "In der Ordnung der Objekte gibt es ebensowenig Offenbarwerden wie Geheimnis: es sind zwei Komplementärbegriffe."

⁴⁹⁶ Vgl. etwa WA II, 34f. ("Insofern ich mich... als Ich denke (und jede Entscheidung, jedes Tun setzt das voraus), behandle ich mich als ein Ganzes; ebenso sofern ich liebe, geliebt werde usw.") und WA II, 36 ("In Wirklichkeit hat das Wesen, das ich liebe, für mich keine Eigenschaften; ich erfasse es als Ganzheit, darum ist es jeder Prädikation widerständig." (vgl. WA II, 85))

⁴⁹⁷ Wohl in diesem Sinn (jedenfalls *nicht* als Umschreibung sich wegwerfender Verzweiflung) ist MARCELS pointierte Formulierung zur Verfügbarkeit zu verstehen: "Ein sich hingebendes Seiendes hat sich aufgegeben." (WA II, 233) - Zum Opfer als

verlangt Tat und schöpferischen Einsatz⁴⁹⁸. Es gibt keine 'halbe' Entscheidung für die Liebe; jedes diesbezügliche Abwarten oder Ausweichen trägt schmerzliche Früchte: "Letzten Endes geschieht alles, was nicht aus Liebe und für die Liebe geschieht, unvermeidlich gegen die Liebe." (WA III, 135) Weil sie mehr ist als bloß die Aktualität eines Gefühls (vgl. SuWaGe 78), vermag sich Liebe, in gewollter und entschiedener Treue und Verfügbarkeit, auch durchzuhalten, wenn andere Gefühle zu dominieren drohen und alles gegen die Liebe zu sprechen scheint.

Eine weitere Vorbedingung für die Möglichkeit des Ereignisses von Begegnung ist der Verzicht auf den Versuch, die Wirklichkeit und Wirksamkeit von Gemeinschaft rein rational erklären zu wollen. Rationalistisch orientierte Beschränkung auf das gedanklich Nachvollziehbare, auf das sinnlich bzw. objektiv Beweisbare und auf die Raumzeitlichkeit als vermeintlich einzige Dimension, innerhalb derer Personen bzw. geistbegabte Wesen existentiell verbunden sein können, verfehlt die tiefe Wirklichkeit aller 'Verbundenheit mit...', die stets vom gegebenenfalls Raum und Zeit transzendierenden Geheimnis der *présence* geprägt ist. Gemeinschaft, zumal die 'in Liebe', hat weit mehr Dimensionen und Realitätsdichte als eine bloß gedankliche Rationalität für gewöhnlich anzuerkennen bereit ist. >Meine< tiefe Verbundenheit mit >dir<, in der sich >mir< offenbart, wer >ich< bin (nämlich ein für >unsere< Gemeinschaft, ein zum 'Mit-Sein' bestimmtes Wesen), ist -mehr als mit dem Gedanken- eigentlich nur mit dem Gefühl und im Gefühl erlebbar. "Das Wort *mit* hat nur dort Sinn, wo gefühlte Einheit ist" (WA II, 47), und gerade das Nachdenken über das, was das Wort *mit* umschreibt, reicht nach MARCEL, um zu erkennen, "wie unzulänglich und arm unsere Logik ist" (WA II, 47). Weit mehr noch als der Gedanke hat das Gefühl, hat die Empfindung diesbezüglich einen "ontologischen Wert" (WA II, 50), was der eigentlich ontologischen Qualität und Perspektive jedes echten >wir<-Erlebens entspricht. Und nur das gefühlte Mit-Sein in Liebe vermag "einem Satz wie >Dies ist eine Prüfung< einen wirklichen... Inhalt zu übermachen. Zwischen dem, der so zu mir spricht, und mir selbst muß es Gemeinschaft geben; wir müssen füreinander *Du* sein; der andere darf nicht von mir denken können: >Es ist eine Prüfung für ihn, das ist seine Sache.< Er muß daran beteiligt sein. Da erscheint der Zusammenhang von Prüfung und Liebe." (WA II, 69)

Ebenfalls eine Vorbedingung für die Möglichkeit echter Begegnung und Gemeinschaft ist die Wichtigkeit des Bewusstseins, "daß es ungereimt ist, *vom* >Du< zu sprechen und somit substantivisch zu nehmen, was im Grunde eben die Negierung jeder Substantialität ist." (WA II, 142) So wie es -wir lasen bei MARCEL bereits davon- streng genommen unzutreffend ist, von *dem* Sein zu sprechen, ist es auch nicht *das Du*, von dem zu reden ist, sondern die je einmalige und individuelle Erfahrung des 'du bist', die zusammen mit der Erfahrung 'ich bin mit dir' das Seinsgeheimnis des 'wir sind' stiftet; nach MARCEL gilt ja: "einzig das Wort *wir* kann... den Bezug von Sein zu Sein wiedergeben" (WA II, 49; vgl. GSei 389). 'Wir sind' -: Diese Erfahrung bzw. Gewissheit ist das zentrale Geheimnis von Begegnung und Gemeinschaft, und jede substantivierende Rede von >dir< läuft Gefahr, >dich< zu verfehlen: "In Wirklichkeit objektiviere ich -nachdem ich ihn isoliert habe- einen bestimmten Aspekt einer Erfahrung, den der Vertrautheit; ich löse aus dem *Wir* den Bestandteil >Nicht-Ich< und nenne ihn >Du<. Ganz von selbst trachtet dieser Bestandteil *Es*-Gestalt anzunehmen; und lediglich soweit es mir gelingt, diese Erfahrung nachzuvollziehen, vermag ich solcher Versuchung zu widerstehen." (WA II, 142)

d) Zum Begriff der Intersubjektivität (intersubjectivité)

Alles in allem ist für MARCEL klar, "daß jeder von uns, um sein eigenes Wachstum zu fördern, sich anderen Sein gegenüber öffnen und imstande sein muß, diese aufzunehmen, ohne sich deshalb von ihnen auslöschen oder neutralisieren zu lassen. Das habe ich Intersubjektivität genannt." (TraWei 59)⁴⁹⁹ Damit ist deutlich, dass der von MARCEL eigenartigerweise erst ziemlich spät (vgl. MeGru 56) benutzte Begriff der Intersubjektivität nur von seinem Begegnungsdenken her richtig verstanden werden kann: Begegnung ist für ihn der "Ausdruck der Intersubjektivität - diese verstanden als Öffnung des Einen auf den Anderen hin" (ReflIn 169; vgl. ErMen 296, HoWa 11, WA I, 221 und GSei 428). 'Philosophie der Intersubjektivität' und 'Philosophie des Du' sind gleich bedeutende Umschreibungen für den MARCELSchen Denkansatz (vgl. OGeh 4); die Rede von 'Intersubjektivität' meint und

Ausdruck der Liebe vgl. etwa UWei 50.

⁴⁹⁸ Vgl. etwa JEROMEs Satz in *Der schmale Grat* "Die Liebe ist nicht ein Gefühl, auf dem man ausruhen kann, mit allem bequemen Drum und Dran." (*Schauspiele* II, 143)

⁴⁹⁹ Abgesehen von dieser Textstelle sowie von bereits oder im Folgenden noch zitierten Stellen vgl. zum Begriff 'Intersubjektivität' und zu seiner Bedeutung in und für MARCELS Denken etwa WA II, 362; WA III, 108. 298. 301. 324; DialEr 60 (Intersubjektivität als Mitmenschlichkeit). 112 (Hinweis auf eine sozusagen christologische Verankerung der Intersubjektivität!); Enche 95; ErMen 128; Gesp 105f.; GSei 238-245. 304-308. 310-314. 347f.. 418f. (Gebet und Intersubjektivität). 420f. (Kirche als Agape und als verkörperte Intersubjektivität). 469. 470. 475 (Liebe führt zu intersubjektiver Einheit). 476 (Intersubjektivität = Liebe). 477. 492 (Intersubjektivität = Caritas). 500. 502f.; MeGru 8f.. 67f.. 176. 203 (geschwisterliches Leben (=Intersubjektivität (vgl. 176!)) und schöpferisches Tun als Sinn des menschlichen Lebens); ReflIn 168.

unterstreicht stets die grundlegende Wichtigkeit von "Begegnung, aufgefaßt als gelebte geistige Wirklichkeit." (OGeh 4) MARCEL erläutert in diesem Zusammenhang: "Nichts scheint mir wichtiger, als zu verstehen, daß die entscheidenden Begegnungen, die unser Leben säumen, keine zufälligen Ereignisse sind, sondern daß sie gewissermaßen von innen herbeigerufen werden, von einer inneren Notwendigkeit" (OGeh 4f.).

In Gesp 104 erläutert MARCEL: "Es wäre zu sagen, daß Intersubjektivität die Öffnung zum anderen ist, eine Öffnung, die ständig aufs neue in Gefahr ist, wenn das Ich immer wieder diese Öffnung rückgängig zu machen droht in dem Maße, wie es Gefangener seiner selbst wird, wo es den anderen nur mehr in Beziehung zu sich selbst sieht - aber daß diese Öffnung zum anderen möglich ist (was in einer ganz anderen Sprachebene mit dem Wort Liebe ausgedrückt ist), das ist offensichtlich eine der Grundgewißheiten, zu denen ich durchgestoßen bin. Ich denke, daß in der Ebene der Agape, in der Ebene der Liebe oder der Intersubjektivität die Erfahrung sich gewissermaßen verwandelt hat in dem Maße, wie sie den Rang der Bewährung erreichte."

"Intersubjektivität... ist die Tatsache, zusammen im Licht zu sein" (WA I, 221) - im Licht wechselseitiger Gegenwärtigkeit⁵⁰⁰ (vgl. WA I, 220f.). Intersubjektivität ist jener Erfahrungsbereich, "in dem die Existenz mit dem Vorzeichen *Mit* versehen ist, welches Vorzeichen... auf das Objektive nicht angewendet werden kann." (GSei 241) Gesp 53 umschreibt die Idee der Intersubjektivität als die "Tatsache, daß wir nicht allein sind, daß wir, was immer wir tun mögen, verantwortlich sind für das, was den anderen geschieht."

Intersubjektivität umfasst freilich nach MARCEL nicht nur >mein< positives Verhalten zum anderen Menschen; es ist auch "die personale Wirklichkeit des einzelnen selber intersubjektiv. In jedem wohnt ein anderes Selbst, das nur zu sehr zum Gehenlassen und Verzweifeln neigt, so daß er auch im eigenen Innenreich die gleichen Kräfte zu entfalten hat wie im sogenannten Außengürtel, darin er mit dem Nächsten Fühlung hält." (GSei 481; vgl. ReflIn 161, WA II, 364 und WA III, 215f.)

Intersubjektivität ist das gelebte Bewusstsein vom "Band zwischen den Wesen" (McGru 50), "existieren heißt koexistieren" (WA II, 366) - was zur Folge hat, dass der und die intersubjektiv Lebende seine und ihre Selbstbejahung nie ohne die "Bejahung eines *auch du*" (WA II, 367) leben werden. Angesichts seiner erkenntnisleitenden Orientierung hin auf "eine bestimmte Einheit eines *Wir*" (WA II, 364), auf "eine radikale Nicht-Isolierung des Subjekts" (WA II, 364) bekennt sich MARCEL zu einem "Primat des Intersubjektiven" (WA II, 364). Als Erläuterung dazu kann man seine Worte lesen: "Das *Wir* offenbart sich zweifellos viel tiefer als das *Ich*. Gegen allen Augenschein ist es, zweifellos, beständiger... Und für mich zählt eben die Unzerstörbarkeit des *Wir*." (WA II, 364) Der Primat des Intersubjektiven darf in ontologischer Sicht nicht falsch ausgelegt werden: Zwischen Sein und Intersubjektivität besteht zwar engste Verbundenheit, aber "nicht Identität. Denn diese Verbundenheit wird Wirklichkeit in bezug auf etwas, das sie überragt, auf etwas, das für sie >Gegenstand der Verehrung< ist." (WA III, 297; vgl. GSei 312-314) Gibt es einen "Sinn des Wortes *vergehen*, wo es um ein in seiner Eigenschaft als Sein erfaßtes, *mithin geliebtes* Einzelwesen geht (denn diese Benennung ist vom Akt der Liebe nicht zu trennen)" (GSei 364)? MARCEL glaubt, dieses Verb sei diesbezüglich "überhaupt unanwendbar, wenn es etwa den Sachverhalt bezeichnet, daß eine Wolke zergeht oder eine Flamme verlöscht. Es sind dies physikalische Prozesse, die in der Sprache objektiven Wissens beschrieben zu werden vermögen, in der ontologischen Ordnung jedoch nichts zu suchen haben" (GSei 364), weil "diese intersubjektivitätsgebunden ist" (GSei 364).

Auch und gerade in das metaphysische Anliegen von echter Philosophie, dem oder der Reflektierenden zu *mehr innerer Ruhe* zu verhelfen, ordnet MARCEL die intersubjektive Ausrichtung seines Denkens ein: "Unruhig sein... heißt seinen Mittelpunkt suchen. Diese Worte heben zur Genüge hervor, daß die Philosophie so, wie ich sie auffasse, eine Entwicklung ist, die sich nicht lediglich im Innern des als geistiger Organismus betrachteten Subjekts vollzieht, sondern auch in der Wirklichkeit, deren *Ziel* dieses Subjekt in gewisser Hinsicht ist -, ja ich möchte sogar am liebsten von einem *Einsatz* sprechen, weil für mich diese Entwicklung in hohem Maße mit einer Spielkarte oder mit einem Drama vergleichbar ist. Damit ist aber noch nicht alles gesagt. Der Ausdruck Subjekt ist zu zweideutig; der Ausdruck Person wäre unbedingt vorzuziehen, wenn man ihn... nicht in verhängnisvoller Weise mißbraucht hätte. Er wäre in dem Maße vorzuziehen, in dem er sich dem Ausdruck Individuum entgegenstellt. Das wahrste philosophische Denken scheint mir an der Verbindungsstelle von sich und dem anderen zu liegen. Etwas Mächtiges und Geheimnisvolles versichert mir..., daß auch ich nicht bin, wenn die anderen nicht sind." (GegU 31f.)

MARCEL fühlt sich BUBERs Grundanliegen sehr verbunden; seiner Meinung nach hat BUBER mit großer Klarheit aufgezeigt, "daß allein das, was er eine Philosophie des Zwischen nennt -ich meinerseits möchte von Intersubjektivität sprechen-, uns aus der zweifachen Sackgasse zu retten vermag, in die uns entweder ein Individualismus... oder aber ein Kollektivismus... hineintreibt." (WA III, 303; erläuternd dazu WA III, 303-305) Kern des MARCELSchen Denkens ist dabei die Überzeugung, dass "Begegnung sich keineswegs im einen und im anderen Teilnehmer oder in einer neutralen, beide umfassenden Einheit abspielt, sondern im wahrsten Sinne *zwischen* ihnen, in einer nur ihnen zugänglichen Dimension." (WA III, 304) MARCEL zögert freilich, diese Dimension des

⁵⁰⁰ Zur Tatsache, dass Intersubjektivität stets Gegenwärtigkeit impliziert bzw. intendiert, vgl. etwa WA II, 334-336. 340. 361. 365 und GSei 312f..

Intersubjektiven, des 'Zwischen', zusammen mit BUBER als 'Beziehung' zu bezeichnen (vgl. WA III, 305); denn es scheint ihm "schwer, den Ausdruck Beziehung nicht mit >Relation< zu übersetzen. Aber jede Relation ist Verbindung zwischen Begriffen, oder, wenn man so will, zwischen Gegebenheiten, die als Begriffe behandelt werden können. Können aber Ich und Du so betrachtet werden?" (WA III, 305) Der einzelne Mensch neigt dazu, das *Du* so zu betrachten, aber er sollte und dürfte es eigentlich nicht (vgl. WA III, 305)! Somit sieht MARCEL hinreichend "Anlaß zu Zweifeln, ob der Begriff Beziehung, insbesondere aber der Ausdruck >Relation< auf das Geschehen an sich Anwendung finden darf: es läßt sich kaum vermeiden, daß er eher die Objektivierung dieses Geschehens ausdrückt." (WA III, 305) Am BUBERschen Argumentationsgang kritisiert MARCEL überdies, dass in diesem behauptet wird: "Am Anfang war die Beziehung. Am Anfang steht vielmehr", so MARCEL, "eine gewisse erahnte Einheit" (WA III, 305). Wenn BUBER sich des Begriffs der 'Beziehung' bedient, dann -so MARCEL- wohl im fehlenden Bewusstsein der "Zweideutigkeit" (WA III, 306) einer solchen Sprache (s. o.). Eigentlich meint BUBER freilich, so erkennt MARCEL, mit einer solchen Sprache nichts begrifflich Fassbares, also völlig Begreifbares, sondern "etwas viel Geheimnisvolleres, das sich nicht in arithmetischer oder geometrischer Sprache ausdrücken läßt. Im Grunde will er sagen, daß immer da, wo Menschen gegenwärtig sind, einander gegenüberstehen, zwischen ihnen zwar nicht gerade ein Kraftfeld, aber doch eine schöpferische Mitte entsteht, die jedem einzelnen Möglichkeiten der Erneuerung bietet. Die Bezeichnung >Begegnung< ist hier viel angebrachter als die der Beziehung. Auch müssen wir das Wort Gegenwart in seinem vollsten Sinngehalt nehmen - womit Buber sicherlich einverstanden wäre" (WA III, 306).

Das 'Zwischen' BUBERs entspricht also dem, was MARCEL mit 'Intersubjektivität' meint - im Sinne von *Begegnung*, von *Gegenwärtigkeit*, vom Empfinden einer *schöpferischen Mitte*, die Erneuerung ermöglicht und anregt.

In Würdigung des Denkens BUBERs wie auch in Anspielung auf seinen eigenen Gedanken von der Intersubjektivität erinnert MARCEL daran, "daß über der Welt der Objekte die Gegenwart des *Du* schwebt wie der Geist über den Wassern... dieser Vergleich drängt sich hier auf, denn jene Wetterwolke ist nie untätig, sie verströmt sich in wohlütigem Regen, und durch sie vermag der Mensch der niederdrückenden Kraft zu widerstehen, die das Objekt ausstrahlt." (WA III, 307)

GROTZER fasst im Ausgang von der für MARCEL zentralen Bedeutung des *Du* (worunter, so GROTZER, bei MARCEL "jedes Wesen zu verstehen [ist], zu dem wir Vertrauen haben können, weil es an unserem Schicksal Anteil nimmt, weil es uns auf dem Weg zum Selbst Hilfe verspricht" (WA I, 18)) die logischerweise ebenfalls zentrale Stellung der Intersubjektivität -samt deren Affinität zur Liebe und samt ihrer religiösen Konnotation⁵⁰¹ - treffend zusammen: ">Intersubjektivität< ist nach Marcel das Wesen der Person, oder: im Grunde genommen strebt der Mensch Gemeinschaft an. Ihre größte Tiefe erreicht die Kommunikation als Befreiung vom Haben und vom Habenwollen in der ohn-mächtigen Gewißheit einander liebender Menschen, denen es gelingt, sich immer wieder neu im Wir durchsichtig zu werden und doch als Personen gegenwärtig zu sein. So verstanden ist im Sinne Marcells die Kommunikation mit dem *Du* ein Prozeß, der seine Dynamik einem Ziel verdankt, das uns übersteigt: darin besteht die authentisch religiöse Tendenz dieses [MARCELS; MR] Werks." (WA I, 26)

7. Die Nächstenliebe (charité)⁵⁰² - Verwirklichungen der Liebe - Nochmals: Von Liebe und Ewigkeit

"Nur der kann helfen, der zunächst selbst tief genug in den Abgrund gerissen war, der Schmerz heißt. Dann kann er den, der leidet, erreichen und Teil haben an seinem Schmerz. Doch muß diese Sympathie noch überhöht und gleichsam lebendig gemacht werden. Diese Überhöhung ist kein Wissen, sondern das in der Liebe verkörperte Zeugnis. Eine solche Liebe ist meiner Ansicht nach Gnade." (SuWaGe 31) Eine Textstelle wie diese verdeutlicht einerseits die in MARCELS Augen existentiell *helfende* und *rettende* Wirkung von Liebe ganz allgemein, noch vorgängig zu jeder begrifflichen Unterscheidung zwischen 'Liebe' und 'Nächstenliebe'; sie deutet andererseits aber auch schon das MARCELSche Verständnis von potentiell *jedem Menschen* gegenüber gelebter Nächstenliebe an, die er an mehreren Textstellen und in einer zusammenhängenden Kurzstudie in Abhebung von der intimer geprägten und einen gewissen *Ausschließlichkeitscharakter* tragenden zwischenmenschlichen *amour* eigens erwähnt bzw. kommentiert⁵⁰³.

⁵⁰¹ Diese religiöse Konnotation ergibt sich für MARCEL nicht erst von der Tatsache her, dass >ich< Gott (das 'absolute Du') für >uns< anrufe, sondern -indirekt- schon daraus, dass bereits >meine< eigene Subjektwerdung nur aus der Hingabe an Gott und der Verankerung in ihm resultiert; vgl. etwa SchöT 173.

⁵⁰² Zum Begriff der Nächstenliebe und zu seiner Rolle im Denken MARCELS vgl., abgesehen von bereits oder im Folgenden zitierten bzw. erwähnten Stellen, etwa WA II, 225; WA III, 42; Enche 200 ("... tant de vertus culminant dans la charité..."); (ErMen 227f.); GSei 451. 492.

⁵⁰³ Auf die verschiedene Ausrichtung und Gestalt von *amour* (in zwischenmenschlicher Hinsicht) und *charité* weisen bereits einige Stellen hin, die beide Begriffe nebeneinander erwähnen; vgl. etwa WA I, 97. 113; WA II, 358; WA III, 326.

Charité, Nächstenliebe (von MARCEL durchaus in christlich-religiöser Begriffstradition verstanden) ist die Zuwendung und das Geschenk >meiner< selbst einem menschlichen *Du* gegenüber, das in Not ist, eine Zuwendung, die -ob mit materieller bzw. finanzieller Hilfeleistung verbunden oder nicht- zu unterstützen und Fürsorge zu zeigen bestrebt ist und die eben diese Intention als eine auch religiös begründete Verantwortung zum heilsam-heilenden Miteinander lebt⁵⁰⁴. Gerade wegen der auch religiösen Motiviertheit der Nächstenliebe ergibt sich eine Affinität⁵⁰⁵ des *charité*-Begriffs zum bei MARCEL zu findenden Verständnis der Liebe als *agape*, als Austausch und Ausdruck der schenkenden Liebe in der Seinsgemeinschaft all derer, die ihr Dasein und ihr Heil (auch) der liebenden Zuwendung Gottes verdankt glauben. Wie nach MARCEL zwischenmenschliche Liebe gegen den Tod und über den Tod hinaus letztlich nur in einer religiösen Verankerung und Bezugnahme möglich ist, erscheint nach ihm auch die Selbsthingabe in der Nächstenliebe nicht denkbar ohne ihre Implikation eines vorausgesetzten göttlichen Absoluten.

Im Maße, in dem die Liebe zum oder zur 'Nächsten' dessen oder deren Situation und Anliegen das >mich< Bestimmende und 'Rufende' sein lässt, beinhaltet sie ein Gegenwärtigsein (vgl. WA II, 192) und ein Verfügbarsein (vgl. WA I, 81; WA II, 192; WA III, 42f.). "Das Herz der Nächstenliebe ist die Präsenz als absolute Gabe des Selbst; als Gabe, die gar keine weitere Verarmung bedeutet. Im Gegenteil, denn wir befinden uns hier in einer Ordnung, in der die Kategorien, die in der Welt der Dinge gültig sind, überhaupt keine Anwendung mehr finden." (WA II, 192) In der Begegnung -ob sie gesucht ist oder ob sie >mich< völlig überrascht- kann >mir< der andere Mensch zum *Du* werden. Ist dies der Fall, dann erkenne >ich< ihn auch als >meinen< 'Nächsten' oder als >meine< 'Nächste' (vgl. MeGru 157 (mit Kritik an LÉVINAS)). Dies gilt im lebenspraktisch-ethischen Sinn, sagt aber auch etwas für die reflexive Erschließung des Verhältnisses zum bzw. zur Nächsten aus: "In einer auf die zweite Person ausgerichteten Philosophie bekommen die Worte "mein Nächster" einen Sinn." (MeGru 157)

Zu MARCELS schon angesprochenen Kommentierungen der Nächstenliebe, die er als grundsätzlich freien bzw. freiwilligen Akt der Zuwendung zum menschlichen *Du* in Not⁵⁰⁶ deutet, sei auf die in einem Anhang zu dieser Dissertation zum ersten Mal in deutscher Übersetzung veröffentlichte Kurzstudie MARCELS 'Note pour une métaphysique de l'acte de charité' verwiesen. Der Autor erläutert in diesem Text unter anderem seine These ausführlicher, dass der Akt authentischer Nächstenliebe zwar von >mir< ausgeht, aber seine Quelle doch nicht in >mir< hat, da er immer die Bejahung eines Absoluten impliziert, das sich mitteilt und durch >mich< zum anderen Menschen 'fließen' möchte; wer der absoluten Liebe Gottes glaubt, das heißt vertraut, und sie erfahren zu haben glaubt, darf, soll und wird auch den Nächsten bzw. die Nächste unbedingte Liebe spüren lassen.

Gerade insofern die als Zuwendung und als Verantwortung für das *Du* gelebte Nächstenliebe das (neben Hoffnung und Glaube) entscheidende Movens eines heilsam-rettenden zwischenmenschlichen Miteinanders ist, gilt es nach MARCEL, alle Flucht vor dieser Verantwortung, die eine Flucht ins irgendwie Allgemeine, ins Abstrakte, ins 'Ferne' ist, auch als solche zu benennen: "Man kann sich nicht entschlossen genug gegen die falsche Vorstellung wenden, man könne heutzutage nur noch im Weltmaßstab oder im planetarischen Maßstab gültig denken. Hier, wie auch überall sonst, muß der Sinn für den Nächsten wieder geweckt werden." (UWei 133) Bleibend, am jeweiligen Ort ihres Lebens und im Rahmen ihres Wirkenkönnens⁵⁰⁷ haben Menschen "dem Sinn für den *Nächsten* und der

⁵⁰⁴ Nicht nachvollziehbar ist der Unterscheidungsversuch einer Kurzstudie von ESTHER WOO mit dem Titel 'Subjective love and objective charity in the thought of Gabriel Marcel' (in: The American Benedictine Review, Jahrg. 1972, No. 1, 40-55). "For Marcel, love is an inter-subjective reality" (55) - damit liegt WOO völlig richtig. Allerdings glaubt sie ergänzen zu müssen: "Objective charity -in so far as it is the following of an ideal- is in the realm of things and therefore *per se* different from subjective love and creative fidelity which have no need of ideals for their justification. Love and fidelity are spontaneous and desired for their own sakes -without guidelines, without logic, without ethical commands. Objective charity and constancy, on the other hand, thrive on ideals, ethics of obligation, constraint and restraint. There is no need to judge, but there is every need to recognize the metaphysical difference between the two realities." (55) Bei aller Mitverankerung gelebter Nächstenliebe (wie sie MARCEL versteht) im christlich-religiösen Gebot, und trotz aller Anflüge rein pflichtmoralischer Argumentation bei MARCEL -: Eine metaphysische Abwertung der Nächstenliebe, wie sie WOO vornimmt, lässt sich von MARCELS Denken her nicht begründen. Auch die Nächstenliebe ist nach ihm freie personale Zuwendung, Zuwendung 'um ihrer selbst', mithin um ihrer not-wendenden Wirkung willen!

⁵⁰⁵ Vgl. etwa WA I, 178, wo MARCEL betont, "daß es keine Nächstenliebe, keine dieses Namens würdige *Agape* gibt ohne Vorstellungskraft", nämlich dahin gehend, ob die (z. B.) eigenen Philosophen- oder Predigerworte geeignet sind, "verwundeten Herzen" (WA I, 178) zu helfen!

⁵⁰⁶ Zum Angewiesensein der Nächstenliebe auf konkretes Denken, d. h. auf existentielle 'Vorstellungskraft' mit Blick auf das, was menschliche Not *real* ausmacht und wie auf sie *menschlich* geantwortet werden kann, vgl. etwa WA I, 178. 184.

⁵⁰⁷ MARCEL meint diesbezüglich: "Lediglich im Schoße begrenzter und von einem Geist der Liebe beseelter Gruppen kann das Universelle tatsächlich Gestalt annehmen" (ErMen 296; vgl. ErMen 18: "Das Universelle ist der Geist, - und der Geist ist Liebe"),

Bejahung des Nächsten wieder in ihrer Fülle zur Herrschaft zu verhelfen" (ErMen 292). MARCEL kommentiert: "Die Rückkehr zum Nächsten erscheint wirklich als die Bedingung einer wirklichen Annäherung an das Sein. Und ich möchte hinzufügen, daß wir uns, je mehr wir uns vom Nächsten entfernen, desto mehr in einer Nacht verlieren, in der wir nicht einmal in der Lage sind, das Sein vom Nicht-Sein zu unterscheiden." (ErMen 293)

Liebe bzw. Nächstenliebe soll spürbar und *wirksam* sein. Umgekehrt: Was im menschlichen Miteinander zur *Auswirkung* kommt, sollte und müsste -viel mehr als es für gewöhnlich der Fall ist- die vielgestaltige, phantasievolle und herzliche Kraft und Macht der Liebe sein, die stets *konkret* orientiert ist (vgl. ErMen 18). So sehr dieses konkrete Leben von Liebe sich mit *religiösem* Glauben und mit *religiöser* Hoffnung verbinden kann -: Es ist für MARCEL klar, "daß eine Ideologie kein Herd der Liebe sein, daß sie im tiefsten Sinne des Wortes keine Religion sein kann, sondern lediglich eine Pseudo-Religion und eine Gegen-Religion." (ErMen 243f.)

In einem ganz grundsätzlichen Sinn betont MARCEL: "Es gibt in Wirklichkeit keinen..., der nicht in der Lage ist, in sich und um sich den Geist der Wahrheit und der Liebe hervorzubringen und zu fördern. Man muß jedoch sofort hinzufügen: umgekehrt gibt es auch keinen, den die Mächte der Ablehnung, die in ihm sind, nicht dazu bringen könnten, dem Aufbruch dieses Geistes ein Hindernis in den Weg zu legen und so dazu beizutragen, in der Welt einen ihre Zerstörung vorbereitenden Zustand der Verblendung, des gegenseitigen Mißtrauens, der inneren Uneinigkeit zu erhalten. Von uns allen wird, solange wir sind, gefordert -und hier geht es wirklich, wie man sagen könnte, um unser existentielles Geheimnis- herauszufinden, welches dieser Kreis ist, und sei er noch so begrenzt, in dem sich unser eigenes Handeln mit einer universellen Sache, der Sache des Geistes der Wahrheit und der Liebe in der Welt verbinden kann. Der Irrtum oder die Schuld besteht unveränderlich darin, daß wir uns einreden wollen, dieser Kreis sei nicht vorhanden und unser Beitrag zu dem Werk, das sich in der Welt fortsetzt, könne nur Null sein. Ein noch ernsterer Irrtum ist es, dieses Werk zu leugnen und uns in das nihilistische Bewußtsein einer unfruchtbaren Freiheit zu verschließen." (ErMen 298f.)

Die *Fruchtbarkeit* von Freiheit ist letztlich und eigentlich ihre Kraft, die *Intention* und die *schöpferische Potenz der Liebe*, das *Ewige* zu behaupten und zu bejahen, wahrzunehmen und in ein zugleich Wahrheit bekundendes wie Wirklichkeit mit schaffendes Leben umzusetzen⁵⁰⁸. Was immer aus Liebe getan wird, wird für die Ewigkeit getan - so fassten wir bereits einen Grundaspekt des MARCELSchen Verständnisses von Liebe zusammen. Liebe ist, im Maße ihrer innersten Verbundenheit mit der Seinsbehauptung (vgl. GSei 365), Gefühl und Zusage >deiner< Todestranszendenz: "da ich dich liebe, da ich dich als Sein bejahe, hast du in dir das Zeug, die Kluft zu überschreiten, die ich... den *Tod* nenne" (GSei 365). Liebe beinhaltet einerseits das Verlangen nach einer Dauer, der der Tod im Wesentlichen nichts anhaben kann (vgl. GSei 364-366 und WA II, 16)⁵⁰⁹, und ist andererseits bereits ansatzweise gespürte Erfüllung dieses Verlangens, insofern sie schon ein "Ewigkeitsversprechen" (GSei 474; vgl. McGrü 203) einbeschließt. Genau in diesem 'Versprechen' liegt der Glaube der Liebe an die "Unzerstörbarkeit des geliebten Wesens" (GSei 474; vgl. GSei 473) und an die Unzerstörbarkeit des "Bandes" (GSei 474), das >dich< und >mich< verbindet: "wozu auch immer sich wandeln möge, was ich da vor Augen habe, Du und ich, wir bleiben beisammen" (GSei 474); "wir transzendieren uns beide im Kern unserer Liebe" (WA III, 86) und leben eine "Gewißheit..., die uns übersteigt" (WA III, 86).

Angesichts der materiellen Zerstreuung im Tod und der von ihr ausgehenden Einladung zum Aufgeben des oder der Verstorbenen (was einer 'Unachtsamkeit', einer auch 'geistigen Zerstreuung' (vgl. WA II, 30) entspräche) ist Liebe die bewusst-willentliche und treue Aktion des 'rettenden Geistvermögens' (vgl. WA II, 30) im einzelnen Menschen, die, als "Heilswille" (WA II, 30), der scheinbaren Botschaft des materiellen Zerfalls in geistiger Kraft siegend entgegentritt (vgl. WA II, 30).

Die Frage des Todes, so betont MARCEL, ist "ausschließlich auf der Ebene der Liebe" (GSei 470) zu stellen. "In einer Welt, aus der unter dem verkarstenden Einfluß der Technik die intersubjektiven Bezüge gründlichst verschwunden wären, hörte auch der Tod auf, ein Geheimnis zu sein, würde er zur bloßen Tatsache, gleich der Zerstörung irgendeines Geräts. Solch liebeleere Welt ist ja aber gerade nicht die unsere, ist noch nicht die unsere, und es liegt an uns, daß sie nie die unsere werde" (GSei 470f.). Die Weigerung der Liebe, sich mit (wirklichen oder vermeintlichen) 'Tatsachen' abzufinden, ist gerade angesichts des Todes ihre Untrennbarkeit von der *Hoffnung* - die stets auch eine *religiöse* Hoffnung auf einen Bündnispartner der Liebenden ist. MARCEL bezieht eindeutig Stellung bezüglich der "Frage, ob der Glaube an... Gott grundsätzlich zu scheiden ist von jeglicher Aussage über das Schicksal der

obwohl freilich immer auch gilt: "Jede zahlenmäßig begrenzte Gruppe läuft in allen Fällen Gefahr, sich wieder auf sich selbst einzuschließen und Sekte... zu werden" (ErMen 297).

⁵⁰⁸ Vgl. GSei 476: "die menschliche Liebe selbst ist nichts, belügt sich selber, wenn sie nicht mit unendlichen Möglichkeiten geladen ist."

⁵⁰⁹ Vgl., diesen Punkt betreffend, die gute Zusammenfassung von FOELZ: "So verlangt auch für Marcel die Liebe zwischen zwei Liebenden 'Ewigkeit', wo keine Trennung mehr denkbar ist." (Gewißheit, 167)

intersubjektiven Einheit, von Menschen gebildet, die einander lieben und im anderen, durch den anderen leben“ (GSei 475); genau “das Schicksal dieser Einheit” (GSei 475) ist “mehr oder minder ausdrücklich gemeint, wenn wir unseren Glauben an die persönliche Unsterblichkeit bekennen. Vermag ich nun zu sagen, der heilige Gott sei imstande, entweder um diese Liebe nicht zu wissen, sie als beiläufig, als nichtssagend zu betrachten - oder aber gar ihre Vernichtung zu wollen?” (GSei 475; vgl. GSei 476) *Keineswegs*, so lautet die Antwort MARCELS, wie wir spätestens seit unserer Erörterung seines Verständnisses menschlicher Hoffnung angesichts des Todes wissen.

>Unsere< Liebe als das Leben körperlicher und vor allem auch geistig-seelischer (also: ganzheitlicher) Bejahung zueinander, *muss* auch dem ‘lebendigen Gott’ (vgl. GSei 476), der ‘nur Geist sein kann’ (vgl. GSei 476) -und “der Geist ist Liebe” (ErMen 18)!-, ein letztes und eigentliches Anliegen sein, mithin eine Wirklichkeit, auf die sich auch *seine* Bejahung und Garantie von Ewigkeit her und in Ewigkeit richtet!

Der “Wert des Verlangens nach dem Unsterblichen, das in uns vorhanden ist, und der metaphysischen Rechtfertigung, die man ihm geben kann” (WA II, 363), wurzelt einzig in der *Liebe*.

Liebe prägt, als dynamische Kraft und als Ausdruck zur Fülle hin und in Fülle bewegten Lebens, auch MARCELS philosophische Annäherung an das gedachte und erhoffte jenseitige *Heil*: “sind Heil und Friede in gewissem Sinne eins, dann handelt es sich hier um einen lebendigen Frieden und mitnichten um die Erstarrung, darin unser Leben wie im Anschauen irgendeines Fixsterns gewissermaßen zu Eis würde. Was aber wäre solch lebendiger Friede, wenn nicht ein Fortschreiten in der Liebe und in der Wahrheit, also die Befestigung einer Denkgemeinschaft, die zugleich und in allererster Linie eine Seelengemeinschaft ist?” (GSei 506f.)⁵¹⁰

MARCEL entwirft eine solche spekulative Perspektive in der Gewissheit, “daß die Angst... nicht das Letzte sein kann. Das letzte Wort, ich fühle es zutiefst, kann nur die Liebe haben und die Freude.” (GSei 500)

8. Zusammenfassung der wichtigsten Aspekte der MARCELSchen Sicht und Begründung von Liebe

a) Geborgenheit in Liebe und Mitteilung von Liebe als menschliches Grundbedürfnis - Liebe als Geheimnis der Bejahung und des Bejahtseins mit fundamentalem Seinsbezug

Auch für die Liebe, als *eines der Grundthemen MARCELSchen Nachdenkens* von seinen Anfängen an, gilt, was bisher schon bei einer ganzen Reihe zentraler MARCELScher Stichworte zu vermerken war: Der französische Denker hat es nie streng systematisch bzw. abschließend abgehandelt. Eine Zusammenschau der wesentlichen Aussagen und Argumente der diesbezüglichen MARCELSchen metaphysischen Reflexion wird dadurch zwar nicht verunmöglicht, wohl aber erschwert. Grundsätzlich fällt (auch) bei seiner Liebesreflexion das starke Ineinandergreifen bzw. Ineinanderfließen des mit den MARCELSchen Haupttermini Gemeinten auf; ‘Partizipation’, ‘Situation’, ‘Engagement’, ‘Hoffnung’, ‘Glaube’, ‘schöpferische Treue’, ‘Präsenz’, ‘Verfügbarkeit’ und ‘Intersubjektivität’ wären hierzu beispielhaft zu erwähnen. Im Besonderen ist diese *terminologische Randunschärfe* augenfällig beim MARCELSchen Gebrauch der Worte ‘Liebe’, ‘Begegnung’, ‘Intersubjektivität’, ‘Gemeinschaft’ und ‘Dialog’.

Eine prinzipielle Einordnungs- und Verständnishilfe im Blick auf die MARCELSche Sicht und Kommentierung von Liebe sind die *drei distinkten Hauptbezüge*, die sie nach ihm (der mit dieser Deutung ja mit der christlichen Tradition übereinstimmt) hat: >ich< selbst (>legitime Eigenliebe); das menschliche *Du* (>allgemeine Nächstenliebe/ Freundschaft und Verbundenheit spezifischer Art/ intime Liebe des Paares); das absolute *Du* Gottes.

Ausgehend von der menschlichen Wahrnehmung eigener und vom *Du* her begegnender *Einmaligkeit* und *Unvergleichlichkeit* (die die Phänomenologie auch von Liebe stets mit prägen) und ausgehend vom *Ganzheitsanliegen seiner Philosophie* reflektiert und meditiert MARCEL das multifforme Ereignis ‘Liebe’ als die im strengen Sinn *einzig und letzte Geborgenheit des Menschen*.

Das Geschehen und das Wesen der Liebe lassen sich intellektuell gar nicht völlig fassen. Die geheimnisvolle Einheit zwischen Wesen, die *das Mysterium*, also die Meta-Problematik *der Liebe* bedeutet und spüren lässt, darf nicht problematisiert, also einer nur auf der Ebene der ersten Reflexion operierenden Verstandesanalyse unterzogen werden. Die Uneindeutigkeitsaussage, die vom Geheimnischarakter der Liebe her immer auch mit gegeben zu sein scheint, findet vermittelt durch das MARCELSche Verständnis von Teilhabe und durch das ontologische Vorzeichen seiner Teilhabe-Theorie gleichwohl einen “Eindeutigkeitshorizont”, der die theoretische Reflexion wie die existentielle Erfahrung erhellt: *Liebe ist Bejahung und Bejahtsein im Zeichen gemeinsamer Seinsgewissheit*.

Liebe ist, weil und indem sie Geheimnisgeschehen ist, auf Sein hin ausgerichtet und vom Sein her befruchtet; die Bejahung, die in Liebe geschieht und als die Liebe geglaubt wird, ist Konkretion der Seinsforderung, ist Teil des

⁵¹⁰

Zum Zusammenhang zwischen Liebe und Frieden vgl. einen Brief MARCELS an DAISSETZ SUZUKI vom 4. März 1963, unter der Überschrift ‘On the concepts of love and peace. An exchange of letters between Daisetz T. Suzuki and Dr. Gabriel Marcel’ abgedruckt in: France-Asie/Asia (Saigon), Bd. 19, Nr. 177/178 (Jan.-April 1963), (687-693) 690-693.

konkret-dramatischen Ringens um Sein. In diesem Sinn ist *Liebe Bedingung und Gestalt echter 'Annäherung ans Sein'*: Sein und Bestand "hat" nur das Zusammen, das Miteinander und Füreinander der Liebe - Ontologie und Ethik sind bei MARCEL untrennbar verschränkt. Gerade vom fundamentalen ontologischen Bezug seiner Liebesreflexion her erläutert MARCEL, dass Liebe *keine Technik* ist, keine manipulierende Aneignung und *keine Variante des Besitzens*; der Gegensatz zwischen der Begierde und der Liebe ist in MARCELS Augen eine Veranschaulichung des Gegensatzes zwischen dem Haben und dem Sein, und alle Bereitschaft und Fähigkeit zur *Ich-Du-Begegnung* steht im Zeichen eben der Bewegung vom Haben zum Sein. Das Einzige, was existentiell 'zählt', ist Liebe gerade gegen alle Illusion, das Entscheidende sei machbar, gerade gegen alle drohende Dominanz des Habens und der Verabsolutierung des Berechen- und Quantifizierbaren. Der *unendliche bzw. absolute Wert, den Liebe zuspricht*, macht deutlich: "die Liebe ist ohne gemeinsamen Nenner mit dem, was schätzungsfähig oder auch "marketable", marktgängig ist" (ErMen 207).

b) Liebe als freier Akt, als schöpferische Kraft und als Gefühl - Gottes Liebe als Bezugspunkt, Begründung und Vermittlung aller menschlichen Liebe

Liebe ist, so MARCEL, wesentlich Akt einer Freiheit, die eine andere Freiheit behauptet und erst durch diese Behauptung selbst Freiheit wird. Ist sie nun einerseits *freier, spontaner Akt*, so kann Liebe Bewegung und Aktualisierung einer Freiheit andererseits aber immer *nur als zugleich* auch schon *schöpferische Kraft und Intention* sein, die ihre Dynamik im zwischenmenschlichen Bereich auch darin erweist, dass sie eine Welt und ein Lebenkönnen aus Gewissheit, aus Zusage und aus Anerkennung heraus eröffnet und in diesem Rahmen zu *schöpferischem Einsatz und schöpferischer Treue motiviert*. Tiefster Bezug der Liebe ist dabei die Bejahung einer unendlichen Potenz bzw. eine immer schon gegebene (ob bewusste oder unbewusste) *Tendenz zum Unbegrenzten, zur Transzendenz, zum Ewigen*. Anders gesagt: Die mögliche Fruchtbarkeit von Freiheit ist letztlich und eigentlich ihre Kraft, die *Intention und die schöpferische Potenz von Liebe, das Ewige zu behaupten und zu bejahen*, wahrzunehmen und in ein zugleich Wahrheit bekundendes wie Wirklichkeit mitschaffendes Leben umzusetzen. Mit Bezug gerade auf diesen Zusammenhang erhält *das existentielle Zeugnis der Liebe* seine volle Bedeutung - als Bekenntnis und als schöpferische Macht, das Neue, das noch Unsichtbare, das vermeintlich Unglaubliche als Wirklichkeit und Wahrheit zu bekräftigen und zu verkünden.

Weil sie in diesem Sinn Teilhabe an der 'ganzen Wirklichkeit' eröffnet und *Mitteilung der 'ganzen Wahrheit'* ist, ist Liebe, als Ausdruck zur Fülle hin und als *Anstoß zu in Fülle bewegtem Leben*, immer auch *Quelle und Erfahrungsraum 'absoluter Erneuerung'* - gegen allen Verfall, gegen alle *Verzweiflungsversuchung* angesichts von Vergänglichkeitserfahrung. In der Liebe als tiefster Form des Dialoges erschöpfen sich befruchtender Austausch und Leben zum Tragen bringende Kommunikation nie.

Liebe ist -als Erkenntnis und Anerkennung, als Zuspruch und Behauptung, als Willenserklärung und Zeugnis- *immer grundsätzlich Gefühl*. Dass sie mehr ist als "nur" Gefühl, ist für MARCEL eine wichtige Erkenntnis gegen alle diesbezüglich vereinseitigende Sentimentalisierung; einer philosophischen Denunzierung des Emotionalen widerspricht er demgegenüber freilich ebenso deutlich. Wo Liebe ist, ist keine Gleichgültigkeit mehr, keine existentielle Verlorenheit, und werden fühlende Wesen nicht mehr für überflüssig erklärt. Gemeinschaft, zumal die 'in Liebe', hat weit mehr Dimensionen und Realitätsdichte als eine bloß gedankliche Rationalität für gewöhnlich anzuerkennen bereit ist. >Meine< tiefe Verbundenheit mit >dir<, in der sich >mir< offenbart, wer >ich< bin (nämlich ein zum 'Mit-Sein' bestimmtes Wesen), ist -mehr als mit dem Gedanken- eigentlich nur mit dem Gefühl und im Gefühl erlebbar. "Das Wort *mit* hat nur dort Sinn, wo gefühlte Einheit ist" (WA II, 47), und gerade das Nachdenken über das, was das Wort *mit* umschreibt, reicht nach MARCEL, um zu erkennen, "wie unzulänglich und arm unsere Logik ist" (WA II, 47). Weit mehr noch als der Gedanke hat das Gefühl, hat die Empfindung diesbezüglich einen "ontologischen Wert" (WA II, 50).

Verbundenheit menschlicher Individualitäten in Freiheit und Liebe ist nach MARCEL nicht denkbar und lebbar ohne >meine< gleichzeitige Gebundenheit und Rückbindung als Individualität an Gott, ohne die im Glauben (bzw. im Glauben und in der Hoffnung) gesetzte Bejahung von Gott her. Dass Liebe nie begrenzt, verschließt und definiert, sondern Endlichkeit transzendiert und Möglichkeiten bzw. Lebensräume und Zukunft öffnet, verdankt sie ihrem *Urbezug auf und ihrem Uranstoß durch die göttliche Liebe*: "Die Teilhabe am göttlichen Leben kann sich nur als Teilhabe an einem Unendlichen erfassen." (WA II, 37) Teilhabe ist, als Lebens- und Verständnisprinzip des 'Ineinander' und 'Zugleich' von Immanenz und Transzendenz in menschlicher Existenz, jener Begriff, mit dem MARCEL schon früh das Phänomen menschlicher (erlebter bzw. ersehnter) Liebe wie die Aussage göttlicher (geglaubter) Liebe zu deuten und zusammenzuordnen versucht. Im pluralen und universalen Akt der *participation* steht die Vielzahl der Wesen -einschließlich Gottes- in einer personalen Ordnung der Liebe miteinander in schöpferisch-bejahendem Austausch.

Gottes Liebe figuriert hier philosophisch als Bezugspunkt, Begründung und Vermittlung aller menschlichen Liebe. Menschliche Liebe zu Gott und Liebe zu den Mitwesen bzw. Mitgeschöpfen befinden sich dabei keineswegs in Konkurrenz zueinander; nach MARCEL lässt sich "schließen, ein Wesen wirklich lieben heiße, es in Gott lieben." (WA II, 37)

c) Der Zusammenhang von Liebe und Hoffnung als Ergänzung der Konvergenz von Liebe und Glaube - Das menschliche *Du* als wegweisende philosophische Entdeckung MARCELS

Zur schon in der früh entwickelten Teilhabe-Theorie MARCELS deutlich werdenden *Konvergenz zwischen Liebe und Glaube* - beide etablieren einen umfassenden Prozess ersehnter, gelebter und bewusst gemachter Bejahung- tritt bei MARCEL später die Reflexion und Meditation des *Konnexes zwischen Liebe und Hoffnung*. Für ein Wesen ohne Liebe ist keine Hoffnung - weder ein Grund noch die Kraft zur Hoffnung- möglich. Liebe im radikalsten Sinn ist jene Liebe, aus der auch, wie eine Quelle, eine Hoffnung entspringt, die alles transzendiert, was die Intention dieser Liebe in Frage stellt oder zu zerstören scheint. Die Hoffnung in Liebe und wegen der Liebe, deren Wichtigkeit das MARCELSche Denken so unterstreicht, ist, umgekehrt, die Liebe, die auf ein Letztes und Bleibendes in ihrem Sinne hofft. Genau weil es nichts schwerer Wiegendes als Liebe gibt, darf Liebe denkbar radikal und kühn hoffen - zumal angesichts des Einen, das sie im Angsterleben des Menschen immer wieder an Gewichtigkeit zu übertreffen droht: *angesichts des Todes*.

In Zusammenfügung des Angesprochenen ergibt sich für MARCEL eine *Trias aus Lieben, Hoffen und Glauben*, die *unaufgebbbar* ist. Aus dem menschlichen Chaos eines der permanenten Verzweiflungsversuchung ausgesetzten Daseins können Liebe, Hoffnung und Glaube als immer neuer Versuch einer existentiellen Selbstverankerung im *Wir* einer Raum und Zeit transzendierenden und unter dem Zuspruch vom *absoluten Du* her stehenden Gemeinschaft und Verbundenheit herausführen. "Das letzte Wort gehört der Beziehung zwischen Mensch und Mensch, der Liebe also, die untrennbar ist von der Hoffnung wie vom Glauben in seinem tiefsten Sinne." (PhiHo 8)

Eben diese Beziehung zwischen Mensch und Mensch kann Lebensraum und Sinnerfahrung nur sein, sofern sie die Wahrheit ausdrückt und bewusst macht, dass *sich menschliches Sein* nicht solipsistisch bzw. monadisch verstehen lässt, sondern immer nur von der geheimnishaften Wirklichkeit des *Du* her, die MARCEL unabhängig von BUBER und anderen neu entdeckt und in ihrer ganzen philosophisch-metaphysischen Tragweite reflektiert hat.

Dass Liebe die Kraft und die Intention hat, allen Autozentrismus aufzusaugen, ist in dem Maße gewährleistet, in dem *>ich< >mich<* dahin gehend öffne, das Wesen *>mir<* gegenüber als personales *Du* zu sehen und gelten zu lassen. Die Liebe zu einem menschlichen *Du* ist gewissermaßen die *Kulmination von Kommunikation, Begegnung und Dialog*. Für sie gilt, was für jede Art authentischer *Ich-Du*-Begegnung gilt: Zwei Wesen sprechen sich gegenseitig einen einmaligen und absoluten Wert zu. Einen anderen Menschen als *Du* zu behandeln, heißt nach MARCEL, ihn als Freiheit zu fassen und an seiner immer größeren Freiheit mitzuarbeiten. Es gilt, "daß ein *Du* nur für den ist, der sich schenkt, der Kredit gibt, der glaubt." (WA II, 125) *>Mir<* droht ständig der Verrat am *Du* - der darin bestünde, es als *Es* zu behandeln. Das kann sich darin ausdrücken, dass *>ich<* den anderen Menschen zum Zentrum *>meiner<* Absichten mache, dass *>ich<* Begegnung letztlich verzwecke oder zu dominieren versuche und *Du*-Liebe zur Funktion einer egoistisch geprägten Eigenliebe mache.

Echte Liebe ist nicht auf ein Objekt, nicht auf ein *Es* gerichtet, ist nicht Besitz ergreifend, sondern in irgendeiner Weise schenkend und von Hingabe geprägt. Ein *äußerst wichtiges Unterscheidungskriterium* des *Ich-Du*-Verhältnisses vom *Ich-Es*-Verhältnis ist nach MARCEL das *Element der Antwort*: "Ich wende mich in der zweiten Person nur an das, was ich für fähig halte, mir zu antworten -in welcher Art immer-, selbst wenn diese Antwort ein *>verständiges Schweigen<* ist." (WA II, 20) 'Rufen' und 'Antworten' -im unmittelbar realen wie in jedem symbolischen Sinn- ist wesentlicher Ausdruck des Geschehens der Liebe.

d) Die Bedeutung des Dyadischen für die *Ich-Du*-Beziehung - Liebe als Begegnung, als Dialog und als Intersubjektivität

Was MARCEL schon seit dem Frühwerk als 'Teilhabe' bezeichnet hat, nennt er später auch den *dyadischen Bezug*. Dass Sein sich, als Möglichkeit wie als Wirklichkeit, immer nur dyadisch offenbart, heißt in einer Ableitung, dass Liebe konkret-persönliches Geschehen zwischen *Ich* und *Du* ist und von jedem sachhaft-abstrakten Umgang mit menschlichen 'Fällen' verraten wird. *>Du<* wartest auf Anruf oder auf Antwort von *>mir<*. Das Prägende der dyadischen Liebe -das *Geben und Beschenktwerden*, das *Beistehen und Mitgehen* als existentielle Antwort, eben: das Zusammen-Sein- markiert, als Verwirklichung des Ausstiegs aus dem Subjekt-Objekt-Verhältnis, das Geheimnishaftes, das jeder echten intersubjektiven Begegnung, als einem Geschenk und Ereignis, das nicht machbar

und produzierbar ist, innewohnt. *Die dyadische Atmosphäre der Liebe, das 'Du'-Sagen und 'Dich'(-wirklich)-Meinen* machen aus dem fremden anderen Menschen (der stets *auch* ein anderer und als solcher von >mir< unterscheidbar bleibt) ein mehr und mehr vertrautes Wesen, ein Wesen, aus dessen Berührung, Verständnis und Mit->mir<-Sein >ich< lebe. Während *beweisbar* nur das Objekt bzw. das Objektivierbare ist, ist das, was personale Subjekte in dyadischer Begegnung sich mitteilen, Zeugnis, Vertrauen und *Gewissheit*, die aus der Liebe, aus dem Glauben und aus der Hoffnung kommen. Aus dieser Gewissheit heraus *führt Begegnung in Liebe zu schöpferischer Entfaltung von Ich und Du*.

Die unauflösbare Verschränktheit von dialogischem Denken und von Orientierung hin auf (alles Wort- und Antwortgeschehen umfassende, aber letztlich auch transzendierende) personale Gemeinschaft stiftet das besondere Profil des MARCELSchen Begegnungsdenkens, von dem her sein Verständnis von Liebe beeinflusst ist. Mit anderen Worten: Begriffe MARCELS wie *'Kommunikation', 'Begegnung', 'Dialog' und 'Intersubjektivität'* sind durchgängig durch eine Philosophie und Dramatik der Gemeinschaft und des *'Mit'* verbunden, die sie deklinieren, und durch das Kreisen dieser Philosophie bzw. Dramatik um die Heimat- und Geborgenheitserfahrung glaubend-hoffender Liebe. Die *metaphysische Grundlage der Begegnung mit dem Du* ist für MARCEL das *Wir*, die Gemeinschaft, das *Sein als Zusammen-Sein*.

Die fundamentale Bedeutung von Gemeinschaft zeigt sich gerade auch darin, dass zwischenmenschlicher Dialog - verstanden im engeren Sinn: als Wechsel der Worte (Anruf-Antwort)- für MARCEL nicht identisch ist mit allem, was er unter Kommunikation bzw. Begegnung versteht. Der *Anruf* ist eigentlich erst das Folgegeschehen von *Verbundenheit*, von irgendwie gespürter, geahnter oder gefühlter Gemeinschaft. Die personale *Ich-Du-Beziehung* erschöpft sich mithin nicht im Wortereignis, der sprachliche Dialog setzt die Begegnung mit dem *Du* voraus, Sprache ist immer nur eine Vermittlung von Sein. "Der Anruf kann... nur dort wirksam sein, wo Gemeinschaft ist. In einem tiefen und schwer zu klärenden Sinn müssen wir schon beisammen sein." (WA II, 48)

Der originär MARCELSche Begriff *'Intersubjektivität'* kann nur von seinem Begegnungsdenken bzw. von seiner Philosophie und Dramatik der Gemeinschaft und der Liebe her richtig verstanden werden. *'Philosophie der Intersubjektivität'* und *'Philosophie des Du'* sind gleichbedeutende Umschreibungsmöglichkeiten für den MARCELSchen Denkansatz. *Begegnung* ist Ausdruck und Aktualisierung der Intersubjektivität, die MARCEL als die Möglichkeit bzw. die Wirklichkeit der Öffnung des einen Menschen auf den anderen hin versteht. Intersubjektivität, jener Erfahrungsbereich, "in dem die Existenz mit dem Vorzeichen *Mit* versehen ist" (GSei 241), ist das gelebte Bewusstsein vom "Band zwischen den Wesen" (McGru 50).

e) Liebe als todestranszendierende Kraft und als glaubende Bejahung des Ewigen - Die *présence* des geliebten verstorbenen Menschen und die Treue zu ihm - Liebe und Heilsgewissheit

So wie *Liebe*, im Zeichen der Urgewissheit und des Seinsgeheimnisses des >Wir< sind, die Zeit transzendiert, so transzendiert sie auch deren Ende: *den Tod*. Dass MARCELS Unsterblichkeitsverständnis radikal im Geschehen und Ansinnen der Liebe -statt bloß in einem ichorientierten Lebensdrang- verwurzelt ist, ist Ergebnis seiner *Überzeugung*, die Frage des Todes sei ausschließlich auf der Ebene der Liebe zu stellen. Liebende können und werden den Tod überleben, weil über-lieben, indem sie übers Ende hinaus lieben, in der Gewissheit, dass der Tod für die Liebenden kein wirkliches Ende markiert und markieren kann.

Liebe ist es, was ins Leben ruft (>die Liebe der Zeugenden; >die geglaubte Teilhabe des einzelnen Menschen an Gottes schöpferischer Liebe zu ihm), Liebe ist es, was leben und nicht verzweifeln lässt (>gegenseitig-bejahende Teilhabe-Liebe und Konstituierung als Subjekt): So wäre der Akt, den geliebten verstorbenen Menschen, der >mich< geliebt hat, in seinen Tod hinein aufzugeben und wirklich tot sein zu lassen, zugleich der Akt >meiner< Selbstaufgabe. Die herausfordernd-provokative (nicht feststellende!) Behauptung der Liebe lautet dem gegenüber aber: *Nichts von dem, was geliebt ist und weiter geliebt wird, und kein Wesen, das liebt, kann wirklich im Tod völlig verschwinden und völlig zerstört werden*. Mit dieser todestranszendierenden Behauptung ist die Liebe *Protest*, sie ist Ausdruck eines tiefen *Verlangens*, und sie ist -als Gewissheit- auch schon eine gewissermaßen antizipierende Erfüllung dieses *Verlangens*.

Liebe ist emotionaler Protest *gegen* und Protest *für*, insofern sie einerseits leidenschaftlicher Einspruch des Gefühls gegen das *Nichts* ist (der aus nichts anderem als der Gewissheit zu leben bereit ist) und andererseits zugleich auch schon eigene *Zeugenschaft* für das in Gewissheit Erhoffte und Behauptete: Gegenwärtigkeit, bleibendes Zusammen-Sein und ein Jenseits des Todes. Unterton dieses Protestes ist aber, wenn es um authentische Liebe geht, keine fordernde Anspruchshaltung, sondern ein hoffendes Vertrauen.

Als Sehnsucht ist die Liebe immer auch das Verlangen nach einer todestranszendierenden, wenngleich auch raumzeitlich erfahrbaren Ewigkeit, wo keine Trennung zwischen Liebenden mehr denkbar ist. Und sie ist darüber

hinaus, jedenfalls ansatzweise, noch mehr, nämlich das Schon-Spüren und die Vorahnung der Erfüllung dieses Verlangens nach ewiger Dauer der Liebe und der Liebenden, und zwar insofern sie immer schon ein *Ewigkeitsversprechen* einbeschließt. Genau in diesem 'Versprechen' liegt der Glaube der Liebe an die Unzerstörbarkeit des geliebten Wesens und an die Unzerstörbarkeit des Bandes, das >dich< und >mich< auch über den Tod hinaus verbindet. Ganz deutlich wird hier das Zentralmotiv der MARCELSchen Todestranszendenz: die "Unzerstörbarkeit des Wir" (WA II, 364).

Statt >dich< aufzugeben und damit zu verraten, werde >ich<, angesichts >deines< Todes das Sein behauptend und bekennd, >dir< weiterhin treu sein und in >deiner< Gegenwart leben. Die Gegenwärtigkeit und Wirklichkeit des bzw. der Toten ist mehr als bloß die Wirklichkeit der Bilder, die Zurückgebliebene in sich tragen oder vor sich haben. Die Präsenz der Toten übertrifft, obwohl sie kein objektiver Beweis, sondern "nur" ein intersubjektiver Hinweis ist, alle Strahlkraft und Lebendigkeit eines Bildes, so sehr dieses auch Erinnerung zu befördern vermag. >Dein< bleibendes Gegenwärtigsein ist Bezugspunkt >unserer< todestranszendierenden Verbundenheit und Indikator des Unvergänglichen und Unzerstörbaren, wenngleich dieses Gegenwärtigsein, als unmittelbar-geheimnisvolle Wirklichkeit, nichts Machbares, objektiv Messbares und permanent Erfahrbares ist, sondern immer Geschenk und Ereignis - die freilich >mein< Zutun und >meine< Offenheit erfordern. Das Unvergängliche ist nach MARCEL das, was da nicht fehlen kann, wo eine radikale Treue gehalten wird; es ist auch eine Antwort. Der aus der Treue lebende Mensch muss freilich auch die Erfahrung der Nacht machen.

Der zwischenmenschliche Anruf gilt, über deren Tod hinaus, auch den geliebten Toten, und dieser An- und Zuruf ist immer zugleich auch irgendwie liebend-glaubend-hoffender Ruf und Hilferuf 'woandershin': >Ich< rufe >dich<, den schon in und durch den Tod vorausgegangenen Menschen, an, und in und mit diesem Anruf auch >Dich<, das absolute Du - für >uns<. Alles Engagement zwischenmenschlicher Treue steht im Zeichen ihres idealen Selbstverständnisses auch als Antwort auf den Anruf des als gegenwärtig geglaubten absoluten Du.

Liebe ist, insofern sie und die Erfüllung ihres Verlangens (Zusammen- und Verbundensein in Fülle und ohne Ende und Grenze) das Zentralsymbol für das von MARCEL erhoffte Jenseits des Todes sind, Inbegriff von Heil. Liebe heilt, Liebe erneuert, und zwar -in jedem todestranszendierenden Sinn- unerschöpflich. Die Heilshoffnung und -botschaft der Liebe ist getragen von der Gewissheit, dass "die Angst... nicht das Letzte sein kann. Das letzte Wort... kann nur die Liebe haben und die Freude." (GSei 500)

XI. Das Verhältnis der MARCELSchen Philosophie zum Christentum, zur christlichen Theologie und zum traditionellen christlichen Offenbarungsverständnis - Anmerkungen zur grundsätzlichen Bedeutung des Religiösen nach GABRIEL MARCEL

Ob durch den Mund seiner Theatergestalten, ob in seinen philosophischen Reflexionen, ob in Artikeln und meditativen Texten sonstiger Art -: MARCEL spricht nie als Theologe, und er versteht sich nicht als Theologe. Dieser Negativhinweis zur MARCELSchen Position ist wichtig gerade angesichts der auffälligen Theologienähe seiner religiösen Philosophie - hinsichtlich ihrer Rezeption theologischer bzw. christlich-religiös geprägter Begrifflichkeiten (mit Übernahme ihres geprägten Aussagesinnes oder auch in einem relativ offenen, nicht traditionell theologischen Wortsinn) wie auch hinsichtlich ihrer Argumentation und ihrer spezifischen Verweise an nicht wenigen Stellen.

Trotz seiner Orientierung hin auf die 'Wahrheit' christlicher Offenbarung, die er als den geheimnishaften tiefsten Bezug menschlichen Lebens und Lebenkönnens, mithin als Quelle von Licht verstand, bleibt festzuhalten, dass sein Denken und Formulieren nicht auf einer theologischen Offenbarungswahrheit aufbaut. So sehr gerade eine Philosophie wie diejenige MARCELS deutlich macht, wie fließend der Übergang zwischen religiöser Philosophie und theologisch intendiertem Sprechen sein kann, so verdient doch der große Wert Erwähnung, den MARCEL darauf legt, "daß man einsieht..., daß von meinem Standpunkt aus die Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen streng aufrechterhalten werden muß."⁵¹¹ (WA I, 85) Die metaphysische darf mit der

⁵¹¹ Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung antwortet MARCEL auf den denkbaren Einwand, seine Benutzung des Wortes 'Mysterium' berge die "Gefahr in sich,... eine Mehrdeutigkeit zu schaffen und eine Vermischung zu begünstigen" (WA I, 85f.): "Nach meiner Ansicht kommt es gar nicht in Frage, die Mysterien, die der menschlichen Erfahrung als solcher zugänglich sind -z. B. die Erkenntnis, die Liebe-, mit den geoffenbarten Geheimnissen wie der Menschwerdung oder der Erlösung zu verwechseln; keine Anstrengung eines über die Erfahrung reflektierenden Denkens kann uns helfen, uns zu diesen Mysterien zu erheben." (WA I, 86) Die Klammer zwischen dem Begriff des natürlich erkennbaren Geheimnisses/Mysteriums und dem des übernatürlichen ist für MARCEL ein weiterer Offenbarungsbegriff: "Jegliche Offenbarung ist immer nur denkbar, insofern sie sich an ein einsatzbereites Wesen wendet..., d. h. ein Wesen, das teilhat an einer Wirklichkeit, die nicht problemhaft werden kann und die es als Subjekt

eigentlich religiösen Ordnung (in der einer übernatürlichen Offenbarung geglaubt und dieser Glaube gelebt wird) nicht verwechselt werden (vgl. WA II, 48) - was freilich nichts an der Tatsache ändert, dass nach MARCEL schon aus metaphysischer Erkenntnis heraus Argumente für die Plausibilität von Glauben zu gewinnen sind⁵¹² (seine Philosophie ist insofern zu Recht als eine 'religiöse Philosophie' zu verstehen). Die philosophische 'Suche nach' ist für MARCEL letztlich mit der religiösen 'Hingabe an' verbunden: "Dienen in allen gültigen Bedeutungen dieses Wortes heißt der Wahrheit dienen, und vielleicht kann man in diesem Licht am besten erkennen, was der Dienst im absoluten Sinne des Wortes ist: der Gottesdienst."⁵¹³ (ErMen 230)

Die Schlussbemerkungen in MARCELS Zentraltext 'Das ontologische Geheimnis. Fragestellung und konkrete Zugänge' (vgl. WA I, 85f.) erläutern ganz allgemein den in seinen Augen bestehenden Unterschied zwischen der Erkenntnisordnung des Natürlichen und einer Offenbarungsordnung des Übernatürlichen (mithin das unterschiedliche Selbstverständnis von Philosophie und Theologie). Zudem machen sie MARCELS Bewertung der Rolle christlich-religiöser Wahrheit für seine eigene Philosophie deutlich. Der Autor betont hier: "Es ist wohl möglich, daß das Vorhandensein der christlichen Grundtatsachen... erforderlich ist, um den Geist gewisser Begriffe erfassen zu lassen, deren Analyse ich skizziert habe; man kann aber gewiß nicht sagen, daß diese Begriffe in Abhängigkeit von der christlichen Offenbarung stehen; sie setzen sie nicht voraus. Man sagt wohl, die Vernunft müsse bei ihrem Vorgehen völlig von dem abstrahieren, was nicht allgemein einem beliebigen denkenden Wesen gegeben ist; jedoch ist das ein ungehöriger Anspruch und letzten Endes eine Illusion. Der Philosoph findet sich heute wie zu allen Zeiten in eine bestimmte historische Situation hineingestellt, und es ist wenig wahrscheinlich, daß er imstande ist, davon wirklich zu abstrahieren... Nun aber umschließt diese Situation als eine ihrer wesentlichen Gegebenheiten die Existenz der christlichen Tatsache wie alles, was dazu gehört - und zwar..., ob man die zentralen christlichen Aussagen für wahr oder falsch hält. Wir können nicht denken, als ob es vor uns keine Jahrhunderte der Christenheit gegeben hätte, so wenig wie wir auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie denken können, als hätte es keine Jahrhunderte positiver Wissenschaft gegeben. Jedoch spielt hier die Existenz des Christentums wie die der positiven Wissenschaft nur die Rolle eines befruchtenden Prinzips. Sie begünstigt in uns das Werden gewisser Gedanken, zu denen wir ohne sie vielleicht nicht hingefunden haben würden. Diese Befruchtung kann sich vollziehen auf Gebieten, die ich peri-christlich nennen möchte. Ich persönlich finde den Beweis dafür in der Tatsache, daß sie sich an mir selbst vollzogen hat, lange bevor ich auch nur im entferntesten daran dachte, zum Katholizismus überzutreten."⁵¹⁴ (WA I, 85)

In WA I, 86 ergänzt MARCEL: "Die Erkenntnis des ontologischen Mysteriums, in dem ich gleichsam die zentrale Zufluchtsstätte der Metaphysik sehe, ist ohne Zweifel nur durch eine Art befruchtender Ausstrahlung der Offenbarung selbst tatsächlich möglich; diese kann sich durchaus im Innern von Seelen vollziehen, die jedweder positiven Religion fremd sind; diese Erkenntnis... zieht auch keineswegs die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion nach sich, doch läßt sie denjenigen, der sich zu ihr aufgeschwungen hat, die Möglichkeit einer Offenbarung

begründet. Das übernatürliche Leben muß stets im natürlichen Leben Handhaben, Einfügungspunkte finden - was keineswegs besagt, daß es das Aufblühen des natürlichen Lebens sei, ganz im Gegenteil [?; MR]. Es scheint mir, wenn man den für einen Christen grundlegenden Begriff der *geschaffenen Natur* vertieft, daß man dann dazu geführt wird, auf dem Grunde der Natur und einer ihr zugeordneten Vernunft ein Prinzip von radikaler Andersartigkeit zu erkennen, das wie die angstvolle [?; MR] Ahnung einer anderen Ordnung ist." (WA I, 86)

⁵¹² Denken und Glauben sind für MARCEL nichts schlechterdings Trennbares und zu Trennendes; vgl. etwa WA III, 299: "es scheint mir äußerst schwierig, zwischen dem Denken und dem Glauben die undurchdringbare Wand stehen zu lassen, die Heidegger aufrichten möchte."

⁵¹³ Gerade die religiöse Implikation seines Seinsbegriffes bringt diese Verschränktheit zum Ausdruck. Wenn MARCEL sich - zusammen mit HEIDEGGER - zur Meinung bekennt, "daß das vertiefte philosophische Denken sich vor allem der Wiedergewinnung des Heiligen widmen sollte" (WA III, 299), dann ist die hier gemeinte *sakrale* Realität des Seins als zugleich auch *heilende* und existentiell *rettende* Wirklichkeit verstanden. Zu dieser *existentiellen* Bedeutsamkeit des Sakralcharakters des Seins vgl. McGrath 199: "Wir wohnen wahrhaftig einem gigantischen Prozeß der Entwertung dessen bei, was im Menschen und über dem Menschen von Dauer ist. Der Ausdruck Enttheiligung... scheint mir diesen Vorgang sehr genau zu treffen."

⁵¹⁴ Ein Kommentar zu den dogmatischen 'christlichen Grundgegebenheiten' bzw. 'Grundtatsachen' und deren Bedeutung für die Philosophie findet sich auch in WA I, 190, wo MARCEL auf den Einwand, ein Philosophieren unter dem befruchtenden Einfluss der 'christlichen Gegebenheiten' komme doch wohl einer Bankrotterklärung von Philosophie als eigenständiger Wissenschaft gleich (vgl. WA I, 190), eingeht, "wenn auch die Worte *die christliche Gegebenheit* eine Doppeldeutigkeit enthalten, auf die man hinweisen muß. Handelt es sich bloß um eine bestimmte wundersame Geschichte, deren Echtheit nur für den unwiderlegbar ist, der sie mit den Augen des Glaubens betrachtet? Ich glaube...: Was dem in aller Deutlichkeit erscheint, der über die menschliche Befindlichkeit, über das menschliche Existieren nachgedacht hat, ist die Tatsache, daß zweifellos nirgendwo anders als in der christlichen Katechese das Geheimnis dieser Befindlichkeit in allen seinen Tiefen erhellt worden ist. Deshalb gibt es keine Phänomenologie der menschlichen Existenz, die davon absehen kann, letztlich das zweifache Mysterium der Kreuzigung und der Auferstehung heraufzubeschwören, das allein fähig ist, ein Licht auf unser Leben zu werfen, das ihm einen Sinn gibt" (zum MARCELSchen Verständnis der Auferstehung JESU als Höhepunkt biblisch bezeugter Gottesoffenbarung vgl. etwa Enche 215f.).

in ganz anderer Weise sehen, als es der tun könnte, der, da er die Grenzen des Problemhaften nicht überschritten hat, diesseits des Punktes bleibt, wo das Mysterium des Seins wahrgenommen und verkündet werden kann. Eine solche Philosophie schwingt sich so mit unwiderstehlicher Bewegung der Begegnung mit einem Lichte zu, das sie vorausahnt und von dem sie auf dem Grunde ihrer selbst den geheimen Antrieb... spürt" (vgl. WA III, 70f.)⁵¹⁵.

"Es ist", so MARCEL in UWei 53, "durchaus möglich, daß auf der Ebene der philosophischen Spekulation die wichtigste Aufgabe ist, den Begriff des Lebens im Lichte des höchsten und echten religiösen Denkens erneut zu ergründen und auszutiefen." Hierbei hält sich die Philosophie allerdings "diesseits der Offenbarung und der Verheißungen der Schrift" (WA I, 224), wenngleich sie, ernsthaft vollzogen, unausweichlich "bestimmte konkrete Annäherungen zur Offenbarung"⁵¹⁶ (WA I, 224) zeigt. "Dabei müssen wir freilich kategorisch erklären, daß das Bild der Brücke abgelehnt werden muß..., weil es für das philosophische Denken im eigentlichen Sinne nicht in Frage kommen kann, in irgendeiner Hinsicht auf das Gebiet der Offenbarung überzugreifen." (WA I, 224)

Vor dem Hintergrund der zitierten Äußerungen MARCELS ist verständlich, dass und inwiefern er sich als gläubiger Denker, als 'christlicher Philosoph' (vgl. etwa WA III, 137 und Gesp 67) verstehen konnte. Dieses sein Selbstverständnis widerspricht freilich nicht seiner Sicht von Philosophie als dem reflexiven Ausdruck lebenslanger Suche und bleibenden Unterwegsseins des Menschen, denn Glauben war ihm nie identisch mit einem 'Angesommensein' (vgl. WA III, 137) - es sei denn, man meine damit das Angesommensein beim *Du* in hoffender Liebe. Zur raumzeitlichen Perspektive des einzelnen Menschen bemerkt er: "Ich glaube, daß in Wirklichkeit kein Mensch, und sei es auch der erleuchtetste und begnadetste, jemals am Ziel angelangt ist, wenn sich nicht die anderen, alle anderen, auf ihn hin in Bewegung gesetzt hätten. Das ist eine fundamentale Wahrheit, die nicht nur religiöser, sondern auch philosophischer Ordnung ist" (WA III, 137).

Sein christliches Bekenntnis als Philosoph ließ MARCEL nie zum 'katholischen Philosophen' im Sinne einer Apologetik (vgl. Gesp 68) konfessioneller Ausrichtung (oder gar Verengung⁵¹⁷) und pauschal Recht habender Orthodoxie werden (vgl. MeGru 137f.)⁵¹⁸. Das hing mit seiner radikalen Kritik an einer solchen Haltung selber zusammen, ganz grundsätzlich aber auch mit seinem Bewusstsein als 'Philosoph der Schwelle'. In WA III, 167 unterstreicht er etwa: "Ich bin spät zum katholischen Glauben gekommen; durch meine innigsten Neigungen bleibe ich in gewisser Weise weiter bei den Ungläubigen engagiert; ich bin besser als andere imstande, ihre Schwierigkeiten zu verstehen. Daher rührt eine irgendwie schwankende Situation, die mir eigentümlich ist" (vgl. Gesp 67f.).

MARCELS vermittelnd-dialogbereite Ambition als religiöser Philosoph macht den Nachdruck verständlich, mit dem er betont, "daß der Philosoph als solcher sich keiner Kirche gleich welcher Art völlig hingeben kann."⁵¹⁹ (ErMen 140; vgl. DialEr 31 und WA II, 242 ("meine Aversion gegen das >Konfessionelle<"))

MARCEL war streng areligiös erzogen worden. Doch unterstreicht er im Rückblick, "daß ich dennoch von dem Augenblick an, da ich selbst philosophisch zu denken begann, gedrängt wurde, zugunsten des Christentums zu denken, das heißt, zu erkennen, daß es im Christentum eine äußerst tiefe Wirklichkeit geben müsse, und daß es meine Pflicht sei, als Philosoph zu untersuchen, wie diese Wirklichkeit verstanden werden könne." (Gesp 62f.; zum schon frühen dezidiert religiösen Interesse von MARCELS Philosophieren vgl. etwa UWei 138f. und MeGru 40f.)⁵²⁰

⁵¹⁵ Zum Verhältnis zwischen der Offenbarung (bzw. einem Offenbarungsglauben) und seinem eigenen Verständnis von authentischer Philosophie finden sich Bemerkungen MARCELS auch in WA I, 221.

⁵¹⁶ So bemerkt MARCEL z. B. in einleitenden Gedanken zu PhiHo, "daß dieses Buch unter dem Zeichen der drei christlichen Kardinaltugenden steht und die hier zum Ausdruck gebrachten Gedanken vielleicht eine Heranführung an die einzige Theologie sind, der sich ein bis an die Grenzen seines Denkens gelangter Geist zu ergeben vermag." (PhiHo 8)

⁵¹⁷ Bezeichnend ist diesbezüglich etwa eine Bemerkung MARCELS in Struk 304 zur von ihm gesuchten und versuchten Metaphysik der Hoffnung: "Ich sehe übrigens ganz und gar nicht, wie diese Metaphysik der Hoffnung eine andere sein könnte als eine christliche oder, wenn man will, eine katholische Metaphysik - unter der Voraussetzung allerdings, daß wir dieses Wort in seinem universalen Sinne verstehen; denn es gibt leider auch einen antikatholischen Katholizismus."

⁵¹⁸ MARCEL bemerkt zur Entscheidung gerade für den katholischen Glauben im Rahmen seiner Konversion in Gesp 64f.: "Es schien mir, daß eine Option für das Christentum heißen müßte: für den christlichen Glauben in seiner Fülle, und daß ich diese Fülle im Katholizismus eher finden würde als im Protestantismus, der mir von diesem christlichen Glauben nur partielle und veränderliche Ausdrucksgestalten zu bieten schien, die sich manchmal als unstet erwiesen und unter denen zu wählen sehr schwer sein würde."

⁵¹⁹ Ganz ähnlich klingt eine Bemerkung MARCELS (mit Bezug nicht mehr nur auf den Philosophen) in MeGru 200: "Es liegt mir... ganz fern sagen zu wollen, die Menschen könnten aus der Sackgasse, in die sie sich vor unseren Augen verrennen, nur unter der Bedingung einer Rückkehr zur Religion in ihren konfessionellen und katalogisierten Formen herauskommen."

⁵²⁰ Eine späte Äußerung MARCELS zum Grund, aus dem heraus er Christ ist und bleibt, findet sich in Enche 293.

Ganz allgemein warnt MARCEL davor, einen "Primat des philosophischen Denkens in bezug auf das religiöse Leben" (GSei 413) zu setzen, "was am Ende auf eine Entwertung des letzteren nach Art der verflochtenen intellektualistischen Lehrmeinungen, insonderheit des Spinozismus, hinausläuft. Die Existenzphilosophie, wie ich sie zu definieren suchte, kann sich mit einer solchen Entwertung nicht abfinden." (GSei 413)

Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie⁵²¹ bemerkt MARCEL in DialEr 31: "Sicher kann keine Rede davon sein, zu einer Auslegung zurückzukehren, die aus der Philosophie eine ancilla theologiae, eine Magd der Theologie, machen würde. Besteht die Wahrheit aber nicht darin, im philosophischen Bemühen die Bewegung zu sehen, in der das Denken, das über sich selbst nachdenkt, sich aufmacht zur Begegnung mit einem Licht, das es um so freudiger begrüßen wird, als es in ihm das Prinzip erkennen muß, das sich am Ursprung seiner Selbstbewegung befindet, so daß sich im Grenzfall der Glaube und das Denken begegnen, jedoch jenseits oder diesseits dessen, was unser Blick erreichen kann?" Ausführungen MARCELS in TraWei 29f. zielen, mit Bezug auf den Unterschied zwischen Philosophie und Religion, letztlich auf das Gleiche: "Ich glaube zutiefst, daß es eine geheime Konvergenz zwischen der Philosophie und der Religion gibt, aber ich glaube auch, daß das Mittel in beiden Fällen ein anderes ist. Die Religion kann sich nur auf den Glauben stützen. Im Gegensatz dazu ist die Reflexion das Mittel der Philosophie, und ich muß sagen, daß ich immer mit einem gewissen Mißtrauen jene philosophischen Doktrinen betrachtet habe, die vorgeben, sich auf die Intuition zu stützen. Ich habe zu zeigen versucht, daß sich die Reflexion in zwei verschiedenen und komplementären Formen zeigen kann, wobei die eine einzig und allein analytisch und reduzierend ist: das ist die primäre Reflexion. Die andere ist im Gegenteil wiedererobernd, oder wenn man so will, synthetisch, weil sie sich auf das Sein stützt, nicht auf eine Intuition, sondern auf eine Gewißheit, die sich mit unserer Seele vereinigt."

Es lässt sich zusammenfassen: MARCELS Philosophie ist, obwohl sie sich von der Religion selber (als gelebtem und existentiell gewagtem Glauben) unterscheidet, doch eine *religiöse Philosophie* zu nennen. Sie ist, trotz ihrer eben aufgezeigten Selbstabgrenzung von Theologie, doch eine *Philosophie mit Verweis auf (christozentrische⁵²²) Theologie*. Seine Philosophie ist eigenständige Philosophie, da sie nicht auf einer religiösen Offenbarungswahrheit aufbaut, aber sehr wohl *vereinbar mit gläubig-religiöser Erfahrung und Annahme von Gottesoffenbarung*.

Den in diesem Sinne existierenden Berührungspunkt der MARCELSchen Philosophie mit dem traditionellen christlich-religiösen Verständnis von Offenbarung kommentiert FOELZ im Rückblick auf seine gesamte Darlegung und Interpretation des MARCELSchen Denkens (in 'Gewißheit im Suchen') so: "Die Anerkennung des ontologischen Mysteriums ist... offen für das Mysterium der Offenbarung. Erst in der Offenbarung erschließt sich dem Glaubenden das ontologische Mysterium als absolutes Geheimnis Gottes. Erst durch die Offenbarung wird die Anwesenheit des absoluten Du zur *Selbst-Mitteilung Gottes*, zur *Zu-Sicherung* und zur *Verheißung seiner Treue*. Diese Tatsache der Offenbarung bedeutet aber nicht, daß für den Menschen das Suchen aufhört... Alle Überlegungen haben gezeigt, daß das ontologische Geheimnis sich dem Menschen in seiner absoluten Transzendenz immer nur inkarnativ im Intersubjektiven offenbart. So kann die Offenbarung selbst als personales Geschehen immer nur absolutes Geheimnis sein. Der Ort der Offenbarung ist das intersubjektive Mit-Sein, in dem der Mensch sein eigenes Geheimnis erkennt und an dem er als Ebenbild Gottes partizipiert. Es bleibt für ihn absolut unverfügbar. Deshalb bleibt auch im Lichte der Offenbarung die Zusicherung Gottes, *Seine Treue*, für den Menschen eine Verheißung im Suchen." (Gewißheit, 405f.)

Was MARCELS Denken mit der christlichen Theologie grundsätzlich thematisch verbindet, ist die *anthropologische Deutung des Menschen als 'Wesen im Bezug'* (zum Mitmenschen und zu anderen Wesen; zu Gott), die sich in der Thematisierung der menschlichen Erlösungs- bzw. Heilssehnst genau so ausdrückt wie im Verständnis des Menschen als eines 'Geschöpfes'⁵²³, als eines 'Gerufenen'⁵²⁴ und als eines 'Ebenbildes Gottes'⁵²⁵. Im Hintergrund

⁵²¹ MARCEL formuliert an keiner Stelle seines Werkes systematische Gedanken zu einer Ortsbestimmung und zur Aufgabe authentischer Theologie. Bezeichnend immerhin: Er warnt vor einer einseitig traditionell fixierten und integralistischen theologischen Dogmatik (vgl. etwa MePro 51 und UWei 130) bzw. vor einer bloß noch apologetisierenden rationalen Theologie (vgl. etwa SchöT 171f.), die -zumal dann, wenn sie das Wort Gottes konfessionalistisch verfälschen (vgl. OGeh 95)- die Grundlage echter Theologie: auf dem 'Zeugnis' zu beruhen (vgl. GSei 457), verlassen. MARCEL ist "gegen einen extrem konfessionellen Katholizismus" (ReflIn 177), denn dieser setzt sich "gegenüber einer Katholizität des Geistes, also einer Universalität, ins Unrecht" (ReflIn 177). Vor diesem Hintergrund bekennt er: "All mein Denken strebt der Ökumene zu" (ReflIn 177; zur Frage der Ökumene vgl. SchöT 183-196). Echte Theologie ist "existentiell inspirierte Theologie" (TraWei 195), die "die Wirklichkeit des Leidens und des Bösen" (TraWei 194) ernstnimmt. - Zur MARCELSchen Kommentierung theologischer Annäherung an Gott vgl. auch TraWei 197-216 ("Philosophie, negative Theologie, Atheismus"). Zu MARCELS Atheismus-Kommentar vgl., abgesehen vom letztgenannten Text, TraWei 179-196 ("Der philosophische Atheismus"); WA II, 15. 89. 123. 127f.; GSei 379-382; MeTa 143f.. Radikaler Atheismus ist für MARCEL die "Lehrmeinung, wonach es für die Seele keine mögliche Zuflucht gibt" (WA II, 123).

⁵²² Vgl. hierzu etwa WA III, 87f. sowie, als diesbezüglich indirekte Belegstellen, Enche 216. 287 und GSei 437.

⁵²³ Zum Motiv der Geschöpflichkeit des Menschen bei MARCEL vgl. etwa ErMen 256. 279. 285f.; Gsp 99f.; HoVia 128; MeTa 126;

dieser anthropologischen Deutung des Menschen steht das Verständnis des menschlichen Lebens als einer wertvollen Gabe, die (letztlich von Gott - vgl. etwa HoVia 92) geschenkt und verantwortungsvoll zu bewahren und weiter zu schenken ist⁵²⁶.

“... wir hätten doch begreifen müssen, daß es... unentbehrliche Dinge gibt, für die man kein Billett lösen kann. Wir hätten eine Religion gebraucht, ganz gleich, wie sie aussah.” (*Schauspiele II*, 378) Diese pointierten Worte von LAURENCE in *Das Ende der Zeiten* werfen ein Schlaglicht auf die Bedeutung, die im gesamten Werk MARCELS der Religion bzw. dem Religiösen zukommt. Es ist nicht Absicht, im Folgenden (selbst bei denkbarer Beschränkung auf seine wichtigsten Werke) eine Zusammenstellung aller Äußerungen MARCELS zu versuchen, die in expliziter oder in irgendeiner impliziten Weise Wert und Wichtigkeit von Religion bzw. einzelne Aspekte des Religiösen im Blick auf gelebte oder reflektierte Existenz kommentieren. Eine solche Zusammenstellung wäre viel zu umfangreich, und die Vielzahl an in sie aufzunehmenden Textstellen von (gemessen an der speziellen Themenformulierung der vorliegenden Arbeit) eher marginaler Bedeutsamkeit würde ihrerseits keine solch umfängliche Sammlung rechtfertigen. Wohl aber sollen in Kürze einige wesentliche Punkte der MARCELSchen Meinung über authentische Religion, wie er sie gewissermaßen als Pendant zu seiner philosophischen Bemühung sieht, zitiert werden⁵²⁷. Eine schon sehr frühe und im weiteren Verlauf sein ganzes Opus prägende Grundansicht MARCELS ist die Überzeugung, “daß der Grundwert des religiösen Lebens gerade darin besteht, gewissermaßen über jede auf das Objektive zielende Aussage vom Universum hinauszugehen” (MeTa 9). Die subjektiv-existentielle Verankerung und Intention religiösen Lebens lässt letzteres immer Engagement und Wagnis sein; “Religion ist nur für denjenigen, der sich ihr schenkt” (MeTa 125). Nie freilich ist der grundlegend subjektive Charakter von Religion Ausdruck >meiner< Isolation und eines ‘Nur-für->mich<’, er ist vielmehr Zugang zum Zusammen und Lebensraum des Inter-subjektiven. So spricht MARCEL vom immer neu zu entdeckenden “Sinn der Religion als Verbundenheit (lien)”⁵²⁸ (WA III, 154). Religiös zu leben bedeutet, die eigene und die gemeinsame “Aufmerksamkeit auf eine bestimmte transzendente und geheimnisvolle Wirklichkeit” (ErMen 245) hin auszurichten bzw. zu erweitern; in dieser Ausrichtung wird zugleich die Raumzeitbedingtheit von Existenz auf das Ewige hin transzendiert⁵²⁹. Das religiöse Leben aus dem Geheimnis

TraWei 208.

⁵²⁴ MARCELS Verständnis des Menschen als eines bzw. einer Gerufenen/Berufenen wurde bereits ausführlicher erörtert; sehr schön formuliert er in HoVia 350: “... diese kurze Erlaubnis, welche das Dasein ist... - warum müssen wir sie... auf Menschenweise leben?... weil wir auf einen bestimmten an uns gerichteten Ruf zu antworten haben” (zum Zusammenhang vgl. HoVia 350f.).

⁵²⁵ Zur MARCELSchen Rede vom Menschen als Abbild bzw. Ebenbild Gottes vgl. etwa WA III, 162; ErMen 194. 256; MeGru 160; GSei 466; TraWei 65.

⁵²⁶ Zur Frage nach der Verstehbarkeit >meines< Lebens (zwei Worte, die nach MARCEL “etwas Unendliches umschließen” (MeGru 106)) vgl. GSei 201-235. Zum Verständnis des Lebens als wertvoller Gabe vgl. etwa DialEr 125 (das Leben als Geschenk Gottes); GSei 484 (Leben als Ausdruck einer göttlichen Gabe); ErMen 105 (Leben nicht als Fatalität, sondern als Gabe, die man weitergibt); WA II, 298f. (das Leben als Gabe und als Wert). Für MARCEL ist klar: Allein in ‘Anerkennung’ einer ‘Offenbarung’ Gottes (vgl. GSei 437) ist es möglich, “das Leben und mein eigenes Leben als Gabe zu erfassen” (GSei 437), wobei “dieses Erfassen statthaben kann, ohne daß ich ein gegliedertes und klares Bewußtsein der Offenbarung als solcher hätte. So ergeht es den von Natur religiösen Menschen - wie man sie wohl nennen könnte. Andererseits ist es mir jederzeit möglich, eine solche Betrachtung des Lebens und meines Lebens abzulehnen.” (GSei 437) Dass aus solchem Verständnis vom Leben als Gabe in den Augen MARCELS der Auftrag entspringt, in schöpferischer und dienend-hingebungsvoller Weise Einmaligkeit zu gestalten, wurde schon verschiedentlich erwähnt. Einen wichtigen Akzent setzt diesbezüglich UWei 102-104. “Die Ordnung, die ins Leben zu bringen ist,... ist ganz und gar untrennbar von der Ordnung des Universums” (UWei 102), wobei “das wesentliche Ziel... des Lebens darin besteht, sich der universellen Ordnung einzugliedern... Der Ausdruck “praktischer Anthropozentrismus”,... diese absolut anthropozentrische Haltung, die die Menschen von heute einnehmen, steht im absoluten Gegensatz zu einem Kosmozentrismus,... der vom Menschen her tiefe Demut einbegreift.” (UWei 103) Die hier geforderte Demut korreliert gewissermaßen mit der Absichtslosigkeit, der Absage an alle Herrschaftsattitüde und der vertrauenden Haltung, die den ‘Geist der Kindheit’ (esprit d’enfance) prägen, den MARCEL in Enche 219 als die eigentliche Triebfeder des Lebens der christlichen Seele bezeichnet.

⁵²⁷ Von den im Folgenden zitierten Stellen abgesehen vgl. zur MARCELSchen Kommentierung des Religiösen bzw. von Religion etwa die ausgiebigen Reflexionen in MeTa 11-182 sowie in SeHa 191-216 (“Bemerkungen über die gegenwärtige Religionslosigkeit”; vgl. hierin besonders 203-205. 208 (zum Zusammenhang zwischen Sein, Religion, Transzendenz, Anbetung und Heil) und 215f. (Plädoyer MARCELS für eine neue erfahrungsbezogene religiöse Sprache in Theologie und Kirche)).

⁵²⁸ Dieses Verbundenheitsmoment ist Kehrseite und eigentliche Qualifizierung des Momentes der Bindung (im Sinne von ‘Verbindlichkeit’, ‘Verpflichtung’), die dem authentisch Religiösen immer auch anhaftet. Besonders deutlich wird dies mit Blick auf die Alternative ‘Bejahung oder Ablehnung’ (angesichts der sich der bzw. die religiös Gläubige für ein ‘Ja’ entscheidet), deren beide Möglichkeiten nach MARCEL stets auf beide: Gott und Mensch zugleich bezogen sind. Vgl. ErMen 286: “Der nicht religiöse, das heißt der nicht gebundene Mensch wird... der Mensch der Ablehnung... Der Mensch der Ablehnung wäre, wenn er mit sich selbst völlig konsequent wäre, der vollständige Nihilist.”

⁵²⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang eine Bemerkung MARCELS in ReflIn 138, wo er hinweist auf “das Zusammenfallen des ganz Nahen und des unendlich weit Entfernten, das ein Charakteristikum aller Geheimnisse, auch der religiösen, bildet.”

und die religiöse *Orientierung auf das Ewige hin* eröffnen sich als Möglichkeit jedem Geist, der sich für eine "transhistorische Wirklichkeit" (MePro 154) öffnet, die "über jeder Problematisierung steht" (MePro 154). MARCEL meint dabei eine Wirklichkeit, die bewirkt, dass "jeder, der sich in Andacht zu ihr erhebt, bewußt ist, den Frieden zu erlangen, der über jedes Verständnis erhaben ist" (MePro 154). Genau in dieser ahnungsvollen Öffnung für die Frieden und Ruhe schenkende Wirklichkeit des Ewigen "kann sich... der Übergang zur eigentlichen Religion vollziehen, wie vorauszusehen war, als uns das Sein als heilig erschien. Für das religiöse, zumindest für das christliche Denken ist dieser Frieden Jemand, wie François Mauriac geschrieben hat, das heißt, daß sich das Sein hier mit dem höchsten Seienden deckt." (MePro 154) Die "religiöse Beziehung im eigentlichen Sinne" (HoVia 129) drückt sich in der Anerkennung der 'göttlichen Vaterschaft' (vgl. HoVia 129) aus, die "keine objektive Kausalität" (HoVia 129), sondern das Gefühl einer geheimnisvollen Bejahung, Herkunft und Verbundenheit meint.

Die Hingabe bzw. Verpflichtung, die das Band und die Verbindung dieses religiösen 'Kind'- 'Vater'-Verhältnisses im Bewusstsein hält, basiert auf einer glaubenden Haltung des Vertrauens und des Gebetes, nicht auf einem Bedingungen setzenden Feilschen mit Gott (vgl. HoVia 161f. und WA III, 81; zum speziellen Zusammenhang von echter Religion und authentischem Gebet vgl. etwa WA II, 115-117. 136f.). Diese Haltung des glaubenden Vertrauens und die schon erwähnte Orientierung hin auf die Erfahrung und die Ermöglichung von Frieden prägen nicht nur das Verhältnis des religiösen Menschen zu Gott, sondern -wenn es sich um authentische Religion handelt- auch sein Verhalten zu anderen Menschen. Für MARCEL steht mit anderen Worten fest, "daß eine wahre Religion nicht fanatisierend sein kann, und umgekehrt, daß dort, wo eine fanatisierende Kraft auftritt, eine radikale Entartung der Religion vorliegt."⁵³⁰ (ErMen 151)

Religiöses Leben ist Folge und Ausdruck von Hoffnung (vgl. ErMen 202 und WA III, 81), Religion ist eine authentische Antwort auf die Frage des Todes und Lösungsmöglichkeit der Verzweiflung, die er ständig neu auszulösen droht (vgl. GSei 465).

"Alles, was in der Freude getan wird, hat religiösen Wert; in der Freude - das heißt mit dem Ganzen seiner selbst. Wogegen jedes Mit-sich-selbst-zerfallen-Sein die Seele Gott entfremdet." (WA II, 96f.)

XII. Erläuterungen zur Bedeutung der MARCELSchen Begriffe 'Existenz', 'Leiblichkeit (Inkarnation)', 'Glaube', 'Gnade' und 'Gebet' sowie zum MARCELSchen Verständnis Gottes als letzter Zuflucht des Menschen - Zur Rolle und Kommentierung der Angst in MARCELS Denken

1. Vorbemerkungen

Wir stehen am Ende des Ganges durch das MARCELSche Denken, der der Erläuterung der wichtigsten Fragen, Begrifflichkeiten und Aussagezusammenhänge diene, welche dieses Denken kennzeichnen. Der relativ große Umfang dieses Zuganges ergab sich unvermeidlich einerseits aus der Absicht, alle im Zentraltext 'Das ontologische Geheimnis. Fragestellung und konkrete Zugänge' (=WA I, 59-86) figurierenden Hauptthemen in nötiger Ausführlichkeit zu beleuchten, und andererseits aus der Tatsache, dass zwei der in diesem Rahmen zu kommentierenden Hauptbegriffe (*Hoffnung* und *Liebe*) auch die leitende Frage der vorliegenden Dissertation (*Hoffnung über den Tod hinaus im Namen der Liebe*) mit prägen, was eine gründliche Erörterung des MARCELSchen Verständnisses gerade dieser beiden Begriffe rechtfertigte.

Die Reihe der zu beleuchtenden zentralen Termini des MARCELSchen Denkens ist indes mit diesem Gang noch nicht vollständig benannt, was aufgrund der für diese Studie festgelegten Methodik noch Erläuterungsaufwand im Vorfeld der eigentlichen Untersuchung der MARCELSchen Todesreflexion bedeutet: Es bedarf, um wenigstens ein Grundverständnis auch der restlichen tragenden Themen und Begriffe der Existenzphilosophie und Dramatik MARCELS, wie sie andere Texte als der bislang intensiv ausgewertete Zentraltext zum Vorschein kommen lassen, zu ermöglichen, noch einiger abschließender Darlegungen, deren Umfang jedoch möglichst gering gehalten werden soll.

⁵³⁰ Das angesprochene fanatische Verhalten und Selbstverständnis ist nur eine und eine extreme Form der möglichen Perversion von Religion. Auf eine andere kommt MARCEL in WA III, 108 zu sprechen, wo er darauf hinweist, "daß selbst in ihrem Prinzip echte Religionen sich ebenfalls degradieren, ihrerseits in Abgötterei entarten können, und zwar dort, wo der Wille zur Macht sie korrumpiert, wie es -leider!- fast jedesmal geschieht, wenn eine Kirche sich mit weltlicher Macht ausgestattet sieht."

MARCEL, der Denker und Schreiber 'en quête de ce qui ne passe pas'⁵³¹, denkt stets im Ausgang vom Menschen als *Existierendem*, und zwar als in *konkreter Leiblichkeit* Existierendem. Diese Grundperspektive, die schon öfter angesprochen wurde, soll am Anfang der abschließenden Vorerläuterungen zum terminologischen Profil des MARCELSchen Werkes stehen, bevor die Rolle und Bedeutung weiterer tragender bzw. für das Verständnis der MARCELSchen philosophisch-dramatischen Position angesichts der Todesfrage mit bedeutsamer Begrifflichkeiten dargestellt wird: *Gott, Glaube, Gnade, Gebet und Angst*. Die Ausführlichkeit, die im Folgenden angestrebt wird, soll nicht in Gestalt ausladender textlicher Breite erreicht werden; sie intendiert vielmehr die möglichst komprimierte Darlegung des Wesentlichen, die es sich erlaubt, sich bezüglich mancher Hintergründe und Einzelaspekte auf Verweise zu beschränken.

2. Existenz als Sein in konkreter Leiblichkeit

Der MARCEL-Forscher BERNING verweist darauf, dass der "Begriff der Existenz, den Gabriel Marcel unabhängig von Sören Kierkegaard und lange vor Karl Jaspers und allen nachfolgenden Denkern der Existenz geprägt hat" (ReflIn 182), erstmals in einem HEGEL kritisierenden Manuskript aus den Jahren 1910/1911 (vgl. ReflIn 19-55) zum Ausdruck gebracht und reflektiert ist (vgl. ReflIn 182). "Wenn Hegel", so BERNING mit Blick auf das hier begründete MARCELSche Existenzverständnis, "mit Wirklichkeit das vom absoluten Wissen durchdrungene Sein versteht, ist dieser Begriff der Existenz oder des Existierens nicht mit dieser Wirklichkeit zu vereinbaren. Zu existieren vermag nur das, was sich dem endlichen Denken im Nacheinander begrenzt vergegenwärtigt." (ReflIn 182) MARCEL prägte den Begriff der Existenz⁵³² in originärer Weise (und entwickelte ihn in späteren Schriften auch weiter), hat ihn dabei aber nicht "erfunden", sondern bereits bei SCHELLING vorgefunden.

BERNING unterstreicht zu Recht, dass MARCEL Existenz nicht scholastisch fasst (vgl. ReflIn 183); jenseits allen Substanzdenkens meint 'Existenz', so die BERNINGsche prägnante Zusammenfassung der Position MARCELS, "stets das konkrete und kontingente Gegebene" (ReflIn 183), sofern es bewusst werden kann und der "Sphäre der konkreten Leiblichkeit und ihrer welthaften Dimension verknüpft" (ReflIn 183) ist⁵³³. Demgegenüber erscheint "das absolute Sein jenseits der begrifflichen Verräumlichung als das Transzendente, denn sich verleiblichend würde es sich selbst aufheben. In diesem Sinne formuliert MARCEL, daß das Absolute nicht existiert. Wohlgermerkt: Gott ist ein wirkliches absolutes Sein, aber Existenz kommt ihm nicht zu." (ReflIn 183)

MARCEL selber komprimiert seinen Grundansatz in diese Worte: "wenn ich das Verb *existieren* gebrauche..., beziehe ich mich nicht auf ein als Objekt betrachtetes Objekt, sondern viel eher auf meinen Körper, insofern dieser mehr als ein Werkzeug oder ein Objekt ist, das heißt, insofern ich mich gedanklich nicht von ihm trennen kann, insofern ich *inkarniert* bin."⁵³⁴ (ReflIn 167) 'Inkarnation' (die MARCEL *nicht* als theologisch-christologisch geprägten, sondern als philosophischen Begriff anführt; vgl. etwa WA I, 217 und HoVia 90) meint grundsätzlich also die Untrennbarkeit der Wahrnehmung >meiner< selbst vom Bewusstsein >meiner< leiblichen Weltpräsenz bzw. >meiner< 'Einfügung in Situation und Kommunikation' (vgl. WA II, 327), und ist in diesem Sinn "Stützpfeiler der existentiellen Philosophie" (ReflIn 167). Anders gesagt: Zu >meiner< existentiellen Leiblichkeit gehören, immer schon und unabstrahierbar, alle >meine< Beziehungen zur Welt und zu den Wesen um >mich< herum, was wegen der raumzeitlichen Erstreckung des personalen Prozesses der Inkarnation auch bedeutet, dass "die Leiblichkeit das enthält, was man die Geschichtlichkeit nennen kann. Ein Leib ist eine Geschichte" (WA II, 203). In Anspielung auf diese nie objektivierbare und je vorgängige Grundsituation kann MARCEL von einem 'Primat der Existenz (bzw. des Existentiellen)' (vgl. etwa WA I, 229. 234. 235; Gesp 18f., sowie als ausführlicheren Kommentar ReflIn 151-162) sprechen. Weil >mir< >meine< Existenz nicht objektivierbar ist, lässt sie sich nicht auf der Ebene der ersten, noch rein

⁵³¹ "auf der Suche nach dem, was nicht vergeht" (Übs. MR); die Formulierung ist identisch mit dem Titel des Beitrags von GABRIEL MARCEL *EN QUÊTE DE CE QUI NE PASSE PAS*, in: Les philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes (Textes recueillis et présentés par G. DELEDALLE et D. HUISMAN), Paris, 1961, (67-80) 67.

⁵³² Von den hier zitierten oder erwähnten Texten und Textstellen abgesehen, vgl. zum MARCELSchen Verständnis von Existenz etwa MeGru 51-71; WA II, 120. 150-152. 168f.. 219-221. 352-372.

⁵³³ In MARCELS eigenen Worten: "Wer die Existenz eines Wesens oder einer beliebigen Sache aussagt, meint eigentlich: dieses Wesen oder diese Sache ist von der gleichen Natur wie mein Leib und gehört zur gleichen Welt; allerdings betrifft diese Gleichartigkeit wohl weniger das (objektive) Wesen als die durch die Worte *meinig, mein* Leib umschriebene *Vertrautheit*" (WA II, 150f.), mit der Ergänzung: "die Welt existiert für mich nur,... soweit ich sie durch denselben Faden an mich geknüpft erfasse, der mich mit meinem Leib verknüpft." (WA II, 151)

⁵³⁴ Zur Unterscheidung zwischen 'Existenz/Existieren' und 'Objektivität' vgl. etwa ReflIn 167f.; MeTa 9; WA I, 206. 225-242; WA II, 123f.. MARCEL erläutert in ReflIn 168: "Während die Objektivität gewissermaßen der Ort ist, aus dem das dialektische Denken hervorgeht, das mit Fragen und Antworten operiert, impliziert das Existenz-Urteil als solches einen Bruch mit der dialektischen Haltung. Ich gelange zur Existenz eines Wesens oder einer Sache nur durch eine Art unmittelbarer Sicherheit, die sich in Wirklichkeit nicht von derjenigen unterscheidet, durch die ich existiere."

rationalen Reflexion erfassen bzw. erkennen⁵³⁵. Existenz ist nicht objektiv beweisbar und doch "etwas Unzweifelhaftes" (WA III, 15; vgl. Gesp 18f.). Inkarnation, also die "Tatsache, >daß mein Körper da ist<" (WA III, 16) und >ich< ihn im eigentlichen Sinn nicht von >mir< objektivieren und distanzieren kann, ist ein "existentiell Unzweifelhaftes" (WA III, 15). Das Existierende bzw. die Existenz als Unzweifelhaftes erscheint MARCEL "an ein exklamatives Selbstbewußtsein gebunden" (GSei 130; zur Erläuterung vgl. GSei 130f.), das freilich eine nicht zu übersehende Implikation hat: "Was ich als existierend anerkenne, als existierend grüße, erkenne ich in einem als eines Tages nicht mehr existieren sollend - wie auch ich einmal nicht existieren werde." (GSei 322)

"Wenn die Behauptung *ich existiere* aufrechterhalten werden kann, dann... , insofern sie... eine ursprüngliche Gegebenheit zum Ausdruck bringt, die nicht etwa lautet *ich denke*, auch nicht *ich lebe*, sondern *ich erlebe*" (WA III, 15). Aber nicht nur diese im unmittelbaren Gefühl des Selbst- und Welterlebens (beides untrennbar voneinander⁵³⁶) begründete Gewissheit ist gemeint; mit dem Satz 'ich existiere' ist auch ausgedrückt, "daß ich nicht nur für mich bin, sondern daß ich mich offenbare - man würde besser sagen, daß ich offenbar bin; die Vorsilbe *ex* in existieren, sofern sie eine Bewegung nach außen ausdrückt, wie ein zentrifugales Streben, ist hier von allergrößter Wichtigkeit." (WA III, 16; vgl. GSei 130)

"Die Existenz... ist die Teilhabe, insofern diese nicht objektivierbar ist." (WA III, 22; vgl. MeGru 41) Nicht das Denken konstituiert erst die Existenz, denn die Existenz ist "selbst die Bedingung jedweden Gedankens" (Gesp 19); die von MARCEL ganz ursprünglich im Blick auf die Teilhabe des *Denkens* am Sein konzipierte Theorie der Partizipation muss also, genau verstanden, im Sinne einer Teilnahme der *Existenz* am Sein gelesen werden⁵³⁷.

Teilhabe der Existenz am Sein ereignet sich immer nur über die Akte der menschlichen Freiheit, die stets Akte der Bejahung, des wagenden Zuspruchs, der schöpferischen Liebe sind. Umgekehrt gesagt, tritt "Freiheit gerade da ins Mittel..., wo Sein und Existenz ineinandergreifen" (GSei 327). "Nur ein freies Wesen vermag dieser Art Schwerkraft zu widerstehen, welche die Existenz zum Ding hinzuziehen droht, zur Vergänglichkeit, die dem Ding anhaftet" (GSei 327). Die Charakteristik des Existierenden besteht gerade auch darin, alle dinghafte Selbsteinschätzung bzw. die Versuchung zu ihr zu übersteigen hinein ins Bewusstsein und Leben des eigenen letztlichen Unzerstörbarseins wie auch der eigentlichen Unzerstörbarkeit all der Wesen, die >meine< Freiheit geliebt und über den Rang des bloßen Dinges erhoben hat. "Ding ist offenbar, was sich nicht bewahrt; als Ding, nicht als Leib sind wir sterblich." (WA II, 28) In seiner Hinordnung auf ein raumzeitliches, aber letztlich auch Raum und Zeit übersteigendes Sein und Bestehenbleiben liegt der Transzendenzbezug des MARCELSchen Existenzbegriffes: "wir neigen dazu, die Existenz zu betrachten als etwas, das es einem Ding ermöglicht, da zu sein, aber auch nicht mehr da zu sein, oder gar, nirgendwo mehr zu sein - und zwar insoweit in dieser Ordnung alle Wechselfälle möglich sind, alle Ortsveränderungen, alle Zerstörungen. Wenn ich indes mein Augenmerk voll auf die einfache Tatsache richte: ich existiere -oder auch: dies Wesen, das ich liebe, existiert-, dann ändert sich die Sicht, dann bedeutet existieren nicht mehr bloß *da sein* oder *anderwärts sein* - dann heißt es wohl sehr wahrscheinlich, den Gegensatz von Hier und Anderswo wesensmäßig übersteigen." (GSei 325) Existenz ist Annäherung ans Sein und Teilhabe am Sein, Existenz ist Forderung wie auch Verwirklichungs- und Zulassungsversuch dieser Annäherung und Teilhabe, und dies im Bewusstsein: "mich trennt von meinem Sein immerzu ein Abstand, den ich zwar zu verringern vermag, den zu beseitigen ich jedoch -zumindest in diesem Leben- nicht hoffen darf." (GSei 330)

⁵³⁵ Vgl. etwa WA III, 17, wo MARCEL betont, "daß die Existenz streng genommen nicht begreiflich ist; und daß das, was man... fälschlich Begreifen nennt, nur die... Erweiterung des sich selbst zum Teil undurchsichtigen Gegebenseins ist, von dem aus sich jede Erfahrung aufbaut" (weitere Vergleichsstellen: WA II, 347; WA III, 22; GSei 131; MeTa 10). Existenz ist nicht rein analytisch reflektierbar, denn -so BERNING in Zusammenfassung MARCELS- "sie ist die Totalität des inkarnierten Selbst" (Wagnis, 234).

⁵³⁶ In WA III, 20 etwa erwähnt MARCEL den Nexus, "der mich mit dem Universum vereint - den Nexus meiner Anwesenheit in der Welt, meiner Welt-Präsenz, wobei mein Leib nur dieser offenbar gewordene Nexus ist"; m. a. W. bezieht sich "das Existentielle unweigerlich auf das inkarnierte Sein..., d. h. auf die Tatsache des *In-der-Welt-Seins*." (WA III, 20; vgl. WA II, 118. 120; DialEr 14)

⁵³⁷ Zur Erläuterung des Verhältnisses zwischen Existenz und Sein vgl. etwa GSei 319-330. 332f.. SeHa 213f. erläutert den Unterschied wie den Zusammenhang zwischen Existenz, Leben und Sein genauer.

Existenz ist, als inkarniertes Sein und inkarniertes Seinsstreben, bereits *Transzendenz*. Existenz ist aber auch -wie bereits angedeutet wurde-, da die anderen Wesen von der Selbst- und Weltwahrnehmung des bzw. der Existierenden nicht zu trennen sind, Ausdruck und Erfahrung des Zusammen, des Miteinander und Aufeinanderhin: Das Existentielle ist *Intersubjektivität* (vgl. WA II, 365; WA III, 324), d. h. "existieren heißt ko-existieren" (WA II, 366). Aber es gilt: "Der andere existiert für mich als anderer nur dann, wenn ich ihm geöffnet bin (wenn er ein Du ist)" (WA II, 221). Existentielle Teilhabe impliziert als "Ko-Partizipation" (WA II, 367) stets die "Bejahung eines *auch du*" (WA II, 367), das heißt die Wahrnehmung >meiner< *Du*-Bedürftigkeit und das Leben von Verbundenheit aller Art⁵³⁸.

Existenz ist, angesichts ihrer Undurchsichtigkeit für den sie reflektierenden Menschen und angesichts der immer auch als Not erlebten Alternative 'Bejahung oder Verneinung', die Existieren bzw. Existierenmüssen begleitet, ein je persönliches 'Drama'⁵³⁹ (vgl. WA III, 234). Existenz wird zumeist eher erlitten als gelebt; "Existieren heißt in der Zeit einen verzweiferten Kampf führen" (WA II, 353), den "Lebenskampf" (*Schauspiele II*, 466), und dies im Bewusstsein, irgendwie immer auch *gefangen*⁵⁴⁰ zu sein. "Mich als existierend erfassen heißt in gewisser Weise mich als Gefangenen erfassen. Meine Existenz ist... die Gesamtheit meiner Abhängigkeiten." (WA II, 348) Wobei freilich gilt: "Ich muß... anerkennen, daß ich in einem gewissen Sinn ohne diese Abhängigkeiten nichts wäre, ich verlöre meine Identität."⁵⁴¹ (WA II, 348) Nicht allein deswegen aber, sondern auch, weil der vielgestaltige menschliche bittend-suchende Ruf an >mich< >mir< nahe legt, >mein< Dasein überhaupt als geheimnisvollen Ruf 'von wo anders her', mithin als Zumutung nicht ausschließlich negativer, sondern gerade auch positiver Art zu deuten, gilt es nach MARCEL, Existenz auch als Zuspruch, Geschenk, Möglichkeit und Aufgabe zu fassen und *anzunehmen*: "nous existons, on serait presque tenté de dire, hélas. Seulement cette exclamation, ce soupir a quelque chose d'impur. Car nous avons à regarder cette existence comme une grâce et non point à la façon de certains gnostiques comme une lésion ou une infirmité"⁵⁴².

Vor diesem Hintergrund hat dann Existieren auch mit Dankbarkeit dafür, am Leben zu sein, zu tun (vgl. HoVia 158f.); jedenfalls steht "die Last der Existenz" (WA II, 352), steht "die Existenz als Widerstand gegen die Kräfte der Zerstörung" (WA II, 369) vor der Herausforderung zu erkennen, "daß sie die Mühe wert ist, die sie kostet: die Mühe, das heißt die unaufhörliche und undankbare Anstrengung, mit der sie sich Tag um Tag den Abhang emporarbeitet, während die Versuchung so groß ist, sich gleiten zu lassen, der völligen Abdankung und dem Tode entgegen" (HoVia 159). In diesem Sinn bedeutet Existenz die tagtägliche Möglichkeit einer *Entscheidung fürs Leben*.

⁵³⁸ Eine Kommentierung dieses Zusammenhangs findet sich etwa in WA III, 129: "Den Menschen, der an nichts glaubt, gibt es nicht, es kann ihn genausowenig geben wie den Menschen, der auf nichts Wert legt. An etwas glauben und auf etwas Wert legen ist im Grunde derselbe Akt... Wir glauben wahrhaft nur an das, worauf wir Wert legen. Auf ein Wesen Wert legen heißt... mit diesem Wesen lebenswichtige Bande unterhalten. Der Mensch, der an nichts glaubt, der auf nichts Wert legt, ist... der Mensch ohne Bande. Einen solchen Menschen kann es jedoch nicht geben. Die Existenz ohne Bande ist nicht denkbar, sie ist unmöglich." - Vgl. WA III, 307: "Das Herz meiner Existenz ist das, was im Mittelpunkt dessen ruht, was ich auch mein lebenswichtiges Anliegen nennen könnte, es ist der Kern, aus dem ich lebe... Das Herz, der Kern meiner Existenz ist auch die Gemeinschaft zwischen Dir und Mir".

⁵³⁹ Der dramatische, ja 'tragische und unergründliche Charakter der Existenz' (vgl. WA II, 297) tritt potenziert und -die Versuchung zur *verneinenden* Antwort in sich tragend- als unausgesprochene Frage auch in Gestalt jedes neu geborenen Lebens an dessen Eltern heran: "Es ist, als sage dieses kleine Kind zu mir: >Du hast mich aus der Nacht geholt, du hast mich für diese fürchterliche Welt erweckt, mit welchem Recht?<" (WA II, 297).

⁵⁴⁰ Zum Bild von Existenz bzw. Leben als Gefangenschaft vgl. etwa WA I, (106f.) 119-121. 145. 147; WA II, 351f.; nach MARCEL muss und darf freilich der Kampf der Existenz gerade auch gegen die Versuchung gerichtet sein, dieses Gefangenschaftsgefühl zu verabsolutieren bzw. definitiv zu setzen - vgl. HoVia 292. - In der Überzeugung, "daß bestimmte Metaphern so sehr einen Ausdruck für das menschliche *Existieren* darstellen, daß wir berechtigt sind, sie als echte konkrete Kategorien zu betrachten" (WA I, 131), benutzt MARCEL zur Kommentierung auch noch andere Bilder: Existieren heißt, im *Exil* zu leben (vgl. ReflIn 158f.), Existenz ist aber *keine Falle* (vgl. HoVia 158f.)!

⁵⁴¹ MARCELS Bemerkung ist durchaus auch im Sinn der in dieser Studie bereits aufgezeigten Ambivalenz menschlicher Endlichkeit zu lesen.

⁵⁴² So MARCEL in 'On the concepts of love and peace', 690; zum Charakter von Existenz bzw. Leben als (fruchtbar zu machende) Gabe bzw. Aufgabe vgl. etwa WA I, 109f..

Grundsätzlich ist nach MARCEL "der existentielle Aspekt... unlösbar verknüpft... mit meiner Befindlichkeit nicht allein als fleischgewordenem Wesen, sondern auch als einem, das unterwegs ist, als Homo Viator." (GSei 322) Unterwegssein im MARCELSchen Sinn freilich ist, wir wissen es bereits, Unterwegssein in Hoffnung, in Hoffnung auf mehr Licht, letztlich: auf eine Fülle des Lichts⁵⁴³.

Existenz meint das eigentlich nicht rationalisierbare Empfinden und Leben der unvertretbar-persönlichen Leibgebundenheit >meiner< Subjektivität in weltsituierten, aber zugleich auch welttranszendierenden Bezügen. Das Seinsverlangen in und von Existenz drückt dabei Sehnsucht, Defizitbewusstsein, Sinnorientierung und -in all dem- die spezifische Irreduktibilität von Existenz (mithin auch: ihre 'Nichtverzweckbarkeit') aus (zum Zusammenhang vgl. etwa GSei 332f.).

Bewusstsein eigener Inkarnation, eigener Leibgebundenheit⁵⁴⁴, heißt, sich als 'dieser Körper hier' zu erscheinen, "ohne sich mit ihm identifizieren zu können, ohne sich aber auch von ihm unterscheiden zu können" (WA III, 19). Einerseits bin >ich< >mein< Leib. "Aber andererseits kommt es vor, daß mein Leib mir als absolut fremdartig erscheint, z. B. in der Krankheit." (WA III, 324) "Von diesem Leib kann ich weder sagen, ob er mein Ich ist, noch ob er nicht mein Ich ist" (WA II, 157). Inkarnation meint eine "Ursituation, die strenggenommen nicht beherrscht, bemeistert oder analysiert werden kann. Das zeigt sich in der Unzulänglichkeit dieser verworrenen Äußerung, daß ich mein Leib bin [vgl. DialEr 129; MR]. Das will heißen: Ich kann mich nicht gänzlich als eine von meinem Leib geschiedene Größe auffassen, die mit ihm in bestimmbarer Beziehung steht" (WA II, 157). Als "Leib-Mittler" (WA II, 104) ist >mein< Leib überhaupt erst die (nicht abstrahierbare) Ermöglichung von Weltpräsenz und Welterfahrung: "Ich bin mein Leib... kraft geheimnisvoller Gründe, die bewirken, daß dieser Leib... in irgendeinem Grade dauernd empfunden ist, und daß dies Empfinden für mich welches andere Empfinden immer bedingt." (WA II, 111) Bei aller bedingten Plausibilität, die der Rede davon, einen Körper zu 'haben' (und in mancher Hinsicht dem entsprechend objektiv-distanziert mit ihm umgehen zu können; MARCEL spricht diesbezüglich von 'corps-objet'), innewohnen mag -: Die Behauptung 'ich habe einen Leib' ist nach MARCEL absurd; in diesem Sinne gibt es, so MARCEL, einen "Unterschied zwischen Leib und Körper, den wir leider auf französisch nicht leicht ausdrücken können" (WA III, 323). Dieser Unterschied drückt sich auch darin aus, dass die Erfahrung >meines< Leibes (>meines< 'corps-sujet') immer schon das übersteigt, "was man seine Stofflichkeit nennen könnte" (WA II, 151); >mein< Leib bin >ich< also nicht in einem rein körperlichen, sondern in einem ganzheitlichen Sinn, als inkarnierte menschliche Person. >Ich< bin immer mehr als >mein< äußerlich-materiell greifbarer Körper (vgl. WA I, 17), dies aber nicht in dem Sinne, dass es möglich wäre, "an einer dualistischen Interpretation der Beziehungen der Seele und des Körpers festzuhalten" (MeGru 105; vgl. WA III, 323). In dieser Perspektive erscheint die Seele, erscheine >ich< als >mein< 'Mehr-als->mein<-Körper-Sein', das raumzeitlich aber nie von Körperlichkeit zu trennen ist; "... die Einheit von Leib und Seele... ist... ein Unteilbares, in das die Reflexion nicht einzudringen vermag"⁵⁴⁵ (WA I, 241). In Leiblichkeit erlebt sich die

⁵⁴³ Zur Existenz- bzw. Lebensmetapher des Unterwegsseins bei gleichzeitigem Suchen im bzw. Konfrontiertsein mit dem Dunkel vgl. etwa WA I, 119. 120. 145; WA III, 138; *Schauspiele I*, 242; *Schauspiele II*, 98. 314; MeGru 112.

⁵⁴⁴ Zu MARCELS Reflexion von Leiblichkeit vgl., abgesehen von den bereits oder im Folgenden zitierten bzw. erwähnten Textstellen, etwa WA I, 88f.. 93-95. 216f. 236-241; WA II, 102-112. 120-122. 128. 150f.. 156-159. 202-206. 222. 251. 324-326; WA III, 80. 82f. 88f.; GSei 131-145. 146f.; MeGru 62-65; ReflIn 167; Weisungen 9-11.

⁵⁴⁵ Die Frage nach der Vereinigung von Seele und Leib ist nach HoVia 89 eigentlich die nach "dem Bande, das mich mit meinem Leibe verbindet: ich kann dieses Band nicht ideenmäßig wie einen Gegenstand vor mich hinstellen, ohne seine eigentliche Natur zu verkennen. Daraus ergibt sich, daß alle Beziehungen, zu denen ich meine Zuflucht nehme, um dieses Band zu bezeichnen..., unfehlbar unzureichend erscheinen: ich kann ganz wahrheitsgemäß weder sagen, daß ich der Herr meines Leibes bin, noch daß ich der Sklave meines Leibes bin, noch daß ich der Eigentümer meines Leibes bin. Alle diese Beziehungen sind zusammen wahr, womit gesagt ist, daß jede von ihnen, isoliert genommen falsch ist". Zum Mysterium der Vereinigung von 'Leib' und 'Seele' vgl. auch WA I, 66; WA II, 105. 111f.. 224; WA III, 88 und GSei 133-135. Dass es gerade das ontologische Vorzeichen ist, das nach MARCEL für die Untrennbarkeit von Leib und Seele sorgt, fasst sehr gut BERNING zusammen: Der menschliche "Leib ist beseelt, weil sich das in ihm ausdrückende Ich aus der Teilhabe am Sein versteht. Das schließt das Mitsein für andere ein. Der "Ort" des ontologischen Verlangens ist die Seele, aber die Seele ist nicht vom Leib zu unterscheiden, denn das ontologische Verlangen antwortet auf die Anregungen der unmittelbaren Empfindung, die nicht ohne die leiblichen Sinne denkbar ist." (Wagnis, 315) - Kommentierungen zur Realität 'Seele' finden sich etwa in WA I, 169f.; WA II, 28. 67. 68. 131. 132. 135. 167f.. 211. 234. 302; WA III, 156. 158f.; MePro 131 und ReflIn 118. In GSei 330 umschreibt MARCEL 'Seele' als 'mein Sein', in gleich gerichteter Aussage warnt er in GSei 333 davor, sich unter der Realität 'meine Seele' "ein Haben vorzustellen, das gewahrt, gemehrt und ausgestaltet werden soll." Zwar mag, so MARCEL, diese letztere "Vorstellung in den Anfangsgründen religiöser Unterweisung gewiß zweckdienlich sein. Für den freilich, der die Dinge von einer höheren Warte ansieht, droht sie unzweifelhaft in eine Art Selbstvergötzung auszuarten, die mit einer dieses Namens würdigen Religion nichts mehr zu tun hat... Ob ich nun meine Seele als Perle betrachte, die aus den Fluten zu fischen, als ein Standbild, das auszuhauen, oder als einen Garten, der zu bestellen ist -wer will, mag sich hundert andere Bilder ausmalen-, in jeder solchen Sicht verliere ich möglicherweise die höheren Rechte der Intersubjektivität aus dem Auge, oder...: versündige ich mich an der Liebe." (GSei 333f.) "Die Seele ist nur durch die Hoffnung; die Hoffnung ist vielleicht gar der Stoff, aus dem unsere Seele gemacht ist." (WA II, 201) Nach WA II, 208 gibt es einen "ontologischen Einsatz", den

Verschränktheit von Materie und Geist. In Abhebung auf den bereits erwähnten Zusammenhang, dass von >meiner< Leiblichkeit >meine< Beziehungen zur Welt und zu den Wesen um >mich< herum nicht zu trennen sind, fragt MARCEL in WA II, 156, "ob die Vereinigung von Seele und Leib sich wesentlich von der Vereinigung der Seele mit den anderen existierenden Dingen unterscheidet; mit anderen Worten: ist es nicht so, als sei jedem Akt der Bejahung einer Existenz eine gewisse Selbsterfahrung unterschoben, und zwar eines Selbst, das sich gleichsam mit dem Universum verbunden vorkommt?"

Aus dem Dargelegten dürfte klar geworden sein: Leiblichkeit ist für MARCEL kein bloßes 'Faktum' bzw. nur Vorgegebenes, sondern immer auch Aufgabe und Berufung. Diese "Forderung der Inkarnation" (WA I, 116) umreißt MARCEL so: "die Person verwirklicht sich nur in dem Akt, durch den sie sich zu inkarnieren strebt (in einem Werk, in einer Handlung, in der Ganzheit eines Lebens), zugleich aber gehört es zu ihrem Wesen, daß sie sich niemals endgültig in dieser besonderen Inkarnation verfestigt oder kristallisiert. Und warum? Weil sie teil hat an der unausschöpflichen Fülle des Seins, aus dem sie hervorgeht." (WA I, 116) "Eine Philosophie, die der Inkarnation... eine zentrale Bedeutung zuspricht, wird zu einer wesentlich anderen Ethik führen als zu der eines rationalen Idealismus, der die konkrete Verwurzelung des menschlichen Wesens denkbar vollständig zu abstrahieren versucht."⁵⁴⁶ (MeGru 65)

MARCELS dezidiert antimaterialistische Sicht der menschlichen Leiblichkeit impliziert auch schon einen Ansatzpunkt für eine Todestranszendenz: "Wenn... der Körper nicht ausschließlich, ja... nicht einmal wesentlich Instrument ist, geht klar daraus hervor, daß wir uns eine völlig andere Vorstellung vom Tode machen müssen. Denn die physische Zerstörung erstreckt sich ausschließlich auf den *Körper-als-Instrument*, auf den Körper als Gesamtheit des Apparates, wo wir die Zerstörung in allen Aspekten und Phasen verfolgen können. Der *Körper-als-Medium* entzieht sich unserem Zugriff kraft seiner Definition. Wir kennen nichts von seiner Natur und den Bedingungen, worunter er seine Tätigkeit zu entwickeln vermag. Denn schließlich kann und darf diese seine Tätigkeit nicht auf ein bloßes Funktionieren reduziert werden." (Weisungen 10) Dieses spezifische MARCELSche Verständnis existentieller Leiblichkeit (>mein< Leib als Vermittler von unaufhebbarer Weltverbundenheit und als Anknüpfungspunkt jenes Netzes von Beziehungen und Verbundenheiten in Liebe, die >mein< Leben überhaupt erst zum Tragen bringen⁵⁴⁷) fließt in die von ihm formulierte Hoffnung einer Todestranszendenz ein: Insofern es -worauf noch zurückzukommen sein wird- dieses nicht objektivierbare *corps-sujet* ist, was nach MARCELS Aussage den Tod überlebt, ist es eben auch *das Ich als von allen von ihm geliebten und es liebenden Wesen untrennbare geistige Realität*, was überleben wird.

das Leben enthält. MARCEL kommentiert: "Es gehört zum Wesen dieses Einsatzes, daß er negiert werden kann... Diesen Einsatz möchte ich mit dem Namen Seele bezeichnen. Es gehört zum Wesen dieser so gedachten Seele, daß sie gerettet werden oder auch untergehen kann" (WA II, 208), wobei MARCEL fragt: "Könnte man nicht sagen, daß es einen Verlust auf der Ebene des Seins gibt (in diesem Sinne und auf dieser Ebene kann die Seele verloren werden)...?" (WA II, 208f.)

⁵⁴⁶ Von den zitierten oder erwähnten Textstellen abgesehen, vgl. zur Bedeutung des inkarnatorischen Elementes im MARCELSchen Denken etwa auch WA II, 363f.; WA III, 71. 81; ErMen 102; GSei 143f.. 491; HoVia 128. 134; UWei 83. 132.

⁵⁴⁷ Vgl. hierzu die von MARCEL autorisierten Worte in: ders., *Leibliche Begegnung*. Notizen aus einem gemeinsamen Gedankengang (bearbeitet von HANS FISCHER-BARNICOL; enthalten in: HILARION PETZOLD (Hrsg.), *Leiblichkeit*. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven, Paderborn, 1985, 15-46), 42, wo umschrieben wird, "was Leib als Einbezogenheit, als immer schon Verbundensein mit dem anderen in letzter Wahrheit ist: Wesensgestalt des Menschen ohne Ausschluß irgend eines anderen Seienden, das umfassende Präsentsein in Gemeinschaft." In diesem Sinne bezeichnet MARCEL in den erwähnten Notizen den Leib auch "als das Organ und die Gestalt einer universalen Kommunion" (43) und resümiert: "Die *Zusammengehörigkeit* meines Körpers mit der Umwelt macht meinen Leib aus" (45), wobei gilt: "der Körper als dieser mein Körper ist immer mehr als nur Körper; dieses "mehr" ist Entfaltung und Beziehung; es ist mein Leib. Denn als die Gestalt meiner lebendigen Anwesenheit in Zeit ist mein Leib immer schon einbezogen: die leidvoll, aber auch verheißungsvoll *offene* Beziehung zu allen." (45)

3. Gott als letzte Zuflucht des Menschen

Der Mensch als leibliche Existenz steht als von Gott⁵⁴⁸ gerufenes und gewolltes Wesen dessen absolutem Seinsgeheimnis "gegenüber" und ist mit seinem ganzen Lebensdrama in Annäherungen auf die Dynamik dieses Geheimnisses hin ausgerichtet. Leben in Verbundenheit umfasst "das Lebensband mit Gott"⁵⁴⁹ (WA II, 166); sich dieses Bandes bewusst zu sein, bedeutet, um die 'Verwurzelung des Menschen in Gott' (l'enracinement de l'homme en Dieu; vgl. Enche 257) zu wissen. Sofern für MARCEL "Gott alles eher als ein Begriff ist" (MeTa 98), ist diese Verwurzelung immer mehr als eine bloße Theorie⁵⁵⁰, denn der wahre Gott ist ein lebendiger Gott⁵⁵¹ (vgl. MeTa 98; WA III, 104).

Schon früh kommt MARCEL zur Überzeugung, "daß die freie Individualität nur in Beziehung zu einer göttlichen Freiheit und unter der Bedingung, daß man die Welt als Produkt dieser Freiheit denkt, bestimmt werden kann" (ReflIn 105); vor diesem Hintergrund ist menschliche Freiheit als "Freiheit, die sich selbst bejaht und will" (ReflIn 105) immer schon auch "Glaube an einen Gott, der sie mit der Welt verbindet" (ReflIn 105).

Dass Gott *nicht* (im Sinne des MARCELSchen Existenzbegriffes) *existiert*, wurde bereits kommentiert⁵⁵²; *Gott ist*. Als (auch aller Determination) *transzendente Wirklichkeit* (vgl. etwa MeTa 58; TraWei 181; ErMen 267) ist Gott die Fülle des Seins und Erfüllung allen raumzeitlichen Seinsstrebens. Gott ist es, dem der Mensch "das Sein verdankt"⁵⁵³ (GSei 397); in MARCELS Augen ist "die Gottaussage von der Existenz freier Wesen nicht zu trennen..., die sich selbst als Geschöpfe denken." (GSei 381; vgl. GSei 104) Dass das göttliche Geheimnis personale Macht ist, steht für MARCEL außer Frage: "Gott, als unpersönliche Wahrheit verstanden, ist zweifellos die dürftigste, lebloseste Fiktion, ist der ungebührlich gesetzte Schlußpunkt hinter einem Verfahren, in das ich gerate, wenn ich mich... als Objekt ansehe. Grundsätzlich möchte ich aussprechen, daß jedes Verhältnis von Sein zu Sein personal ist und das Verhältnis von Gott zu mir nur das von Sein zu Sein... sein kann... Kann ein empirisches *Du* in ein *Es* verwandelt werden, dann ist Gott das *Du* schlechthin, das niemals ein *Es* werden kann" (WA II, 19f.; vgl. WA III, 308); "eine ewige Wahrheit vermag nicht... zu retten" (WA II, 31), Gott als absolutes *Du*, das kein Objekt ist und nie als solches behandelt werden darf, vermag es, so MARCEL, wohl.

Schon 1914 notiert MARCEL, "daß anerkannt werden muß, was bei Plotin schlechterdings wahr ist: die Idee, Gott sei für uns wahrhaft nur, soweit wir an ihm teilhaben. Es kommt bloß darauf an, alles das, was bei Plotin von der objektiven Emanationslehre übrig bleibt, in die Ordnung des Geistes, in die subjektive Ordnung, zu übertragen." (MeTa 58) Teilhabe an Gott ist Teilhabe am "*Sein selbst*" (WA II, 189), von Gott reden heißt reden "nicht etwa von einer äußeren Macht, die wir uns vorzustellen vermöchten, sondern von Ihm, den wir unseren Schöpfer, unseren Vater nennen müssen, oder metaphysischer gesprochen: vom unvorstellbaren, unkennzeichenbaren Wesen, das uns als Existierende begründet." (GSei 491f.) Auf die Nichtäußerlichkeit und die Nichtobjektivierbarkeit des Geheimnisses Gottes zielt auch eine Bemerkung in einem Aphorismus von GUSTAV THIBON, den MARCEL in

⁵⁴⁸ Von den im Verlauf aller bisherigen Darlegungen oder im Folgenden zitierten bzw. erwähnten Textstellen abgesehen vgl. zur Reflexion und Kommentierung des Themas 'Gott' bei MARCEL etwa auch WA I, 40. 116. 188-190; WA II, 33-38. 39. 67. 96. 112f.. 119. 123-128. 164f.. 242. 247f.. 278. 373f.; WA III, 33f.. 207-223; Enche 287; ErMen 157. 230f.. 286; GSei 386f.. 475f.; HoWa 16-18; MeGru 203; MePro 53-55. 83. 154; MeTa 11-182; TraWei 204. 208-216.

⁵⁴⁹ In ErMen 287 erläutert MARCEL diesen Zusammenhang: "in der Welt, die wir kennen... können die Wesen tatsächlich nur miteinander verbunden sein, weil sie in der anderen Dimension mit etwas verbunden sind, was sie übersteigt und sie in sich beschließt." In MeTa 94 bezeichnet MARCEL Gott "als das, worin das Denken verbunden ist, als das wirkliche Fundament der Verbundenheit der Individualitäten."

⁵⁵⁰ Vgl. hierzu etwa TraWei 184: "Eine Bejahung, die sich auf Gott bezieht, ist nicht auf eine Hypothese reduzierbar, welche das auch sein mag. Man muß aber noch weitergehen: Mit der existentiellen Theologie kann man annehmen, daß diese Bejahung von einem gewissen leidenschaftlichen Interesse nicht getrennt werden kann, von dem, was Paul Tillich sehr gut als *ultimate concern* bezeichnet. Man kann daher auch annehmen, daß dort, wo dieses leidenschaftliche Interesse fehlt, die Bejahung Gefahr läuft, ihre Tragweite und ihre Bedeutung zu verlieren."

⁵⁵¹ In der Ordnung des Glaubens kann es nach MARCEL "Zeugnis geben nur vom lebendigen Gott. Der Gott, von dem die Theologen zumeist handeln und dessen Existenz sie uns beweisen möchten, vermag... keinerlei Zeugnis zu veranlassen... Dieser Gott, im Grunde jener, den *Pascal* den Gott der Philosophen nennt, ist in einer Dimension angesiedelt, die nicht die des Glaubens ist und sein kann." (GSei 447) Nach MARCEL bringt dies mit sich die "Frage, ob der lebendige Gott nicht notwendig ein Gott sei, der Fleisch geworden ist, und ob das Zeugnis nicht fürs erste eben die Fleischwerdung meine" (GSei 447f.), was dann bedeuten würde: "an einen lebendigen Gott glauben, heißt..., jegliches Vergehen gegen die Gerechtigkeit oder Hilfsbereitschaft in der Person meines Nächsten sei gleichzeitig ein Vergehen gegen Gott selbst, was eine... geheimnisvolle Bezogenheit zwischen dem lebendigen Gott und dem Geschöpf da, meinem Nebenmenschen, voraussetzt." (GSei 448)

⁵⁵² Zur Nicht-Existenz Gottes vgl. etwa DialEr 25; MeGru 43; TraWei 179.

⁵⁵³ Zur vor diesem Hintergrund gebotenen 'Dankbarkeit gegen Gott' vgl. WA II, 75.

WA I, 117 zustimmend zitiert: "Gott schwimmt nicht an deinem Horizont, er schläft in deiner Dichte."

Die "unendliche und transzendente Realität Gottes" (ErMen 156) ist als Erfahrung bzw. Ahnung einer 'Vaterschaft' nur dem Menschen zugänglich, der in Hoffnung, Liebe und Glaube *bejaht*, wobei MARCEL als "die einzige lebendige Beziehung der Seele zu Gott" (MePro 53) die "Anrufung oder das Gebet"⁵⁵⁴ (MePro 53; vgl. WA II, 172) bezeichnet, die "den göttlichen Beistand" (WA II, 306) erbitten. Insofern menschliche Selbstbejahung, die Bejahung des menschlichen *Du* und die Bejahung von Welt nach MARCEL eine freie Bejahung *Gottes als des Schöpfers und als vorgängig bejahender Macht* voraussetzen bzw. implizieren, ist zugleich deutlich, was der "Theozentrismus" (WA III, 163) meint, auf den MARCELS Denken letztlich zielt⁵⁵⁵ - ein Theozentrismus, dessen Mysterium einen universal-inkludierenden Charakter hat: "der Höchste schließt nichts aus, er umgreift alles" (PhiFr 32).

Dass "das Verhältnis des lebendigen Gottes zum Gläubigen gerade nach dem Vorbild der Vaterschaft gedacht werden" (GSei 457f.) muss, hat nach MARCEL gravierende Folgen für das Gottesbild. Gott *prüft* die Menschen *nicht*; was menschlich als existentielle Not und 'Prüfung' erlebbar und zu durchstehen ist, darf nicht als schlechterdings gottgewollt bzw. gottgestiftet gedeutet werden. MARCEL meint damit, "daß alles... verdorben wäre, wollten wir irgendeinen himmlischen Schulfuchs aushecken, der die Geschöpfe geistigen Tests unterwürfe" (GSei 457); "dem Prüfer, der Tests anstellt, sind die Subjekte nicht Menschen, sondern Fälle" (GSei 457). "Die Vaterschaft jedoch ist davon grundverschieden, sie schließt derlei Bezüge aus."⁵⁵⁶ (GSei 457) Individuell oder kollektiv erlebte 'Versuchung' und 'Prüfung' durch Bezug auf einen göttlichen innergeschichtlich wirksamen Willen zu kausalisieren, verbietet sich von daher; der redliche Denker hat "einzugestehen, daß Gottes Ratschlüsse unerforschlich sind" (GSei 508; vgl. WA I, 135).

Die Gottesausrichtung und Gottesverankerung menschlicher Existenz drückt sich, wie bereits aufgezeigt wurde, in den drei zentralen Haltungen der *Hoffnung*, der *Liebe* und des *Glaubens* aus. Gemeinschaft und Verbundenheit (als erhoffte oder als zwischenmenschlich real erfahrene) ist letztlich die einzige Rettung angesichts des Erlebens des Bösen und der Abgründigkeit von Angst und existentieller Not, also angesichts der Versuchung zur Verzweiflung (vgl. WA I, 189). Alle Verbundenheit, die Menschen retten kann, ist dabei rückgebunden an (bzw. Vorausverweis auf) die Erfahrung einer "unendlichen Gemeinschaft" (WA I, 189) in und mit Gott⁵⁵⁷.

Nach WA I, 147 "gibt es nur eine Zuflucht, die unter einer zweifachen Gestalt erscheint: die Zuflucht zur Gemeinschaft und die Zuflucht zur Hoffnung." Zusammengelesen mit einer Bemerkung etwa in SchöT 173, wonach der Akt des 'Ich glaube' "sich nur ausdrücken kann in der Form *Ich glaube an Dich, der Du meine einzige Zuflucht bist*"⁵⁵⁸, ergibt sich die logische und terminologische Konstellation der zentralen Gottesumschreibung MARCELS: *Gott ist, gerade als letzte Zuflucht für den Menschen, Hoffnung und Gemeinschaft; umgekehrt ist er, gerade als letzte Hoffnung und als Verheißung endgültig-unendlicher Gemeinschaft, die letzte menschliche Zuflucht*. Unübersehbar verstärkt MARCEL mit dieser existenzphilosophischen These zur Gottesfrage einen Akzent originär christlicher Glaubensformulierung gerade angesichts des Abgründigen im Leben; wo so vieles so schmerzlich offen bleibt wie es in der menschlichen Existenz der Fall ist, *muss* es gerade so etwas wie eine 'letzte Zuflucht' sein, als die Gott

⁵⁵⁴ Vgl. hierzu die Erläuterungen in WA II, 87: "zulässig ist lediglich, für ein *Du* zu beten"; "im Grunde bete ich zu Gott für uns". "Für meine Seele oder für den beten, den ich liebe, ist ohne Zweifel ein und derselbe Akt." (WA II, 87)

⁵⁵⁵ Nach MARCEL könnte man "sagen, daß sich heute eine neue Alternative zwischen einem entmenslichten Anthropozentrismus, auf den sich die idealistischen Erkenntnistheorien beziehen, und einem Theozentrismus herausbildet, der, wenn er bei den Nachfahren des mittelalterlichen Denkens zu vollem Bewußtsein gelangt, von den profanen Philosophen doch nur erst unbestimmt wahrgenommen werden kann. Diese... weigern sich..., die ontologische Forderung in ihrer Fülle zu erkennen" (WA III, 163). - Zur theozentrischen Ausrichtung des Denkens MARCELS vgl. auch WA II, 97: "Seine Mitte nicht in sich haben, sondern in Gott: sonst gibt es keine Religion."

⁵⁵⁶ Das Anliegen einer konsequenten Klärung des Gottesbildes im Ausgang von der Zentralbehauptung der *liebenden Vaterschaft* hat MARCEL offensichtlich sein Leben lang bewegt. Vgl. etwa seine Bemerkung in Enche 215f., wo er betont, "que j'ignore en particulier si l'Ancien Testament, dans lequel j'ai toujours eu une si grande peine à entrer, peut ou non, être dit révélé. C'est un des points -fort nombreux- sur lesquels je ne vois pas clair. J'admettrais assez volontiers qu'à travers l'Ancien Testament se poursuit quelque chose comme une pédagogie transcendante avec d'extraordinaires trouées lumineuses, en particulier dans les Psaumes et les livres prophétiques. Mais je ne puis me dissimuler que l'idée d'un Dieu pédagogue, susceptible de s'emporter et de sévir contre ceux qui ont mal compris, ou rejeté son enseignement, me répugne profondément."

⁵⁵⁷ In WA II, 308 fragt sich MARCEL, "ob sich die Offenbarung nicht wesentlich auf meine Eingliederung in eine unendliche Gemeinschaft bezieht oder auch auf meine Abhängigkeit Gott gegenüber, was auf das gleiche herauskommt, da Gott der Ort des unendlichen Einsseins (communion infini) ist. Von diesem Gesichtspunkt aus wäre das auf sich selbst gerichtete Bewußtsein, das vielleicht auch verschlossen sein möchte, gegen die Offenbarung gerichtet."

⁵⁵⁸ Zur Benennung Gottes, des *absoluten Du*, als der personalen letzten (bzw. absoluten oder einzigen) Zuflucht (recours) vgl. etwa auch WA II, 113. 115. 123. 195. 306; WA III, 200; *Der Bote*, 103. 111; (*Schauspiele II*, 329f.); GSei 207. 387; OGeh 87; SchöT 140. Zur Thematisierung der Frage und des Bedürfnisses nach einer existentiellen Zuflucht ganz allgemein vgl. etwa WA I, 189; WA III, 323; *Schauspiele I*, 204; HoVia 294.

angerufen wird.

Absolute Zuflucht im umrissenen Sinn ist Gott gerade auch für die einander Liebenden in ihrer Hoffnung angesichts des Todes. Die Zukunftsfrage der Liebe angesichts des Todes ist eine eminent religiöse Frage; sie lässt sich nämlich umformulieren in die "Frage, ob der Glaube an... Gott grundsätzlich zu scheiden ist von jeglicher Aussage über das Schicksal der intersubjektiven Einheit, von Menschen gebildet, die einander lieben und im anderen, durch den anderen leben." (GSei 475) Für MARCEL ist es undenkbar, "Gott sei imstande, entweder um diese Liebe nicht zu wissen, sie als beiläufig, als nichtssagend zu betrachten - oder aber gar ihre Vernichtung zu wollen" (GSei 475). Gerade weil echte zwischenmenschliche Liebe in sich die Forderung und Sehnsucht nach dem Unendlichen trägt und, als schöpferisch-bejahende Liebe, "mit unendlichen Möglichkeiten geladen ist" (GSei 476), impliziert sie bereits Offenheit auf Gott hin und die Gewissheit der Parteilichkeit Gottes für die Liebe (vgl. GSei 476f.).

Im Ausgang von seiner Meinung, dass *Charakterisieren* "eine bestimmte Weise des Besitzens, der Anspruch, das Unbesitzbare zu besitzen" (WA I, 98) sei, kommt MARCEL mehr als einmal auf die "Lehre von den göttlichen Eigenschaften (attributs)" (WA I, 98) zu sprechen. In WA I, 99 kommentiert er: "Wenn das Sein um so uncharakterisierbarer, d. h. unbesitzbarer und in jeder Weise transzendenter- ist als es mehr Sein ist, dann haben die Attribute nur den negativen Sinn, daß sie uns in einer völlig inadäquaten Sprache sagen und übersetzen, daß das absolute Sein in derartigen Determinierungen völlig unfassbar ist... Gott kann mir nur als absolutes Gegenwärtigsein (présence) in der Anbetung gegeben sein. Jede Vorstellung, die ich mir von ihm bilde, ist nur ein abstrakter Ausdruck, eine Intellektualisierung dieser Präsenz"⁵⁵⁹ (vgl. WA II, 195; ErMen 138). Gottes Präsenz ist, als mögliche Zuflucht für jedes Wesen in Not, *wann* auch immer und *wo* auch immer es leide, eine Art "Allgegenwärtig-Sein (co-présence)" (WA II, 201). In Gott als dem gläubig-vertrauensvoll Angerufenen vermag dem einzelnen Menschen eine Kraftquelle und eine Basis für alle zwischenmenschliche Treue zu erwachsen; als absolute Zuflucht ist Gott zugleich auch schon ontologische 'Garantie' für die Botschaft und das Engagement aller Treue (vgl. WA III, 199f.).

Gottesbeweise sind vor diesem Hintergrund in MARCELS Augen untauglich⁵⁶⁰ und aussichtslos, und sie verfälschen das angesichts menschlicher Sinnfrage maximal Erreichbare: die existentielle Gewissheit zur Fiktion objektivierender Sicherheit. "Wer Gottes Gegenwärtigkeit erlebt, braucht nicht bloß keine Beweise - er wird vielleicht sogar im Gedanken einer Beweisführung einen Anschlag auf die ihm heiligste Gewißheit erblicken. Nun ist eine solche Bezeugung, auch vom Standpunkt einer Existenzphilosophie aus, gerade die innerste und unüberholbarste Gegebenheit. Wo hingegen diese Gegenwärtigkeit nicht mehr... erkannt wird, ist auch ein umfassendes Bezweifeln in den Bereich der Möglichkeit gerückt" (GSei 499).

Gott als die letzte Hoffnung der Menschen ist es, an den MARCEL sein Gebet richtet: "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 werde, in Dich einzugehen und an Deiner Fülle teilzuhaben." (PhiFr 33) Unsichtbar gegenwärtig *wirkt* Gott auch -schon jetzt- unsichtbar. Die Botschaft dieses Wirkens ist vor allem die Botschaft ewiger Gemeinschaft in Liebe und Verbundenheit: "sobald wir... uns dem Eindringen des Unsichtbaren auf tun, finden wir uns beglückt und brüderlich zu einem Orchester zusammen, darin jene, die wir unziemlich die Toten nennen, gewiß Ihm näher sitzen, Der die Symphonie nicht sowohl leitet, als in ihrer zutiefst verstandenen Einheit *ist*, einer Einheit, zu der wir nur unmerklich zu gelangen hoffen dürfen, in Einzelbewahrungen" (GSei 512). Gerade diese Sehnsucht nach einer nie mehr endenden und unüberbietbaren Gemeinschaft lässt das gläubige Bewusstsein sich "vor Demjenigen neigen, den es als seinen Urgrund, sein Ziel und seine einzige Zuflucht anrufen kann." (WA III, 34)

⁵⁵⁹ Zur MARCELSchen Kritik an der Attributelehre vgl. auch WA II, 232. 250; WA III, 33f.. MARCEL betont in WA III, 33f.: "Ich war immer der Ansicht, daß die Attribute Gottes, so wie sie die rationale Theologie definiert: die Einfachheit, die Unveränderlichkeit usw., für uns nur dann einen Wert erhalten, wenn wir darin die Züge eines Du wiedererkennen, das wir nicht wie ein Er behandeln können, ohne es zu entstellen".

⁵⁶⁰ Zur Frage und Zwecklosigkeit von Gottesbeweisen vgl. etwa WA II, 113. 214. 231f.; GSei 496-500; SchöT 167-173. Bemerkenswert eine Äußerung MARCELS in WA II, 311: "Der einzige Gott, an den ich glauben kann, ist ein Gott, der damit einverstanden ist, der in gewissem Sinne *will*, daß es möglich ist, an ihm zu zweifeln."

4. Der Glaube an Gott als Selbsthingabe des Menschen - Von Gnade und Freiheit - Zur Bedeutung des Gebetes

*Glaube*⁵⁶¹ (foi/croyance) lebt nicht aus einem Beweis, sondern aus einer Gewissheit (vgl. DialEr 26); als Dimension tiefer Vertrauensbekundung ist der Bereich des Glaubens immer auch eine "Ordnung der Bezeugung"⁵⁶² (MeTa 202). Der "Glaube im vollen Sinne des Wortes, der Glaube an Gott" (WA III, 129), kann nicht *produziert* werden (vgl. WA III, 144); er "kann nur eine Zustimmung oder genauer, eine Antwort sein" (WA III, 144), eine Antwort, so MARCEL, "auf eine dunkle, eine stumme Einladung, welche die Seele erfüllt oder, mit anderen Worten, welche auf die Seele einen Druck ausübt, ohne sie zu zwingen." (WA III, 144) Gott *will*, Gott *wünscht sich*, dass >ich< glaube: "Gott denken heißt, ihn als an die Aussage (affirmation) über ihn gebunden (und zweifellos daran teilhabend) denken; Gott als wirklich denken heißt sagen, es sei wichtig für ihn, daß ich an ihn glaube... Ein Gott, für den mein Glaube belanglos wäre, wäre nicht Gott, sondern eine einfache metaphysische Wesenheit." (WA II, 33)

MARCEL betont "die Verbindung des *ich glaube* mit dem *ich existiere*, ohne daß man freilich das eine vom anderen ableiten könnte" (WA III, 201), was für ihn bedeutet, "daß wenn ich auf das *ich glaube* eingehe, ich dies als Existierender tue und keineswegs im Sinne eines Allgemeindenkens, d. h. indem ich auf mich abstrakte Unterscheidungen anwende und mich damit von dem zu befreien suche, was ich meine Grundsituation genannt habe: existieren." (WA III, 201)

Echter Glaube ist, unabhängig davon, ob er auch ein konfessionell formuliertes 'glauben, dass...' enthält, wesentlich *Vertrauensglaube*⁵⁶³. MARCEL kommentiert: "Jemandem einen Kredit gewähren, oder besser eröffnen: das ist meiner Auffassung nach der zutiefst konstitutive Vorgang des Glaubens." (WA III, 178; vgl. WA II, 125) Dabei "ist der Kredit, das Vertrauen, das ich gewähre, in gewisser Weise ich selbst"⁵⁶⁴ (WA III, 178), was bereits "wesenhaft ein mysteriöser Akt" (WA III, 178) ist. Glaube erscheint von dieser existentiellen Grundperspektive her als ein "sich geben, sich anschließen an" (WA III, 179). Vertrauensglaube impliziert die Gewissheit einer Erfüllung, eines Nicht-Verrates (vgl. WA III, 179). "Man kann nur in ein >Du< Vertrauen haben, in eine Realität, die fähig ist, die Funktion des >Du< auszuführen, die angerufen werden kann, die Zuflucht werden kann." (WA III, 179) Schon von daher enthält Glaube immer auch Hoffnung bzw. "Zuversicht" (WA III, 179), die sich als so etwas darstellt wie "eine Extrapolation, ein Sprung, eine Wette, die wie alle Wetten verloren werden kann." (WA III, 179)⁵⁶⁵

⁵⁶¹ Von den im bisherigen und im weiteren Arbeitsverlauf erwähnten oder zitierten Textstellen abgesehen vgl. zur Reflexion des Glaubens bei MARCEL etwa WA II, 58-60. 68. 97. 98. 165. 214. 232f.. 307; WA III, 137-148. 200-204; DialEr 13-31; ErMen 225; GSei 370-372. 373-392. 496-503; MeTa 11-182; SchöT 174-182; TraWei 77; *Schauspiele II*, 249.

⁵⁶² Nach MARCEL liegt "das Eigentliche des Bezeugens im Bürgen (l'attestation)" (WA III, 146), welches er in WA III, 146 als den wesentlich menschlichsten Akt bezeichnet. Bürgen ist "kein einfaches Konstatieren" (WA III, 146), auch kein "bloßes Behaupten" (WA III, 146). Bürgen heißt freie Selbstbindung (vgl. WA III, 146). Der geistige Wert des Bürgens zeigt sich immer klarer, "wo es sich um unsichtbare Realitäten handelt" (WA III, 146). Paradoxerweise ist es so, "daß sich die transzendenten Realitäten, auf die sich das religiöse Bürgen bezieht,... darstellen,... als hätten sie solch einen niedrigen und armseligen Zeugen nötig, wie es der Glaubende, der sie bezeugt, nun einmal ist." (WA III, 147) Die "enge Verbindung zwischen Glaube und Bürgen" (WA III, 147) wird mit Blick auf "die vermittelnde Idee der Treue" (WA III, 147) deutlich.

⁵⁶³ Das Vertrauen im Glauben bewirkt als transzendierende Kraft im Maße seiner Unüberbietbarkeit, dass dem bzw. der Glaubenden "kein unüberwindliches Hindernis etwas anhaben kann" (WA I, 134), was der *Angst* keinen entscheidenden Platz mehr einräumt und *Verzweiflung* verhindert (vgl. WA I, 134). "Man kann, wenigstens theoretisch, die innere Haltung eines Menschen begreifen, der keine Bedingung stellt, keine Grenze setzt, sich einem absoluten Vertrauen überläßt und eben dadurch jede mögliche Enttäuschung überwindet" (WA I, 134). Im Sinne dieser denkbaren Bedingungslosigkeit ist eine 'absolute Hoffnung' nicht von einem 'absoluten Glauben' zu trennen (vgl. WA I, 134). "Es scheint, daß ich mir von dem Augenblick an, da ich mich irgendwie dem absoluten Du ergebe, das mich in seiner unendlichen Herablassung aus dem Nichts gerufen hat, für immer jede Verzweiflung untersage" (WA I, 134f.). WA I, 216 betont freilich, dass auch der gläubige Mensch 'Stunden der Ungewissheit und der Angst kennt' (vgl. *Der Bote*, 113).

⁵⁶⁴ In WA III, 202 spricht MARCEL vom "Glauben..., der ich selbst bin, und der keineswegs von dem trennbar ist, was ich meine Seele nennen muß."

⁵⁶⁵ Zum Zusammenhang zwischen Glaube und Hoffnung vgl. etwa auch WA I, 122f.; GSei 492-495. Mag auch "die Hoffnung in mir derart undeutlich oder unausgesprochen sein, daß sie nicht vorhanden scheint. Sie ist darum am Grunde meiner selbst dennoch da, wofern ich wahrhaft gläubig bin" (GSei 493). Die 'Wurzel' der Hoffnung ist der Glaube (vgl. WA II, 211).

Lebendiger Glaube an Gott ist, als freier Akt, ja als "das Wesen selbst der Freiheit" (ReflIn 95), "eine Seinsberührung" (WA II, 33; vgl. WA II, 95. 183; MeGru 38). Der Geheimnischarakter des Glaubens⁵⁶⁶ bewirkt, "daß er unendlich mehr ist als ein Bewußtseinszustand"⁵⁶⁷ (GSei 469); der gläubige Mensch ist als sich öffnender Glaubender, so MARCEL, "ständig über sich hinaus, und unter "sich" haben wir zu verstehen, was ich als seine imaginative Ausrüstung bezeichnen möchte." (GSei 469) Glaube ist "eine Weise des Seins, die durchaus nicht einer Meinung, das heißt, einem Etwas, das man hat, gleichgestellt werden kann" (MeGru 161); "wenn ich wirklich meinen Glauben lebe, ist er keineswegs eine Meinung" (WA III, 168; den Unterschied zwischen Meinung und Glaube erläutert ausführlich WA III, 167-182).

Der "unauflösliche Zusammenhang von Glaube und Liebe"⁵⁶⁸ (WA II, 125; vgl. GSei 366) wurde im Verlauf der bisherigen einführenden Darlegungen, vor allem mit Bezug auf die MARCELSche Teilhabetheorie, schon ausführlicher beleuchtet. Bezeichnend ist eine zuspitzende Bemerkung von MOIRANS in *Sandpalast*, 21: "Glauben heißt nicht: Wissen, heißt nicht: Sich vorstellen, nicht einmal: Annehmen, vielmehr: Lieben."

"Friede und Glaube sind nicht trennbar." (WA III, 168) MARCEL warnt vor der "Gefahr..., Fanatismus und Glauben miteinander zu verwechseln" (ErMen 156); der "Fanatismus ist die zum Paroxysmus getriebene Meinung, mit allem, was sie an verblendeter Unwissenheit über sich selbst umfassen kann." (ErMen 164; vgl. zum Zusammenhang ErMen 156f., 163. 273)

Ebenfalls nicht voneinander zu trennen sind die Treue und der Glaube. In WA III, 184 unterstreicht MARCEL, "daß sich für mich der Glaube von dem Moment an erhellt, wo ich direkt die Treue im Sinn hatte". "Es gibt keinen Glauben ohne Treue." (WA III, 147) "Eine Treue wird vom *ich glaube* aus bestimmt, wie immer sie auch sei; und die Auffassung von der radikalen Augenblicklichkeit... läßt sich nur als absolute Verwerfung des *ich glaube* erfassen." (WA III, 200; vgl. etwa WA II, 165. 224; WA III, 202; HoVia 184f.)

Es gibt, so MARCEL weiter, eine "enge Verwandtschaft..., welche die Freude mit dem Glauben... verknüpft" (WA III, 147), wobei eine verklärend-vereinseitigende religionspsychologische Sicht dem menschlichen Lebensdrama nicht gerecht wird: Genau genommen ist Glauben immer "ein Leben, in dem Freude und Angst ständig nebeneinander hergehen" (GegU 11f.). Echter Glaube setzt schöpferische Kraft frei und drängt zur Lebensbejahung (vgl. *Schauspiele I*, 197!), weil er unbedingte Zukunft eröffnet und insofern unbeschreiblich froh machen kann. Die Angst, die diesbezüglich durch zugelassene Freude und zugelassenes Vertrauen zu bekämpfen ist, kann auch eine Angst sein, zu der die (von MARCEL grundsätzlich positiv gewürdigte) metaphysische Unruhe des Menschen geworden ist. MARCEL betont, "daß der Glaube auf keinen Fall im quietistischen Sinne aufgefaßt werden darf, er muß im Gegenteil etwas wie eine ständige Erfindungsgabe erwecken, was dort, wo die Unruhe zur Angst wird, nicht der Fall sein kann, denn die Angst kann... den, der sie empfindet, nur lähmen, vor allem, wenn er an ihr Gefallen findet." (MePro 132)

Dass die Erfahrung, "Glaube sei um so echter, je unbedingter er ist" (GSei 453f.), gerade angesichts der existentiellen Herausforderung mancher extremer Lebenssituationen auf eine auch ganz schmerzliche Weise zu machen ist, tritt nach MARCEL ins Bewusstsein, wenn "sich Umstände einstellen, die mich wanken machen könnten. Wenn mir etwa der liebste Mensch auf Erden in unbegreiflich gewaltsamer oder grausamer Weise entrissen wird, mag ich ausrufen: "Gäbe es einen Gott...", oder, was gleichbedeutend ist: "Besäße er die Eigenschaften, die man ihm zuzuschreiben pflegt, er hätte diese Ungeheuerlichkeit nicht geschehen lassen." Gebe ich jedoch dieser Versuchung nach, verrate ich dann nicht eben damit, daß mein Glaube ja doch eine uneingestandene Einschränkung enthielt? Ich muß, wenn ich aufrichtig bin, innwerden, daß ich früher hätte sagen müssen: "Mein Gott, ich will an Dich glauben, sofern Du mir das Mindestmaß an Tröstung gewährst, dessen ich benötige..." Das wäre dann, als hätte ich das Bewußtsein, mit Gott einen Vertrag eingegangen zu sein und ihn nun beschuldigte, diesen verletzt zu haben." (GSei 454) MARCEL kommentiert: "Eigentlich kann mich, objektiv gesprochen, nichts davon abhalten, meiner Empörung derart freien

⁵⁶⁶ Das Geheimnisgeschehen im Glauben umschreibt etwa die MARCELSche Metapher, "daß der Glaubende sich selbst als im Innern einer Realität befindlich erscheint, die ihn sowohl birgt als auch durchdringt" (WA III, 143).

⁵⁶⁷ Glaube ist nicht nur *mehr* als Bewusstsein, sondern *muss* gar nicht (sich seiner selbst) bewusst sein; MARCELS Denken hält an der Idee fest, "nach der sich der Glaube oder der Nichtglaube nicht notwendigerweise seiner selbst bewußt ist - und hier gibt es einen wesentlichen Unterschied zu dem, was wir gewöhnlich das Denken nennen" (TraWei 202). Nach WA I, 216 "kann der Ungläubige von einem Glauben beseelt sein, den er in sich trägt, der ihn stützt, dessen er aber nicht voll bewußt werden kann."

⁵⁶⁸ Nach WA III, 180 gibt es eine 'dunkle, unterirdische Verbindung' zwischen dem 'reinen Glauben in seiner ontologischen Fülle', verstanden als 'die unbesiegbare, auf das (absolute) Sein selbst gegründete Gewissheit', und einer 'bedingungslosen Liebe der Kreatur zur Kreatur'. Das Absolute einer bedingungslos treuen Liebe entspricht der Absolutheit des göttlichen *Du* und der Treuezusage dieses absoluten *Du*, an das sich der Glaube wendet. MARCEL: "Ich glaube... zutiefst, ... daß diese Liebe nur bei einem Wesen denkbar, ja möglich ist, das zu diesem Glauben fähig ist" (WA III, 180).

Lauf zu lassen... Jeder von uns wird ehrlich zugeben müssen, daß er in überwältigendem Weh der Gefahr ausgesetzt ist, sich solchermaßen gehen zu lassen. Um so widerstandsloser übrigens, je unlebendiger sein Verhältnis zu Gott gewesen, je mehr es zu einem Abriß theologischer Begrifflichkeiten verkümmert war. Diese haben sicherlich nicht die nötige Kraft in sich, uns gegen den Ansturm der Wirklichkeit zu wappnen, wenn er in Schmerz und Aufruhr tobt. Die Reflexion indes, wo sie freilich positiv, also rückgewinnend ist, hat zu erkennen, daß ein von wahren Glauben beseelter Mensch bestimmt die Kraft aufbringen würde -wohl nicht aus eigenem, aber eben mit Gottes Beistand-, diese Versuchung abzuweisen." (GSei 454f.) Natürlich, so fügt der Autor hinzu, wird ein solches glaubendes Aushalten des Schmerzes ohne Gottesanklage nur möglich sein, wo es "von der Erfahrung... getragen... wird, die wir vom echten Glauben bei den Zeugen haben können, denen zu begegnen uns vergönnt war. Wir alle haben Menschen gekannt, deren Glaube Prüfungen bestand, in denen zu unterliegen nur natürlich erschienen wäre: mehr als das, es war, als ginge er aus solchen Prüfungen gestärkt hervor. Das sind die wahren Zeugen. Wozu gleich gesagt sei, daß wir jederzeit die Möglichkeit haben, an diesen... Zeugnissen vorbeizusehen oder sie abzulehnen... Wer aber diese Zeugnisse... anerkennt, wird auf eine Weise selber Zeuge. Auch ließe sich sagen: wenn wir sie anerkennen, so deshalb, weil wir selbst, und sei es noch so dumpf, das sehnliche Verlangen tragen, dem diese Zeugen voll und ganz nachkamen." (GSei 455f.) Der starke und treue Glaube anderer Zeugen kann, besonders im extremen Schmerz, als Hilfe und Kraft für >meine< eigene Glaubenstreue wirken, aber nur dann, wenn es der Glaube von Menschen ist, die selber leben und selbst gelitten haben und die ihren Trost nicht in 'mechanische Worte' kleiden (zum Zusammenhang vgl. *Der Bote*, 88f.). Auch und gerade als *ausstrahlender*⁵⁶⁹ Mit-Glaube anderer Menschen "kann der Glaube das anscheinend elendste Dasein erhellen" (WA II, 114), indem er dieses Dasein in das Licht des Gegenwärtigseins des Seins stellt. Der gläubige Mensch glaubt nicht nur an Gemeinschaft, er glaubt *in Gemeinschaft an Gemeinschaft*.

Dass Glaube nach MARCEL, wie wir sagten, zur Lebensbejahung drängt, bedeutet bereits, "daß der Glaube... an sich *aktive Verneinung des Todes* ist" (DialEr 27) und sich der todestranszendierenden Intention der Liebe und der Hoffnung anschließt. Das Jenseits des Todes, das der Glaube im Namen der Liebe als die andere, jetzt und hier unsichtbare Dimension erhofft, ist dabei eine Wahrheit, die weniger in begrifflichen Ausdrücken als vielmehr in Bildern⁵⁷⁰ auszusagen ist: MARCEL fragt sich, "ob nicht letzten Endes die Poesie die bevorrechtigte Welt ist, in deren Weise das ausgedrückt werden muß, was der anderen Dimension zugehört." (DialEr 27) Nicht zuletzt die Ausrichtung auf diese 'andere Dimension' macht freilich verständlich, was ANTOINE in *Der Bote*, 103f. betont: "Den Glauben kann man nicht besitzen oder festhalten wie eine Sache; er ist kein Vorrecht, Sylvie. Wie könnten wir sonst den Anblick der Menschen ertragen, denen dieses Gut versagt bleibt. Nein, als Besitz lässt er sich nur dann behandeln, wenn wir ihn zu verraten beginnen... wenn wir sagen: "wir andren"... "wir Katholiken"... "wir Christen"... Das sind Worte, die nie gesprochen werden dürfen... in keinem Fall."

Spätestens im Zusammenhang mit dem Glauben ist nach MARCEL von der *Gnade*⁵⁷¹ (grâce) zu sprechen. "Die geheimnisvolle Beziehung zwischen Gnade und Glaube besteht immer dann, wenn Treue vorhanden ist" (WA II, 189; zum Verhältnis zwischen Glaube und Gnade vgl. auch DialEr 29f. und GSei 502). Dass Glaube und Treue freie Akte sind bzw. auf freier Entscheidung beruhen, verweist auf den wichtigsten begrifflichen Kontext für MARCELS Gnadenreflexion: die *Freiheit*. In radikal kritischer Haltung gegen die "Lästerungen Sartres" (ErMen 273) äußert MARCEL in ErMen 273: "Die Freiheit, die wir... zu verteidigen haben, ist keine prometheische Freiheit, sie ist nicht die Freiheit eines Wesens, das *durch sich* wäre oder zu sein beanspruchen könnte. Unermüdlich habe ich seit Jahren wiederholt: die Freiheit ist nichts, sie vernichtet sich selbst in ihrem vermeintlichen Triumph, wenn sie nicht in einem Geist absoluter Demut anerkennt, daß sie mit der Gnade verbunden ist. Und wenn ich Gnade sage, so gebrauche ich dieses Wort nicht in irgendeiner abstrakten oder laisierten Bedeutung, sondern es handelt sich wirklich um die Gnade des lebendigen Gottes".

⁵⁶⁹ Vgl. DialEr 29: "Der Glaube ist wirklich das, was einem Wesen eine Kraft der Ausstrahlung verleiht. Wir müssen allerdings den Sinn dieser... Metapher erfassen. Es handelt sich für die gläubige Seele nicht darum, sich anderen Seelen als Schauspiel darzubieten, sondern darum, sie von innen her durch eine geheime Wärme zu beseelen... Dieses Leuchten, diese Wärme [vgl. *Der Bote*, 86; MR] sind keine Eigenschaften, die der gläubigen Seele als Eigentum gehören. Sie könnte sich nicht rühmen, sie zu besitzen, ohne sie zu verlieren, ohne abzusterben. Das heißt: sie muß dieses Leuchten, diese Wärme als Gnaden anerkennen."

⁵⁷⁰ In *Der Bote*, 113 heißt es vom Glauben: Er "kann nicht trügen; denn die Bilder, in denen er sich uns zeigt, zerbricht er immer wieder, um sich in neue zu verwandeln."

⁵⁷¹ Erwähnt oder kommentiert wird der Begriff 'Gnade' -abgesehen von den im Folgenden erwähnten bzw. zitierten Textstellen- etwa in WA I, 191. 220; WA II, 98. 160. 165. 308. 371; WA III, 112. 151. 220. 277; Enche 193; GSei 331. 431-437. 449. 500. 509; HoVia 256f.. 364; MeGru 200f.; MeTa 11-182; OGeh 97f.; UWei 55. 71f.. 78. 98.

Gnade kommt also für MARCEL *vor* der Freiheit⁵⁷² - was bereits die Teilhabetheorie mit ihrer Setzung einer dem Menschen vorgängigen göttlichen Freiheit und Initiative ausdrückt. Menschliche Existenz ist bereits verdankt, Teilhabe am Sein bereits eine Gabe. "Freiheit ist zweifellos wesentlich die Zustimmung oder die Ablehnung, die wir hinsichtlich der Gnade bezeigen müssen"⁵⁷³ (MePro 57). Glaubenszeugnis ist als Antwort immer irgendwie Zeugnis von der Gnade, die, ob punktuell oder im Laufe eines existentiellen Prozesses, bewusst geworden ist: "die Bekehrung ist der Akt, durch den der Mensch zum Zeugen aufgerufen wird. Das setzt indes voraus, daß wirklich etwas vorgefallen ist, darin er das Walten des lebendigen Gottes zu erkennen hat, oder daß ein Anruf ihm vernehmbar wurde, der seine Antwort heischte. Genau hier liegt... das Gelenk zwischen Freiheit und Gnade"⁵⁷⁴ (GSei 450), wobei "eins ohne das andere überhaupt nicht gedacht werden kann." (GSei 450) Im Hintergrund steht dabei ein Verständnis, wonach "nur eine Philosophie der Zustimmung die direkte Verbindung zwischen Freiheit und Gnade entwickeln kann" (ErMen 103).

Gnade -das Wort steht bei MARCEL für das existentielle Erleben und Fühlen der bejahenden Zuwendung und des befruchtenden Gegenwärtigseins des absoluten *Du*- eröffnet die Ahnung von der Präsenz einer "Welt des Lichtes" (*Der Bote*, 113). In dieser Welt "sind nicht mehr wir es, die ziehen, dort werden wir gezogen! Denn diese Welt ist die Welt der Gnade." (*Der Bote*, 113) Die Gnade "richtet" über allen interkonfessionellen Kleinkrieg um die begriffliche Formulierung von Glaubenswahrheit und ums Rechthaben: "der Einbruch der Gnade kann alle Grenzen aufsprengen und alle Glaubensformulare auslöschen." (WA III, 222; vgl. DialEr 67)

Anerkennung und Bejahung einer Realität wie der Gnade heißt Bejahung eines "absoluten Gegenteils jeder Technik" (ErMen 208) und damit auch jeder Handhabbarkeit. In diese letztere Richtung zielt eine Theologiekritik MARCELS: "Die Versuchung, der so viele Theologen erlegen sind, besteht meines Erachtens in einer unklugen Vergegenständlichung der Gnade, darin, daß man sie wie eine Sache behandelt; und von diesem Augenblick an hört die Gnade auf, Gnade zu sein, um zum Bereich eines Pseudowissens zu werden." (Gesp 107)

Es ist bezeichnend für die sowohl religiöse wie auch zwischenmenschliche Prägung des Seinsverständnisses MARCELS, dass sich die Erfahrung und die Wirkung von Gnade, welche er auch als ein "Zuströmen von Sein" (MePro 56) umschreibt, seiner Ansicht nach konkret auch im Erleben von Intersubjektivität zeigt (vgl. MePro 56): "Vielleicht gibt es niemanden, selbst außerhalb jeder Religionsausübung oder fest umrissenen religiösen Überzeugung, der nicht die direkte Erfahrung dieses Zuströmens von Sein machen konnte, das für jeden von uns von einem gehörten Wort, manchmal sogar von einem Lächeln oder einer Geste ausströmen kann. Wir sind hier über jede Psychologie hinaus, denn dieses Wort oder diese Geste sind wesentlich Träger von etwas anderem, das sich sicher nicht in eine Formel oder einen Begriff einschließen läßt. Bedeutsam ist hier, daß der Mensch, der dieses Wort oder dieses Lächeln an uns richtete, uns, ohne es zu wollen oder dessen bewußt zu sein, als der Zeuge einer bestimmten transzendenten Wirklichkeit erscheint. Was uns anbelangt, so kann andererseits dieses Erkennen selbstverständlich völlig undeutlich sein: diese transzendente Wirklichkeit... bleibt in den meisten Fällen im Zustand des erspürten Hintergrundes." (MePro 56)

>Ich< kann im *Gebet*⁵⁷⁵ um Gnade bitten, und es mag geschehen, dass >mir< daraufhin ein intensiveres Erfahren der Gegenwärtigkeit des Seins geschenkt wird: "die reinste Form der Anrufung, das Gebet (*prière*), kann die Erhöhung in etwas finden, was sich nur sehr unvollkommen mit einem ausgesprochenen Wort vergleichen läßt - in einer gewissen inneren Umbildung oder auch in einem geheimnisvollen Zustrom, in einer unaussprechlichen Beruhigung." (WA III, 30; zum Zusammenhang 'Gebet und Erhöhung' vgl. etwa auch WA II, 89f., 115f.; GSei 414; *Der Bote*, 28)

⁵⁷² Von den im Textverlauf zitierten Bemerkungen MARCELS abgesehen vgl. zum Verhältnis zwischen Gnade und Freiheit etwa WA I, 223; ErMen 208-210; GSei 420-439. 491. 495; MePro 55-57; ReflIn 162; UWei 82.

⁵⁷³ Der Bezug auf die Gnade bzw. auf Gott ist ein durchgängiges Merkmal des MARCELSchen Freiheitsverständnisses: "ein Mensch kann nur in dem Maße frei sein oder bleiben, in dem er mit dem Transzendenten verbunden bleibt" (WA III, 108; nach MARCEL ist "die einzige Freiheit, die etwas wert ist, die Freiheit der Kinder Gottes" (HoWa 16)). Darüber hinaus sind das *schöpferische Element* und die *Offenheit zum Du hin* weitere Charakteristika echter Freiheit: "gerade als Schöpfer -mag die Ebene, auf der sich diese Schöpfung vollzieht, noch so bescheiden sein- kann sich jeder Mensch als frei erkennen. Man müßte jedoch zeigen, daß die in diesem völlig allgemeinen Sinn verstandene Schöpfung stets die Aufgeschlossenheit dem andern gegenüber, das, was ich... die Intersubjektivität nannte, einschließt" (WA III, 108).

⁵⁷⁴ Wer Bekehrung erlebt hat und lebt, wird nach MARCEL "antworten: Ich habe nicht gefunden, *ich bin gefunden worden*. Mit anderen Worten, er wird ganz richtig antworten, daß alles sich aus der Gnade erklärt oder genauer aus ihr erhellt und aus der Tatsache, daß er sich dieser Gnade ganz einfach nicht versagt hat." (MeGru 199f.)

⁵⁷⁵ Von den im Folgenden oder bisher bereits erwähnten bzw. zitierten Textstellen abgesehen vgl. zur MARCELSchen Kommentierung der Wirklichkeit des Gebetes etwa WA II, 20. 38. 67. 70. 86-88. 113. 115-117. 136. 172. 197. 211; DialEr 29; ErMen 112; GSei 412. 413-419; ReflIn 94. 96. 157f.; *Der Bote*, 5; *Schauspiele I*, 201f..

Insofern Gebet *bittet*, drückt es schon Glauben⁵⁷⁶ aus; insofern es *für ein Du bittet*, steht es im Zeichen von Liebe. Und weil er glaubt und liebt, ist der betende Mensch auch ein hoffender Mensch: "Die Zone der Hoffnung ist auch die des Gebetes." (WA II, 196) Authentisch zu beten vermag nur, wer *mit anderen ist*. Das Wort "*mit*" hat nur dort Sinn, wo gefühlte Einheit ist" (WA II, 47). Dabei vermag unter Umständen "ein noch so schwacher Gleichklang" (WA II, 47) zwischen Menschen "eine seelische Nähe zu bestimmen, die... von der räumlichen Nähe unterschieden werden kann - und wir müssen möglicherweise von so elementaren Betrachtungen ausgehen, um zu begreifen, was es heißt, für ein Wesen beten. Vom religiösen Standpunkt aus erscheint dann Gott als der einzige Mittler, der allein erlauben kann, daß ich wirklich *mit* dem bin, für den ich bete. Indem man die Notwendigkeit dieser Mittlerschaft setzt, kann man übrigens... die gefährliche Verwechslung von eigentlich religiöser und metaphysischer Ordnung beheben." (WA II, 47f.) Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist auch eine Äußerung in WA II, 16: "Beten heißt postulieren, daß die Wirklichkeit der anderen, wenn auch unabhängig von mir, trotz allem auf eine Weise vom Akt abhängt, durch den ich sie setze, daß dieser irgendwie zu jener Wirklichkeit beitrage. Bestehen wir doch -im einfachsten psychologischen Sinne- untrüglich ein wenig aus dem Denken der anderen."

MARCEL betont: "zulässig ist lediglich, für ein *Du* zu beten" (WA II, 87; vgl. GSei 418f.); genauer gesagt: "im Grunde bete ich zu Gott für uns" (WA II, 87). "Für meine Seele oder für den beten, den ich liebe, ist ohne Zweifel ein und derselbe Akt." (WA II, 87)

Beten um >unser< gemeinsames Heil, um >unser< Zusammensein und Zusammenbleiben in Gott heißt, "die Annahme ablehnen, alles sei gegeben; heißt, die als Willen betrachtete Wirklichkeit anrufen. Läßt sich... nicht sagen, im Beten setzte ich wahrhaftig das Sein als Wollen ein, schüfe es als solches?" (WA II, 87) Der Transzendenzbezug des Gebetes (dem es nach ErMen 104 möglich ist, "eine den irdischen Wechselfällen gegenüber transzendente Sphäre zu erreichen") gibt dessen Orientierung hin auf Gemeinschaft eine todestranszendierende Kraft und Ausrichtung: "Selbst wenn ich allein in meinem Zimmer bete, kann und muß wohl daran festgehalten werden, daß ich mich mit und in diesem Gebet einer Gemeinschaft verbinde, die nicht ausschließlich oder gar grundsätzlich der sichtbaren Welt angehört." (GSei 405)

5. Zur Rolle und Kommentierung der Angst in MARCELS Denken

"Ja, im Grunde hast Du recht, wir sind zerbrechlich, wir haben grauenhaft Angst. Wir ertragen dieses Leben vielleicht nur, wenn wir wie in einem Gehäuse bleiben. Das Gehäuse hat aber Fenster, man kann nicht immer vermeiden, hinauszuschauen..." (*Der Bote*, 99). Was die Theatergestalt SYLVIE hier benennt, betont immer wieder auch -ob ohne Nennung des Begriffs oder explizit- die MARCELSche Philosophie: die Bedeutsamkeit wie auch die Unausweichlichkeit existentieller Angst⁵⁷⁷. Eng verbunden mit dieser Betonung freilich ist eine Grundbotschaft des Denkens MARCELS: Angst kann und muss überwunden werden; im 'geistigen Haushalt' darf ihr in mental-seelischem Engagement und Kampf etwas Mächtiges, etwas, was schwerer wiegt als sie, gegenüber gestellt werden: der unerschütterlich vertrauende Glaube⁵⁷⁸, der, wie wir gesehen haben, nach MARCEL stets der liebende und hoffende Glaube ist⁵⁷⁹. Für MARCEL *kann* "die Angst... nicht das Letzte sein... Das letzte Wort, ich fühle es zutiefst, kann nur die Liebe haben und die Freude." (GSei 500)

Nicht nur spätere Beobachtung und gedankliche Reflexion ließen in MARCEL die Überzeugung von der Unübergebarkeit der Angstthematik im Rahmen einer existentiell orientierten Metaphysik (vgl. WA III, 313; ErMen 120f.) wachsen, sondern auch die eigene persönliche Prägung (vgl. etwa Enche 115) und Erfahrungen bereits von

⁵⁷⁶ Diesbezüglich wäre, im Blick auf den Vertrauenscharakter von Glaube, die Bemerkung MARCELS in GSei 417 zu kritisieren, der "Geist des Gebets" sei "nicht der Geist der Gelassenheit". Der Vertrauens- und Hoffnungshaltung des betenden Menschen entspricht durchaus existentielle Gelassenheit, zumal angesichts eines der 'Gesichter', die diese trägt: dahin gekommen zu sein, nicht mehr zu befürchten, die Zeit 'arbeite' gegen einen. Freilich ist dies nur einem 'Kind der Ewigkeit' möglich - aber dieses 'auf die Welt zu bringen', ist nach WA I, 216 ja gerade Aufgabe des Menschen!

⁵⁷⁷ Die MARCELSchen Hauptbegriffe für 'Angst' sind *angoisse* und *anxiété*, in manchem Zusammenhang geht die Bedeutung von *inquiétude* ('Unruhe') fließend in die der erstgenannten Begriffe über. Zu den unterschiedlichen Bedeutungsnuancen dieser französischen Begriffe vgl. die detaillierten Anmerkungen des Übersetzers in MePro 63.

⁵⁷⁸ Sofern MARCEL vom unerschütterlich vertrauenden Glauben spricht, spricht er von einer idealerweise anzustrebenden Haltung; er tut dies im Bewusstsein, dass im existentiellen Lebenskampf selbst "Glauben... ein Leben ist, ... in dem Freude und Angst ständig nebeneinander hergehen" (GegU 11f.).

⁵⁷⁹ Das "Sobald du Angst hast, bist du im voraus besiegt" von MADAME MAZÈRES in *Das Quartett in Fis* (Schauspiele I, 410) erscheint zwar fraglich, aber die Kampfmetapher in Bezug auf das sich im Laufe des Lebensprozesses entscheidende Verhältnis zwischen >mir< und >meiner< Angst wohl durchaus angebracht. Geht es doch zutiefst um die Frage, ob >ich< letztlich der Angst unterliege und von ihr beherrscht werde oder ein Stärkeres in >mir< die Oberhand gewinnt.

früher Kindheit an, die schon massiv mit dem Erleben des Todes in Zusammenhang standen⁵⁸⁰. Zeitlebens steht der Mensch nach MARCEL in Gefahr, "Gefangener der Angst zu werden, die vor allem Todesangst ist" (WA III, 313): Angst angesichts des eigenen Todes, aber -viel mehr noch (so MARCEL)- auch angesichts des befürchteten oder überlebten Todes des geliebten *Du* samt aller Frage und Not, die dieser auslöst.

Als immer irgendwie auch auf die Frage des Todes bezogene Erfahrung von Not und Abgrund ist Angst die radikale und bedrückendste Variante des 'Anklopfens' der Frage, die das eigene Leben dem Menschen bleibend ist. OSMONDE resümiert ihrem Vater CLAUDE gegenüber in *Ein Mann Gottes* ihre seelische Verfassung mit traurigen Worten: "Wenn man so ist, wie ich bin, müßte man einen Halt finden können im Glauben der andern... Bis jetzt hat mich dein Glaube gehalten. Dein Glaube an dich... Aber wenn die Angst nach einem greift, dann ist das nicht genug." (*Schauspiele I*, 242) Sich der Angst ganz auszuliefern heißt zugleich auch schon, sich der (latenten oder aktuellen) Verzweiflung zu ergeben. 'Ausweglose Angst' (vgl. WA I, 120) ist eine durchaus reale Gefahr für das 'Wesen unterwegs', den Menschen; Seinsstreben unter dem Zugriff der ganz vom einzelnen Menschen Besitz ergreifen wollenden Angst ist immer auch Streben *gegen* die Dynamik und Möglichkeit einer "vernichtenden Erfahrung" (WA I, 120). Wie das ontologische Verlangen eine Forderung über die Angst hinaus ist, ist Sein eine Wirklichkeit jenseits zerstörerischer Angst⁵⁸¹ und befürchteter Nichtung. "Je mehr wir uns dem Haben tributpflichtig machen, desto mehr lassen wir uns zur Beute der verzehrenden Angst werden, die das Haben entfesselt, desto mehr stehen wir in Gefahr,... die Fähigkeit zur Hoffnung zu verlieren" (WA I, 148; vgl. WA I, 93 und WA III, 48f.).

Dass Angst auch das Noterlebnis von Nicht-Gemeinschaft bzw. von verlorener Gemeinschaft ist und diese Bestimmung (neben dem Bezug der Angst auf den Tod)⁵⁸² eine der zentralen Qualifizierungen des Angstbegriffs von MARCEL ausmacht, verdeutlicht etwa eine Bemerkung in WA III, 138, wo die Rede ist von "diesem nächtlichen Aufstieg, als was uns allen unser Schicksal erscheint - bei dem wir allem Anschein zum Trotz niemals allein sind." Dass "Angst und Verlorenheit" (WA III, 317) zusammengehören, macht die mögliche Perspektive einer Nichtung im Tod genauso deutlich wie die (angstvoll verabsolutierte) Erfahrung der Verlassenheit, des Vergessenseins und der Isolation. Insofern ist im Rahmen einer Philosophie, die existentielle Lebenshilfe zu geben bestrebt ist, der "Glaube an die Einsamkeit... die erste Illusion, die zu zerstreuen ist" (WA III, 138).

Menschliche Nichtigkeitsangst steht immer schon in geheimnisvoller Verbindung mit menschlicher Sehnsucht nach Liebe; aus dem "Untergrund der Angst" (WA I, 107) in >mir< steigt der Ruf nach einer "Bestätigung von außen" (WA I, 107; vgl. zum Zusammenhang WA I, 107).

⁵⁸⁰ Vgl. hierzu etwa WA III, 320-322, wo MARCEL ausführlicher auf das Klima der Angst und auf das seelische Leiden (speziell die Stimmungen der Niedergeschlagenheit und der Sorge) zu sprechen kommt, die seine Kindheit dominierten. MARCEL: "Das Schlüsselereignis meiner Kindheit -ich könnte vielleicht sagen meines gesamten Lebens- war der frühzeitige, plötzliche, völlig unvorhersehbare Tod meiner Mutter. Damals war ich noch nicht ganz vier Jahre alt. Es war natürlich für mich ein entsetzliches Trauma" (WA III, 320; vgl. SuWaGe 13 (zum 'Riss der Angst', den der Tod der Mutter hinterließ)), welches neben Schmerz und Einsamkeit "einen Zustand der Unsicherheit, der Ratlosigkeit" (WA III, 320) mit sich brachte. In den Jahren nach diesem Trauma sah sich MARCEL "dem liebevollen, aber grellen Licht einer ängstlichen und beängstigenden Aufmerksamkeit ausgesetzt" (WA III, 321). Auch starken Erwartungshaltungen in Bezug auf seine schulischen Leistungen ausgesetzt, lebte MARCEL überdies im Bewusstsein, 'schuld' zu sein an der unglücklichen (weil auf Zweckheirat im Blick auf den kleinen GABRIEL zurückgehenden) Ehe zwischen seinem Vater und seiner Tante. "Ich hatte... immer den Eindruck, daß ich ein Schuldner war und daß alles davon abhängen würde, wie ich mich im Leben verhalten würde." (WA III, 321f.) - Zum biographischen Angsterlebnis MARCELS vgl. auch Enche 20.

⁵⁸¹ Vgl. hierzu die Bemerkung in WA II, 315: "... daß ich nicht mehr lebe. Dieser Satz kommt einem über die Lippen, wenn man den letzten Grad der Angst erreicht hat".

⁵⁸² In WA III, 316 sind die beiden Aspekte *Gemeinschaft* und *Todestranszendenz* zentrale Bezugspunkte einer Kritik MARCELS an der neuzeitlich-modernen Technokratie, die in seinen Augen Angst potenziert und letztlich unbeantwortet lässt: Die "Ablehnung des technokratischen Anthropozentrismus erscheint mir als das Prinzip selbst einer wiederzuentdeckenden Weisheit: Diese ist nur auf Grund der Demut möglich, einer Demut, die an das wache Bewußtsein der Versuchung gebunden ist, die darin besteht, alles auf das Ich zu zentrieren, und die auch dann noch eine Versuchung ist, wenn dieses Ich sich zu erweitern glaubt, bis es mit der Spezies zusammenfällt. Und die Erfahrung scheint zu zeigen, daß die Unsicherheit, oder genauer die Angst, sich im gleichen Maß verringert, als der Mensch die Beziehung, die ihn an das ursprüngliche Licht bindet, in ihrer Wahrheit wiederherstellt. Denn gleichzeitig findet auch Hoffnung wieder Raum, und man fragt sich, ob es... nicht angebracht wäre, das Primat des Seins vor dem Tod zu setzen. Besteht der Fehler Heideggers nicht darin, daß er sich in die Gefangenschaft eines existentiellen Solipsismus begeben hat, welche [es muss wohl heißen 'für welchen'; MR] der Tod des anderen, der Tod des geliebten Wesens, sekundär scheint? Aber schließt dies nicht eine sonderbare Verkenntung der Tatsache in sich, daß das Licht, welches das Sein ist, nur als Freude, Licht zu sein, gedacht werden kann, als Freude, Licht zu spenden, das heißt als Liebe. Hier ist die einzige Aussage, die uns eine Hilfe sowohl gegen die Angst vor dem Tod als auch gegen den technokratischen Hochmut zu finden erlaubt; und besteht nicht das Prinzip der Weisheit in der Erkenntnis, daß diese Angst und dieser Hochmut sich in Wirklichkeit ergänzen?"

Die Hoffnungsentscheidung für einen Wurf seiner selbst, einen Selbstentwurf in ein Jenseits des Todes hinein ist Akt des Vertrauens in das Geheimnis des Seins und der Selbsteröffnung in das Geheimnis, das alle *Ich-Du*-Verbundenheit in sich schließt, und in diesem Akt des Vertrauens zugleich auch Entscheidung für die Möglichkeit des undenkbar und unüberbietbar Neuen, des noch nie Erfahrenen: "Die Wurzeln des Pessimismus sind die gleichen wie die des Nicht-Verfügbarseins; wenn dieses wächst in dem Maße, wie wir altern, so geschieht es nur zu oft, daß die Angst in uns wächst bis zum Ersticken; in dem Maße, als wir uns einem vermeintlichen Ende nähern, muß diese Angst, um sich vor sich selbst zu schützen, einen Verteidigungsapparat in Gang setzen, der immer schwerer, immer feiner und auch... immer verletzlicher wird. Die Unfähigkeit zur Hoffnung wird immer umfassender, je mehr ein Wesen Gefangener seiner Erfahrung und des Gefängnisses der Kategorien wird, worin ihn diese Erfahrung einmauert; je vollständiger, je hoffnungsloser es sich der Welt des Problematischen ausliefert." (WA I, 84)

In (noch verbleibender) Lebenszeit nur etwas zu sehen, was man *noch hat*, was aber -weil nur ein Quantum- zunehmend schmilzt und sich schließlich in ein Nichts verwandelt, begünstigt eine Stimmung der Angst (vgl. etwa *Sandpalast*, 37); in existentieller Raumzeitlichkeit immer schon die Fülle und das Geheimnis des *Seins*, das zugleich das Geheimnis des Ewigen ist, gegenwärtig und wirksam zu sehen, eröffnet dagegen die Haltung eines Vertrauens, das *Glaube* ist und aus dem heraus unverkrampftes Dasein möglich wird. Es ist ein Vertrauen, das aus tiefer Innerlichkeit entspringt und gewissermaßen an das ursprüngliche Vertrauenwollen und -können des Kindes anknüpft. In diesem Sinn ist dieses Vertrauen als Glaube "eine Forderung und ein Bedürfnis" (*Sandpalast*, 22). In poetischer Metaphorik erläutert die Theatergestalt MOIRANS: "Oft habe ich in Stunden der Angst eine Landschaft vor mir dahinziehen sehen... so ungefähr... wie eine alte, fast erstarrte Stadt an einem Abend, der dahinstirbt. Auf dem anderen Ufer des Flusses, dessen beruhigendes Murmeln sich zwischen den Uferböschungen verewigt, sieht man verschwommen Glockentürme und Zinnen. Alles gehört der Vergangenheit an, der Erinnerung, dem Gebet, und voller Gewissensbisse kniet die Seele am Rand dieser Landschaft nieder." (*Sandpalast*, 22)⁵⁸³

Zeitlichkeit von Existenz nur in der Mentalität des Habens und des Nichtverlierenwollens zu erleben, lässt, wie gesagt, die Angst vor dem Nichts immer größer werden. Es verstärkt eine gewisse ängstliche "Unruhe" (WA II, 195) - möglicherweise bis hinein in den Zustand "einer krampfhaften Ungeduld" (WA II, 195). Für MARCEL ist "diese Unruhe -und hier treffe ich auf Heidegger und vielleicht auf Kierkegaard- ... die Angst der Zeitlichkeit..., die Angst, der Zeit ausgesetzt zu sein" (WA II, 195), welche in Hoffnungslosigkeit umzuschlagen droht.

Der Begriff der Unruhe im Kontext der Angstreflexion MARCELS (vgl. hierzu insgesamt MePro 61-134) verdient eine kurze eigene Kommentierung.

Wie wir wissen, artikuliert sich das Seinsstreben des Menschen nach MARCEL in der ontologischen Forderung, die die Grundaussage der 'metaphysischen Unruhe' (zum Begriff vgl. etwa GegU 28-31; HoVia 191-193) bildet. Neben dieser ontologisch orientierten, also zielgerichteten Unruhe gibt es auch eine Unruhe, die 'wesenhaft ziellos' (vgl. WA II, 195) ist⁵⁸⁴ und auf Dauer in destruktive Lebens- und Todesangst übergeht. Diese negative, weil unbestimmte Unruhe ist "gleichzusetzen... mit der Angst vor der Zeitlichkeit, mit der vom Tode ausgehenden Sogwirkung, die im Kern des Pessimismus liegt." (WA I, 84) Die Trennung zwischen der positiven (metaphysischen) und der negativen Unruhe, die MARCEL theoretisch vollzieht, erscheint im alltäglichen Lebensvollzug mit seinen Bemühungen nicht immer einfach: Angstvolle Sorge droht immer neu die Orientierung auf echtes Heil hin zu ersticken, der Versuch der Bejahung von Sein steht immer vor dem "Hintergrund von Angst und Tränen, von dem sich die Bejahungen abheben" (PhiHo 8). Unruhe und Angst: Man kann nach MARCEL "die beiden weder gleichsetzen, noch eine genaue Trennungslinie zwischen ihnen ziehen" (MePro 127); feststellbar scheint ihm immerhin, "daß, wenn man von einer Fruchtbarkeit der [positiven; MR] Unruhe sprechen kann, es als viel schwieriger erscheint, dies auch von der Angst auszusagen." (MePro 127)

Wenn nach MARCELS Aussage in MePro 130 "die Unruhe und das Sehnen nach dem Sein eng übereinstimmen", dann ist mit 'Unruhe' hier die positive Unruhe gemeint, bezüglich derer gesagt werden kann, "daß das Fehlen von Unruhe... ein ernstes Symptom ist" (MePro 131). Positive Unruhe kann "die aktive Ursache eines auf die Transzendenz ausgerichteten geistigen Dynamismus werden" (MePro 82).

⁵⁸³ Zur MARCELSchen Kommentierung der Opposition von Glaube und Angst vgl. etwa auch WA I, 216; WA III, 147; *Der Bote*, 113f..

⁵⁸⁴ Gewissermaßen in Entsprechung zu diesen zwei Arten von Unruhe sieht MARCEL auch im Begriff der Ruhe eine 'Zweideutigkeit' (vgl. WA II, 346): "In bestimmten Fällen versteht man die Ruhe als reines Aufhören der Ermüdung und der Mühe; in anderen Fällen erkennt man in ihr, tiefer schürfend, eine Erholung, dank der wir unsere Integrität wiederfinden. Sicherlich wäre es besser, hier von Glückseligkeit zu sprechen." (WA II, 346)

Auf die Frage, welchen Platz das Thema 'Angst' in seinem Denken einnehme, antwortet MARCEL in Gesp 72: "Sicherlich war das Thema Angst für mich nicht das zentrale Thema dessen, was ich in groben Strichen meine Philosophie der Existenz nennen möchte. Das bildet vielleicht einen sehr großen Unterschied zwischen mir und Heidegger zum Beispiel. Es schien mir mehr und mehr..., daß es eine existentielle Erfahrung der Freude, der Fülle geben könnte". Als Ergänzung zu dieser Bemerkung lässt sich eine Äußerung MARCELS in MePro 133 lesen: "letzten Endes muß ich persönlich die Behauptungen Kierkegaards für falsch erklären: es scheint mir, daß die Angst immer ein Übel ist, da sie letzten Endes sich nur mit sich selbst beschäftigt, und... Gefahr läuft, eine Art sadistischen Behagens zu erzeugen". Und MARCEL fährt fort: "Meiner Meinung nach -ich sage dies aber nicht ohne Zögern- haben die auf die Angst gegründeten Existenzphilosophien ihre Zeit abgemacht, und es ist stark zu befürchten, daß sie in eine Sackgasse führen. Sind sie einer Erneuerung fähig, so meiner Überzeugung nach durch ein Nachsinnen über die Hoffnung und über die Freude."⁵⁸⁵ (MePro 133)

Die Frage bleibe hier undiskutiert, ob denn bzw. inwieweit überhaupt -wie von MARCEL unterstellt- KIERKEGAARD die Angst zum 'Gut' erklärt hat. Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass MARCEL genauso wenig wie KIERKEGAARD an der Realität und Potentialität menschlicher Angst (und Verzweiflung) vorbeisieht und vorbeidenkt, wobei er allerdings diese nicht so ausführlich reflektiert wie der dänische Denker. In einer zentralen Aussage stimmen beide, MARCEL wie KIERKEGAARD, überein: Angst braucht und darf, bei all ihrer Präsenz in der menschlichen Existenz, nicht das Letzte sein; in glaubendem Vertrauen kann und muss sie transzendiert werden in ein Rettendes und Tragendes hinein, das den Tod übersteigt und von Gott gestiftet ist. Ein besonderer Akzent liegt in der MARCELSchen Konzeption des Gegenübers zur Angst auf der Freude als existentiell-emotionaler wie ontologischer Kategorie. Nach MARCEL ist nicht von der Angst auszugehen und bei der Angst zu enden, sondern von und bei einer ursprünglichen Seinserfahrung und Seinsahnung, die stets irgendwie mit Freude verbunden ist.

⁵⁸⁵ Vgl. hierzu auch WA II, 365: "Wichtig ist, festzuhalten, daß kein Grund vorliegt, daß eine existentielle Philosophie um die Angst kreisen muß. Ich denke an den Rausch des Entdeckens, des Erforschens (eines Landes, einer Partitur) -, der vielleicht die reinste Freude ist, die ich empfunden habe." Das hier angesprochene 'Kreisen um die Angst' scheint eine *Übergewichtung* der Angst zu meinen, keinesfalls freilich geht es dem bekennenden Existenzphilosophen MARCEL darum, die Angst im Reflexionsprozess *unterzugewichten* bzw. zu *verunwichtigen*. Vgl. etwa MePro 93 ("... Pascal als der wirkliche Vorläufer der Existenzphilosophien, und zwar in dem Maße, in dem diese in der Angst eine privilegierte metaphysische Kategorie sehen") und MePro 97 ("... Kierkegaard als der Denker, der wirklich die Existenzphilosophie einführt, und es ist von höchster Bedeutung, gleichzeitig festzustellen, daß diese Philosophie von Anfang an unter dem Zeichen der Angst steht").

C. Die Thematisierung des Todes und der Versuch einer existentiellen Antwort auf den Tod im Werk GABRIEL MARCELS

I. Der Tod des Menschen als Geschehen, das nicht kalt lassen kann - Stimmen aus MARCELS Theaterwerk

1. Das Bewusstsein eigener Sterblichkeit und jederzeitiger Todesnähe als Movens eines Bewusstseins des existentiell Wichtigen

“(ROGER:) Vielleicht muß man einfach an das Leben glauben”
(GABRIEL MARCEL, *Schauspiele I*, 320)

Die große Bedeutung, die der Tod⁵⁸⁶ im Themenspektrum des dramatischen Werkes von GABRIEL MARCEL hat, wurde an anderer Stelle der vorliegenden Forschungsarbeit bereits grundsätzlich herausgestellt. Menschliches Sterbenmüssen, das menschliche Schicksal, den Tod von geliebten Menschen bewältigen und überleben zu müssen, und -provoziert durch beide Unausweichlichkeiten- die prinzipielle Dringlichkeit, sich deutend und existentiell bekennd auf die Frage 'Tod' hin zu positionieren (der Ruf nach einer Antwort für >mich< und >dich< steht hierbei im Raum), prägen -zusammen mit einer Reihe daraus ableitbarer Erfahrungen und sehr eng benachbarter Themen- die dialogische Reflexion in den Theaterstücken nachdrücklich.

Dass der Tod raumzeitlich Radikal- und Endgültigkeitscharakter⁵⁸⁷ hat, lässt die Frage, die er an Menschen stellt, zugleich zu deren *radikaler* Infragestellung werden, und lässt als menschlichen Antwortversuch letztlich nur den Versuch einer denkbar *radikalen* Selbstbegründung zu, die sich auf nichts 'Vorletztes' mehr, sondern nur auf 'Letztes' berufen kann, auf 'Letztes' im Sinne des 'Ersten', des 'Tiefsten' und 'Höchsten', auf im Tod und über ihn hinaus *Bleibendes*. Gerade diesen Zusammenhang dokumentiert das vielfarbige und vielstimmige menschliche Ringen angesichts des Todes, das MARCELS Dramen dokumentieren.

Nicht alle der 'Stimmen zum Tod' in diesem Theaterwerk sind identisch mit der persönlichen und bekennenden Aussage des Menschen und Philosophen MARCEL zum Thema. Dass aus diesen Stimmen im Folgenden dennoch exemplarisch in großer Bandbreite zitiert werden soll, hat seinen Grund in dem, was in den Augen MARCELS gewissermaßen die *anthropologische Grundkondition* ist: Der Mensch als Wesen, das existentiell unterwegs und auf der Suche ist. Diese Suche ist, wie wir den Grundzusammenhängen des MARCELSchen Denkens entnehmen konnten, immer eine Suche nach Orientierung, nach Sinnantwort und Zukunft, nach Raumzeitlichkeitsbegründung

⁵⁸⁶ Über die in der vorliegenden Arbeit bereits oder im Folgenden noch erwähnten bzw. zitierten MARCELSchen Schriften zum Thema 'Tod' hinaus sei auch verwiesen auf: GABRIEL MARCEL, *My death and myself*, in: *Review of EXISTENTIAL PSYCHOLOGY and PSYCHIATRY* (Washington), Vol. 2 (1962), 105-116; GABRIEL MARCEL, *Fin du monde, fin de l'histoire, fin des temps*, in: *La Table Ronde. Revue mensuelle* (Paris), No. 110 (Février 1957), 139-143; GABRIEL MARCEL, *Ce peu profond ruisseau...*, in: *La Table Ronde. Revue mensuelle* (Paris), No. 32-33 (Août-Septembre 1950), 80-92. - Hinsichtlich der Sekundärliteratur speziell zur Reflexion des Themas 'Tod' (im engeren oder weiteren Sinn) im gesamten Werk MARCELS sei -über bereits oder im Folgenden noch zitierte bzw. erwähnte Schriften hinaus- hingewiesen auf: JOSEPH O'MARA, *Death and the Existentialist*, in: *Studies* (Dublin), Bd. 39 (1950), 427-437; KENNETH GALLAGHER, *Gabriel Marcel: Death as mystery*, in: *Humanitas* (Pittsburgh), Vol. X (1974), 75-86; GASPAR GARCÍA ABRIL, *Muerte e inmortalidad de Gabriel Marcel*, in: *Arbor. Revista general de investigacion y cultura* (Madrid), Tomo LXXXIX/Núm. 348 (Diciembre 1974), 19 (327)-42 (350); MARTIN LONERGAN, *Gabriel Marcel's philosophy of death*, in: *Philosophy today*, Spring 1975, 22-28; XAVIER TILLIETTE, *Gabriel Marcel: mort et survie*, in: *Présence de Gabriel Marcel* (Paris), Bulletin No. 10, Novembre 2000, 29-44; MARCEL BELAY, *L'au-delà dans le théâtre de Gabriel Marcel*, in: *Présence de Gabriel Marcel* (Paris), Bulletin No. 10, Novembre 2000, 17-28; GEORG SCHERER, *Todeshorizont, Verblendung und Freiheit bei Gabriel Marcel*, in: *Zum Problem der Erbsünde. Theologische und philosophische Versuche* (Hrsg. Bistum Essen), Essen, 1981, 167-177; HELMUT PFEIFFER, *Der Tod und die Hoffnung. Erwägungen Gabriel Marcells zur Unsterblichkeit des Menschen*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 86 (1977), 262-278; ROGER TROISFONTAINES, *Le mystère de la mort (avec 'Discussion'; = "Extraits des Entretiens qui eurent lieu à Dijon les 17 et 18 mars 1973 sur la pensée de Gabriel Marcel")*, in: *Revue de métaphysique et de morale* (Evry), Bd. 79 (1974), 328-342; ROGER TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, Tome II, 141-171.

⁵⁸⁷ Ein Schlaglicht auf diesen Aspekt wirft eine Äußerung von ARIANE in *Der schmale Grat*: "Das Gefühl des endgültig Vergangenen ist für mich frei von Bitterkeit, es ist eher von einer gewissen feierlichen Erregung begleitet... ja, ich glaube, ich kann sagen: von einer religiösen Ergriffenheit. Das werde ich sicher auch empfinden, wenn ich sterbe, falls ich dann bei Bewußtsein bin." (*Schauspiele II*, 115)

durch Raumzeittranszendenz; es gibt freilich keine *Suche* ohne *Versuchung* (zum Verrat, zur Absage ans Sein, zur Selbstbetäubung). Der suchende Mensch versucht zu finden, geht dabei aber auch immer wieder fehl und (ver)irrt sich. Das Suchen des Menschen erhält seinen letzten Ernst vom Tod her. Die Frage, die Existenz für sich und für andere beantworten will, steht immer im Zeichen der Versuchung, die vom Tod ausgeht; es ist im Letzten die Versuchung zur Verzweiflung.

Die 'Stimmen zum Tod' sind zwischen dieser Versuchung zur Verzweiflung und einer positiven Gewissheit angesiedelt - ob in tastend-ahnendem Ausdrucksversuch oder mit dem Unterton der Überzeugung, ob fragend oder beantwortend, ob mit eher ängstlichem und einschränkendem Ichbezug oder mit einer Hoffnung, die immer schon für das *Du* mit hofft. Weil die Lebendigkeit und Bandbreite menschlichen Fragens und Suchens angesichts des Todes im MARCELSchen Theaterwerk dokumentiert werden soll, müssen und dürfen auch die 'Stimmen zum Tod' in der ganzen Bandbreite von Stimmungen und Befindlichkeiten, die sie vermitteln, zu Wort kommen.

Nicht nur wegen dieser vielseitigen Ausrichtung menschlichen Suchens und Antwortversuchs, wie sie mit Blick auf den Tod das MARCELSche Theater wiederspiegelt, sondern auch wegen einer ganz grundlegenden (vielleicht angesichts ihrer vermeintlichen Banalität überseh- und überhörbaren) Aussageabsicht MARCELS soll dessen dramatisches Werk -in weit gehender Absehung von der Gesamthandlung bzw. von situativen Hintergründen im jeweiligen einzelnen Theaterstück- als ein 'Theater der Stimmen' vorgestellt werden und sollen wichtige und pointierte Stimmen daraus zu Wort kommen. Allein *dass* im Theater angesichts des Todes und letztlich vor allem gegen den Tod die Stimme erhoben wird, ist Fundamentalbotschaft und Grundbekenntnis wie -anliegen des Theaterautors: Der Tod wird nicht schweigend, in Zynismus oder Resignation, hingenommen, und er *darf* so *nicht* hingenommen werden! In diesem Sinne sind die polyphonen Stimmen zum Tod im Theater MARCELS grundsätzlich Proteste gegen das Nichtsagen, wenngleich dieser Protest immer nur als sprechender Annäherungsversuch an das Unsagbare, weil im Geheimnis Geborgene, auftreten kann.

Die Angst dieser Stimmen, nicht gehört (oder 'erhört') zu werden, ist geringer als ihre Angst, zu *verschweigen*. Gegen das Diktat eines nihilistischen Todesverständnisses bekunden viele von ihnen einen Willen zum Sein und zu einem Bleibenden. Statt der Kälte eines kalt lassenden Todes entströmt ihnen die Wärme und die Emotion eines Bekenntnisses, einer Entscheidung und Hoffnung, wie sie nur aus einer Reibung am scheinbar Übermächtigen, aber doch nicht widerspruchslös Akzeptierten entstehen. Statt angesichts des Todes sich in die Gefangenschaft des Feststellbaren und der Faktizität zu begeben (was Selbstaufgabe und Aufgabe des *Du* bedeuten würde), lassen sie den Versuch einer Transzendenz des Unvermeidlichen -hinein in die Realität des Möglichen, aber als Möglichen >meiner< freien Zustimmung Bedürftigen- vernehmen. Allein *dass* es diese Stimmen zwischen Angst und aufblitzender Hoffnung gibt, diese Ausrufe in Not, diese Zusprüche von Trost, diese Bemühungen zu erinnern und Erinnertes mitzuteilen, diese Äußerungen von Zweifel, Unentschiedenheit und ringender Ungewissheit, diese ins Wort drängenden Ahnungen und 'von woanders her' verdankten Zuversichtssplitter, diese Andeutungs- und Ausdeutungsversuche, verdient das Zitat.

Die folgende Präsentierung von Theaterstimmen hat wegen der von MARCEL unterstrichenen Gleichbedeutsamkeit und Zusammengehörigkeit seines dramatischen Schaffens und seiner Philosophie einerseits *Eigengewicht*, andererseits aber auch den Charakter eines *Hinweises* auf seine (im Anschluss darzulegende) philosophische Position zum Tod des Menschen. So wird es den Leser und die Leserin des gesamten Abschnittes 'C' auch nicht verwundern, eine ganze Reihe der in den Theaterzitaten ausgedrückten bzw. anklingenden Aspekte und Motive auch in der Terminologie und Logik der philosophischen Todesreflexion MARCELS auftauchen zu sehen.

Die folgende Zusammenstellung erhebt nicht den Anspruch, sämtliche die Todesthematik im engeren und weiteren Sinn berührenden Stellen aus allen Theaterstücken MARCELS zu erwähnen bzw. zu zitieren. Allerdings möchte sie durch ihren Umfang weit mehr als dies im allergrößten Teil bereits vorliegender Kommentarliteratur zu MARCEL unternommen wird, den Versuch unternehmen, dem Gewicht des Theaters im Gesamtwerk des französischen Denkers zu entsprechen.

Die wichtigsten Zitate aus dem Theaterwerk werden wegen ihrer in der Prägnanz ihrer Aussage bzw. Metaphorik begründeten Bedeutsamkeit auch nochmals in den Darlegungen zur philosophischen Position MARCELS bezüglich des Todes zu berücksichtigen sein.

Der auf Sehnsucht und Willensentscheidung basierende Versuch von Lebenden, den Tod als radikale Grenze -trotz all seiner 'Undurchschaubarkeit'- zu transzendieren⁵⁸⁸, steht grundsätzlich im Zeichen der Unausweichlichkeit, im "Schatten des Todes" (MOIRANS; *Sandpalast*, 37) existieren zu müssen. Der raumzeitliche Lebenswanderer

⁵⁸⁸ Die mehrgestaltige Transzendenz des Todes geht nach MARCEL, wie sowohl die Stimmen in seinem Theater wie auch seine philosophischen Ausführungen belegen, nicht nur von den Lebenden, sondern auch von den (vermeintlich) Toten aus, was der Aspekt der *Gegenwärtigkeit der Verstorbenen hier und jetzt und weiterhin* besonders deutlich macht.

'Mensch' ist immer auch innerlich unterwegs: zwischen der Angsterwägung, "daß alles auf dieser Erde sein Ende findet" (FRÄULEIN DE RIVES; *Sandpalast*, 2), und dem Glauben, der Tod sei ein Durchgang und es werde nicht fehlgehen, wer "sich hinter ihm Welten und Leben vorstellt" (MOIRANS; *Sandpalast*, 38). In diesem Sinne impliziert jede Lebensangst bereits ein Stück Todesangst, die die Frage nach dem 'Darüber-hinaus' nicht zu verdrängen vermag. Die Lebensfrage ist im Letzten eine Frage zwischen Angst und Hoffnung: Vermag es die Angst, im menschlichen Leben alles zu durchwuchern, bis dahin, dass sie "die Hoffnungen entwurzelt, die leben... und sterben lassen" (FRÄULEIN DE RIVES; *Sandpalast*, 2)?

Aus diesem umfassenden Angst-Hoffnungs-Zusammenhang kann das Wissen um den jederzeit möglichen bzw. nahen Tod nie herausgelöst werden. Dieses Wissen schärft im einzelnen Menschen normalerweise das Bewusstsein des persönlich wirklich Wichtigen, des einem selbst existentiell Bedeutsamen⁵⁸⁹, es drängt dazu, Lebensbilanz zu ziehen⁵⁹⁰ und zu überlegen, was im eigenen Leben angesichts des möglichen Todes wirklich von Bestand und Wert, mithin also etwas diesen Tod schon irgendwie Transzendierendes und 'Hinüberreichendes' ist. LAURENCE in *Das Ende der Zeiten* trägt sich mit der Absicht, ein Flüchtlingspaar in das Haus, in dem sie lebt, aufzunehmen. Auf den Einwand ihres Schwiegersohnes HERVÉ hin, ob das nicht eine zu verrückte Idee sei, zeigt sich, dass sie aus tiefster Überzeugung heraus plant: "(LAURENCE:) Ich habe bisher ein vernünftiges Leben geführt. Hervé, ganz aufrichtig gesprochen: findest du wirklich, daß ich damit zufrieden sein kann? Siehst du, es ist mir ein schrecklicher Gedanke, mir sagen zu müssen: wenn ich jetzt abberufen würde, ginge ich mit leeren Händen! Denn im Grunde hatte sie ja recht, unsere alte, fromme Freundin, die uns... immer zu sagen pflegte: >Kinder, wir nehmen einst nur das mit uns fort, was wir verschenkt haben.< (HERVÉ:) Und du meinst, diese Gastfreundschaft?... (LAURENCE:) Ich schenke ihnen ja nicht nur Lebensunterhalt und Obdach, Hervé, ich schenke mich selber..." (*Schauspiele II*, 348). Es scheint, als seien die hier angesprochenen Haltungen: die Bereitschaft zum Schenken, der in dieser Bereitschaft anklingende Verzicht auf alle klammernde Fixierung auf Besitz und Abgrenzung, die Überordnung des Persönlich-Menschlichen über alle Dinglichkeit - als seien diese Haltungen auf eine rational nicht fassbare Weise Bedingung für eine Sprengung der Gefangenschaft, zu der eine absolut gesetzte Immanenz werden muss: Ein Leben (auch) 'von woanders her' verbindet das *Loslassen-Müssen* (auch von allem Haben) angesichts des Todes mit dem Wagnis des *Gelassen-Seins*, das den kleinen und zugleich ungeheueren Sprung des Vertrauens auf ein 'Jenseits' des Todes, und auf das Aufgefangensein alles Menschlich-Zwischenmenschlichen darin, macht. TANTE LENA in *Das Zeichen des Kreuzes* betont durchaus vor diesem Hintergrund SIMON gegenüber, "daß ich vom Leben viel mehr losgelöst bin, als du es sein kannst, weil ich schon mehr und mehr einer andern Welt angehöre." (*Schauspiele II*, 461) Dass Leben 'woanders her' eine todestranszendierende Perspektive 'woanders hin' in sich schließt, ist Folge daraus, dass Sterblichkeitsbewusstsein und Wissen um die mögliche Nähe des Todes so tief wie nichts anderes ein 'Wesentlichkeitsbewusstsein' schaffen (können) und die je individuelle Frage nach den existentiellen Werten immer neu in einen von dieser Frage eigentlich nicht trennbaren, aber doch verdrängbaren Zusammenhang stellen. Jeder Versuch und jedes (Er)Leben von Todestranszendenz setzt Sterblichkeitsbewusstsein und bewusste bzw. zugelassene Empfindung der durch dieses gestifteten existentiell dringlichen Fragen voraus.

⁵⁸⁹ Vgl. etwa den sich um die Hand von STELLA bemühen, aber allseits auf Zögern bzw. Ablehnung stoßenden ALAIN in *Gierige Herzen*, der EVELINE gegenüber erklärt: "Sehen Sie, ich bin wie viele meiner Kameraden, ich weiß, welches Schicksal mich erwartet [der Soldatentod; MR]; ich weiß, daß ich in sehr naher Zukunft getötet werde... Ich gebe zu, daß dieser Gedanke schwer zu ertragen ist, wenn man nicht den Glauben hat. Sehr, sehr schwer... Also begreifen Sie, wenn ich nicht das einzige erlangen kann, was für mich zählt [STELLA; MR]... dann lohnt es nicht die Mühe, daß ich versuche, zu leben. Dann mache ich lieber sofort Schluß - und letzten Endes wird das eine Befreiung für mich sein." (*Schauspiele II*, 285)

⁵⁹⁰ Vgl. hierzu einen Wortwechsel aus *Das Ende der Zeiten*: "(LAURENCE:) Mein Armer, was bleibt uns denn eigentlich von all den Jahren, die wir Seite an Seite verlebt haben? Gewiß, einige angenehme Erinnerungen, einige hübsche Reisen, aber im Grunde... Was hast du denn? Hab' ich dir weh getan? (VERNOY:) Es ist nur dieses Bilanzziehen! Zum Teufel, wir sind doch noch nicht am Ende!" (*Schauspiele II*, 345)

2. Tod und Zeitlichkeitsbewältigung - Hoffnung als *Leben in Gegenwart*, das *immer* auf ein Jenseits der Zeit setzt

“(DORIS:) Ich meine oft, all das, woran der Mensch nicht mehr glauben möchte, wofür er weder Sprache noch Ehrfurcht mehr besitzt, all das drängt sich ihm jetzt in der Musik auf. Ist sie nicht das ewige Leben all dessen, was wir für tot halten - was aber nie stirbt?”

(GABRIEL MARCEL, *Schauspiele I*, 377)

Der Umgang mit der Zeitlichkeit von Existenz ist eine der wichtigsten Anzeigen für das Verhältnis, in dem der oder die Einzelne zum Tod steht. Die Zeit, in der >ich< mit Vorliebe lebe (Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft), und die Haltung, in der >ich< dies tue (Angst - Hoffnung), können zugleich schon eine Option für Leben, Überleben und Weiterleben oder eben eine “Vorliebe für das Unglück und den Tod” (OCTAVE in *Die Trauerkapelle* (Schauspiele I, 59)) ausdrücken.

Die Haltung des Pessimismus, die in raumzeitlicher Zukunft jeweils nur etwas Schlimmes, etwas noch Schlimmeres, ja die *Katastrophe* bevorstehen sieht, kann dabei durchaus Entsprechung oder gar Vorstufe jener Einstellung sein, die in einer (tatsächlichen oder vermeintlichen) Katastrophe zugleich ein völliges Ende erblickt, das als Letzturteil schon immer über aller zeitlichen Aussage schwebt: Die Fixierung auf das ‘tödliche Element’ (als andauernde Potentialität) im Fortlauf der Dinge und Schicksale kann -sich dessen selbst nicht bewusst- fließend übergehen in die Identifizierung von ‘Zukunft’ und ‘Tod’ - eine Festlegung dies, die jede andere Möglichkeit ausschließt und die die Frage nach einem ‘Anderen des Todes’ nicht mehr zu stellen wagt⁵⁹¹. Die Vorfestlegung des Zukünftigen auf das Tödliche begegnet in der Haltung mehrerer Gestalten im Theaterwerk MARCELS, so etwa in *Der Tote von morgen* und in *L’Horizon*⁵⁹².

In *Der Tote von morgen* ist es JEANNE, die ihren Mann NOEL, einen Soldaten im Einsatz an der Kriegsfront, vor sich selber schon für tot erklärt. Sie ist sich gewiss, dass alles für ihn schlimm, eben: tödlich enden wird; das drohende Unheil ist für sie, allein schon weil es *droht*, bevorstehende *Realität*. Ihre Einstellung ändert sich auch nicht, als sie und ihre Angehörigen NOEL als Fronturlauber lebend zu Hause begrüßen können. Vorwürfe an sie aus dem Familienkreis fallen dementsprechend deutlich aus⁵⁹³. JEANNE weigert sich, die Zukunft offen zu lassen. Pessimistische Eindeutigkeit scheint ihr paradoxerweise angemessener und erträglicher als das ‘Ja’ zu einer schmerzhaften Spannung, deren einer Pol immerhin die Möglichkeit ist, dass sich das Erhoffte erfüllt. Dass ‘Brösel’ des Glücks (vgl. *Der Tote von morgen*, 21) ein Eigengewicht haben, vermag sie nicht anzuerkennen; der Genuss auch des kleinen, vorläufigen Glücks *muss* ihr suspekt erscheinen. *Hoffnung* schlosse freilich, so wissen wir von MARCEL, die Bereitschaft in sich, offen zu lassen und in das Offene und offen zu Lassende hinein zu leben. Das Einzige, dem sich Hoffnung im stillen oder ausdrücklichen Protest verschließt, ist ein Pessimismus, der jeweils den ‘worst case’ heraufziehen sieht, ein Pessimismus, der dem Tod in jeder Hinsicht das letzte Wort erteilt.

Hoffend existieren hieße mit anderen Worten zu akzeptieren, dass es gilt, im andauernden *zeitlichen Vorbehalt* zu leben, es hieße, aus dem Lebenmüssen, ohne zu wissen, was (real wie auch metaphorisch verstehbar) ‘morgen’ sein wird, keinen Anlass für permanente Selbstzersetzung in Sorge und für angstgespeiste Selbstblockade zu machen. So

⁵⁹¹ Wie -in Gestalt des Pessimismus- eine bestimmte Vorfestlegung des Zukünftigen gerade verhindern kann, für sich und andere eine wirkliche Zukunft zu sehen, so kann auch eine Fixierung auf die Vergangenheit Zukunft verdunkeln oder gar verstellen. ANTOINÉS Bekenntnis in *Der Tote von morgen*, Vergangenheit sei für ihn “wie ein Gewicht, das ich kaum hochstemmen kann” (*Der Tote von morgen*, 21), umschreibt in einem grundsätzlichen Sinn metaphorisch, was für Menschen gilt, die in verschieden denkbarer Weise unter der Last einer Vorherrschaft des Vergangenen stehen; man denke z. B. an das Leiden unter Schuld(gefühlen) oder an ein erdrückendes Übermaß von Schmerz und Trauer in eigener Lebenserinnerung. Die Dominanz von Vergangenheit kann gewissermaßen absolut werden, was MARCEL, mit unterschiedlicher Vertiefung, in einigen Theaterstücken (vgl. etwa *Der Tote von morgen* und *Die Trauerkapelle*) problematisiert. Ein Wortwechsel zwischen STELLA und AMÉDÉE in *Gierige Herzen* verdeutlicht exemplarisch die Problematik: “(STELLA:) Du verlangst von mir, daß ich mich der Zukunft zuwende. Mir scheint, ich habe keine Zukunft. Ich habe nur eine Mauer vor mir; und das ist gerade... die Vergangenheit. (AMÉDÉE:) Diese Vergangenheit gehört dir nicht. (STELLA:) Aber ich gehöre ihr.” (*Schauspiele II*, 295) STÉPHANÉS Behauptung in *Das Quartett in Fis*, “daß nichts heiliger ist als die Vergangenheit. Sie allein ist bestimmend. In ihr wird das Flüchtige ewig” (*Schauspiele I*, 373) offenbart zwar einen Versuch der Zeittranszendenz, aber leider auch eine gleichzeitige Denunzierung der Gegenwart und des gegenwärtigen Ganges ins Kommende hinein. Dass Vergangenes nicht verloren und vergessen, sondern in einem Ewigen aufgehoben ist, vermag nur ein je gegenwärtiger Glaube zu leben.

⁵⁹² Zum Inhalt des Stückes vgl. WA I, 29f..

⁵⁹³ Vgl. etwa ANTOINÉS Worte: “Jeanne, wenn ich sie richtig verstehe, dann opfern Sie den Lebenden von heute für den Toten von morgen. Die Verehrung, die Sie diesem Toten vorweggenommenermaßen entgegenbringen, hindert Sie daran, dem Menschen aus Fleisch und Blut gerechtzuwerden, der Sie begehrt!” (*Der Tote von morgen*, 93)

verstanden ist die Hoffnung nach MARCEL gewissermaßen die Erfüllung eines Gesetzes, das man, wie er in einem Nachwort zum Stück *L'Horizon* (*Percées vers un ailleurs*, 369) bemerkt, "das Gesetz zur Nicht-Vorwegnahme nennen könnte"; diesem Gesetz zuwider handeln heißt handeln aus einer "Ungeduld, einer radikalen Intoleranz vor der Unsicherheit, zu der uns unsere in die Zeit verstrickte Existenz verdammt" (deutsch zitiert nach WA I, 30; zum Zusammenhang vgl. ErMen 226 und HoWa 20f.). Noch anders gesagt, wäre zu formulieren: Hoffnung fixiert den Tod nicht als die Katastrophe schlechthin, und sie zerrt ihn nicht als diese 'Katastrophe schlechthin' in die dann andauernd und nur als bedroht erscheinende Gegenwart. Fern freilich auch jeder Vdrängungsabsicht kann sie den Tod relativieren, weil sie ihn in Relation zu einem Jenseits sieht, weil sie ihn transzendiert. "Wir müssen in der Gegenwart leben" sagt MONIQUE (*Der Tote von morgen*, 41). Die Hoffnung, der dieser Satz das Wort redet, meint es wirklich im Sinne vertrauenden Glaubens auch und gerade angesichts des Todes: >Wir< dürfen in der Gegenwart leben.

Erst vermittelt vertrauenden Glaubens kann die Gegenwart, kann das Lebenkönnen und das Lebenwollen in der Gegenwart zum Ort und zur raumzeitlichen Antwort der Hoffnung werden. In vertrauendem Glauben kann der Augenblick⁵⁹⁴ zum "Ausblick" ins Ewige, zum Spüren des Ewigen schon im Raumzeitlichen werden. ANTOINE erinnert sich JEANNE gegenüber in *Der Tote von morgen* an seine nach schwerer Krankheit verstorbene Frau: "Während dieser langen, grausamen Monate, in denen wir -meine Frau und ich- auf dem Land waren, - Sie machen sich keine Vorstellung davon, mit welcher Dankbarkeit ich die Lichtblicke begrüßt habe: ich meine die Tage, an denen sie nicht litt. Eine Unendlichkeit im Augenblick zu entdecken, und in ihm den einzigartigen Geschmack zu genießen, ohne Hintergedanken... das ist, finde ich, keine mittelmäßige Weisheit." (*Der Tote von morgen*, 21) ANTOINE würdigt seine Frau im Rückblick liebevoll als Künstlerin des Kleinen und des geschätzten Augenblicksglücks, der jede Angst vor dem Morgen fehlte: "Um das Morgen kümmerte sie sich nicht. Niemand hat je weniger Angst vor dem Morgen gehabt als sie." (*Der Tote von morgen*, 22) Von JEANNE gefragt, ob das denn eine so besondere Begabung gewesen sei, antwortet ANTOINE: "Das einzige Unendliche im Menschen, Jeanne, ist vielleicht genau diese Begabung." (*Der Tote von morgen*, 22)

Den Augenblick, die Gegenwart als mögliche Offenbarung von Ewigkeit zu erleben, setzt voraus, augenblicklich aufblitzende existentielle Freude auch als 'Verheißung' einer Fülle zu deuten. Die Einladung und Provokation, angesichts der Ahnung eines 'Jenseits der Zeit' von einer letzten Sorge um das Morgen zu lassen, nimmt ihre berührendste Gestalt an, wenn es um das 'Morgen' des Todes geht - und um das ewige 'Morgen', das für den hoffenden Glauben der Tod eröffnet.

3. "Durch den Tod werden wir uns dem öffnen, von dem wir auf Erden gelebt haben": Diesseitige Hoffnung, Freude und Liebe als Quelle hoffender Todestranszendenz

Leben ist, da es auf den Tod zuläuft, immer kurz, ja zu kurz⁵⁹⁵. Das Leiden an der Endlichkeit und Sterblichkeit⁵⁹⁶, mithin an der Gebrochenheit und Unvollendetheit von Existenz (vgl. MICHAEL in *Ein Mann Gottes*: "wir leben... nur stückweise" (*Schauspiele I*, 253)) ist aber nur ein Teil der Not, die der Tod stiftet. Vieles ist auch im Blick auf den Tod selbst, im Blick auf das Ertragenmüssen des Sterbens und des Todes anderer wie hinsichtlich der Unausweichlichkeit des eigenen Todes, belastend und schwer erträglich: Verlustangst bzw. -

⁵⁹⁴ Für die pessimistische JEANNE in *Der Tote von morgen* kann der Augenblick für sich genommen keinen Wert haben, weil er für das Fragmentarische und deswegen in ihren Augen auch schon Zerbrochene menschlicher Existenz steht: "Für mich zählt der Augenblick nicht. Es gibt keine glücklichen Augenblicke. Das einzige Glück, das ich verstehe, ist ein Glück, das beginnt. Zu wissen, dass etwas nur der Anfang vom Glück ist, dass mehr Glück kommen wird, immer mehr: das hieße glücklich sein! Und wenn man dieses Glück einmal kennengelernt hat, verachtet man die Brösel." (*Der Tote von morgen*, 21)

⁵⁹⁵ Vgl. DURAND FRESNEL in *Der Stachel*: "Ein Menschenleben ist zu kurz." (*Schauspiele II*, 181) FRESNEL kommentiert: "Der Mensch vermag nicht -wie soll ich mich ausdrücken-, sein Werk bis zum Schluß zu begleiten: es entzieht sich ihm, verkrümelt sich gewissermaßen. Das ist eine der trostlosesten Vorstellungen" (*Schauspiele II*, 181).

⁵⁹⁶ Einmalig und begrenzt zu leben macht aus dem Leben den 'Ernstfall' schlechthin und bringt den (auch zeitlichen) Druck mit sich, Leben zu erleben und bewusst zu gestalten. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, dass MOIRANS in *Sandpalast* seiner Tochter den Entschluss, ins Kloster zu gehen, unter anderem auch damit auszureden versucht, dass er ein Bild von ihrem Sterben im Kloster entwirft - grauenvoll, ohne richtig gelebt zu haben: "Clarissa, erinnere Dich an den kleinen Friedhof, wo diejenigen ruhen, die gestorben sind, ohne gelebt zu haben. Denke an die Qual der letzten Minuten, wenn sich das Leben vor dem Blick ganz entfaltet in einem Nebel der Dämmerung und wenn man weiß, daß es ganz ausgegeben ist und man nur noch Abschied nehmen kann von ihm. Denke dabei, daß es zu spät ist, daß die Partie gespielt ist für die Ewigkeit und daß man sie nicht mehr von neuem beginnen kann. Sterben, Clarissa, nicht wie ein alter Mann, der weiß und der sich erinnern kann, sondern wie ein Kind, das nie etwas gesehen hat und dessen Gedächtnis wie ein weißes Blatt ist. Der Tod, Clarissa!" (*Sandpalast*, 37)

erfahrung verbindet sich mit dem schmerzvollen Erleben bevorstehender oder erfolgter *Trennung*⁵⁹⁷, die *Überraschung*, mit der mancher Tod eintritt, kann ebenso Leid und Leiden verursachen wie es die körperliche oder seelische *Qual* tut, die oft mit dem Prozess des Sterbens verbunden ist, und nicht zu vergessen ist die wohl bis zuletzt auch als persönliche Herausforderung und als Dramatik am Abgrund empfundene *offene Frage*, in die hinein jeder sterbende Mensch stirbt.

Hoffnung und Verzweiflung sind und bleiben vor diesem Hintergrund lebenslang die eigentliche und letzte Alternative einer Stellungnahme und existentiellen Antwort⁵⁹⁸.

Was auch immer -sollte es ihn geben- der *'Sinn' des Todes selbst* (für andere Menschen - für den sterbenden Menschen selber) wäre, den zu entdecken Menschen bleibend bemüht sind⁵⁹⁹ -: Es scheint keinen *'Sinn'* vorwegnehmen zu können, wer den Tod gezielt sucht. Sätze zwischen JEROME und VIOLETTE in *Der schmale Grat* unterstreichen dies: "(JEROME:) Hast du jemals geahnt, daß ich öfter als einmal wünschte, mit dir zu sterben? (VIOLETTE:) Nein, Liebster, das wußte ich nicht. (JEROME:) Aber... dann stelle ich mir vor, daß uns der Tod, wenn wir ihn suchen, sein tiefstes Geheimnis nicht preisgibt. (VIOLETTE:) Du hast wahrscheinlich recht, man darf nicht sterben wollen." (*Schauspiele II*, 107) Auffällig ist der Doppelsinn dieser Antwort VIOLETTEs: Es wird das Verbot der Selbsttötung (eine moralische Norm, die die MARCELSche Philosophie betont und auch ontologisch begründet) ausgedrückt und zugleich auf den Satz ANTOINEs in *Der Tote von morgen* "Einen Menschen lieben, das heißt, ihm sagen: Du, du wirst nicht sterben!" (*Der Tote von morgen*, 94) angespielt. *'Im Namen der Liebe - >Ich< will nicht sterben!'* -: Gerade in ihrem tieferen Sinn gelesen, ist diese Formulierung Ausdruck einer Haltung und Hoffnung, die den Kern aller echten Todestranszendenz im MARCELSchen Sinne mit ausmacht.

Angst vor dem Tod kann (einschließlich aller Zerrbilder und Ausdeutungen, die sie psychisch zu zeitigen vermag⁶⁰⁰) überwunden, kann sogar im unmittelbaren *'Angesicht'* des Todes besiegt werden⁶⁰¹, aber dazu bedarf es einer Perspektive vertrauender Hoffnung. Angedeutet wird das etwa in einem Gespräch zwischen EDMÉE und CLAUDE in *Ein Mann Gottes*: "(EDMÉE:) Der Tod schreckt dich nicht? (CLAUDE:) Nein, ich glaube nicht... Es ist die einzige Chance des Menschen. Selbst wenn es keine Tür ist, die sich auftut... (EDMÉE:) Du bist tapferer als ich. (CLAUDE:) Hast du Angst? (EDMÉE:) Ja. (CLAUDE:) Ich nicht. Durchschaut werden, wie man ist... oder schlafen."

⁵⁹⁷ Geschehene oder befürchtete Trennung durch den Tod und die dadurch gegebene existentielle Not werden im Theaterwerk thematisiert; vgl. etwa *Schauspiele II*, 118 und LAURENCE in *Das Ende der Zeiten* zu ihrem Mann mit Bezug auf ihrer beider verstorbenen Sohn: "Wenn du eine Erklärung brauchst, so ist es vielleicht einfach die, daß mir unser Remy zu sehr fehlt. Wie ist das nur möglich, daß es Menschen gibt, die vergessen?! Die Wunde ist noch nicht vernarbt." (*Schauspiele II*, 383) Die Verbundenheit mit den *fehlenden* Toten erfahren Theatergestalten als *nicht* vernarbende Schmerzwunde (vgl. *Der Bote*, 88f.), als Sehnsucht, als Schmerz des Vermissens, der nicht mit einer *'mechanisch'* (vgl. *Der Bote*, 89) wiederholten und gepredigten Jenseitshoffnung, der *'ausgedörrten Sicherheit'* (vgl. *Der Bote*, 89) oberflächlicher Trostwortes beantwortet sein will: "sie [hier: die klerikalen Profi-Trostspender am eigentlichen Schmerz vorbei; MR] verlieren sich in der Wüste ihrer Sicherheit" (*Der Bote*, 89). MARCEL scheint andeuten zu wollen: Die schmerzvoll-unsichere und als solche in Hoffnung ausgehaltene Unklarheit über das Schicksal der geliebten Toten und über das Ob und Wie eines "Wiedersehens" ist allemal ein Zeichen lebendigerer Verbundenheit mit den Gegangenen als die Flucht weg vom Schmerz hinein in die abstrakte Formel, die mit ihrem vermeintlich *'wissenden'* und deklarierenden Gebaren den Ernst von Existenz schnell ausblendet bzw. echte mitleidende Teilnahme verweigert.

⁵⁹⁸ Ob aus der Verzweiflungsversuchung angesichts des Todes im Letzten doch noch eine Hoffnung entspringt, hängt genauso vom Bild vom Tod ab, das sich der sterbende Mensch macht, wie das Umkippen von Hoffnung in eine endgültige Verzweiflung; vgl. MONIQUEs Erinnerung an die todgeweihte kranke THÉRÈSE in *Der Tote von morgen*: "Ach, die arme Hübsche... Sie hat bis zum letzten Moment gehofft. Und dann... als sie sich klar darüber wurde, dass dies das Ende sei, war das eine Verzweiflung, an die zu denken ich auch nach inzwischen vier Jahren nicht ertragen kann." (*Der Tote von morgen*, 8)

⁵⁹⁹ Auch im Theaterwerk MARCELS klingt die Frage nach einem *Sinn des Todes selber* an; vgl. etwa einen Auszug aus einem Gespräch zwischen DAVID und seinem Vater SIMON (in *Das Zeichen des Kreuzes*) mit Bezug auf dessen im Krieg gefallenen Bruder: "(DAVID:) Ich kann mich gut erinnern, daß du während des Rückweges den Mund nicht aufstest, und dann hast du plötzlich gesagt: im Grund war es die Lösung, die einzige... ich habe sehr gut verstanden, daß du an deinen Bruder dachtest. (SIMON:) Und? (DAVID:) Das hat mich empört. (SIMON:) Erkläre mir das. (DAVID:) Als ob der Tod jemals eine Lösung sein könnte! (SIMON:) Du scheinst nicht zu ahnen, daß es einen Tod gibt, der einen Sinn hat. (DAVID:) Ich glaube es nicht. Das Leben hat einen Sinn... die Tat... Der Tod kann keinen Sinn haben, da man ihn sich nicht einmal vorstellen kann, da er die Verneinung von allem Denkbaren ist. Spinoza..." (*Schauspiele II*, 432f.)

⁶⁰⁰ Vgl. etwa CLARISSA in *Sandpalast* mit den an MOIRANS gerichteten Worten "An diesem Tage haben wir zum ersten Mal wirklich vom Tode gesprochen" (*Sandpalast*, 34), denen sie hinzufügt: "Du erinnerst Dich, daß ich einen Augenblick große Furcht vor dem Tode hatte, ich träumte sogar oft davon, ich wäre lebend begraben worden und stieß Schreie aus und erwachte." (*Sandpalast*, 34)

⁶⁰¹ Der KAPLAN in *Das Zeichen des Kreuzes* äußert über den hingerichteten XAVIER: "Xavier Réveillac hatte keine Angst vor dem Tod. Vielleicht empfand er fünf Minuten lang eine physische Angst am letzten Morgen, aber ich kann versichern, daß er diese Angst besiegt hatte." (*Schauspiele II*, 490)

(Schauspiele I, 303)

Eine Perspektive vertrauender Hoffnung nun, die es braucht, um die Angst, um den Tod zu transzendieren, entsteht und erwächst aus nichts anderem als aus den Erfahrungen, die das Leben *vor* dem Tod zum Tragen bringen. ARNAUD in *Gierige Herzen*, nach eigener Aussage MARCELS einer seiner "bevorzugten Charaktere" (WA III, 328), sagt in diesem Sinne, nachdem er EVELINE seine Absicht eröffnet hat, in Kürze in ein Kloster einzutreten: "Seit ich diesen Ruf vernommen habe, scheint mir, daß ich etwas davon ahne, was Sterben ist... was es sein wird. Durch den Tod werden wir uns dem öffnen, von dem wir auf Erden gelebt haben (Par la mort, nous nous ouvrons à ce dont nous avons vécu sur la terre)" (Schauspiele II, 331). Ob diese letztere Aussage "Wunsch, Prophezeiung oder eigentlicher Glaubensakt" (WA III, 205) ist, lässt sich nach MARCEL nicht entscheiden, da sie von all dem etwas in sich trägt. Diese 'Öffnung' im Tod auf das hin, was auf 'dieser', auf der bisher durchlebten 'Seite' des Todes Leben als auch sinnvoll erscheinen ließ⁶⁰², entspricht einem Bedürfnis; sie ist auch ein 'Dürfen': Menschen sollen und dürfen sich auch und gerade im Tod auf all das verlassen, was sie hat leben lassen. Freude, Liebe und Gemeinschaft sind damit als *Quelle und Inhalt* einer todestranszendierenden Hoffnung auf ein Jenseits ungenannt zitiert⁶⁰³. Sie sind mithin auch die Kraftquelle für das 'Hineingehen' in den eigenen Tod und für das letzte Loslassenmüssen, das dieses Gehen unausweichlich mit sich bringt.

4. Das Geheimnis, das die Toten umgibt, als Anstoß für eine auf ein Jenseits ausgerichtete Hoffnung

"(OSMONDE:) Wo doch niemals etwas endet... für keinen."

(GABRIEL MARCEL, *Schauspiele I*, 278)

Der Liebe widerstrebt es, die Toten als solche zu bezeichnen. Unvergessbar, unlöschar, unverzichtbar, wie sie weiterhin *sind*, sind sie die geheimnisvoll und in ein Geheimnis 'Entschwundenen'⁶⁰⁴, und die Hoffnung ist in ihrem Bemühen, diese Entschwundenen zu vergegenwärtigen (bzw. ihre andauernde geheimnisvolle Gegenwart zu spüren), auf Bilder verwiesen. Das "Bild des auf ewig Ruhenden, des auf ewig Schweigenden"⁶⁰⁵ (ARNAUD in *Gierige Herzen*; *Schauspiele II*, 336) mag sich in diesem Zusammenhang im Blick auf den verstorbenen Menschen aufdrängen, und doch ist es der Hoffnung nicht Ausdruck und Umschreibung für ein Genichtetes, für leblose Passivität, für Bewusstlosigkeit.

Das Geheimnis, das die Toten umgibt, lässt -paradoxerweise- neben der Ahnung, sie als die nur *Entschwundenen* zu "wissen", genau so die Gewissheit aufsteigen, sie seien nachgerade *noch da*, noch 'in der Nähe'⁶⁰⁶, und warteten auf die, die noch nachkommen. Der Unausweichlichkeit räumlicher wie zeitlicher Bilder eingedenk, ließe sich pointieren: Die Gegangenen sind die nur Vorausgegangenen - und zugleich sehr wohl doch auch 'hier' geblieben und in jeder Gegenwart 'da', weil Liebe ihre eigene Raumzeitbedingtheit übersteigt.

⁶⁰² ARIANES Bemerkung "das Posthume wird vor der Todesanzeige gedruckt, denken wir daran!" (*Schauspiele II*, 150), mit der *Der schmale Grat* endet, lässt -abgesehen von ihrem unmittelbaren inhaltlichen Bezug im Stück (ARIANE hat ein Buch geschrieben, das sie zunächst erst nach ihrem Tod veröffentlicht sehen wollte, ein Sinneswandel lässt sie aber eine Veröffentlichung schon zu ihren Lebzeiten in die Wege leiten)- eine metaphorische Bedeutung anklingen, die in die Richtung des Satzes von ARNAUD geht, der sterbende Mensch solle sich im Tod dem öffnen, woraus er gelebt habe.

⁶⁰³ Die implizite religiöse Prägung dieser Hoffnung deutet ein Satz in WA III, 205 an; MARCEL äußert hier: "Wozu uns... die strengste Reflexion über unsere Stellung bevollmächtigt, ist, daß wenn wir uns immer tätiger für Das Licht durchlässig machen, durch das wir in der Welt sind, wir auch vom Tode hoffen dürfen, daß er uns von uns selbst loslöst, um uns besser im Sein zu situieren, und Sie werden mir erlauben, mit dem Ausspruch eines meiner Helden... zu schließen...: >Durch den Tod öffnen wir uns dem, woraus wir auf Erden gelebt haben.<"

⁶⁰⁴ Vgl. einen Gesprächsausschnitt aus *Das Ende der Zeiten*: "(VERNOY:) Du bist sehr hart!... Ich kann mir genau vorstellen, wie du über mich reden wirst, wenn ich einmal nicht mehr bin. (LAURENCE:) Ach nein, Julien, die... Entschwundenen, das ist etwas anderes. (VERNOY:) Du sagst nicht: die Toten... (LAURENCE:) Das ist ein Wort, das ich verabscheue." (*Schauspiele II*, 382)

⁶⁰⁵ Das (vermeintliche) Schweigen der (vermeintlich) Toten ist nicht nur ganz allgemein Versuchung, sie in ein Nichts hinein aufzugeben, sondern kann speziell auch eine durchaus von ihnen her im Raum stehende Botschaft überhören lassen. Die Umstände und Gründe des Todes bestimmter Menschen sollten z. B. Mahnung, 'Stimme' und 'Ruf' für die Überlebenden sein. Vgl. GEORGETTE in einem Gespräch in *Das Unergründliche*: "Sie sind dem Krieg immerhin entronnen... Die andern [*die Soldaten, die nicht überlebt haben*; MR] müßte man hören können. Aber weil die Toten schweigen, fängt eben alles stets wieder von neuem an." (GegU 318)

⁶⁰⁶ Vgl. die Worte des KAPLANs in *Das Zeichen des Kreuzes*, der aus einem Zeugen-Brief vorliest: "Er [SIMON BERNAUER; MR] sprach kaum jemals von Religion, aber er las oft die Psalmen. Eines Tages sagte er mir: >Ich habe die Gewißheit, daß der Tod nichts beendet. Meine Tante ist in meiner Nähe, sie wartet auf mich...<" (*Schauspiele II*, 492; die Tante SIMONs war schon vor diesem - ebenfalls im Deportationslager- ums Leben gekommen (vgl. *Schauspiele II*, 492)).

Die *Unauflöslichkeit* der Verbundenheit der Liebenden auch über den Tod hinweg korrespondiert der *unverbrüchlichen Gewissheit*, dass Sterben und Tod kein Letztes und kein Ende bedeuten⁶⁰⁷, sondern wie umfassen sind von einem lebenden und lebendigen Geheimnis, in dem die Toten vollends angekommen sind. Auch und gerade das Stehen vor dem Tod ist von daher authentischer Ort der Hoffnung⁶⁰⁸, die mit ihrem liebenden Entwurf eines Jenseits Trost lebt und zu vermitteln sucht⁶⁰⁹. Auch wenn dieser Entwurf nur Annäherung und Ahnung bleibt: Herzliche Verbundenheit und Liebe können nicht anders als an "geheimnisvolle Welten, wo die Toten wiedergeboren werden" (MOIRANS; *Sandpalast*, 52), an ewige Gemeinschaft in und bei Gott glauben. Das Jenseits ist -als endgültige Ankunft in der Liebe und als "zukünftige Vollendung" (JEANNE; *Der Tote von morgen*, 22)- Erfüllung, Rettung und Transzendenz aller Gebrochenheitserfahrung. Der Klage CHRISTIANEs in *Die zerbrochene Welt* "Die Welt, in der ich lebe, ist eine zerbrochene Welt" (*Schauspiele I*, 201) antwortet GENEVIÈVE: "Das ist möglich, aber Ihre Seele ist nicht die Gefangene dieser Welt." (*Schauspiele I*, 201) In allem Schmerz und aller Angst ist die Möglichkeit einer freien Antwort gewissermaßen mitgegeben: der hoffende Bezug auf ein Anderes, Neues, Kommendes, das Wagnis des inneren Blickens auf ein Bleibendes, ein Endgültiges (jenseits allen "Endes"), ein unzerstörbares Ganzes hin. Es geht, in diesem Sinn, um ein "Jenseits, wo die Gebete Früchte tragen würden" (MOIRANS; *Sandpalast*, 52). Dass nicht alles zerbrochen und dass Zerbrochenheitserfahrung nicht das Letzte ist, erkennt schließlich auch CHRISTIANE selbst: "Wir stehen nicht allein, niemand ist allein... es gibt eine Gemeinschaft der Sünder... es gibt eine Gemeinschaft der Heiligen." (*Schauspiele I*, 205) Gemeint ist die tragende, bergende Gemeinschaft der Suche und der Hoffnung.

Sinnentdeckung inmitten aller Chaotik, Widersprüchlichkeit und Absurdität, auf die menschliche Diesseitserfahrung stößt, ist nur vom Jenseits bzw. vom Glauben an dieses her möglich⁶¹⁰. Von der 'Gemeinschaft der Heiligen' war, CHRISTIANE in *Die zerbrochene Welt* zitierend, die Rede. Auch der KAPLAN in *Das Zeichen des Kreuzes* spricht von einer "Gemeinschaft der Heiligen..., die unvergleichlich mehr Gewißheit enthält als irgendein wissenschaftliches Gesetz" (*Schauspiele II*, 493). Das von ihm Gemeinte konkretisiert er mit Bezug auf die zurückliegenden Ereignisse im Stück: "Der Name von Herrn Bernauer [der in einem Deportationslager der Nazis ums Leben kam; MR] wird in goldenen Buchstaben auf einem Denkmal stehen - während der von Xavier Réveillac [der nach Kriegsende als 'Kollaborateur' verurteilt und hingerichtet wurde; MR] zuerst beschimpft und schließlich vergessen werden wird. Menschlich gesehen ist dieser Unterschied vielleicht gerechtfertigt. Aber... diese menschliche Wahrheit [ist] durchaus relativ, wir müssen daran erinnern, daß es überall Ungerechtigkeit gibt, weil es überall Sünde gibt, und daß sich Gott um öffentlich bestellte Richter und gesetzlich anerkannte Urteilsprüche nicht kümmert. Doch wenn es überall Sünde gibt, so ist auch die Gnade überreichlich: die Gnade Gottes... Ich denke, daß Xavier Réveillac, vielleicht durch die Fürbitte von Simon Bernauer, im Augenblick des Todes der Kraft und Hellsicht teilhaftig werden durfte und es ihm gewährt wurde, [seinen selbst ernannten Richtern; MR] zu verzeihen." (*Schauspiele II*, 493f.)

Die Gemeinschaft der Heiligen ist die Gemeinschaft unter dem Einfluss und im Bewusstsein der Gnade Gottes; wer an dieser teilhat, sich dieser öffnet, war und ist des Verzeihens fähig als auch dessen bewusst, wie sehr er bzw. sie auch selber der Verzeihung bedürftig ist⁶¹¹. Insofern ist die Vorstellung einer raumzeitübergreifenden

⁶⁰⁷ Vgl. etwa TANTE LENA in *Das Zeichen des Kreuzes* mit Bezug auf den von den Nazis getöteten Sohn einer Familie, mit der sie befreundet war: "Wenn es Gnade gibt -und ich muß nur an den kleinen Wolfgang denken, um sicher zu sein, daß es sie gibt- ..." (*Schauspiele II*, 461).

⁶⁰⁸ Vgl. etwa EVELINEs Worte zu ARNAUD (in *Gierige Herzen*) mit Bezug auf dessen Entschluss, ins Kloster einzutreten: "Arnaud, wenn du dort bist, dann wirst du für die beten, die ohne Hoffnung sind, nicht wahr? Auch der Tod hält für sie [EVELINE bezieht sich hier wohl selbst mit ein; MR] nichts bereit an... an... (ARNAUD:) Du weißt nicht, Eveline, du kennst dich nicht... Alles liegt vor dir." (*Schauspiele II*, 335)

⁶⁰⁹ Vgl. einen Wortwechsel aus *Das Zeichen des Kreuzes*: "(SIMON:) Mein ältester Sohn wurde getötet... (KAPLAN:) Herr Bernauer, darf ich Ihnen sagen... Ach, Sie haben ja nicht unseren Glauben. (SIMON:) Ich weiß es nicht, Herr Kaplan. (KAPLAN:) Die Worte der Hoffnung, die wir die Aufgabe haben um uns zu verbreiten, müssen ihren Ohren hohl klingen... (SIMON:) Ich weiß nicht." (*Schauspiele II*, 476)

⁶¹⁰ Vgl. einen Wortwechsel in *Das Zeichen des Kreuzes*: "(JEAN-PAUL:) Besteht nicht die Hoffnung, daß auch du eines Tages... [gemeint ist: dich taufen lässt; MR]? (SIMON:) Nein, mein Kleiner. Siehst du, für mich gibt es schon in diesem Leben genug Unlösbares. (JEAN-PAUL:) Eben deshalb. Die Lösung kann nur von weither kommen, vom Jenseits. (SIMON:) Das Jenseits... ich habe Angst vor Worten, mein Kind. (JEAN-PAUL:) Es ist kein Wort." (*Schauspiele II*, 438f.)

⁶¹¹ Vgl. zu diesem Aspekt einen Gesprächsausgang aus *Das Zeichen des Kreuzes*: "(LEON:) Pauline, wir dürfen nicht mehr von Vorwürfen sprechen... Das will nicht sagen, daß ich verzeihen hätte. Ich habe übrigens nie sehr gut verstanden, was Verzeihen ist. Ich nehme an, es ist eine Art Vergessen. (KAPLAN:) Nein, Herr Fabius, es ist etwas ganz anderes als Vergessen. (LEON:) Ich will Ihnen gerne glauben, aber es ist ein Gefühl, das mir immer fremd geblieben ist. (KAPLAN:) Ich glaube auch nicht, daß es ein Gefühl ist. (LEON:) Das ist schade. Was ist es denn? (KAPLAN:) Es ist ganz einfach das Mysterium: das Mysterium von Gottes Herzen. Ich neige sogar dazu, anzunehmen, daß nur Gott verzeiht - und wenn wir Menschen der Barmherzigkeit fähig werden, so

Gemeinschaft der Heiligen mit der Vorstellung des Gerichtes verbunden, ist "dieses geheimnisvolle Jenseits..., wohin unsere Handlungen landen" (CLARISSA; *Sandpalast*, 69) auch letzte Bezugsdimension menschlicher Verantwortung für sich selber und für das Mitgeschöpf (zum Thema 'Jenseitserwartung und Erwägung eines übergeschichtlichen Gerichtes' vgl. etwa auch *Schauspiele I*, 185 und *Schauspiele II*, 394).

Wir sprachen vom 'Geheimnis, das die Toten umgibt'. Verwiesen werden muss in diesem Zusammenhang besonders auf das Theaterstück *L'Iconoclaste (Der Bilderstürmer)*, in dem, mit Blick auf das Anliegen und auf die denkbare Vielgestaltigkeit menschlicher Treue, die Unbeweisbarkeit des Fortlebens der Toten und der Kommunikation zwischen Toten und Lebenden thematisiert wird.

In WA III, 185f. gibt MARCEL eine kurze Zusammenfassung des Inhalts, die hier wiedergegeben sei: "Abel Renaudier liebt leidenschaftlich Viviane, die Frau von Jacques Delorme, seinem engsten, langjährigen Freund. Diese Liebe hat er jedoch nicht direkt ausgedrückt; mehr noch, da er zu verstehen glaubte, daß Viviane leidenschaftlich an Jacques gebunden war, bemühte er sich, diesen für ihrer würdig zu halten, und stellte sich selbst in den Schatten. Aber Viviane ist tot; Abel kann sich nicht vorstellen, daß Jacques ein neues Leben beginnt; in seinen Augen ist es so, als ob Jacques als Gegenstück zu seinem sich selbst auferlegten Opfer, in ewiger Trauer bleiben müßte. Deshalb ist er entrüstet, als er erfährt, daß Jacques sich anschickt, sich mit Madeleine Chazot wieder zu verheiraten; er ist also ein mittelmäßiger Typ, und es scheint Abel jetzt, daß er die zu rächen hat, die nicht mehr ist. Dieser Rächer sieht in sich selbst nicht klar genug, um zu verstehen, daß es ein ganz persönlicher, ganz egoistischer Instinkt ist, den er befriedigen will. Seine Rache wird darin liegen, nachträglich bei Jacques Argwohn in bezug auf Vivianes Treue zu erwecken: ist er nicht unwürdig, ein fleckenloses Bild von ihr zu bewahren, die er selbst verraten hat? In dem Moment aber, wo es ihm gelungen ist, in Jacques rückwirkend eine gräßliche Unruhe zu entzünden, entdeckt er, daß Jacques sich nur wieder verheiraten will, weil er sich von der Toten selbst dazu angetrieben glaubte. In seiner Verzweiflung wollte Jacques sich umbringen; dann aber offenbarte sie sich ihm, bedrängte ihn zu leben und Madeleine zu heiraten, um ihren Kindern eine Mutter zu geben. Was Abel für einen Verrat hielt, war also nur eine Art der Treue. Es steht uns nicht an, darüber zu urteilen, was bei dem anderen Treue oder Verrat ist. Indem Abel bei Jacques den Glauben an Viviane entwurzelt, untergräbt er den Glauben, der ihn leben ließ. Jacques wird jetzt an jener Kommunikation mit der Jenseitigen zweifeln, auf die er seine Existenz gegründet hat; er hält sich für das Spielzeug einer Illusion und wünscht den Tod herbei. Abel zögert nicht, eine Lüge zu begehen, um Jacques den verlorenen Glauben wiederzugeben. Aber vergeblich. Die Menschen können nur in der Wahrheit übereinstimmen, doch ist diese nicht trennbar von der Anerkennung des großen Mysteriums, in das wir eingehüllt sind, in dem wir unser Sein haben" (zum Inhalt des Stückes vgl. auch MeGru 68-70).

In *L'Iconoclaste*, in dem "der positive Wert des Geheimnis" (MeGru 71) behauptet wird, geben -so MARCEL- "Abel und Jacques, jeder für sich, sich widersprechende und schwer vereinbare Gegensätze meines Denkens über das Problem des Fortlebens und der Umstände wieder, unter denen wir mit jenen, die uns verlassen haben und die das Beste unserer selbst bleiben, in Verbindung treten können oder nicht." (MeGru 71) JACQUES, der auf okkultem Wege in Verbindung zu seiner verstorbenen Frau getreten war⁶¹² und auf der Basis dieses Austauschs, so glaubt er, ihre Bitte vernommen hat, empfindet, wenn es um Verbundenheit mit den Toten geht, "das leidenschaftliche Bedürfnis nach einer unmittelbaren Verbindung, nach einer bestätigten Verbindung" (MeGru 70). Nach allem Misstrauen und aller Unsicherheit, die vor allem das lügende Gebaren ABELs in ihm gesät haben, muss er sich am Ende des Stückes wieder fragen: "Ist es Viviane, die zu mir gesprochen hat?" (zitiert nach WA III, 186). ABEL dagegen sieht, angesichts aller Schuld, die er auf sich geladen hat, und angesichts der Verzweiflungsversuchung seines Freundes, die einzige Rettung in der Anerkennung des Geheimnisses, in dem Beides: das Weiterleben der Toten wie das 'Zusammen' der Lebenden und der Toten, verborgen und geborgen ist. Allein dieses Geheimnis strahlt ein "Licht, das nicht täuschen kann" (ABEL in *Der Bilderstürmer*; zitiert nach WA III, 186), aus⁶¹³. Quasi 'objektives' Wissen ist nicht das, was die Stimme und die Gewissheit des Herzens meint: "(JACQUES:) Es kann für mich keine Ruhe geben, wenn ich nicht weiß, ob sie mich hört. (ABEL:) Nein, Jacques, selbst wenn es wahr ist, selbst wenn sie zu Dir gesprochen hat, die Gewißheit, nach der Dein Herz verlangt, wirst Du nicht aus dieser prekären

ist es nur unter der Voraussetzung..." (*Schauspiele II*, 489).

⁶¹² MARCEL stellt die Möglichkeit, auf parapsychischer bzw. metapsychischer Ebene tatsächlich mit einem geliebten Toten in speziellen Kontakt zu treten und verbalisierbare Botschaften zu erhalten, nicht grundsätzlich in Frage. Vgl. etwa WA III, 185: "Wir werden unwiderstehlich zu dem Wunsch getrieben, daß sich zwischen uns und diesem gegenwärtigen Toten Kommunikationen herstellen lassen, daß er für uns ein verhüllter Gesprächspartner sein möge, mit dem wir uns noch unterhalten können. Nun, es ist gewiß, daß dieser Wunsch in einigen Fällen anscheinend erhört werden kann; es ist möglich, daß dies mehr als ein Anschein ist."

⁶¹³ Für MARCEL ist es, um eine Tagebucheintragung vom Februar 1917 zu zitieren, "ausgemacht, daß angesichts des Problems der Unsterblichkeit... zwei Grundhaltungen und nur zwei möglich sind (und hierin ist gewiß der tiefe Sinn der letzten Szene des *Porte-Glaive* zu suchen). Noch vor zwei Jahren bekannte ich mich zur ersten und werde wohl auf sie zurückkommen - jene Abels: Es gibt keine Wahrheit der Unsterblichkeit, sie entzieht sich nämlich definitionsgemäß jeder möglichen Bewahrheitung; eine Bewahrheitung, die das Jenseits betrifft, zieht sie auf die Ebene des Irdischen herab; die Unsterblichkeit ist somit nur durch und für den Glauben" (WA II, 15).

Unterhaltung, aus diesem gewagten Dialog schöpfen. (JACQUES:) Sehen, hören, fühlen. (ABEL:) Eine Versuchung, von der sich das Reinste in Dir nicht täuschen läßt. Geh, Du würdest Dich nicht lange mit einer Welt zufrieden geben, aus der das Mysterium verschwunden wäre. Der Mensch ist nun einmal so" (aus: *Der Bilderstürmer*; zitiert nach WA III, 186). Und ABEL fügt hinzu: "Vielleicht vereinigt allein das Mysterium. Ohne Mysterium wäre das Leben nicht auszuhalten..." (zitiert nach WA III, 186).

Im Blick auf diesen "Eigenwert des Geheimnisses" (WA II, 38) kommentiert MARCEL in WA II, 38f.: "Die Tatsache, *erkannt* zu sein, verändert nicht die Natur einer Sache, wohl aber ihren Wert; sie verleiht ihr verjüngte Bedeutung und dadurch höhere Wirksamkeit. Das gleiche mag -auf einer anderen Ebene- für das Geheimnis gelten... Bestimmte höhere Bezüge lassen sich überhaupt nur durch das Einssein im Geheimnis definieren und erhellen."⁶¹⁴

"In der Tat", so MARCEL in WA II, 314, "braucht das Unsterbliche nicht als objektives Faktum bewiesen zu werden. Obwohl uns etwas unüberwindlich und trotz allem dazu treibt, nach diesem Beweis zu streben; gleichzeitig sind wir jedoch fähig, dieses Streben zu transzendieren: man kommt immer wieder auf die letzte Szene des *Bilderstürmers* zurück, der ein Drehpunkt meines Werkes bleibt."

⁶¹⁴ Zum Motiv des 'Einsseins im Geheimnis' vgl. Enche 293: "Et voici que la phrase inépuisable de mon *Iconoclaste* remonte à mes lèvres: <Va, tu ne te satisferais pas longtemps d'un monde que le mystère aurait déserté.> Cela veut dire, en clair, que l'incompréhensible peut dégager une lumière à partir du moment où il devient le lieu d'une communion authentique."

5. "Einen Menschen lieben, das heißt, ihm sagen: Du, du wirst nicht sterben!": Liebe, Todestranszendenz und vertrauende Gottesahnung

"(JEANNE:) Ich verbiete Ihnen, von seinem Tod zu sprechen! Sie haben nicht das Recht, darüber nachzudenken. Das ist nur denen erlaubt, die mit allen Fasern ihres Seins lieben."

(GABRIEL MARCEL, *Der Tote von morgen*, 83)

Wer wirklich liebt, sieht sich außerstande, dem Tod eine letzte Macht im Weltgeschehen zuzuschreiben. Das liebende Wesen verbindet mit dem geliebten Wesen die Gewissheit, dass es Stärkeres gibt als die vermeintlich nichtende Kraft und Wirkung des Todes, die Gewissheit überdies, dass die Liebe selbst eben dieses Stärkere sei.

Dabei prägt es das Drama der Liebe als Heilsweg, dass sie nicht rechnen kann und nicht rechnen will; sie hofft und glaubt über alle Berechnung hinaus. EDITH in *Das Unergründliche* hält dem ABBÉ, der ihr ihr tiefes Verbundenheitsgefühl mit einem Verstorbenen gerade im Namen religiöser Pflichterfüllung ausreden möchte⁶¹⁵, energisch entgegen: "Ich kann nicht denken wie Sie... Benutzen Sie das Dogma nicht als Keule, um mich zu Boden zu schmettern, Herr Abbé... Sie reden von Prüfung, von Erwählung, von Gefahr. So käme man also durch die engen Pforten eines Wettbewerbs in den Himmel? Ist das Verdienst wirklich so wichtig? Der Glaube, an den Sie eben vergeblich appelliert haben, der unbesiegbare und unausrottbare Glaube in der Tiefe meiner Seele empört sich schon bei diesem bloßen Gedanken. Wenn es genügt, Verdienste zu erwerben, wenn es auf das Erwerben von Verdiensten ankommt, nun, dann hat unser armer Lehrer von Chavançon recht..., und es ist nicht der Mühe wert, an Gott zu glauben." (GegU 340)

Liebe transzendiert alle Berechnung. Sie weiß, dass sie es mit dem nicht Berechenbaren, weil Unendlichen zu tun hat, dass sie ein nicht Messbares in sich trägt und meint, von dem das Maß alles Menschlichen erst herkommt. Deshalb nimmt sie das Raumzeitliche ernst *und* transzendiert es zugleich; in Liebe ist es immer schon aufgehoben und gerettet in ein Ewiges hinein⁶¹⁶. Das geliebte Wesen ist, *weil es geliebt wird*, ewig.

In unüberbietbarer Dichte drücken diesen Zusammenhang Worte ANTOINES in *Der Tote von morgen* aus: "Einen Menschen lieben, das heißt, ihm sagen: Du, du wirst nicht sterben! (Aimer un être, c'est lui dire: <Toi, tu ne mourras pas.>)" (94).

⁶¹⁵ Vgl. etwa seine Worte an EDITH: "Man spricht nur von den Lebenden... Für die Toten betet man, und das ist etwas ganz anderes." (GegU 336)

⁶¹⁶ Diese Ernstnahme ist tendenziell ganzheitlich ausgerichtet, ihr Verweis auf das Ewige dient nicht der Denunzierung etwa des Körperlich-Sinnlichen. Diesen entscheidenden Aspekt illustriert etwa der Konflikt zwischen JEANNE und NOEL in *Der Tote von morgen* um die Berechtigung und um den Wert körperlicher Liebe. JEANNE meint diesbezüglich NOEL gegenüber: "das macht uns doch nicht aus. Kannst du das denn nicht begreifen?... Wirst du wirklich nicht triumphieren über dieses Schreckensszenario?" (*Der Tote von morgen*, 74f.) Der 'Triumph' NOELs über den Schrecken seines dauernden soldatischen Ausgeliefertseins an die Todesgefahr bestünde in JEANNEs Augen speziell auch in sexueller Enthaltsamkeit. JEANNE klammert sich an die geistig-seelische Innigkeit als an den in ihren Augen einzig zulässigen Faktor des Widerstands gegen das "drohende Unheil" (*Der Tote von morgen*, 74). Körperliche Liebe, für sie "eine Art tierischen Instinkts" (*Der Tote von morgen*, 72), widerspricht der Ernsthaftigkeit, die die grauenhaften Umstände und Gefahren der aktuellen Situation erforderten. JEANNE bedauert, dass Menschen (gemeint ist natürlich auch NOEL) "sogar an der Schwelle... zur Ewigkeit nicht nur 'Seelen' sein können" (*Der Tote von morgen*, 91). NOEL dagegen sieht beides: seelische und körperliche Liebe zusammen. Wo für JEANNE nur mehr die seelisch-geistige Dimension der Liebe zählt (aus ihrer grundsätzlichen Befangenheit der Sexualität gegenüber heraus, aber auch und vor allem, weil sie schon dabei ist, statt des lebendigen NOEL ein Erinnerungsbild seiner selbst -ohne "Fleisch und Blut" (*Der Tote von morgen*, 93)- in ihrem Inneren zu errichten), sieht NOEL auch und gerade im körperlichen "Sich-gegenseitig-Besitzen" (*Der Tote von morgen*, 73) den Ausdruck der Liebe: Das Leben selbst sei es doch, was sich in diesem Verlangen des Mannes nach der Frau zeigt (vgl. *Der Tote von morgen*, 73). Für NOEL umschließt -gerade auch angesichts des Todes- die Gemeinschaftsvision der Liebe ("(NOEL:) Nicht mehr bloß als einzelner dasein..." (*Der Tote von morgen*, 73)) auch die körperliche Ebene; JEANNE dementiert dies: "Doch: Ein einzelner Körper bleibe ich. Weder um zwei getrennte Seelen geht es noch um eine einzelne Seele." (*Der Tote von morgen*, 73)

Mit diesem 'Sagen' ist kein Suggestieren gemeint, die Todesgefahr in aktueller Situation oder der Tod als jederzeitige Möglichkeit im Alltag solle verdrängt werden; nicht um eine sich verkrampft ablenkende (d. h. also flüchtende) noch um eine euphorische Verkennung der Sterblichkeit von Existenz geht es. ANTOINEs Aussage unterstreicht vielmehr, dass es angesichts dessen, was Liebe lebt und was Liebe bejaht, gar kein wirkliches, Wesentliches beendendes Sterben geben kann. Dass der Tod nur einen Wechsel aus dem raumzeitlichen Lebensraum hinein ins Ewige bedeutet - einen Wechsel, der die Verbundenheit und das Zusammen-Sein der durch den Tod vermeintlich getrennten Liebenden gar nicht beenden, sondern höchstens unter ein neues Vorzeichen stellen kann. Wo Liebe ist, können Verstorbene nicht vergessen, können sie nicht aufgegeben werden - sie *sind* ja weiter! Wo Liebe ist, kann Tod nicht mehr *herrschen*⁶¹⁷; Liebe weiß, dass es 'Stärkeres' gibt als ihn - im Maße, in dem sie an ihre eigene Unbesiegbarkeit und Unwiderlegbarkeit glaubt.

Glaube, Hoffnung und Liebe gehören für MARCEL, so haben wir bereits mehrfach festgestellt, zusammen. Aus dem zitierten Satz ANTOINEs und der Zusage einer absoluten Zukunft, die er die *Liebe* formulieren lässt, spricht die prophetische Gewissheit der *Hoffnung* genauso wie ein vertrauender *Glaube*.

Die Gottesahnung des Glaubens angesichts des Todes, die die Stimmen in MARCELs Theaterwerken ebenfalls zum Ausdruck bringen, soll im Folgenden mit exemplarischen Belegstellen zitiert werden.

Mit apodiktischem Unterton sagt MOIRANS im Stück *Sandpalast* zu CLARISSA: "Die Barrieren unseres Gefängnisses sind fest versiegelt; wir leben darin ganz allein, von der Geburt bis zum Tode, und es gibt keinen menschlichen oder göttlichen Gedanken, der die Tore des Gefängnisses aufsprengen könnte." (*Sandpalast*, 38) CLARISSA entgegnet sanft: "Vater, Gott ist Liebe, und in der Liebe teilen sich die Gedanken mit." (*Sandpalast*, 38) MOIRANS verschließt sich freilich: "Ach, selbst die Liebe verfolgt nur ein Phantom, eins, das sie selbst geschaffen hat." (*Sandpalast*, 38)

Es gibt aber 'vom Phantom zum Sein einen Übergang' (vgl. MOIRANS in *Sandpalast*, 38): Es ist der Sprung, der im Wagnis der Seinsaussage liegt, die die Liebe trifft. Die Gewissheit, dass die Liebe mit ihrer Bereitschaft zu einem Gottvertrauen Recht habe, ist zugleich die Gewissheit, dass die *Gottesbehauptung* der Liebe nur die Kehrseite eines absoluten *Zuspruchs* von Gott her sei.

Dieser *Zuspruch* -es schenkt ihn "Der, welcher jenseits unserer Worte ist" (ABEL in *Der Bilderstürmer*; zitiert nach MeGru 70)- ist letztlich ein nur zu ahnender, wie es etwa Worte zwischen ARNAUD und EVELINE in *Gierige Herzen* verdeutlichen, die sich zunächst auf die Ereignisse beziehen, deretwegen es zur Unterbringung der mittlerweile verstorbenen Mutter ARNAUDs in einer Anstalt kam⁶¹⁸: "(ARNAUD:) ... mir scheint, man hat nicht das Recht, sich derer zu bedienen, die nicht mehr da sind, sie einzureihen... Meine Mutter... diese Verzweiflungstat, in die sie sich gestürzt haben muß, wie man sich in den Tod stürzt, Eveline..." (*Schauspiele II*, 328f.). ARNAUD ergänzt: "Ich habe mich oft gefragt, ob es in Wirklichkeit nicht mein Vater gewesen ist, der ihr den Gedanken dazu eingegeben hat. (EVELINE:) Was willst du damit sagen? (ARNAUD:) Einfach deswegen, weil er auf das wartete, was sie dann vollbrachte; weil er es nötig hatte, verstehst du. So, als ob ein bestimmtes Ereignis eintreten mußte, um in seinen Augen das Mitleid zu rechtfertigen, das er mit sich selbst empfand... Vielleicht sind die, die wir Verbrecher nennen, bisweilen nichts als Getriebene. Aber dies Verbrechen, das nicht ihr eigenes war, in dem sie sich selbst nicht wiedererkennen konnte... ich glaube, das hat sie von sich selbst getrennt, und so hat sich ihr Verstand verwirrt... so daß sie wirklich verloren war. (EVELINE:) Woher kommen dir diese Erleuchtungen? (ARNAUD:) Wir werden niemals mehr wissen von dieser Seite des Todes. Du kannst sicher sein, daß sie selbst dir nichts davon hätte erklären können - und er ebensowenig. Ich selbst, ich habe es seit langem auf mich genommen, dies Nichtwissen hinzunehmen. (EVELINE:) Dir selbst gegenüber? (ARNAUD:) Nein, das ist ein Pakt, den ich geschlossen habe. (EVELINE:) Mit wem? (ARNAUD:) Ich empfinde nicht das Bedürfnis,, meinem... Partner einen Namen zu geben; ich weiß nur, daß es eine Anwesenheit ist... nicht die Anwesenheit eines Menschen... die Anwesenheit eines Wesens, von dem ich nicht sprechen kann, aber für das ich vorhanden bin. Es ist da. Es wacht. (EVELINE:) Über dich? (ARNAUD:) Für mich, für uns." (*Schauspiele II*, 329f.)

⁶¹⁷ Vgl. vor diesem Hintergrund die Worte EDITHs in *Das Unergründliche*: "Für mich... sind die wahren Toten, die einzigen Toten die, die wir nicht mehr lieben." (GegU 339)

⁶¹⁸ Grund dieser (nach außen hin mit Hinweis auf eine 'psychische Erkrankung' der Mutter kaschierten) Einweisung war ein Vergiftungsversuch, dessen Opfer der Vater von ARNAUD beinahe geworden wäre.

Eine fast unnennbare Anwesenheit, die wahrnimmt und da ist... *Dass* sie da ist, *dass* sie, wie etwas Schützendes, wacht, *für* >uns< wacht: Das macht sie zum unbedingten Grund einer Hoffnung beim menschlichen Blick 'hinüber', das macht sie zum Grund, glauben zu wollen.

Das *für* >uns< lässt das Wagnis religiöser Hoffnung eine im Tod sich ereignende Begegnung mit und in Gott erahnen - als ein Geschehen jenseits der Angst. Ein Wortwechsel zwischen EDMÉE und CLAUDE in *Ein Mann Gottes* deutet das an: "(EDMÉE:) Der Tod schreckt dich nicht? (CLAUDE:) Nein, ich glaube nicht... Es ist die einzige Chance des Menschen. Selbst wenn es keine Tür ist, die sich auftut... (EDMÉE:) Du bist tapferer als ich. (CLAUDE:) Hast du Angst? (EDMÉE:) Ja. (CLAUDE:) Ich nicht. Durchschaut werden, wie man ist... oder schlafen."⁶¹⁹ (*Schauspiele I*, 303) Der Gott, den angstfreie Hoffnung angesichts des Todes ahnt, sieht die ganze Geschichte des Menschen und ihr Eigentliches aus *seiner* klaren und klärenden, durchblickenden und rettenden Perspektive. Was STÉPHANE in *Das Quartett in Fis* als seine Empfindung beim Hören einer gelungenen Aufführung seines eigenen Quartetts beschreibt, macht zugleich deutlich, woraufhin eine der Liebe entspringende Gottesahnung angesichts des Todes hofft: "Ich merkte, daß alles, was in meinem Leben Wert hat, was ich an Freude, an wahrem Leid kennenlernte, daß das endlich da ist, verständlich für jeden, der hören kann. Meine Geschichte - unsere Geschichte - aber der Zeit enthoben, geläutert, so, wie Gott sie sieht." (*Schauspiele I*, 401)

6. "Wenn nur die Lebenden da wären, ... würde die Welt ganz und gar unbewohnbar sein": Leben als lebendige und unverzichtbare Verbundenheit mit den Toten

Wer liebt, wer hofft, wer glaubt, wird die eigenen Toten nicht vergessen können und nicht vergessen sein lassen, sondern aus der Verbundenheit mit ihnen *als weiterhin Lebenden, als Seienden* heraus leben.

Diese Verbundenheit mit den Toten wird etwa als Schutz, als Beschütztsein von ihnen her, erlebt. Mit Blick auf ihre verstorbene Mutter äußert STELLA in *Gierige Herzen*: "Bis wir Eveline begegneten... war Mama mit all meinen Gedanken verbunden. Ich... widmete sie ihr. Und sogar später... waren wir zu zweit, das ist alles, oder vielmehr... ich war mir sicher, daß Mama es war, die mir Eveline schickte. Ich fühlte mich behütet... Ich glaubte, ich kann nicht leben, wenn ich nicht das Gefühl habe, daß jemand über mich wacht. Nicht Gott; ich bin nicht wie Arnaud. Eine wirkliche Person" (*Schauspiele II*, 295). "Sie haben jemanden, der Ihnen antwortet" - "Er sieht Sie, er sieht Sie in diesem Augenblick" (beide Zitate: *Schauspiele I*, 201): Sätze wie diese, die GENEVIÈVE in *Die zerbrochene Welt* mit Bezug auf JACQUES⁶²⁰ an CHRISTIANE richtet, spielen auf die bleibende Verbundenheit zwischen Lebenden und Verstorbenen an, die, gerade weil sie Verbundenheit nicht nur zu den 'Gegangenen', sondern -hoffend und vertrauend "erkannt"- auch *von* diesen her ist, als Schutz, Halt und Hilfe erlebt wird. Gerade weil die Gegenwärtigkeit geliebter Toter (auf die -als ein Thema des MARCELSchen Theaters- noch gesondert einzugehen ist) erfahren wird, werden sie angerufen, denn das Gespräch der Liebenden kann der Tod nicht beenden.

⁶¹⁹ CLAUDE wünscht sich an dieser Stelle im Stück, im Bewusstsein der Verfahrenheit seines Lebens und enttäuscht über sich selbst -er legt sich endlich, angesichts der Wahrheit(en) über ihn, die ihm auch andere endlich offen gesagt haben, ganz ehrlich über sich Rechenschaft ab- irgendwie den Tod als Lösung. Das "Durchschaut-werden-wie-man-ist"-Motiv, in *Schauspiele I*, 303 als vage Hoffnungsformulierung noch Argument für CLAUDES Todessehnsucht, taucht später nochmals auf, wenngleich in neuem Zusammenhang: Der Besuch einer Frau, die CLAUDE und EDMÉE zum Hochzeitstag gratuliert und die Dank ausdrückt für alles Gute, das CLAUDE als Pfarrer doch getan habe, lässt CLAUDES Hoffnung wieder auf das Diesseits zurückschwenken. Es darf weitergehen, so wird ihm klar; er wird gebraucht und ist wichtig, ist *kein* völliger Versager, *kein* Nichts. Das Leben darf weitergehen, mit Hoffnung, mit Kraft aus allem, was an Wahrheit(en) endlich erkannt und gesagt ist: "(EDMÉE:) Dazu... dazu müssen wir weiterleben. (CLAUDE:) Erkannt sein, wie man ist..." (*Schauspiele I*, 306). Über die Deutung dieses letzteren Ausrufs CLAUDES (der das Theaterstück beschließt) äußert sich MARCEL selber uneindeutig. Nach MeGru 137 geht es hierbei um einen "unbestimmten und auf keinen Glauben bezogenen Anruf", in MeGru 140 dagegen betont MARCEL: "*Un Homme de Dieu* schließt mit einer Anrufung, mit dem Anruf Dessen, der allein mich so kennt, wie ich bin: Mit anderen Worten, dort bleibt der theozentrische Bezug ausgesprochen." In die letztere Richtung gehend wird *Ein Mann Gottes* von MARCEL auch in GSei 207-209 interpretiert: Am Schluss wende sich der Pastor in einem Anruf durchaus an das 'absolute Du' (vgl. GSei 208f.).

⁶²⁰ JACQUES, der erst kürzlich verstorbene Bruder GENEVIÈVES, war Mönch. CHRISTIANE war vormals in ihn verliebt. Unmittelbar bevor sie ihm ihre Liebe gestehen wollte, eröffnete er ihr, ins Kloster gehen zu wollen. Vor seinem Tod, so weiß GENEVIÈVE zu berichten, war ihm -wohl auf einen Traum hin- klar geworden, dass CHRISTIANE ihn liebte, worauf hin er inständig für sie und gegen ihre mögliche Verzweiflung wegen der von ihm nicht erwiderten Liebe betete.

Spürbare Verbundenheit mit den Toten, als transzendierende Realität "darüber hinaus..., was man sehen und hören kann" (EDITH in *Das Unergründliche*; GegU 341), drückt die eigentliche Ununterbrochenheit und Ununterbrechbarkeit des menschlichen 'Zusammen' aus. 'Verbundenheit mit den Toten' heißt "mit ihnen leben, sich bei ihnen die Inspiration holen, die stärkt und aufrecht erhält" (EDITH in *Das Unergründliche*; GegU 341), es meint eine "Art von Unterhaltung ohne Worte"⁶²¹ (EDITH in *Das Unergründliche*; GegU 342). In *Das Unergründliche* bezieht sich EDITH auf eben jenen Toten, mit dem sie sich ganz besonders verbunden fühlt, wenn sie beteuert: "Wenn ich in einer bestimmten Art und Weise -mit Zärtlichkeit und mit Sammlung- an ihn denke, so regt sich in mir ein reicheres, tieferes Leben, von dem ich weiß, daß er daran teilhat. Dieses Leben bin nicht ich, es ist aber auch nicht er: wir beide sind es." (GegU 341)

Von 'Inspiration' durch die Toten war die Rede. Man könnte hinzufügen: Vermächtnis, Verpflichtung. Und in dem Maß, in dem Tote den sie Überlebenden zur Verpflichtung werden können, werden sie geheimnisvollerweise im Rahmen der Verbundenheit auch zur Quelle der Kraft für Leben, für ein Leben, das dieser Verpflichtung entspricht⁶²².

In *Der Stachel* sind es die das Stück beschließenden Worte zwischen WERNER und BEATRICE, die diesen Zusammenhang berührend illustrieren. WERNER, ein deutscher Emigrant, hat kurz zuvor seine Absicht kundgetan, ins Nazi-Deutschland zurückzukehren, auch wenn das den wohl sicheren Tod für ihn bedeuten wird, und legt nun, vor seiner Abreise, BEATRICE ans Herz, ihren Ehemann EUSTACHE nicht zu verlassen, obwohl sie von diesem verschuldete Gründe dazu hätte: "(WERNER:) Sie können ihn nicht verlassen. Sie müssen immer daran denken, daß Sie die Frau eines Armen sind... Armut, das ist nicht Mangel an Geld oder Erfolg. Eustache hat Geld, er hat Erfolg gehabt; er ist arm geblieben; er ist immer ärmer geworden; zweifellos wird er niemals von dieser Armut genesen. Armut ist das größte Übel unserer Zeit, sie breitet sich aus wie die Pest, man hat noch keinen Arzt gefunden, sie zu heilen. Man weiß sie noch nicht einmal zu erkennen. Der Künstler wird ihr entkommen, selbst wenn er sich nicht satt essen kann. Und auch der Gläubige, der sein Gebet hat... Alle anderen sind von der Armut bedroht. (BEATRICE:) Sie verlangen von mir, mit einem Aussätzigen zu leben? (WERNER:) Ich fürchte, daß sich die Heime für Aussätzige auf unserer Erde vermehren werden. Es wird eine nur wenigen gewährte Gnade sein, bewußt zwischen Aussätzigen zu leben, ohne sie zu verabscheuen. Mehr noch als eine Gnade. Wie sagten Sie einmal? Viaticum... Eine Wegzehrung. (BEATRICE:) Ich versichere Ihnen, Werner, ich bin nicht tapfer genug. (WERNER:) Sie werden an mich denken, wie ich an Rudolf denke. Später werde ich in Ihnen sein, wie Rudolf in mir... Und dann werden Sie sich an das erinnern, was ich Ihnen vor einigen Wochen sagte: Wenn nur die Lebenden da wären, Beatrice..."⁶²³ (*Schauspiele II*, 238f.). "Wenn nur die Lebenden da wären,... würde die Welt ganz und gar unbewohnbar sein (S'il n'y avait que les vivants,... je pense que la terre serait tout à fait inhabitable)" (*Schauspiele II*, 217), so lautete der ganze Satz WERNERS damals. Welt und Leben können nur ertragen werden im vertrauenden Hoffen auf den Primat und auf die absolute Gültigkeit des 'Zusammen', das Liebe über den Tod hinaus stiftet. Gerade die bleibende Erinnerung in Liebe, die die geliebten Toten gewissermaßen als untrennbaren Teil des eigenen Innersten erinnert, hilft, dass die der Verbundenheit entfließende Verbindlichkeit gelebt werden kann. Liebe lässt Treue möglich werden, Treue -auch über den Tod hinaus- ist Ausdruck echter Liebe.

Die 'Unterhaltung' mit den Toten (ob mit Worten oder ohne Worte), als die die todesüberschreitende Verbundenheit mit den Vorausgegangenen erscheinen mag, setzt in einem Ausmaß auf deren teilnehmende Kenntnis des Lebens der hier Gebliebenen, dass sie in Krisensituationen auch zur Bitte um 'Rat' werden kann⁶²⁴.

⁶²¹ So wie die Anrufung der Toten aus Verbundenheit heraus über konkrete Worte weit hinausgehen kann, ist auch die Artikulierung der Verbundenheit zu Gott nicht auf Worte angewiesen. Vgl. *Schauspiele II*, 494: "(KAPLAN:) Beten wir zu Gott ohne Worte. Die Worte haben nicht viel Bedeutung."

⁶²² Zur Tatsache, dass aus der Verbundenheit mit Toten konkrete Handlungsverpflichtung erwachsen kann, vgl. etwa *Schauspiele II*, 481f.. 494.

⁶²³ Der erwähnte RUDOLF ist ein ebenfalls vor den Nazis geflüchteter jüdischer Freund WERNERS, der im Exil gestorben ist.

⁶²⁴ Als Illustration dieses Aspektes mag ein Ausschnitt aus *Das Zeichen des Kreuzes* dienen: "(JEAN-PAUL:) Ich frage mich, wozu uns Papa [der gestorben ist; MR] raten würde. Oder vielmehr, ich weiß es, und du weißt es auch. (FLORA:) Ob wir nicht mittels der Tischplatte eine Verbindung bekommen könnten? (PAULINE:) O nein, Flora, ich bitte dich, keinen derartigen Stumpfsinn... (LEON:) Simon wäre sehr wahrscheinlich der Meinung, daß du mit den Kindern endgültig in Frankreich bleibst. Aber, um offen zu sprechen, ich weiß nicht, ob wir das in Betracht ziehen sollen. Simon ist nicht mehr. Die Welt, die er kannte, ist verschwunden. Es wäre unvernünftig, auf Vorstellungen Rücksicht zu nehmen, die er hätte haben können. (JEAN-PAUL:) Wenn man so denkt, läßt man Papa ein zweites Mal sterben. (LEON:) Mein Kind, dieser Satz ist sinnlos... Mit dem Leben hört alles auf. Nun ja, ich weiß, du hast andere Anschauungen." (*Schauspiele II*, 487f.)

Auch wenn sich das Anliegen und das Bedürfnis, nicht zu vergessen, durchaus nicht nur auf die Toten beschränken soll, denen >ich< in persönlicher, lebensgeschichtlicher Liebe verbunden bin⁶²⁵, so steht doch eine Verbundenheit über den Tod hinaus, die eben diese Liebe zum Vorzeichen hat, gewissermaßen in einem ganz besonderen Licht. Es ist das Licht, das nur die Absolutheit echter zwischenmenschlicher Liebe ausstrahlen kann. Ein Gesprächsausschnitt aus *Das Zeichen des Kreuzes* macht zum einen deutlich, wie sehr die Intensität des Verbundenheitsgefühls mit Toten von der Intensität der Liebe abhängt, die Menschen miteinander verband (und eben weiter verbindet), und zum anderen, wie diese Verbundenheit der Liebe auch und gerade angesichts des Todes eine absolute Macht und Wirklichkeit zuzuschreiben bereit ist. Der KAPLAN bittet an dieser Stelle mit Blick auf den hingerichteten Nazi-Kollaborateur XAVIER RÉVEILLAC die umstehenden Familienmitglieder, trotz seiner Schuld "ihm ein Gefühl tiefen und ehrfurchtsvollen Erbarmens nicht zu versagen" (*Schauspiele II*, 490), denn, so der KAPLAN: "Er war ein Mensch wie Sie. Ein Mensch dieser Erde. Er war Ihr Nächster." (*Schauspiele II* 491) Auf Verachtungs- und Unverständnisbekundungen aus der Runde auf solche Worte hin wirft schließlich ODETTE erregt ein: "Er hat mich geliebt, er, der schön, klug und für alles begabt war; er hat mich geliebt, mich, die dumm und häßlich ist. Er hat mich geliebt" (*Schauspiele II*, 491); und sie ergänzt: "Mich, die an nichts mehr glaubte, die an nichts mehr Gefallen fand, er hat mir aufgezeigt, daß es etwas Absolutes gibt. Er sei dafür in alle Ewigkeit gesegnet." (*Schauspiele II*, 491)

Ein drastischer Beleg für Verbundenheit mit geliebten Toten ist es, wenn Menschen -den Schmerz des Vermissens nicht mehr ertragend- aus Liebe jemandem geradezu 'nachsterben'. Ein Gespräch zwischen SIMON und TANTE LENA in *Das Zeichen des Kreuzes* erwähnt dieses Phänomen. TANTE LENA fragt hier SIMON: "Hätten Sie vielleicht ein Foto Ihrer Mutter, das Sie mir zeigen könnten?" (*Schauspiele II*, 419), mit der Ergänzung "Ich habe ihr Gesicht sehr gut in Erinnerung behalten, obwohl ich sie nur kurz bei Paulines Verlobung sah" (*Schauspiele II*, 419). SIMON antwortet: "Und damals war sie nur mehr ein Schatten ihrer selbst, denn das war schon nach dem Tod meines Bruders David..." (*Schauspiele II*, 419). SIMON mit Bezug auf seinen verstorbenen Bruder: "Meine Mutter hat ihn eigentlich nicht überlebt." (*Schauspiele II*, 419)

Nicht mehr leben zu wollen oder zu können, weil ein geliebter Mensch 'gegangen' ist -: Dieses Drama taucht auch im Theaterstück *Der Bote* auf, wo Verständnis geäußert wird für eine Frau, die sich selbst zu töten versucht, weil sie ihrem toten Sohn nachfolgen und damit wieder *bei ihm sein* will: Auf die Mitteilung BERTRANDs hin "Roland hat sich in seiner Zelle erhängt" (94) fragt MATHILDE: "Und Cécile? (BERTRAND:) Sie soll versucht haben, sich zu vergiften. Man hofft, sie zu retten... (MATHILDE:) Zu retten? Das nennst Du retten!?!... Man lässt sich nicht einmal sterben... (SYLVIE:) In Frieden? (MATHILDE:) So, wie sie es wollte. Muss man sie denn in diese Hölle zurückstürzen? Ist das vielleicht human?" (94f.) Kurz darauf weiß ANTOINE zu berichten "Frau de Carmoy ist eben gestorben" (100). Daraufhin MATHILDE: "Es ist besser so... Sie leidet nun nicht mehr. (ANTOINE:) Sind Sie dessen sicher? (MATHILDE:) Sie sind vereint." (100)

⁶²⁵ Vgl. *Der Bote*, 102: "(ANTOINE:) Sartre hat recht. Wir sind von der Unaufrichtigkeit umzingelt; sie ist der Ursprung unseres Vergessens, jedes Mal, wenn wir uns nicht erinnern möchten."

7. "Was wir "überleben" nennen, ist in Wahrheit "unter-leben". Alle, die wir noch mit ganzer Seele lieben, werden zu einem lebendigen Gewölbe...": Die Totenpräsenz als Todestranszendenz

Existieren, als Sein unter den Bedingungen von Raumzeitlichkeit, ist Gang durch Zeit und flüchtiges Aufblitzen von Leben in Raum. Hat dieser Gang seine Grenze erreicht und passiert, und hat das Licht dieses Aufblitzens die Dimension der Zeit verlassen, bleiben doch denjenigen, die einen geliebten Menschen gehen lassen mussten, die Erinnerung an gemeinsame, auch von einem Zeitlosen erfüllte Zeit und das Verbleiben im "Raum...", wo er gelebt hat und der noch von seiner Gegenwart durchdrungen ist" (der KAPLAN in *Das Zeichen des Kreuzes; Schauspiele II*, 491f.).

Freilich ist die Gegenwärtigkeit, die *bleibende Präsenz* geliebter Toter, die eine der wichtigsten MARCELSchen Umschreibungskategorien für das geheimnisvolle todestranszendierende Zusammensein und -bleiben von Menschen ist, kein vorübergehendes 'Noch', das sich zwangsläufig der Macht und der Versuchung des Vergessens und der Vergesslichkeit ergeben muss. Eben weil sie Erfahrung und Ahnung des Seinsgeheimnisses ist, ist sie nicht mehr räumlich bedingt und nicht zwangsläufig zeitlich befristet⁶²⁶ - sondern nur mehr von der *Offenheit* eines Menschen für dieses Geheimnis abhängig⁶²⁷.

Gerade die Erfahrung der Präsenz Verstorbener ermöglicht es Überlebenden erst, ihr raumzeitliches Weiterexistieren(müssen) anzunehmen - ganz im Sinne des bereits zitierten Satzes aus MARCELS Theaterwerk 'Wenn nur die Lebenden da wären, würde die Welt ganz und gar unbewohnbar sein'. Weil das Movens zwischenmenschlicher Verbundenheit die geistig-seelische Kraft schöpferischer und seinsbejahender Liebe ist (die es braucht, damit auch der Körper zu einem Ausdrucksort von Liebe werden kann), kann der Tod Verbundenheit nicht aufheben, da er "nur" die raumzeitliche Gestalt von Leiblichkeit betrifft. In der geistig-seelischen Dimension findet weiterhin Begegnung der Personen als Zusammensein in Liebe statt. Die Toten, die >wir< lieben, *können* in Wahrheit gar nicht von >uns< gehen: "... weisst Du noch, als wir in Évolène waren", sagt SYLVIE in *Der Bote* (115) zu ihrer Mutter MATHILDE, die sich traurig zurück erinnert: "Évolène... Da lebte Maurice noch." (*Der Bote*, 115) Darauf hin ANTOINE: "Haben Sie keine Angst, Maurice ist nicht von Ihnen gegangen, auch nicht sein Vater. Beide werden nie von Ihnen gehen." (*Der Bote*, 115)

Verbundenheit mit den Toten, die deren bleibende geheimnisvolle Präsenz spürt, ist eine eminent religiöse Erfahrung. EDITH in *Das Unergründliche* hält dem sie wegen ihrer innigen Verbundenheitsgefühle zu ihrem toten Schwager tadelnden ABBÉ entgegen: "Die einzige Religion, die für mich in Frage kommt, ist die Religion, die uns in eine andere Welt einführt, in der die armseligen Schranken, die die Wesen aus Fleisch und Blut trennen, in Liebe und in Barmherzigkeit verschwinden. Ja, er und ich, wir sind innigst verbunden. Ja, ich spüre, daß er bei mir ist, immer näher bei mir." (GegU 340) "Das Gefühl der Abwesenheit, das ein geliebter Toter nie in uns erwecken könnte" (EDITH in *Das Unergründliche*; GegU 337): EDITH empfindet es bei ihrem -noch lebenden!- Gatten "mit entsetzlicher Stärke" (EDITH in *Das Unergründliche*; GegU 337). Dem ABBÉ gegenüber, der sie ermahnt, mit ihrem

⁶²⁶ Da Liebe Raum und Zeit als die Frage, die sie immer auch sind und stellen, letztlich transzendierend beantwortet, wird die Aussage EDITHs in *Das Unergründliche*, dass "der Raum Menschen, die sich heiß lieben, nicht trennen [kann]" (GegU 337), dahin gehend ergänzt werden dürfen, dass es zwei liebende Menschen auch nicht wirklich trennen kann, wenn einer von ihnen die Raumzeitlichkeit schon "hinter sich gelassen" hat. Zur völligen Unabhängigkeit der in der Präsenz gespürten Nähe (des/zum geliebten verstorbenen Menschen) von raumzeitlichen Bedingungen vgl. auch *Schauspiele II*, 471.

⁶²⁷ Eine diesbezügliche Nicht-Offenheit läuft, sollte sie auf einer bewussten oder unbewussten *Normalität* des Vergessens fußen, auf einen Verrat des bzw. der Verstorbenen hinaus. Vgl. hierzu Gedanken MARCELS in WA II, 369f.: "Wichtig ist... die Liebe für das Wesen, das meinem Leben zugesellt war. Dieses Wesen, das nicht mehr da ist und mir gleichwohl gegenwärtig bleibt... Wie verhält es sich mit diesem Gegenwärtigsein? Es ist nicht mehr, das heißt, daß es nicht mehr dieser Welt angehört, höchstens könnte ich wissen, wo seine Überreste ruhen, doch diese Auskunft erscheint mir -ob ich sie besitze oder nicht- im Hinblick auf das Wesentliche völlig gleichgültig. Muß man unter diesen Umständen sagen, was in mir bleibt, sei die Erinnerung an eine Erscheinung, die sich aufgelöst hat? Eine Erscheinung, die mit dem als unbrauchbar weggeworfenen Ding verbunden war, wie der Refrain, der mich noch verfolgt, mit der zerbrochenen Spieldose verbunden war, die ich in irgendeiner Rumpelkammer wiedergefunden habe. Kann ich nicht der Ansicht sein, daß diese Erscheinung genau so weiter in mir spukt, wie dieser Refrain, der mich verfolgt, den ich pfeife, in mir fortlebt? Es ist sehr wichtig, festzuhalten: daß dieser Vergleich zwar durchaus möglich ist, daß aber alles, was an Frömmigkeit in mir ist, ihn ablehnt." MARCEL fügt hinzu: "Woher kommt es, daß ich mir bewußt bin, in gewisser Hinsicht den, der nicht mehr da ist, zu verraten -wie man etwa eine Abwesenheit oder eine Schwäche ausnützt-, wenn ich ihn so betrachte? >Manchmal kommt es mir so vor, als wäre der Tod so etwas wie eine unermeßliche Schwäche<, sagt... Raymond Chavière in *Le Fanal*. Was wäre eine solche Verletzung? Was würde eigentlich verletzt? Es kann keine Ordnung sein, die von dem andern ausgeht,... noch... eine Ordnung, die einzig und allein von mir ausgeht,... sondern offenbar ein Gesetz, das von einem *Wir* ausgeht, das in mir fortlebt. Man könnte auch sagen, daß ein Teil meiner selbst in gewisser Hinsicht dem verbunden oder geweiht bleibt, der nicht mehr in Person da ist; und dieses so verbundene Ich lehnt sich gegen das auf, was ihm als ein Sakrileg erscheint." (WA II, 370)

intensiven Nachdenken über ihre so ganz besondere Beziehung zum Verstorbenen aufzuhören (“Man spricht nur von den Lebenden... Für die Toten betet man, und das ist etwas ganz anderes” (GegU 336)), kann EDITH nur ihr völliges Unverständnis bezüglich seiner Reaktion bekunden: “Das Gebet, zu dem Sie mich ermahnen, verbannt, so scheint mir, die, für die es verrichtet wird, ins Unendliche. Es schiebt zwischen sie und uns mehr als den Raum, nämlich Gott selbst. Man kann nur für die beten, die wirklich abwesend sind... Aber Sie können doch keinesfalls behaupten, der Tod sei eine Abwesenheit! Es gibt Augenblicke, Herr Abbé, in denen er mir viel unmittelbarer gegenwärtig ist, als er es zu seinen Lebzeiten jemals war. Zwischen ihm und mir steht nun nicht mehr die entsetzliche Angst, in unreiner Weise aneinander zu denken. Es gibt nicht mehr das verhaßte Bild der Dritten..., es gibt keine Dritten mehr.” (GegU 336) Während der ABBÉ EDITHs Gefühl, der Tote sei noch und weiterhin anwesend und ihr nahe, als “Besessenheit” (GegU 338), als “Gefühl, dem ja nichts Äußeres entspricht” (GegU 338), disqualifiziert, kontert EDITH: “Sie sagen mir, diesem Gefühl könne nichts Äußeres entsprechen. Ich weiß nicht, was Sie darunter verstehen. Oder doch, ich glaube zu verstehen. Für Sie sind die Toten im Grunde nicht mehr da; Sie denken hierüber nicht anders als die Ungläubigen. Das selige und unvorstellbare Leben, da Sie ihnen zuschreiben, mag aussehen, wie es will..., für Sie sind sie keine Lebenden mehr. Für mich aber... sind die wahren Toten, die einzigen Toten die, die wir nicht mehr lieben.” (GegU 338f.)

Die Präsenz der Toten ist objektiv, das heißt “technisch” bzw. in rationaler Begrifflichkeit nicht fassbar. Sie geht nach MARCEL aber jedenfalls über den Erfahrungsgehalt hinaus, “daß ein jeder von uns weiterlebt in allem, was er bei anderen hervorrufft” (CLAIRE in *Das Quartett in Fis; Schauspiele I*, 417): Zwar realisiert sich Präsenz von Toten auch in der lebensgeschichtlich orientierten, in die Vergangenheit zielenden *Erinnerung* der Überlebenden und in den *Auswirkungen*, die ihr Dasein und Handeln im Leben dieser sie Überlebenden hatte, aber sie geht darüber hinaus. Sie ist vor allem spürbar als *aktuelles* ‘Bei->mir<’, ‘Mit->mir<’ und ‘Für->mich<’ des gegangenen *Du*, das >mich<-gleichsam in der Art eines Stromes von Energie- mit seinem Zuspruch “von woanders her” und zugleich wie aus nächster Nähe berührt, bestätigt und begleitet - und damit *gegenwärtig wirkt*.

Das Spüren dieses Wirkens von Präsenz verlangt, wie schon gesagt, Offenheit für die Möglichkeit dieses Wirkens. Zu dieser Offenheit scheint nur fähig, wem der verstorbene Mensch ein lebendiges *Du* bleibt. An der Frage ‘*Du* oder *Er/Sie*’ entscheidet sich auch hier alles, entscheidet sich, ob dieser Mensch “abwesender Dritter” (ANTOINE; *Der Tote von morgen*, 31) wird oder “anwesender Toter, mit dem man in Verbindung steht” (ANTOINE; *Der Tote von morgen*, 31).

Dass ein *Du* von jenseits der Todesgrenze her gegenwärtig spürbar bzw. wirksam präsent ist, figuriert bei MARCEL als keineswegs bedeutungsloser *Hinweis* auf die Realität einer die Raumzeitdimensionen übersteigenden Welt⁶²⁸. Die personale Botschaft, die diese Präsenz bedeutet, beeinflusst Handlungen und Entscheidungen, setzt Kräfte frei, führt auf neue (oder verloren geglaubte alte) Wege. “Und dann...”, so CLAIRE in *Das Quartett in Fis*, im Rückblick auf ihre geschiedene Ehe mit STÉPHANE und auf das gemeinsame, früh verstorbene Kind, “hatten wir Claude; selbst als wir ihn verloren hatten, war er irgendwie da, ganz nah, ich weiß es jetzt, wie eine Mahnung, wie ein Versprechen.” (*Schauspiele I*, 415) In ganz ähnliche Aussagerichtung deutet das, was MELANIE in *Das Ende der Zeiten* äußert, wenn sie auf die schützend-beschützende Intention der Präsenz zu sprechen kommt: “(MELANIE:) Nein, Sandor, du wirst dich nicht umbringen. Deine Mutter ist bei dir. (SANDOR:) Du bist verrückt. Sie ist vor vier Jahren gestorben. (MELANIE:) Aber ich sehe sie oft in deiner Nähe. Ihr Gesicht ist traurig, aber sie wacht über dich. Ohne sie hätte ich nicht die Kraft, dich zu behüten.” (*Schauspiele II*, 350f.)

⁶²⁸ Präsent sein kann ein Wesen nur, weil es -von Raum und Zeit nicht mehr absolut begrenzbar- *Seinswirklichkeit* ist! Vgl. WA III, 185: “welche Meinung wir auch immer über jenen Vorgang haben mögen, den wir mit einem unklaren und vagen Begriff das Überleben [der Verstorbenen; MR] nennen, es ist sicher, daß der Tote, den wir gekannt und geliebt haben, für uns ein Sein bleibt; er reduziert sich nicht auf eine einfache >Idee< in uns; er bleibt an unsere persönliche Realität gebunden, zum mindesten fährt er fort, in uns zu leben, obwohl es uns bei dem rudimentären Zustand unserer Psychologie und Metaphysik unmöglich ist, klar zu definieren, was diese Symbiose sein kann.”

Das 'Mit->mir<' des oder der präsenten Toten, das, eben weil es Geheimniserfahrung ist, immer auch als ein 'In->mir<'⁶²⁹ erfahren wird, kann eigentlich nur im Bild⁶³⁰ ausgedrückt werden. Die Toten als lebendiges Versprechen, als lebendige Mahnung, als Kraftquelle, als Schutz und als Hilfe: Diese Formulierungen sind schon Beispiele dafür. Ein sehr schönes umschreibendes Bild für das Zugleich von Nähe und Entzogenheit in der Präsenzerfahrung findet sich in *Das Zeichen des Kreuzes*: "(FLORA:) ... zum ersten Mal in dieses gute alte Haus zurückkommen, nach so vielen fürchterlichen Jahren, das macht mir einen Eindruck!... (PAULINE:) Freilich, das kann ich mir denken. (FLORA:) Und doch kommt es mir vor, als sei ich nur in die Ferien gefahren und sie werden uns nachkommen oder sind schon da: Simon, der liebe David [beide sind tot; MR]... (PAULINE:) Flora, ich bitte dich! (FLORA:) Vielleicht sind sie wirklich da, und es liegt nur ein Schleier zwischen ihnen und uns." (*Schauspiele II*, 483)

Das wohl schönste Bild für die Erfahrung, dass Menschen stets in der Präsenz der geliebten Toten leben und weiterleben, formuliert ANTOINE in *Der Bote*: "Nach dem Tode meiner Eltern habe ich etwas entdeckt. Was wir "überleben" nennen, ist in Wahrheit "unter-leben". Alle, die wir noch mit ganzer Seele lieben, werden zu einem lebendigen Gewölbe; wir sehen es nicht, aber wir spüren, dass es da ist, ja, wir rühren es an und schreiten darunter her, immer gebeugter, immer mehr unser selbst entäussert, bis zu dem Augenblick, wo alles in Liebe untertaucht. (Il y a une chose que j'ai découverte après la mort de mes parents, c'est que ce que nous appelons survivre en vérité c'est sous-vivre, et ceux que nous n'avons pas cessé d'aimer avec le meilleur de nous-mêmes voici qu'ils deviennent comme une voûte palpitante, invisible, mais pressentie et même effleurée, sous laquelle nous avançons toujours plus courbés, plus arrachés à nous-mêmes, vers l'instant où tout sera englouti dans l'amour.)" (115) Und ANTOINE ergänzt, an MATHILDE gerichtet: "Schau zu denen empor, die keine Sorgen mehr brauchen." (115)

MARCEL selbst gibt uns in seinem Werk 'Geheimnis des Seins' einen Kommentar zu dieser Stelle aus seinem Theaterwerk, und zwar im Ausgang von der Feststellung, das wir, "insoweit wir uns weigern, uns in Dingbeschaffenheit versetzen zu lassen, einer gänzlich anderen Weltdimension angehören - und diese Dimension kann und muß überzeitlich genannt werden" (GSei 510). MARCEL spricht mit Blick auf die zitierten Worte aus *Der Bote* sogar von einem "Glaubensbekenntnis" (GSei 511) ANTOINES und erläutert zu diesem Bekenntnis: "ersichtlich sind wir von einer lebendigen Realität buchstäblich überhangen, die gewiß unendlich lebendiger ist als die unsere, und der wir im jeweils leider sehr geringen Maße angehören, als wir uns von den erwähnten Schematismen frei machen." (GSei 511; mit letzterer Formulierung hebt MARCEL auf eine Äußerung kurz zuvor ab: "ich meine nicht, wir vermöchten uns von der Zeit frei zu machen... Uns ist vielmehr abverlangt, von einem gewissen Zeit-Schematismus loszukommen, der in Wirklichkeit dingbezogen und auf uns bloß nach Maßgabe unserer Dingangleichbarkeit anzuwenden ist" (GSei 509)) Seinen Kommentar zur zitierten Stelle aus *Der Bote* setzt MARCEL wie folgt fort: "Der ungeheure Dienst, den die Philosophie uns zu erweisen hätte..., bestünde darin, uns - selbst diesseits des Todes- zu dieser Realität zu erwecken, die uns sicherlich von allen Seiten umfängt, der wir uns aber planmäßig versagen können... Im Maße..., als wir den oft leisen, aber zahllosen Anrufen aufmerksam lauschen, die von der unsichtbaren Welt ausgehen, wandeln sich alle Sichten - und ich meine, daß sie sich *hienieden* wandeln, denn zugleich verklärt sich auch das irdische Dasein, gewinnt eine Würde..." (GSei 511).

⁶²⁹ Vgl. PAULINE in *Das Zeichen des Kreuzes*: "Die, die wir verloren haben, sind in uns und nirgend anderswo." (*Schauspiele II*, 483)

⁶³⁰ Es gibt für MARCEL, was das menschliche Miteinander anbelangt, einen Unterschied zwischen dem (technisch gefertigten/sprachlichen/seelisch-innerlichen) Bild, das Präsenz(erfahrung) umschreibt bzw. ausstrahlt oder jedenfalls mit deren 'Nach-vorne-offen'-Charakter vereinbar ist, und jenem Bild, das das geliebte tote Wesen bzw. den geliebten Menschen angesichts des Todes unbeabsichtigt fixiert oder gar fixieren soll. Das Bild in letzterem Sinne ist immer selber 'tot' und kann die eigentliche Präsenzerfahrung weder ersetzen noch mit ermöglichen, da es diese ja gerade zu verneint. Auf der Ebene einer solchen Bild-Kultur bedeutet 'Erinnerung' nur Dokumentation oder Beschwörung eines Gewesenen und als solchen Vergangenen, während das Bild, das das Abgebildete präsent sein und (weiter)leben lässt, immer Zeugnis für einen Seinsglauben ist, für den nichts, was Liebe meint und erinnert, vergehen kann. Den angesprochenen Zusammenhang illustriert etwa die Frage VERNOS in *Das Ende der Zeiten* an seine Frau: "Warum musterst du mich denn so scharf? Willst du vielleicht so eine Art letzte Fotografie von mir aufnehmen?" (*Schauspiele II*, 383). Was ANTOINE JEANNE in *Der Tote von morgen* mit Blick auf NOEL und dessen von JEANNE bereits einkalkulierten Tod vorwirft, ist "eine Art edler Stilisierung, die Sie sich selbst schaffen aus den Scherben dessen, was der Mensch, um den es da geht, einmal wirklich gewesen ist. Dieser verehrte Tote, diese Vorstellung von ihm, der Sie ihn opfern, er... er ist trotzdem nichts als ein abgöttisches Bild, und nichts an diesem Götzenbild könnte man 'heilig' nennen." (94) Dass u. U. ein Bild angesichts der lebendigen Präsenz eines bzw. einer Toten gar nicht nötig ist, belegt *Der Bote* mit einem Wortwechsel, in dem MATHILDE ihren Mann zunächst an den gefallenen Sohn erinnert: "Weisst Du nicht mehr, lieber Clément, Maurice sollte zuerst Antoine heißen. (CLÉMENT:) Maurice, mein Gott... (ANNE-MARIE:) Mama, bitte, wir dürfen ihn jetzt nicht an Maurice erinnern. (CLÉMENT:) Mein kleiner Maurice... (SYLVIE:) Möchtest Du sein Bild sehen? (CLÉMENT:) Das ist nicht nötig, er ist da. (Fasst an seine Stirn)" (32)

Die Toten, denen >wir< in Liebe verbunden sind, sind alle noch da, sind geheimnisvoll präsent. >Wir< gehören alle zusammen, ob diesseits oder jenseits der Grenze, die der Tod markiert - denn das, was >uns< verbindet, die *Liebe*, ist stärker als der Tod. Die Erfahrung 'tiefer' -auch dies ja eigentlich ein Bild!-, den Tod überdauernder Präsenz eines anderen Menschen ist Ahnung von einem Jenseits des Todes - ganz im Sinne von WA II, 260, wo sich MARCEL fragt, "ob die Erfahrung des Tiefen als solchem nicht mit dem Gefühl einer dem Erahnen innewohnenden Verheißung verbunden ist."

II. Die Transzendenz des Todes aus Hoffnung und Liebe - MARCELS religiöse Philosophie als Suche nach einer Gewissheit und als rationaler Annäherungsversuch an das Geheimnis des Jenseits

1. Vorbemerkungen - Zu MARCELS Ablehnung jedes Heilsindividualismus

"... das Heil als die Erhörung des Verlangens unseres Herzens..."
(GABRIEL MARCEL, UWei 125)

Wir haben es soeben unternommen, das MARCELSche Theaterwerk ausführlich als einen Raum vorzustellen, in dem auch der menschliche Tod thematisiert wird und in dem eine Vielfalt an menschlichen Stimmen mit ihren Versuchen, den Tod zu bewältigen, zu Wort kommt. Mit Blick auf die ganz überwiegende Mehrzahl der hier dokumentierten Stimmen und auf die im Theaterwerk offen sichtbaren Grundanliegen des Theaterautors MARCEL kam dabei, als Hauptfazit unserer Auswertung, eine grundlegende Perspektive in den Blick: Die Frage, die der Tod aufwirft, die Frage nach der Unsterblichkeit, die Frage mithin nach einem Leben "nach" dem Tod - sie werden *nicht* von einem individualistischen Standpunkt aus bedacht, sondern aus der Perspektive der Hoffnung für den geliebten Menschen sowie der auch über seinen Tod hinaus bestehen bleibenden Verbindung mit ihm. Die zentrale Achse aller Aussagen des Todesbewältigungsversuchs, als der das MARCELSche Theaterwerk gelesen werden kann, ist die Betonung der grundsätzlich intersubjektiven bzw. interpersonalen Struktur und Ausrichtung menschlichen Lebens, der Wichtigkeit der Verbindung zwischen den Lebenden wie zwischen den Lebenden und den Verstorbenen. Indem, so MARCEL, >dein< Tod das ist, was >mich< weit mehr trifft und betrifft als >mein< eigener Tod, ist eine bloß individualistische Perspektive und eine aus ihr resultierende Verengung durchbrochen. Diesen Durchbruch dokumentiert auch, wie im Folgenden aufzuzeigen sein wird, das philosophische Ringen MARCELS um eine Transzendenz des Todes.

MARCEL *muss* jeden Individualismus durchbrechen, weil er erkannt hat, dass und wie sehr es gerade und ausschließlich die *Liebe* ist, die in die absolute Einsamkeit, in die Angsthölle und in die Verzweiflung, zu der menschliches Leben immer zu werden droht, Sinn und Licht zu bringen vermag, und wie sehr es nur einer gerade von der Liebe motivierten und mit Kraft gespeisten *Hoffnung* gelingen kann, dem Tod etwas existentiell Tragendes entgegenzusetzen, ja den Tod zu transzendieren in einer *Philosophie der bleibenden Verbundenheit als Hoffnung und als Versprechen*. Die Treue zu den geliebten Toten, das Bei-ihnen-Bleiben in jeder Gegenwart (samt seiner Kehrseite: ihrer bleibenden Gegenwärtigkeit bei den Lebenden) wie auch die Hoffnung darauf, im eigenen Tod in ein jetzt unvorstellbares Leben hinein zu sterben, das eine endgültige und unaufhebbare Vereinigung mit allen geliebten Vorausgegangenen in sich schließt: Diese Grundpostulate MARCELScher Todesreflexion sind gewissermaßen die herzenslogisch-konsequente Fortsetzung des "ich werde Dich nie mehr verlassen", das CLARISSA am Ende von *Sandpalast* (72) ihrer völlig einsamen Mutter zusagt.

MARCELS geweitete Perspektive spiegelt sich auch in seinem Verständnis des Begriffs 'Heil' wieder: Er, dem die Betonung der wechselseitigen Verbundenheit der Schicksale etwas von dem war, was ihn am Christentum als Religion besonders faszinierte (vgl. WA II, 164), muss, als religiöser Philosoph, daran erinnern, "daß es für das christliche Denken kein >individuelles< Heil im ausschließenden und absondernden Sinne dieses Wortes gibt" (WA III, 42; zur Ablehnung einer individualistischen Heilsauffassung bei MARCEL vgl. auch UWei 127f.). Nach MARCELS eigenen Worten ist es ihm "unmöglich..., mich für mein eigenes Heil zu interessieren, wenn es nicht zugleich das Heil der Menschen ist, die ich liebe wie mich selbst oder mehr als mich selbst"⁶³¹.

⁶³¹ So MARCEL in seinem Beitrag 'Religiöses Denken in der heutigen Welt' in: Propyläen Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte (Hrsg. GOLO MANN), Berlin u. a., Bd. 10, 1961, (593-608) 599.

Heil ist, als Raum und Zeit umfassender, aber letztlich auch übergreifender Inhalt der Hoffnung auf eine Fülle⁶³² und als das von der Hoffnung schlechterdings nicht Trennbare⁶³³, jener Begriff, in dem sich nach MARCEL, wie in einem Schnittpunkt, Ansatz und Anliegen einer Philosophie des Seins und einer Philosophie der Freiheit⁶³⁴ treffen (vgl. WA II, 305). Sehnsucht nach Heil -nach MARCEL gerade auch als philosophische Kategorie ernst zu nehmen!- ist eine der Kehrseiten des menschlichen Erlebens von Existenz als Defizit und Prüfung, des menschlichen Spürens, zu existentielllem Engagement und Kampf⁶³⁵ herausgefordert zu sein. Es gibt sozusagen etwas, ja *alles* zu verlieren, und zwar -weit mehr noch als auf allen denkbaren Ebenen des Habens- auf der Ebene des Seins! "Etwas ist mit dem Augenblicke, da ich existiere, gefährdet, kann aber auch gerettet werden und *wird* sogar nur sein, wenn es gerettet worden ist." (WA II, 131) Oder, anders ausgedrückt: "Für das Heil ist nur in einem Universum Platz, *das wirkliche Beschädigungen aufweist*." (WA II, 197) Die Sünde und der Tod dokumentieren für MARCEL beispielhaft diese Beschädigung des Universums in metaphysischer Hinsicht; er betont: "Man muß von der Analogie zwischen der Sünde und dem Tod ausgehen" (WA II, 309; vgl. WA II, 300). Wie der Gedanke vom Heil, so ist auch das rechte Verständnis von Sünde von einem Gemeinschaftsbewusstsein abhängig: "Habe ich nicht das Bewußtsein, mit den anderen an der Sünde teilzuhaben, so kann ich auch nicht hoffen, mit ihnen an den Erfahrungen teilzuhaben, die zum Heil führen."⁶³⁶ (WA II, 300)

Weil die menschliche Heilsfrage im Zeichen menschlicher Herausforderung zu existentielllem Engagement steht, hat die Suche bzw. Sehnsucht nach Heil auch mit eigener menschlicher Verantwortung zu tun. Und weil die MARCELSche Vorstellung einer Heilsverwirklichung eine *über Raum und Zeit hinausgreifende* ist und im Rahmen der grundlegend religiösen Orientierung seiner Philosophie der absoluten Seinsfülle 'Gott' diesbezüglich eine entscheidende Rolle zukommt -denn *Gott ist schenkender Stifter des letzten und absoluten Heils*-, greift MARCELS Konzeption vom selbst mit verantworteten Heil den Gedanken eines letzten Gerichts vor Gott⁶³⁷ auf. Bezeichnenderweise legt MARCEL auch mit Blick auf dieses Gericht Wert auf einen jeden Heilsindividualismus ausschließende Sichtweise: "Je mehr das Gefühl, das ich von meiner eigenen Sünde habe, sich auf die Furcht reduziert, nicht in Ordnung zu sein und deshalb einer Schuld geziehen zu werden, wenn es zu einer endgültigen

⁶³² Vgl. WA II, 205: "Man darf niemals die Tatsache aus dem Auge verlieren, daß das Heil nur in der Fülle liegen kann".

⁶³³ Verwiesen sei etwa auf WA II, 197, wo MARCEL betont, "daß jede Hoffnung Hoffnung auf Heil ist und daß es völlig unmöglich ist, das eine ohne das andere zu denken".

⁶³⁴ Freiheit und Heil unkommentiert gleichzusetzen, würde die MARCELSche Position verfehlen; in WA II, 200 betont er vielmehr, dass "für eine wesenhaft christliche Metaphysik die Freiheit dem Heil zugeordnet ist".

⁶³⁵ Gerade der Seinsbezug dieses Engagements bzw. Kampfes, der von der existentiellen Spannung von Leben und Tod geprägt ist und immer wieder, im Maße eigener Lebens- und Seinsbejahung, gegen alles Tödliche und Todbringende in der Welt angehen und das eigene und das mitmenschliche Todesschicksal transzendieren lässt, begründet den Gegensatz zwischen einer bloßen Verdienstmoral und dem, was man eine Heilmoral nennen müsste; vgl. WA II, 304f.. In Verlängerung dieses Ansatzes kritisiert etwa WA II, 309 den "Irrtum, der darin besteht, sich vom Heil eine im Grunde völlig negative Vorstellung zu machen: zunächst die Risiken beseitigen; Ethik der Sicherheit. Aber niemand kann leugnen, daß dies eine deformierte Karikatur der wahren katholischen Lehre ist."

⁶³⁶ Vgl. WA II, 309: "Irrtum, der darin besteht, die Sünde und das Heil im Übermaß zu devitalisieren. Monströse Übertragung des *Jeder für sich* in diesem Bereich."

⁶³⁷ Wie so vieles andere, so hat MARCEL auch seine Gedanken zur Idee eines ultimativen Gerichtes nirgends systematisch dargelegt. Vgl. zum Zusammenhang etwa die persönliche Bemerkung MARCELS in Enche 288 (Andeutung einer Gerichtserwartung sowie Ausdruck der Hoffnung, im Blick auf die eigenen Unzulänglichkeiten, Versäumnisse und Vergehen das Erbarmen des Auferstandenen zu finden), WA III, 156 (zur Rechenschaftspflicht am Letzten Tag), GSei 161 (Bezugnahme auf das Motiv der "Hoffnung auf himmlischen Lohn") und SuWaGe 34 (Zitat aus *Croissez et multipliez* mit Bezug auf das Gericht am Jüngsten Tag). Die letzte Richtermacht ist Gott vorbehalten, was eine Hoffnungsperspektive eröffnet (vgl. etwa TraWei 190f.) und dem Menschen das Recht nimmt, seinesgleichen endgültig zu verdammen (vgl. Gesp 46 und GSei 495). ErMen 142 kritisiert die Formel 'Die Weltgeschichte ist das Weltgericht'. Bemerkenswert ist darüber hinaus WA II, 206: "Heute abend sagte ich mir, daß man einmal über das Bedürfnis einer absoluten Bewertung, über das Bedürfnis, beurteilt zu werden, nachdenken müßte (vgl. den Schluß des Theaterstücks *Un homme de Dieu*)" (vgl. Enche 77f.). SuWaGe 53 spricht zwar vom Wesen und von der Praxis *menschlicher* Gerechtigkeit, doch dürfte ein Analogieschluss vom hier Ausgesagten auf MARCELS Vorstellung und Hoffnung von der *göttlichen* Gerechtigkeit nicht falsch liegen: "Es ist das Wesen der Gerechtigkeit, mehr zu sein als die Gerechtigkeit. Oder kann man, klarer ausgedrückt, nicht sagen: Gerechtigkeit ist nicht Gerechtigkeit, wenn sie von einer gewissen Stufe an nicht schon Beginn des Mitleids oder... Beginn der Liebe ist?" Verwiesen sei schließlich auf GSei 493f.: "Wir sind keineswegs in der Lage, zu wissen, ob alle Menschen, die leben oder gelebt haben, als Elemente einer arithmetischen Summe zum Heil erkoren sind... Zumal rechnerisch letztlich nur mit Dingen verfahren werden kann, mit Wesen, die als Dinge angesehen werden. Gerade dann aber verliert ja der Heilsgedanke jeden Sinn, wenn er auf Dingen gleichgeachtete Wesen bezogen wird... Ungeschmälert wahr... bleibt, daß wir in uns die Geisteshaltung des Verketzerns rastlos zu bekämpfen haben, die die Theologen aller Kirchen in der Vergangenheit bekundeten... Die hier in Rede stehende Universalität könnte als Nicht-Ausschließungswille bestimmt werden, als... Ablehnung jedweden Scherbengerichts, das stets vom begrifflichen Denken herrührt."

Rechenschaftsforderung über die menschlichen Handlungen kommt, desto größer ist die Gefahr, daß ich mich in ein System von quälenden Vorstellungen einschließe, deren Mittelpunkt ich bleibe, ein System, das um das mehr oder weniger präzise Bild meines Heils oder meiner persönlichen Verdammnis kreist. In dem Maße, in dem ich jedoch so Gefangener einer egozentrischen Auffassung des persönlichen Dramas und des geistlichen Lebens bleibe, kann man sich fragen, ob ich nicht im Begriff bin, mich damit zugleich außerhalb des in seiner ewigen Wahrheit verstandenen Christentums zu stellen.“⁶³⁸ (WA II, 304)

“Heil, das ist die wiedergefundene Unversehrtheit - wobei es sich jedoch auch nicht um eine Wiederholung handelt, sondern um ein unendliches Vorrücken zur Einheit von allem hin“ (PhiHo 7). Es geht um die Einheit der Liebe und die Einheit in der Liebe; Heil (“das `Eine, was not tut`“ (GSei 291) und insofern “das Rettende“ (GSei 291)) ist im Kern die integrale und ewige Verbundenheit der Liebenden - und Heilshoffnung mithin die Hoffnung, dass diese Verbundenheit durch keinen Tod zerstört werden kann und wird. In diesem Sinn ist GSei 503 zu lesen: “Das Heil ist wertlos, wenn es uns nicht vom Tod erlöst.“ Ins Ewige hinein gerettetes und gewandeltes Leben - den Tod überdauernde Einmaligkeiten - auf ewig gerettetes und bleibendes Zusammensein dieser einmaligen Wesen: Auf dieses Heil hofft Hoffnung.

Der Verständnisschlüssel des philosophischen Heilsgedankens bei MARCEL ist also die *Gemeinschaft*, ist das *Zusammen*, ist die Erfahrung des (bzw. die Sehnsucht nach dem) >Wir<, das auf seine Unzerstörbarkeit hofft, ja das um diese -hoffend- schon “weiß“. Und es ist dieser Verständnisschlüssel, der erst die innere Zuordnung von Freiheit und Heil aufscheinen lässt: “Das Heil kann nur Befreiung sein, aber Befreiung wovon, wenn nicht von diesem Gefängnis des egoistischen Ich...?“ (HoVia 273)

Indem MARCEL ‘Heil’ als >unsere< Rettung umschreibt und umdenkt, antwortet er auf die Heilssehnsucht des Menschen auf existentieller Ebene. Die Ernstnahme aller Hoffnung auf >unser< Nichtverlorengehen verbietet es wie von selbst, die Reflexion von ‘Heil’ in irgendwelchen unpersönlichen Sach- oder Rechtskategorien abzuhandeln.

Als schon begonnener gelebter Prozess der Suche und der stets neuen Versuche, dessen Hoffnung in ein Jenseits des Todes hinüber reicht, ist Heil für MARCEL ein offenes und dynamisches, ein raumzeitlich immer gefährdetes, aber auch stets neue Möglichkeiten in sich tragendes *Geschehen auf Erfüllung hin*. Was verständlich macht, “daß wir das Heil weit eher als einen Weg denn als einen Zustand zu fassen vermögen“ (GSei 506). Heil als Prozess lebt vom Nebeneinander von *Sehnsucht*, die auf noch Ausstehendes hin lebt, und von *Erfahrung*, die spüren lässt, wonach der ‘Mensch unterwegs’ sich gesehnt hat und sich bleibend sehnt. Der Friede, den Heilerfahrung -die schon “gemachte“ wie die noch ausstehende, aber erhoffte- mit sich bringt, kann vor diesem Hintergrund nichts sein, was auch nur irgendwie den Eindruck von etwas Totem, etwas Erstorbenem, etwas zu seinem Ende Gekommenem vermittelt, sondern nur Ausdruck von intensivem Leben, das zu seiner eigenen absoluten Stimmigkeit gefunden hat. MARCEL kommentiert: “sind Heil und Friede in gewissem Sinne eins, dann handelt es sich hier um einen lebendigen Frieden und mitnichten um die Erstarrung, darin unser Leben wie im Anschauen irgendeines Fixsterns gewissermaßen zu Eis würde. Was aber wäre solch lebendiger Friede, wenn nicht ein Fortschreiten in der Liebe und in der Wahrheit, also die Befestigung einer Denkgemeinschaft, die zugleich und in allererster Linie eine Seelengemeinschaft ist? In dieser Hinsicht verdient vielleicht der christliche Gedanke des *Corpus mysticum* am dringendsten, daß sich der Philosoph mit ihm befasse.“ (GSei 506f.)

MARCELS Nachdenken über die ‘fundamentale Gegebenheit’ des menschlichen Todes (vgl. TraWei 232) und sein philosophischer Transzendenzversuch sind ganz eindeutig geprägt von der umrissenen Absage an eine individualistische bzw. egoistische Perspektive. Seine Konzentration auf die lebenstragende Gemeinschaft und Verbundenheit zwischen *Ich* und *Du*, die seiner Todesreflexion und -transzendenz ihr besonderes Vorzeichen gibt, gilt es deshalb ausführlich zu erörtern.

Die MARCELSche Konzentration auf >deinen< Tod, auf >mein< Leiden unter ihm und auf den Akt, eine todestranszendierende Philosophie gerade als Antwortversuch auf eben diese Leidensnot zu formulieren, schließt freilich ein Bedenken des eigenen Todes als solchen und den Versuch, auch unter dieser Perspektive die Frage nach der menschlichen *Unsterblichkeit* zu beantworten, nicht aus. Dieser Versuch ist auch bei MARCEL nachweisbar und soll deshalb im Folgenden eigens beleuchtet werden. Im MARCELSchen Denken freilich hat dieser Versuch nur eine untergeordnete Bedeutung; in GegU 9 betont MARCEL, er betrachte “die Unsterblichkeit ganz und gar nicht in der Weise der traditionellen Philosophie, sondern in der Sicht des Todes des Nächsten, des Todes des geliebten

⁶³⁸ Zur geschichtstranszendierenden Alternative ‘Heil oder Verdammnis’ vgl. auch etwa WA II, 167f. (wo MARCEL im Ausgang von der ‘Idee des Bedrohten’ reflektiert) oder DialEr 130: “Sicher dürfen wir sagen, daß das Heil Befreiung ist, die Verdammnis dagegen das endgültig ablehnende Nein zur Gelassenheit, also... die Verkrampfung eines Ich, das in sich selbst seinen Schwerpunkt wahr.“

Menschen.“⁶³⁹

Interessant ist MARCELS Bedenken des eigenen Todes und der Todestranszendenzversuch unter dieser Perspektive unter anderem deswegen, weil auch er aufscheinen lässt, dass für MARCEL die Unsterblichkeit nichts objektiv Beweisbares ist, sondern -als Gewissheit- von „existentiellen Prämissen“ (GegU 9) lebt.

Zum Einstieg aber eine Reihe von Bemerkungen zu ganz grundsätzlichen Aussagen und Hintergründen der MARCELSchen Todesreflexion, und zwar zunächst zum Tod als Bezugspunkt menschlicher Angst und als Quelle von Erschütterung und Schmerz, zum Tod als Geheimnis und zur Bedeutung des Todes im Zusammenhang mit dem menschlichen Zeiterleben und mit der Frage nach dem Sein.

2. Der Tod als Geheimnis und die Zeitlichkeit als Angsterleben - Der Primat des Seins vor dem Tod

“... Rilke... fragt... sich, wohin diese flüchtige Wesenheit, die wir selbst sind, hingehen wird...”
(GABRIEL MARCEL, HoVia 343)

Von der für MARCEL so schmerzvollen, ja traumatisierenden Wirkung des frühen Todes seiner Mutter war bereits die Rede (vgl. etwa WA I, 214f., WA III, 320 und Enche 176). In SuWaGe 13 berichtet MARCEL: “Das entscheidende Kindheitserlebnis war... der Tod meiner Mutter, die mir im Verlauf von achtundvierzig Stunden entrissen wurde, als ich vier Jahre alt war. Dieses Ereignis brachte es mit sich, daß ich von meiner Großmutter mütterlicherseits und der Schwester meiner Mutter... erzogen wurde. So war ich schon in meiner frühesten Jugend nicht nur vom Tod der mir am nächsten stehenden Person erschüttert, sondern auch durch die Zerrüttung, die er nach sich zog. Oberflächlich könnte man sagen, daß ich keine Not zu leiden hatte, denn ich wurde von den Meinen so gut wie möglich verwöhnt. Doch ließ dieses plötzliche Nicht-mehr-Dasein einen Riß der Angst in mir.” In MeGru 40 spricht MARCEL vom Prozess des ‘beängstigten Fragens’, den der Tod der Mutter ausgelöst habe: “Ich konnte mich nicht mit der Ungewißheit zufriedengeben, in der, so stellte ich fest, die Meinen sich gewissermaßen eingerichtet hatten. Ich habe einen Spaziergang -sieben oder acht Jahre dürfte ich alt gewesen sein- in genauer Erinnerung behalten, auf dem ich bei den Worten meiner Tante, man könne nicht wissen, ob die Toten vernichtet seien oder in gewisser Weise fortlebten, ausrief: Später werde ich suchen, bis ich es weiß. Und ich glaube, es wäre unrecht, die Bedeutung dieses Kinderwortes zu verkleinern: In bestimmter Weise legte es mein Schicksal fest.”⁶⁴⁰ (MeGru 40; vgl. TraWei 35f.) Ein Anliegen dieser kindlichen Ankündigung späterer Suche nach Gewissheit und nach Begründung einer Hoffnung war, so MARCEL in TraWei 36, die “Absicht... eines Tages nicht nur für mich Klarheit zu schaffen, sondern auch für alle jene, von denen ich mir vorstellte, sie lebten in derselben Angst.”

Wenn MARCEL später als Philosoph vom Zusammenhang zwischen Angst und Sterblichkeit, zwischen Angst und Tod spricht (so etwa in TraWei 241f.) und über diesen reflektiert, dann hat dieses Sprechen und Reflektieren also einen höchst persönlichen existentiellen Erlebenshintergrund, der bis in die frühesten Kindheitstage MARCELS zurückreicht. Wenn er später die Liebe und den Tod beispielhaft als Auslöser existentieller Erschütterung und rudimentärer philosophischer Erfahrung in den Blick nimmt (vgl. TraWei 23), dann haftet dem nichts rein Theoretisches an, sondern immer zugleich auch der Ernst dessen, was er selbst lebensgeschichtlich erlebt hat und erlebt: der Ernst des Schmerzes angesichts der biologischen Endgültigkeit des Todes, angesichts des Entrissen- und Verschwundenseins des verstorbenen Menschen, des Schmerzes des Vermissens⁶⁴¹; und überdies der Ernst der

⁶³⁹ Vgl. WA I, 215: “Ich stelle ohne Zögern fest, daß sich mein Leben schlechthin -und auch mein geistiges Leben- unter dem Zeichen des Todes des Nächsten entwickelt hat.” Mit Blick auf die Unsterblichkeit spricht MARCEL in OGeh 5 vom “Problem... , das mich seit meiner Kindheit beschäftigt, dasjenige des Überlebens nach dem Tod. Stets bin ich tief im Innersten und stärker vom Tod eines geliebten Wesens betroffen gewesen als von meinem eigenen Tod und habe mich von allem Anfang an geweigert zuzugeben, daß das Band, welches die Menschen untereinander vereint, durch einen so äußerlichen Umstand zerrissen werden kann wie den, den wir Tod nennen.”

⁶⁴⁰ Vgl. WA III, 322, wo MARCEL unterstreicht, “daß ich als Kind wirklich in einer geistigen Öde gelebt habe, denn es war immer der Hintergedanke an den Tod meiner Mutter vorhanden und an das -wie meine Eltern sagten- mehr als unwahrscheinliche Jenseits. Aber doch, nach dem Jenseitigen sehnte ich mich. Und ich denke, daß auch dies eine Quelle meines philosophischen Denkens gewesen ist.”

⁶⁴¹ Den Schmerz angesichts des Todes thematisiert MARCEL als den *menschlichen* Schmerz. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist aber WA II, 340; der Autor erwähnt hier “die unergründliche Traurigkeit der Dinge, die einer verlassen hat, der nicht mehr da ist; wie abgestreifte Häute. Man müßte sich über ihr ontologisches Statut Klarheit verschaffen. Es ist wirklich so, als ob die verlassenen Dinge jammerten, und diese Traurigkeit ergreift uns, die Überlebenden, wie eine Ansteckung. Es wäre unrecht, zu leugnen, daß es... eine Traurigkeit in den Dingen gibt. Man nimmt gewöhnlich an, daß wir sie in die Dinge hineinlegen, aber hier kann uns mein Begriff des Gegenwärtigseins als intersubjektiv interessante Aufschlüsse geben. Zweifellos ist diese

Angst, >mein< und >dein< Sterben könnte ein Sterben ins Nichts hinein sein, ein 'totales Erlöschen' (vgl. WA III, 138), und der Tod mithin eine absolute Macht, die die Hoffnung und die implizite "Verheißung" des Verbundenseins von *Ich* und *Du* in Liebe absolut begrenzt, beendet, nichtet⁶⁴².

Leben ist immer Leben unter dem Gewicht des Wissens, "daß man zum Tod verurteilt ist" (TraWei 224). Zugespitzt ist dieses Wissen (das -vgl. MeGru 162f.- die menschliche 'Würde' mit begründet!) im Bewusstsein der jederzeitigen Möglichkeit des Todes (WA III, 313 unterstreicht die wesentliche "Imminenz des Todes, seine Gegenwart im Zentrum des Lebens")⁶⁴³: "Der extreme Umstand par excellence ist die unmittelbare Nähe des Todes, und niemand von uns kann sicher sein, daß sein Tod nicht unmittelbar bevorsteht. Wenn... der Gesichtspunkt des Philosophen mit dem des voll wachen Menschen koinzidiert, ist demnach die Ansicht erlaubt, daß er die Welt im Lichte dieser Bedrohung betrachten sollte, denn der normale Zustand ist ein extremer Zustand. Dennoch ist dies nur ein Teil... der Wahrheit; und es ist nicht weniger wahr und vielleicht sogar noch wesentlicher, zu erklären, daß wir in jedem Augenblick so leben und arbeiten müssen, als ob wir die Ewigkeit vor uns hätten." (WA III, 68)

Auch eine Tagebuchnotiz MARCELS beleuchtet den in seinen Augen engen Zusammenhang von Angst einerseits und dem Todesbewusstsein bzw. dem Bewusstsein, zeitlich zu existieren, andererseits: "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." (WA II, 201) Der Mensch steht in Gefahr, "Gefangener der Angst zu werden, die vor allem Todesangst ist" (WA III, 313).

Todesangst wird, als Nichtungsangst wie überhaupt als Angst vor dem Unbekannten, in dem Maße befördert, wie sie verdrängt bzw. gar nicht mehr zum Anlass für eine Frage über den Tod hinaus genommen wird.

Die diffuse innerliche Akzeptanz des Todes als eines Endes und als einer Leere pervertiert fast zwingend das der authentischen Hoffnung (mit ihrem Jenseitsbezug) innewohnende Element der Entspannung⁶⁴⁴. Auch keine tragende Antwort auf die Todesangst, gefühlt als "die Angst der Zeitlichkeit..., die Angst, der Zeit ausgesetzt zu sein" (WA II, 195), ist es nach MARCEL, in die Beschäftigung ausschließlich mit sich selber bzw. in einen verkrampften Aktivismus zu flüchten, der die eigene angstvolle Unruhe und beunruhigende Angst nur schlecht zu kaschieren vermag (vgl. WA II, 195)⁶⁴⁵. Die Auseinandersetzung mit dem Tod darf nach MARCEL gerade ein

Traurigkeit für uns vorhanden, man kann durchaus nicht sagen, daß sie von uns kommt: unsere Fröhlichkeit kann ganz plötzlich erlöschen beim Anblick einer Landschaft oder einer Ansammlung von Dingen, von denen der Eindruck von Trostlosigkeit ausgeht. Eine Erklärung mit Assoziationen wäre hier ganz ungenügend."

⁶⁴² Die Rückbindung von Philosophie an das Erschütternde menschlicher Lebenserfahrung ist ein ganz grundsätzliches Anliegen MARCELS. Vgl. WA I, 177f.: "Das Denken, oder sagen wir die Reflexion, kann nur dann -ich möchte nicht nur sagen: eine Wirksamkeit, sondern auch- Gewicht haben, wenn sie der Erfahrung verbunden bleibt und dem, was diese an Schmerzhaftem oder Schmerzlichem enthält." Nach MARCEL gibt es "kein Erfassen des Wirklichen, in welcher Ordnung es auch sei, ohne eine Art Erschütterung" (WA III, 57), und in WA III, 57 erklärt er seine Neigung, "jedem Werk die eigentlich philosophische Qualität abzuspochen, bei dem sich nicht das erkennen läßt, was ich die Bißstelle des Realen nennen möchte."

⁶⁴³ MARCEL in TraWei 242, zunächst mit Bezug auf HEIDEGGER: "der Autor von *Sein und Zeit* hatte recht, wenn er mehr vielleicht als irgendein anderer Denker vor ihm auf die Immanenz des Todes im Leben verwiesen hat. Da das Leben durch das Urteil, das auf ihm lastet, den Tod in sich trägt, ... kann so etwas wie die platonische Idee der Vorbereitung auf den Tod kaum akzeptiert werden, ebensowenig wie dessen Verbannung aus den vorherrschenden Gedanken des Weisen nach Art Spinozas. Einmal mehr scheint es uns nicht möglich zu sein, vom Tragischen abzusehen. Im Hinblick auf diese im wesentlichen doppeldeutige Gegebenheit, deren untrennbare Aspekte das Leben und der Tod sind, ist der Weise dazu verhalten, Stellung zu nehmen."

⁶⁴⁴ Für MARCEL "scheint es, daß das tägliche Leben, das als Leben um des Bestehens willen zu bezeichnen ist, sich dem Großstadtmenschen als immer weniger lebenswert darstellt; ich möchte damit sagen, daß es immer weniger seine eigene Rechtfertigung erlaubt: Ganz allgemein und vielleicht sogar bei vielen wahrhaft Gläubigen ist dieses tägliche Leben immer weniger einem eschatologischen Jenseitsdenken verbunden, sondern mehr und mehr der Vorstellung einer Entspannung, durch die man sich wiederfindet, ob es sich nun um den wöchentlich freien Tag handelt, um den jährlichen Urlaub oder um den Ruhestand, in dem man die Bürde des Berufes für immer hinter sich gelassen hat. Doch die für die Reflexion zentrale Frage ist, ob unter diesen Umständen die Worte >ich wiederfinden< ihren Sinn behalten. Viele von uns wissen aus Erfahrung, was das Wiederfinden seiner selbst in der Ruhe und Einsamkeit bedeuten kann. Das setzt aber eine gewisse innere Beständigkeit voraus, und es ist bekannt, daß die heutigen Lebensbedingungen, hauptsächlich durch das Radio, das Fernsehen und so weiter, dazu neigen, eine solche Beständigkeit auszuschalten... und sie durch eine Diskontinuität zu ersetzen... Aus welchem Grund? Weil jeder vor allem zerstreut sein will. Die Aufmerksamkeit soll abgelenkt werden. Wozu?... Ich würde... sagen, daß es eine gewisse Leere ist, die beängstigend empfunden wird als Vorwegnahme des Todes... Wenn die erhoffte Entspannung nicht zustandekommt, besteht die Gefahr der gefährdeten Leere." (WA I, 206f.; vgl. ErMen 207)

⁶⁴⁵ Nur mit sich selber beschäftigt zu sein, ganz verstellt zu sein von sich selber ist nach WA I, 83 das Wesen des Nicht-verfügbar-Seins. MARCEL umschreibt diesen Zustand auch mit 'innerer Undurchsichtigkeit' (vgl. WA I, 83), im Sinne einer Art "Verschließung oder Verfestigung" (WA I, 83), auf deren Grund eine verkrampfte "Unruhe" (WA I, 83) wirkt. "Der Gedanke liegt

positiver Effekt existentieller Unruhe sein (vgl. MePro 126-128).

Die Seinsorientierung von MARCELS Denken impliziert gerade in ihrer Transzendenz des Beängstigenden der Zeitbedingtheit menschlicher Existenz und der menschlichen Vergänglichkeit eine Opposition gegen die Zeit und gegen den Tod - in Gestalt eines deutlichen *Bekenntnisses zum Ewigen*⁶⁴⁶. Dieses Festhalten am Ewigkeitsbezug und an der Ewigkeitsbedeutung alles Zeitlichen ist der Hintergrund für die MARCELSche Überzeugung, dass gerade "die Treue... auch eine Art [ist], die Zeit zu transzendieren" (WA II, 184). Gemeint ist bei MARCEL mit 'Treue' -wie erinnern uns- stets die (das) Sein bejahende und bezeugende Treue (vgl. WA II, 179: "Vom Sein als Ort der Treue"), die gerade deswegen immer auch schöpferisch ist. In WA II, 159 betont MARCEL sogar, "daß der einzig mögliche Sieg über die Zeit... in der Treue liegt."⁶⁴⁷ Indem >ich< >dir< über >deinen< Tod hinaus treu und verbunden bin, bezeuge >ich<, dass sich in der Zeit mehr ereignet hat als nur Vergängliches, bezeuge >ich<, dass >du< unsterblich bist, dass >unsere< Gemeinschaft ewig ist.

Sich *in der Zeit*, angesichts >meines< und >deines< unausweichlichen Todes, für Hoffnung oder für Verzweiflung entscheiden zu können, macht verständlich, dass für MARCEL "die Zeit die Form der Prüfung selbst" (WA II, 162) ist⁶⁴⁸. Sich angesichts dieser Prüfung in der Zeit und durch die Zeit für Hoffnung und gegen Verzweiflung zu entscheiden, bedeutet und verlangt eine zweifache Nichtvorwegnahme: die Weigerung, der eventuellen Versuchung zum *Selbstmord* nachzugeben, und die Weigerung, die *Nichtung* all dessen *im* Tod anzunehmen, was Hoffnung hofft, Liebe liebt und Glaube zu glauben herausgefordert ist.

Aus allem, was in der bisherigen Darstellung der vorliegenden Forschungsarbeit zum MARCELSchen Verständnis von 'Problem' und 'Mysterium' gesagt worden ist, ist bereits hinreichend deutlich geworden: Authentisch kann der menschliche Tod nur als *Geheimnis*geschehen verstanden werden; Erkenntnis, Deutung und Transzendenz des Todes sind nur als Annäherungsversuch im Rahmen einer *existentiellen* Philosophie möglich, die nicht den Fehler macht, vom fragenden *Ich* nicht streng trennbare existentielle Gegebenheiten und Fragen zum Objektivierbaren bzw. zum Problem und als Problem 'Lösbares' zu verfälschen: "... das Problem... des Todes zu lösen - das sind inadäquate Ausdrücke, denn wir stehen hier vor einem Geheimnis, nicht vor einem Problem" (Struk 303; vgl. GSei 281).

Weil der Tod mehr als ein bloßes Problem ist, mehr als etwas nur seiner Lösung Harrendes, kommt vor dem Tod auch der Anspruch jeder Technik an sein Ende: "die Technik, welcher Art sie auch sei, vermag nichts gegen den Tod und bleibt, auf sich selbst zurückgeworfen, im Leeren hängen." (WA III, 317) In ErMen 106 betont MARCEL diesbezüglich, "daß *die Welt der Techniken, so wie sie ausgerichtet ist, letzten Endes nur in die Verzweiflung münden kann*. Sie schließt ja ihrer Definition nach jede Möglichkeit der Zuflucht dort aus, wo sich die Techniken als unwirksam erweisen - und zuallererst selbstverständlich im Angesicht des Todes."

Im "Augenblick, wo meine Frage das *Εσχατον*, das heißt die letzte Wirklichkeit, betrifft: Gott oder das Schicksal der einzelnen Wesen" (MePro 144) "scheint alles so vor sich zu gehen, als ob das fragende Denken über die Grenzen hinauszielte, welche die des allgemeinen Fragebogens sind, in welchen in jeder Frage die Bejahung eingeschlossen

nahe, daß diese unbestimmte Unruhe... gleichzusetzen ist mit der Angst vor der Zeitlichkeit, mit der vom Tode ausgehenden Sogwirkung, die im Kern des Pessimismus liegt. Die Wurzeln des Pessimismus sind die gleichen wie die des Nicht-Verfügbarseins; wenn dieses wächst in dem Maße, wie wir altern, so geschieht es nur zu oft, daß die Angst in uns wächst bis zum Ersticken; in dem Maße, als wir uns einem vermeintlichen Ende nähern, muß diese Angst, um sich vor sich selbst zu schützen, einen Verteidigungsapparat in Gang setzen, der immer schwerer, immer feiner und auch... immer verletzlicher wird." (WA I, 84)

⁶⁴⁶ Dieses Bekenntnis MARCELS zum Ewigen im Sinne einer bejahten bzw. geglaubten realen Jenseitszukunft des Menschen richtet sich durchaus auch kritisch gegen andere philosophische Positionen; vgl. etwa WA II, 278f.: "ein Nietzsche, ein Malraux haben geglaubt, der von Gott befreite Mensch sei durch diese Befreiung größer geworden, er habe in gewisser Hinsicht mehr Platz. Alles legt indessen den Gedanken nahe, daß in Wahrheit das Gegenteil der Fall ist. Das gleiche möchte ich hinsichtlich des Erdenlebens und des Jenseits sagen. Es ist eine wahnsinnige Illusion, zu glauben, das irdische Leben werde... größer, wenn man ihm jede Verlängerung über das Grab hinaus verweigert. Der Mensch und das Leben sind nicht nur weit davon entfernt, auf diese Weise an Ausdehnung zu gewinnen, sondern sie schrumpfen jämmerlich zusammen" (vgl. GSei 467).

⁶⁴⁷ Vgl. WA III, 187: "das Problem des Todes koinzidiert mit dem Problem der Zeit im zugespitztesten und paradoxesten Sinne. Ich hoffe, daß es mir gelingt zu zeigen, wie die Treue in ihrem metaphysischen Wesen uns als das einzige uns zur Verfügung stehende Mittel zur wirksamen Überwindung der Zeit erscheinen kann, - aber auch, daß diese wirksame Treue eine schöpferische sein kann und sein muß." Der angesprochene 'paradoxeste Sinn' hebt offensichtlich auf die Tatsache ab, dass die Zeitlichkeit von Existenz nie anders erlebbar ist als im Bewusstsein eigenen Zu-Ende-Gehens, also eigenen Aus-der-Zeit-Hinausgedrängtwerdens. Pointiert gesagt: Je mehr Zeit >ich< (vermeintlich) besessen habe, desto weniger bleibt >mir< paradoxerweise noch!

⁶⁴⁸ Vgl. hierzu etwa WA II, 206: "Offenbar gibt es eine Philosophie, den Spinozismus, welche die Hoffnung und die Verzweiflung gleichzeitig verbannen will. Ich mache ihr besonders eine radikale Verkennung der zeitlichen Struktur der menschlichen Existenz zum Vorwurf."

ist, daß sie eine gegebene und bestimmte Antwort besitzt" (MePro 144). Der eigentliche Ansatzpunkt des philosophischen Fragens nach dem Tod und der philosophischen Suche nach einer deutenden und transzendierenden Antwort muss das Bewusstsein von der "Metaproblematik des Todes" (WA III, 204) sein, die zur Folge hat, dass in diese Deutung und in diese Antwort, kurz in dieses Ringen um Gewissheit, immer die existentielle Situation des Fragenden mit verwoben ist.

Es mag in diesem Zusammenhang wertvoll sein, sich an etwas Grundsätzliches zu erinnern: Bei MARCEL "wird das Mysterium nicht wie bei den Agnostikern als eine Lücke des Erkennens interpretiert, als eine Leere, die man füllen muß, sondern im Gegenteil als eine Fülle,... als der Ausdruck eines Willens, einer Forderung, die so tief ist, daß sie sich selbst nicht erkennt" (WA III, 187). In der "Anerkenntnis des Mysteriums transzendiert sich eher jener *Trieb zum Wissen*, als daß er sich befriedigt, jener Wissensdrang, der die Wurzel unserer Größe und auch unseres Elends ist." (WA III, 187)

Auch und gerade der Geheimnischarakter des Todes (bzw. dessen, was 'jenseits' des Todes kommt) ist es, der den Menschen mit der Frage nach dem Sein konfrontiert; alle Mysterien bedeuten ja nach MARCEL -auf ihre je eigene Weise- Seinsberührung, Bewusstwerdung der Sehnsucht nach Sein, Ahnung und Erfahrung von Sein, Ahnung mithin, dass die 'ontologische Forderung' Recht hat. WA II, 216 formuliert, in diesem Sinne, ganz kurz: "Das Mysterium deckt sich mit dem Ontologischen."

Ausschließlich die Bindung ans Sein ist es, die Ausrichtung auf Sein -als Ausrichtung auf das, was Sein nach MARCEL immer ist: Zusammen-Sein, Verbundensein, Gemeinschaft-Sein-, was der Absage an die Todesangst und der Hoffnung gegen den Tod und über den Tod hinaus Kraft geben kann. Mit Verweis auf das Licht, das Sein bedeutet und ausstrahlt, und mit Verweis auf die dramatische Spitze der vom Tod ausgehenden Frage, nämlich das, was der Tod des geliebten Wesens auslöst, unterstreicht MARCEL etwa, dass "die Angst... sich im gleichen Maß verringert, als der Mensch die Beziehung, die ihn an das ursprüngliche Licht bindet, in ihrer Wahrheit wiederherstellt. Denn gleichzeitig findet auch Hoffnung wieder Raum, und man fragt sich, ob es... nicht angebracht wäre, das Primat des Seins vor dem Tod zu setzen. Besteht der Fehler Heideggers nicht darin, daß er sich in die Gefangenschaft eines existentiellen Solipsismus begeben hat, welchem der Tod des anderen, der Tod des geliebten Wesens, sekundär scheint? Aber schließt dies nicht eine sonderbare Verkennung der Tatsache in sich, daß das Licht, welches das Sein ist, nur als Freude, Licht zu sein, gedacht werden kann, als Freude, Licht zu spenden, das heißt als Liebe. Hier ist die einzige Aussage, die uns eine Hilfe sowohl gegen die Angst vor dem Tod als auch gegen den technokratischen Hochmut zu finden erlaubt" (WA III, 316).

Dass im Zusammenhang mit der Kommentierung des Primats des Seins vor dem Tod in kritisierendem Sinn der Name HEIDEGGER erwähnt wird, sei uns Anlass, MARCELS -ebenfalls kritische- Ansicht zu einer bekannten HEIDEGGERSchen Formulierung mit Bezug auf den menschlichen Tod zu zitieren. MARCEL unterstreicht, "daß es unmöglich ist, mit Heidegger in *Sein und Zeit* das "Sein zum Tode" als ein Verfassungsmoment meines Daseins aufzufassen. Ich möchte dieses Problem bei seinem sprachlichen Ausdruck aufgreifen: Sein *zum* Tode. Ich habe oft darauf hingewiesen, daß die Präposition "zu" -falls sie überhaupt eine Beziehung wiedergibt- eine Beziehung ausdrückt, welcher die Eindeutigkeit ganz gewiß fehlt. Ihre erzwungene Eindeutigkeit schließt eine Beschränkung der Aussage auf meinen Leib ein, sogar auf meinen rein biologisch verstandenen Leib. Sobald ich mich aber als Ganzes meine, als inkarniert anwesendes Sein, tritt die Zweideutigkeit der *Zu*-Relation in ein grelles Licht. Es ist nicht unwichtig festzustellen, daß der französische Übersetzer nicht umhin kann, diese Zweideutigkeit aufzuweisen. Der Ausdruck *être pour la mort* klingt nach einem Zweck- und Zielgerichtetsein, das im Ausdruck *Sein zum Tode* zweifellos nicht ausgesagt werden soll. Übersetzt man hingegen dieses *zu* nicht mit dem Wort *für*, sondern mit dem Wort der Hinwendung "*vers*" zu etwas *hin*, dann verläßt man die Gesetzmäßigkeit der französischen Sprache, denn dieses "*vers*" setzt ein Verbum der Bewegung voraus. Als ein solches läßt sich aber das Verbum *être* -Sein- nicht gebrauchen." (SuWaGe 72f.; zu MARCELS Kritik an HEIDEGGERS Todesreflexion vgl. auch WA I, 192-196. 200. 202; WA II, 282; WA III, 284. 300f.; SuWaGe 77)

3. Der Tod als *kein* zwingender Grund zu verzweifeln - Der Tod als Prüfung für die menschliche Freiheit

“Man wird also sagen müssen, daß die menschliche Existenz, wenn sie nicht in eine übersinnliche Realität einmündet, so gestaltet ist, daß sie sich in eine radikale Sinnlosigkeit umwandeln kann. Und diese Umwandlung kann zu einer unwiderstehlichen Versuchung werden. Dann aber muß man zweifelsohne zugeben... , daß die Verneinung der Unsterblichkeit existentiell von Bedeutung... sein kann und daß... diese Verneinung gleichbedeutend werden kann mit der Selbstverdamnung des Menschen... Was wahr, was überprüfbar ist, das ist die Vergänglichkeit einer bestimmten empirischen Gegebenheit, aber in keinem Falle kann uns irgend etwas erlauben, zu behaupten, daß mit ihr das Wesen des Menschseins identisch sei.”
(GABRIEL MARCEL, DialEr 47)

a) Der Tod als Versuchung zur Verzweiflung - Todestranszendierende Hoffnung und Liebe als Vorzeichen des Widerstandes gegen diese Versuchung

Von der Tatsache, dass der menschliche Tod bzw. die menschliche Sterblichkeit Auslöser von Verzweiflung sein können, war bereits die Rede⁶⁴⁹. Die MARCELSche Reflexion über diese Tatsache und die von ihm gerade auch mit Blick auf Tod und Sterblichkeit kommentierte Alternative ‘Verzweiflung oder Hoffnung’ sind von so grundlegender Bedeutung für MARCELS Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod wie für seine Gedanken zum Tod des geliebten Wesens, dass sie im Folgenden gesondert erläutert werden müssen.

MARCEL betont: “Verzweiflung und Verrat lauern auf uns in jedem Augenblick, und am Ende unserer sichtbaren Laufbahn der Tod, der uns gleichsam dauernd zur absoluten Abtrünnigkeit auffordert und uns zu der Feststellung anreizt, daß nichts ist, daß nichts zählt... Der Gedanke an unseren Tod, d. h. an das einzige zukünftige Ereignis, das wir als gewiß ansehen können, kann auf uns eine derartige Faszination ausüben, daß er unser ganzes Erfahrungsfeld überschattet, all unsere Freuden auslöscht, all unsere Initiative lähmt; man muß... mit größtem Nachdruck darauf hinweisen,... daß der Selbstmord möglich ist - und daß er in gewisser Weise der Versuchungstyp, der Verratstyp ist, auf den sich vielleicht alle anderen Versuchungen, alle anderen Formen des Verrats zurückführen lassen. Es genügt also nicht zu sagen, daß ich als Existierender dem Tod unterworfen bin, was eine Binsenwahrheit wäre, sondern daß ich Gefahr laufe, mich nicht nur von ihm angezogen zu fühlen, sondern in der Welt einen Illusionspalast zu sehen, wobei er schließlich das letzte Wort hat.” (WA III, 204)

“Es scheint, als ob die Struktur unserer Welt uns den Verrat nahelegen würde” (WA II, 213; vgl. WA I, 71 und WA I, 214), so MARCEL, den “Verrat aller durch alle und jedes einzelnen durch sich selbst” (WA II, 213). Genau mit diesem Bezug notiert er: “Das Schauspiel des Todes als fortwährende Aufforderung zur Verleugnung.” (WA II, 213; vgl. WA II, 230) Anders gesagt: Der Tod kann durchaus logisch nutzbar gemacht werden für eine “Apologie des Nichts” (WA II, 55), die der Verzweiflung das Wort redet⁶⁵⁰, d. h. jenem “Schock, der von der Seele zusammen mit dem Gefühl >Darüber hinaus gibt es nichts mehr< erlebt wird” (WA II, 217). Zu behaupten, “daß es kein Leben nach dem Tode gibt” (WA III, 82), bedeutet, den Wert der menschlichen Existenz herabzusetzen, da sie ja “auf den absoluten Un-Sinn der Auflösung hinausläuft und... dem radikalen Un-Sinn des reinen Zufalls ausgeliefert ist” (WA III, 82). MARCEL warnt vor der Schreckensvision “einer... dem Tode ausgelieferten Welt. Wenn ich sage: dem Tode ausgeliefert, so meine ich: nicht fähig, der bannenden Gewalt des Todes Widerstand zu leisten, die er auf jeden übt, der ihn für das letzte Wort hält.” (GSei 468; vgl. GSei 464f. (zum irrigen ‘Lehrsatz von der Endgültigkeit des Todes’)) Unter allen denkbaren Gründen für Verzweiflung nimmt der Tod eine besondere Stellung ein. Der “Verrat in allen

⁶⁴⁹ Dass für MARCEL die thematische Zusammengehörigkeit von Tod und Verzweiflung und die Pflicht des Philosophen bzw. der Philosophin, beide Realitäten ernst zu nehmen und zu reflektieren, außer Frage steht, belegt z. B. auch seine Positivismus-Kritik, in der er mit JASPERS übereinstimmt. WA III, 236 betont “die Grenzen und Schwächen des Positivismus... , der sich als unfähig erweist, dem Rechnung zu tragen, was dem menschlichen Leben seine tragische Würde verleiht, der weder die Wirklichkeit des Todes, noch die des Schicksals oder die der Schuld erkennt und der sich als unfähig zeigt, den Zweifel, die Verzweiflung zu verstehen und eine Antwort auf sie zu geben.”

⁶⁵⁰ Vgl. WA I, 63, wo die Rede ist von der ‘verkehrten Art der Verteidigung, die der absolute Pessimismus unternimmt’ und die sich ‘stets um den Tod, geradezu als Enthüllung, als Beweis für ein letztes Nichts betrachtet, dreht’.

Formen" (WA II, 223), zu dem der Tod -der miterlebte Tod oder der noch bevorstehende Tod >meiner< selbst oder des geliebten Wesens- auffordert, besteht immer irgendwie in einer Verneinung des Seins (vgl. Struk 299); wir wissen ja: "die ontologische Forderung, das Seinsbedürfnis, kann sich selbst verleugnen" (WA I, 71). Diese Verneinung, dieser Abfall wird zumeist ein (bewusster oder unbewusster) Prozess sein. Der Selbstmord ist die drastischste Möglichkeit, in der dieser Prozess enden kann; deswegen könnte man sogar "soweit gehen zu sagen, daß die ständige Möglichkeit des Selbstmordes... vielleicht der Angelpunkt jedes echten metaphysischen Denkens ist"⁶⁵¹ (WA I, 72).

Verzweiflung bringt, als Kapitulation vor dem Tod und dessen vermeintlich eindeutiger 'Botschaft', zum Ausdruck, dass der Mensch als mit seinem biologisch-physischen Leben identisch angesehen wird; ist dieses zu Ende, so ist auch der Mensch zu seinem Ende gekommen (vgl. SeHa 211). Diese Identifizierung führt fast zwingend zum "Gefühl, daß mein Leben nur in gelebten Augenblicken greifbar ist und daß folglich jede Bindung, jedes Engagement, jeder Treueschwur auf einer Lüge und einer willkürlichen Verewigung von bloß Vergänglichem beruht" (WA II, 223 (vgl. WA II, 230); die menschliche Fähigkeit zur doppelten "Transzendenz im Hinblick auf das Leben und auf den Tod" (HoVia 112) ist entscheidend!).

Nicht weit entfernt von solcher reduzierenden Sichtweise des Menschen, ja sehr stark mit ihr verbunden ist ein Funktionalismus, der mit seiner verzweiflungsfördernden Anschauung vom menschlichen Leben logischerweise auch ein bestimmtes Todesbild prägt⁶⁵²: "Wenn in meinen Augen die Tatsache zu leben darin besteht, schlecht und recht ein gewisses kompliziertes Ganzes von Mechanismen zu unterhalten, ... so wäre ich natürlich dazu geneigt zuzugeben, daß sich der Tod auf den Abbruch eben dieser Mechanismen reduziert, auf das Unbrauchbarwerden eines Apparates." (WA III, 81f.) Einer funktionalistisch verengten Anthropologie kann der Tod nur "als ein Ausrangieren, ein Sturz ins Unbrauchbare, als absoluter >Abfall<" (WA I, 61) erscheinen; eine Seinsmetaphysik im Sinne MARCELS eröffnet demgegenüber ihre todestranszendierende Perspektive gerade in Absetzung von aller Reduzierung des Menschlichen auf das Funktionelle bzw. funktionell Erklärbare. "Man kann... sagen, die ontologische Forderung werde sich ihrer selbst, ausgehend von einer Welt bewußt, in der das menschliche Wesen nur mehr als Bündel von Funktionen erscheint, in der es nur Wert zu haben scheint durch den Nutzen, den es bringen kann, und in der der Tod sich ausschließlich als ein Nicht-mehr-nützlich-sein-können... darzustellen scheint." (ReflIn 171)

Wenn die leibliche Existenz des Menschen (mit all ihren Bezügen) als nichts anderes verstanden wird denn als der Prozess eines zwar vielschichtigen, aber letztlich rein materiell bedeutsamen, im weitesten Sinn berechenbaren, sozial wie genetisch determinierten und rein zweckgerichteten Fungierens und Funktionierens, dann ist der Zynismus eines Verständnisses unvermeidlich, das den Tod nur als eine Art "Funktionsstillstand betrachtet, der völlig normal eintritt, wenn der Apparat oder die Maschine ihre Zeit abgeleistet hat" (SuWaGe 114). Freilich vermag eine solche Sichtweise der existentiellen Dramatik und Tragik des Menschseins in keiner Weise gerecht zu werden.

In Gestalt der sozialistischen Instrumentalisierung des einzelnen Menschen, wie sie der materialistisch orientierte Marxismus zum Prinzip erhob, offenbart sich beispielhaft eine besonders krasse Zuspitzung des umrissenen Funktionalismus: Nicht nur kann hier von keinem Bewusstsein von einem *Geheimnis* des Todes mehr die Rede sein, sondern die Legitimität einer gerade vom Tod her angestoßenen metaphysischen Frage und Unruhe wird *überhaupt* bestritten: "So hört das Problem des Todes für die Marxisten auf, als solches zu bestehen, oder ist zumindest für den Menschen nicht mehr beklemmend, dem die Eingliederung in die Gemeinschaft gelungen wäre. Indes droht die so gesehene Eingliederung zu schierer Automatisierung zu werden" (WA I, 43).

Nun ist nach MARCEL -wir haben es im Verlauf unserer bisherigen Untersuchung bereits erläutert- die Verzweiflung eine Möglichkeit, die nicht nur von der Qualität des existentiell Widerfahrenden her eröffnet, sondern auch von der menschlichen Freiheitsdisposition mitgestiftet ist: "Die Fähigkeit zur Verzweiflung ist mit der Freiheit verbunden." (WA II, 212) Begriffe wie 'Verrat', 'Abfall' und 'Verleugnung' im Zusammenhang der Verzweiflungsreflexion MARCELS unterstreichen dies auch.

⁶⁵¹ Vgl. WA II, 218f.: "Der Mensch als fähig zur Verzweiflung; als fähig, den Tod zu erzwingen - seinen Tod zu erzwingen. Eine zentrale Gegebenheit für die Metaphysik, welche von einer Definition des Menschen, wie sie der Thomismus anbietet, verdeckt und verhehlt wird. Das wesentliche Verdienst des Kierkegaardschen Denkens liegt meiner Ansicht nach darin, diese Tatsache wieder ins helle Licht gehoben zu haben. Und angesichts dieser Verzweiflung muß die Metaphysik ihre Position einnehmen. Das ontologische Problem ist vom Problem der Verzweiflung nicht trennbar - aber das sind ja gar keine Probleme."

⁶⁵² Zum Zusammenhang sei an WA I, 61 erinnert: "Das Leben in einer Welt, ausgerichtet auf die Idee der Funktion, ist der Verzweiflung offen, es mündet in die Verzweiflung, weil diese Welt in Wirklichkeit leer ist". MARCEL fährt fort: "Eine solche Welt ist voller Probleme, aber auch beseelt von dem Willen, dem Mysterium keinen Platz zu gönnen" (WA I, 62); "das Mysterium ausmerzen oder versuchen, es auszumerzen, bedeutet für die Welt der Funktionen..., den Ereignissen gegenüber, die den Lauf des Daseins durchbrechen -Geburt, Liebe, Tod-, jene psychologische und pseudowissenschaftliche Kategorie des >ganz Natürlichen< auszuspielen... Dies ist in Wirklichkeit nur der Rest eines entarteten Rationalismus" (WA I, 62).

Vor dem Tod frei zu sein, heißt, sich frei für die Verzweiflung entscheiden zu können, aber auch: *sich frei der Möglichkeit der Verzweiflung angesichts des Todes verweigern zu können*. Bei >meiner< deutenden Antwort auf >meinen< und >deinen< Tod geht es um einen "freien Akt" (WA I, 224)! "Die Realität oder die Bedeutung des Todes ist nicht unabhängig von der Art und Weise, wie ich ihn beurteile, wie ich ihn eiche oder ausmesse, würde man noch besser sagen." (WA I, 224) Es ist also "meine Freiheit vor dem Tode" (WA I, 224) als >meine< Freiheit zu verzweifeln zugleich immer auch >meine< Freiheit, Verzweiflung in >mir< *nicht* zuzulassen.

Es gehört "zum Wesen der Verzweiflung, des Verrates und des Todes, zurückgewiesen und verneint werden zu können. Wenn das Wort Transzendenz einen Sinn hat, bezeichnet es genau diese Verneinung, genauer: dieses Überschreiten (*Überwindung* eher noch als *Aufhebung*)" (WA II, 230).

Das Gefühl der Totalität des Absurden, dem sich der oder die Verzweifende ergibt, ist nur eine Deklination des Eindrucks der Allherrschaft des Zufalls. Der *Sinn* trotz alles Absurden und in allem Zufall, den der sich der Verzweiflung erwehrende Mensch sucht und zu formulieren versucht, ist die nie objektivierbare, aber subjektiv und intersubjektiv höchst verbindliche und verbindende Antwort auf die immer offene Frage, die der Tod ins Leben wirft. Entscheidung *gegen* Verzweiflung angesichts des Todes ist immer auch Entscheidung *für* einen (subjektiv wie intersubjektiv tragenden) Sinn auch und gerade angesichts des Todes⁶⁵³.

Die Kraft, die die 'Freiheit vor dem Tode' der existentiellen Einladung zur Verzweiflung widerstehen lässt, ist eine Kraft aus der *Hoffnung* und kann nur eine Kraft aus der Hoffnung sein⁶⁵⁴. Es ist, mit MARCEL gesprochen, so, "daß die Bedingungen der Möglichkeit der Hoffnung genau mit den Bedingungen der Verzweiflung zusammenfallen." (WA II, 210)

Von hier aus weitergedacht, lassen die Tatsache des gewissermaßen Absoluten, das die Verzweiflung markiert, und der Charakter des Todes als eines Extrems an Verzweiflungsversuchung eine pointierte Formulierung MARCELS verstehen: "Der Tod als das Sprungbrett einer absoluten Hoffnung"⁶⁵⁵ (WA II, 210).

Freiheit ist, als dauerndes Ausgesetztsein an die Versuchung zu verzweifeln, eine unausweichliche Kondition des Menschseins 'auf dem Weg': "Triumph des Bösen - Triumph des Todes - Triumph der Verzweiflung; das sind in Wahrheit die verschiedenen Modalitäten einer einzigen und furchtbaren Möglichkeit, die sich am Horizont des *Homo viator* abzeichnet, des Menschen, der auf einem sehr schmalen Weg unterwegs ist, auf einem >Grat< zwischen Abgründen." (WA I, 188) Nur vom 'einsamen Bewusstsein' aus reflektierend, kann diese Möglichkeit *nicht* ausgeschlossen werden, so MARCEL (vgl. WA I, 188); "eben dort, wo die Verzweiflung droht, kann dies am klarsten gesehen werden" (WA I, 188; vgl. WA II, 336!). Bekämpft und je vorläufig ausgeschlossen kann sie nur durch *Hoffnung* werden, die es freilich, so MARCELS Grundüberzeugung, authentisch nie als bloß >meine< Hoffnung und bloß für >mich< gibt, sondern nur als >unsere< Hoffnung. In WA I, 188 unterstreicht MARCEL dies mit den Worten, "daß es keine Hoffnung gibt, die sich nicht durch ein *wir* und für ein *wir* bildet." Jede (echte) Hoffnung ist, anders gesagt, "in ihrem Grund *vielstimmig* (chorale)" (WA I, 188). Wie die Hoffnung überhaupt Mysterium ist, so ist auch dieses ihr Leben aus Gemeinschaft und auf Gemeinschaft hin eine nicht rationalisierbare "geheimnisvolle Evidenz" (WA I, 188). Diese Vielstimmigkeit ist nicht reduzierbar auf das emotionale "Aufwallen einer von sich selbst berauschten Kollektivität" (WA I, 188) von nur vorübergehender Dauer. Rein auf Basis einer emotionalen dauerhaften Verbundenheit -so eminent wichtig diese ist- vermag die Hoffnung den Tod nicht zu transzendieren (vgl. WA I, 188): "Die Vielstimmigkeit erfüllt ihre Mission nur dort, wo sie zu einer versöhnenden Anrufung wird" (WA I, 188), die an Gott gerichtet ist.

Das *Wir*-Motiv, das die philosophische Todestranszendenz MARCELS so prägt, ist also grundsätzlich nicht nur und erst von der Tatsache her gestiftet, dass >dein< Tod als der Tod des von >mir< geliebten Wesens für >mich< existentiell bedeutsamer ist als >mein< eigener Tod, sondern auch vom umrissenen Vielstimmigkeitscharakter authentischer Hoffnung, die immer eine Hoffnung in und aus Liebe ist.

⁶⁵³ Zu dieser Spannung (zwischen Verzweiflungsversuchung und Sinnsuche), in der die 'Freiheit vor dem Tode' steht, vgl. einen Wortwechsel in *Der Bote* (98): "(SYLVIE:) ... Ich suchte keine Gründe, sondern einen Sinn... Und dieser Sinn wird immer dunkler... (BERTRAND:) Warum soll denn ein Ereignis einen Sinn haben? (SYLVIE:) Ich glaube, wir sind nur dann Menschen, wenn wir danach suchen. Wir dürfen nicht den Zufall herrschen lassen, die Sinnlosigkeit..."

⁶⁵⁴ Alles, was angesichts des Todes nicht Ausdruck einer Hoffnung ist, redet dem Tod und seiner Verzweiflungsempfehlung das Wort. Wie WA III, 49 formuliert, muss man "sehen, daß die Angst oder die Sorge in einem Zustand innerer Trägheit aufgehen... Das von Thomas Hardy in einem seiner Gedichte geprägte Wort *unhope*, das Charles Du Bos mit dem Neologismus *inespoir* (Unhoffnung) wiedergegeben hat, drückt vortrefflich diesen Seelenzustand aus... Diese Unhoffnung, die der Hoffnung entgegensteht..., ist in Wahrheit der Tod im Leben, der antizipierte Tod. Es gibt kein schwerwiegenderes... Problem als die Frage, wie wir sie besiegen können".

⁶⁵⁵ MARCEL ergänzt an dieser Stelle -diskussionsbedürftig und zugleich schlechterdings nicht diskutierbar-: "In einer Welt, in der es keinen Tod gäbe, würde die Hoffnung nur im Larvenzustand existieren." (WA II, 210)

b) Der Tod als Prüfung für die menschliche Freiheit

Tod und Sterblichkeit stellen, als Versuchung zur Verzweiflung, die menschliche Freiheit auf die Probe. Der Tod ist als eine "positive Prüfung" (WA III, 81) anzusehen, die zum Wagnis einer freien Entscheidung zu glaubender Hoffnung herausfordert.

Der im Verlauf der vorliegenden Studie schon mehrfach zitierte Begriff der 'Prüfung'⁶⁵⁶ ist eine wichtige metaphysische Deutungskategorie MARCELS für die menschliche Existenz bzw. für markante existentielle Leidenssituationen, die den einzelnen Menschen an den Abgrund der Verzweiflungsversuchung stellen können. MARCEL spricht der "Bedeutung der menschlichen Prüfung, besonders in der Krankheit und im Tod" (WA II, 204), eine 'ontologische Tragweite' (vgl. WA II, 204) zu. "Es gehört zum Wesen dieser Prüfung, daß sie verkannt werden kann. Sie ist ein Appell an eine Macht der Interpretation oder der Assimilation, der mit der Freiheit selbst zusammenfällt." (WA II, 204) "Die Zone der Prüfung ist... das Feld der Freiheit." (WA II, 95; vgl. GSei 495) Da die gesamte Existenz in all ihren Akten vor der Alternative steht, das Seinsverlangen zu leben oder es zu verneinen (bzw. zu verdrängen), kann geradezu "jede Lage als Prüfung angesehen werden...; sie schließt nämlich Versuchung und Einsatz in sich"⁶⁵⁷ (WA II, 117). Der gefragte existentielle Einsatz zum Sein und auf Sein hin muss total und radikal sein, also ohne Vorbehalt erfolgen; insofern wird in der Prüfung, die die Existenz bedeutet, grundsätzlich die Entschiedenheit *aller* >meiner< Haltungen der bejahenden Hinwendung zum Sein 'geprüft': die der Hoffnung⁶⁵⁸ genau so wie die des Glaubens⁶⁵⁹ und der Liebe⁶⁶⁰. Das vermeintlich nur >meine< Ohnmacht, ja gar >meine< Nichtigkeit unterstreichende bedrückende Widerfahrnis macht >mir< nicht nur >meine< Sinnfrage schmerzhaft bewusst, sondern aktualisiert auch gewissermaßen eine Sinnfrage *an* >mich<: >Ich< bin zur Entscheidung für eine Transzendenz dieses Widerfahrnisses herausgefordert⁶⁶¹.

Ist das als Prüfung Erlebte eine willentlich-gezielte *Schickung*? Ist es geschickt von *Gott*? Nach MARCEL ist bezüglich der 'Prüfung' jede "kausale Erklärung abzulehnen" (GSei 457; GSei 461 warnt diesbezüglich vor einem "Kausalwahn"). Er betont, "daß alles... verdorben wäre, wollten wir irgendeinen himmlischen Schulfuchs aushecken, der die Geschöpfe geistigen Tests unterwürfe" (GSei 457; vgl. ReflIn 127); "dem Prüfer, der Tests anstellt, sind die Subjekte nicht Menschen, sondern Fälle" (GSei 457), die einem Wettbewerb, einer Auslese unterzogen werden (vgl. WA II, 95). Vielmehr muss das Verhältnis Gottes zum und zur Gläubigen im Sinne einer gütigen Vaterschaft gedacht werden (vgl. GSei 457f.). Statt in die Scheinerklärung zu flüchten, "die Prüfung als ein von Gott angewandtes Verfahren zu denken" (GSei 458), ist philosophisch ein Eingeständnis geboten: "Unsere Situation in der Welt schließt die Möglichkeit aus, hienieden zu einer Verstehensweise des Geschehens zu gelangen, die seinen innersten Sinn in klarer Wesensschau erschlosse. Höchstens ließe sich -und auch nicht ohne Zaudern- sagen, je näher wir dem Ziel des Erdenwallens kommen, je mehr wächst die Fähigkeit, unser Leben in einem Licht zu sehen, das den verborgenen Sinn des Geschehens durchscheinen läßt. Nur daß uns dieses Licht erst insofern leuchtet, als wir uns aus dem Geschehen zurückziehen, um tiefer und tiefer in eine Realität einzudringen, die sicherlich schon jene nach dem Tode ist" (GSei 459).

⁶⁵⁶ Reflexionen und Bemerkungen MARCELS zu diesem Begriff finden sich etwa in WA II, 68-71. 95f.. 97. 267. 353; WA III, 64-69; Enche 193f.. 293; ReflIn 127-132.

⁶⁵⁷ Umgekehrt sind das Leiden und der Schmerz, wie sie jede Prüfung mit sich bringt, nichts anderes als ein existentielles Entsprechungsgefühl zur ontologischen Forderung. Vgl. hierzu einen Wortwechsel aus *Der Bilderstürmer*: "(JACQUES:) Es gibt nichts... Phantome im Nichts: das sind wir. (ABEL:) Das ist nicht wahr, denn wir leiden." (zitiert nach WA III, 186)

⁶⁵⁸ Vgl. etwa WA I, 119: "Die Hoffnung stellt sich ganz in den Rahmen der Prüfung, der sie nicht bloß entspricht, sondern in der sie eine wirkliche *Antwort* des Seins darstellt."

⁶⁵⁹ Vgl. WA II, 68 ("das Leben als Prüfung: Der Glaube ist wesenhaft etwas, das geprüft werden muß und will; Bezug zum Jenseits; Prüfung ist, was ein Jenseits hat") und WA II, 95 ("Der Glaube als Haftvermögen am Sein... Auf die Idee der Prüfung zurückkommen, auf ihre Verflochtenheit mit der Idee des Glaubens. Der Glaube muß *geprüft* werden").

⁶⁶⁰ Vgl. beispielsweise die auf die Treue als Ausdruck der Liebe Bezug nehmende Äußerung in WA II, 358, "daß der aus der Treue Lebende die Erfahrung der Nacht machen muß und... daß er die Versuchung kennen lernen muß, sich innerlich von dieser Nacht, durch die er hindurchgehen muß, blind machen zu lassen. Diese Prüfung ist mit dem Alltäglichen als solchem verbunden, mit dem >Tag für Tag<."

⁶⁶¹ Mit Blick auf das Beispiel der Prüfung im und durch das Leiden erläutert MARCEL in WA III, 67: "Eine wenn auch noch so unbestimmte Wahl scheint mir gelassen; gewiß, niemand kann mich zwingen, meinem Leiden einen Sinn zu geben... Aber ich kann vom Grunde meines Selbst her versuchen, diese Sinnhaftigkeit anzuerkennen oder hervorzubringen... Ein Sinn läßt sich nicht konstatieren; folglich auch nicht ein Fehlen des Sinns. Ein Sinn wird durch einen Akt des Geistes wieder geschaffen." Damit ist "deutlich, was die Prüfung bedeutet. Was hier in Frage steht, ist eine schöpferische Interpretation... : ich kann mich weigern, das Leiden als Prüfung anzusehen, meine Wirklichkeit der Prüfung des Leidens zu unterstellen: ich kann es. Aber um welchen Preis?" (WA III, 67)

Dass >ich< -nach MARCEL- Gott nicht zum Stifter und "Schuldigen" des als Prüfung Erlebten machen soll, "soll keineswegs heißen, ich solle nicht beten, doch betrifft das Gebet den Beistand, ohne den ich mit dem Hindernis nicht fertigzuwerden meine." (GSei 460)

Die Prüfung, die der Tod ist -ganz *grundsätzlich* (>Herausforderung zu Erkenntnis und Bekenntnis von Sinn trotz des Todes und über ihn hinaus), aber *speziell* auch als "Prüfstein der Präsenz" (WA I, 79; zu diesem Aspekt später mehr)-, ist nicht (vermeintlich) *von* Gott, sondern gewissermaßen *mit* ihm anzunehmen, also im Glauben, der das Siegel auf aller menschlichen Hoffnung und Liebe sein muss und darf.

Die Prüfung, die das Leben ist, zu 'bestehen', impliziert das Verlangen, einander in dieser Prüfung *beistehen* zu wollen. Der Trost von >dir<, >dein< Zeugnis, dass >du< in >deiner< Prüfung auch 'von woanders her' Beistand erfahren hast, >deine< Zusicherung, bei >mir< zu sein und zu bleiben: All das ist Ausdruck für den "Bereich des >Wir<" (RefIn 129), von dem her und auf den hin Prüfung, gerade eben auch die des Todes, bewältigt werden darf und kann.

Stets geht es dabei darum, das Widerfahrnis, die Prüfung "von der Ebene der Unfälle und der Dinge auf die des persönlichen Lebens zu übertragen, das heißt im Grunde, sie zu adoptieren - so ähnlich, wie man ein Waisenkind aufnimmt, das man an der Schwelle der eigenen Tür gefunden hat; von dem Augenblick an, in dem es adoptiert ist, betrachtet man es nicht mehr als einen Fremden, als eine Bürde; das Wesen, das ich adoptiert habe, ist wirklich >ich selbst< geworden" (RefIn 130). Annahme der Prüfung, ihre Integration in >mein< Leben bedeutet, >meine< 'Veränderung und Verwandlung' (vgl. RefIn 130) durch sie zuzulassen. Es bedeutet, vermittels >meiner< Suche nach Sinn angesichts der Prüfung und >meines< Lebens von Sinn trotz der Prüfung und über sie hinaus auf dem Weg zu >meiner< Selbstwerdung voranzuschreiten - die immer nur eine Selbstwerdung im *Wir* sein wird.

Das Verwandelnde der Prüfung besteht also darin, dass sie >meine< Freiheit anspricht, selber schöpferisch und bejahend zu *deuten* und damit zu *verwandeln*. Der Blick auf die Prüfung, die der Tod für >mein< Bedürfnis nach und >mein< Leben aus dem *Wir* bedeutet, verdeutlicht das: "So kann man beispielsweise den Tod des Kindes, den ich beweine, als eine Tatsache betrachten, an der nichts geändert werden kann, bei der es sich aber für mich darum dreht, eine Haltung der Resignation oder der Hoffnung einzunehmen." (RefIn 131) MARCEL empfindet eine solche Sicht des Geschehens als "grundlegend falsch... Die Rolle der Prüfung scheint darin zu bestehen, nicht nur meine Haltung, sondern meine lebendige Beziehung zu dieser Tatsache umzuwandeln und so die Tatsache selbst wirklich zu verwandeln - so daß ich vielleicht, statt mich selbst mit dem unerträglichen Bild eines dauernd dem Tode Geweihten zu hypnotisieren, dazu gelangen kann, für mich eine lebendige und stimulierende Präsenz zu schaffen." (RefIn 131) Inständig unterstreicht MARCEL die Wichtigkeit des Bewusstseins, "daß der Tod doppelsinnig ist und auf einer bestimmten Ebene des Denkens erhellt und verwandelt werden kann." (Struk 299)

Erst ein in Liebe verwandelter, ein aus Hoffnung und Glaube heraus zum Tor und zum Durchgang gewordener Tod vermag das jenseitige Reich des (schon im Diesseits geheimnisvoll wirkenden) Unwandelbaren, des Ewigen und ewig Bleibenden ahnen zu lassen. Am Ende von 'Homo Viator' bittet MARCEL seine Leser und Leserinnen, "mit mir jenen Geist der Verwandlung anzurufen, der aus unserer flüchtigen Welt das Unwandelbare herauszuziehen vermag... Lassen wir uns von der Hoffnung durchdringen, daß er uns innerlich genug verwandeln könne, damit es uns gegeben werde, unserer verödeten Umwelt eine verjüngte, mitfühlende, mit dem Unergründlichen in Einklang gebrachte Seele zu schenken. Geist der Verwandlung: Wenn wir es versuchen, die Wolkenwand zu verjagen, die uns von dem anderen Reiche trennt, dann führe du unsere neue Gebärde! Und wenn die vorgeschriebene Stunde ertönt, erwecke in uns die heitere Laune des Wanderers, der sein Bündel schnürt, während hinter dem verdunkelten Fenster das erste Dämmern der Morgenröte aufblüht!" (HoVia 368)

Das Motiv des in Liebe, des aus Hoffnung und Glaube heraus *verwandelten Todes* verweist uns nochmals zurück auf die menschliche Freiheitsdisposition, auf die MARCEL auch in seinem in Deutschland gehaltenen Vortrag *Tod und Unsterblichkeit* (=SuWaGe 66-86) zu sprechen kommt. Zwar ist die Tatsache unübersehbar, "daß offenbar die Möglichkeit einer radikalen und ausweglosen Verzweiflung in meiner Situation, der Situation eines sterblichen Wesens, geradezu enthalten ist" (SuWaGe 71). Die Reflexion gelangt aber zur "Einsicht, daß dieser Abgrund, der mich anzusaugen scheint, in gewisser Hinsicht von meiner Freiheit selbst geschaffen ist. In der Tat ist mein Tod kein Ding in sich oder an sich. Die Macht zur Vernichtung, die er zu besitzen scheint, kann er nur auf Grund des Zusammenspiels mit einer Freiheit behaupten, die sich selbst verrät, um ihm solche Macht einzuräumen. Nur diese Freiheit kann die Macht besitzen, meinem Blick den unausschöpflichen Reichtum des Weltalls zu verschließen. Also ist *sie*, meine Freiheit, zu einer verbergenden Macht geworden. Damit wird zugleich deutlich, daß, wenn wir von einem ontologischen Gegengewicht zum Tode sprechen können, dieses weder das Leben selbst zu sein vermag, das ja so sehr dazu neigt, sich mit dem es Zerstörenden zu verbinden, noch eine objektive Wahrheit, gleich welcher Art. Das ontologische Gegengewicht kann nur im positiven Gebrauch einer Freiheit liegen, die derlei verderblichen

Selbstbetrug zurückweist, der sie dazu verleitet, dem Tod eine Macht zu übertragen, über die nur sie verfügen kann.“ (SuWaGe 71) SchöT 139 formuliert ganz einfach und grundsätzlich: „Dieses ontologische Gegengewicht kann nur in dem positiven Gebrauch einer Freiheit liegen, die Zustimmung wird, d. h. Liebe. Aber damit hat der Tod nicht nur ein Gegengewicht, er ist transzendiert.“ Das Geheimnis des Todes ist, als Anfrage an >meine< Freiheit, die es auch ist, eine „positive Metaproblematik“⁶⁶² (SchöT 138); von daher gilt: „Das Metaproblematische ist das Transzendente.“ (SchöT 139)

Vom Tod und von der Versuchung zur Verzweiflung wie auch der Prüfung der menschlichen Freiheit, die er darstellt, war in diesem letzten Abschnitt die Rede. MARCEL fasst seine diesbezügliche Position in SchöT 138 so zusammen: „Die absolute Verzweiflung, zu der mich mein sterblicher Zustand gewissermaßen anlockt, wird beständig eine Versuchung für mich bleiben, über die allein die Freiheit triumphieren kann - eine Freiheit, die sich in der Tat bis in den Selbstmord hinein offenbaren würde, bis in die absolute Selbstverneinung. Sind nicht die letzten Möglichkeiten unserer Selbstzerstörung wie der umgekehrte Maßstab für eine positive Macht, die von dem Augenblick an aufhört als solche erkannt zu werden, wo sie die Bande an das Sein zerbricht und es negiert oder es problematisiert?“ Freiheit entdeckt und lebt die Möglichkeit eines 'Widerstands' (vgl. SchöT 138), den Widerstand eines gespürten, bekannten und gelebten Positiven gegen die 'Einkreisung durch die Verzweiflung' (vgl. SchöT 138). „Dieses fast nicht zu formulierende Positive ist die Versicherung, daß etwas bleibt, was meinen bevorstehenden Tod nicht zu beachten braucht und sogar von ihm nicht betroffen wird.“ (SchöT 138)

4. Zum MARCELSchen Verständnis von Unsterblichkeit. Der Tod als das Böse

„Wir haben zu verkünden, daß wir nicht völlig dieser Welt der Dinge angehören, der man uns assimilieren, in der man uns mit aller Gewalt gefangen halten will. Sehr konkret haben wir zu verkünden, daß dieses Leben... in Wirklichkeit nur ein... Abschnitt einer Entwicklung sein kann, die sich jenseits des Sichtbaren fortsetzt. Mit anderen Worten heißt das, daß die Immanenz-Philosophien ausgedient haben...“
(GABRIEL MARCEL, WA III, 107)

Einer der zentralen Inhalte der Hoffnungsphilosophie MARCELS ist, wie in der vorliegenden Arbeit bereits ausführlich dargelegt wurde, die Reflexion „der Hoffnung auf die Unsterblichkeit (l'espérance en l'immortalité)“ (WA I, 215), deren MARCELSche Kommentierung zum Teil schon dokumentiert wurde. MARCEL spricht bezüglich dieser Reflexion sogar vom „Angelpunkt der Metaphysik“ (WA II, 157) und betont in GSei 469: „die entscheidende metaphysische Wahl wird auf dem Boden der Unsterblichkeit getroffen.“

MARCELS Unsterblichkeitsverständnis⁶⁶³ ist geprägt von der sein ganzes Werk kennzeichnenden Verbindung von Ontologie und existentiell⁶⁶⁴em Denken, auf welche zugleich sein Verständnis von authentischer Metaphysik hinausläuft. Existenz ist in diesem metaphysischen Ansatz immer schon Veranlagung zur Transzendenz ihrer selbst. Wie MARCEL in WA II, 231 formuliert, „kann die ontologische Ordnung nur auf persönliche Weise von der Totalität eines Seienden erkannt werden, das in einem Drama engagiert ist, welches das seinige ist und in jedem Sinne unendlich über es hinausweist.“

⁶⁶² Im Gegensatz zur ebenfalls vom Tod her gestifteten, aber an ein wirkliches Verzweifeln angesichts des Todes gebundenen „Metaproblematik nicht des Seins, sondern des *Nicht-mehr-Seins*“ (RefIIIn 134), von MARCEL auch als „eine richtiggehende Systematik der Hoffnungslosigkeit“ (RefIIIn 134) bezeichnet.

⁶⁶³ Von bereits oder im Folgenden noch zitierten Textstellen abgesehen, vgl. zur Reflexion des Themas 'Unsterblichkeit' bei MARCEL etwa WA I, 224; WA II, 33, 271, 278, 295, 333f.; DialEr 45f.; Enche 291f.; OGeh 87f.. - MARCEL betont, dass er als *Philosoph* und nicht als Theologe über Tod und Unsterblichkeit nachdenkt und spricht (vgl. etwa SuWaGe 66), „davon abgesehen, daß es ungewiß ist, ob der Begriff der Unsterblichkeit als solcher zur Theologie gehört, wie das unabstreitbar mit dem Begriff der Auferstehung der Fall ist.“ (SuWaGe 66)

⁶⁶⁴ Der Formulierungsversuch eines existentiellen Denkens auch hinsichtlich der Unsterblichkeit ist schon beim frühen MARCEL nachzuweisen; vgl. etwa eine Tagebuchaufzeichnung aus dem Jahr 1917: „Immer mehr gelange ich zur Überzeugung, das Problem der Unsterblichkeit könne nur in *personalen Begriffen* gestellt werden“ (WA II, 15; vgl. WA II, 16).

Unsterblichkeit ist nichts empirisch Fassbares, keine "Tatsache im eigentlichen Sinn" (ReflIn 88). Schon von daher kann es nur um "die durch den Glauben behauptete Unsterblichkeit" (ReflIn 88; vgl. WA II, 15) gehen⁶⁶⁵, die Ausdruck der Hoffnung ist, also um *Unsterblichkeit als Geheimnis*. Nach allem, was wir zum MARCELSchen Verständnis der philosophischen Kategorie des Geheimnisses bzw. des Mysteriums dargelegt haben, wissen wir: Das Geheimnis ist, in Inhalt wie Wirkung, nicht als etwas Objektives verifizierbar. So ist im Speziellen auch Unsterblichkeit nichts objektiv Setzbares oder gar Beweisbares⁶⁶⁶ (vgl. etwa WA II, 15. 358f.); 'erkannt' werden kann sie gewissermaßen nur aus dem Glauben an sie bzw. aus der Hoffnung auf sie heraus. Ihre Wahrheit besteht nie außerhalb der Freiheit des sich in Glaube, Hoffnung und Liebe engagierenden (also *teilhabenden*) Individuums (vgl. etwa WA II, 15)⁶⁶⁷. Mit anderen Worten: Annäherung an die Wahrheit der Unsterblichkeit gibt es nie im Modus einer 'Sicherheit', sondern immer "nur" als Aufblitzen von 'Gewissheit'.

Ein Blick auf die chronologische Genese der MARCELSchen Philosophie zeigt, dass Glaube und Liebe bereits früh thematisiert bzw. vertieft reflektiert wurden, die Hoffnung dagegen erst später Gegenstand intensiverer denkerischer Erörterung wurde. Die Gesamtaussage seines philosophischen Werkes lässt aber den Schluss zu: Glaube, Hoffnung und Liebe sind die drei untrennbaren Ausdrucksweisen des die Unsterblichkeit bejahenden Aktes menschlicher Freiheit. Das macht auch die Bemerkung MARCELS aus dem Jahr 1934 deutlich, "ob der Glaube an die Unsterblichkeit einen religiösen Wert darstellt oder nicht", hänge davon ab, "ob er sich als Akt der Hoffnung und der Liebe darstellt oder als Anspruch, der seine Wurzel in dem Anhängen an sich selbst hat."⁶⁶⁸ (beide Zitate: WA II, 208)

Eigentlicher Ansatzpunkt der existentiell-interpersonalen Begründung des MARCELSchen Unsterblichkeitsgedankens ist das Leben und Erleben der Liebe, deren Intention die Hoffnung und der Glaube verlängern, unterstreichen, widerspiegeln und ins Unendliche projizieren: "es gibt keine menschliche Liebe, würdig dieses Namens, die in den Augen dessen, der sie durchdenkt, kein Pfand und keine Saat der Unsterblichkeit darstellte" (OGeh 87).

Die Bedeutsamkeit und das eigene Profil des Unsterblichkeitsgedankens bei MARCEL verrät auch dessen (explizite oder implizite) Kommentierung im Zusammenhang mit anderen Stichworten; erwähnt seien diesbezüglich beispielhaft die menschliche Leiblichkeit⁶⁶⁹, die Treue⁶⁷⁰ und das Sein - Letzteres deswegen, weil bereits die Kernaussage des MARCELSchen Seinsdenkens: die 'ontologische Forderung' (vgl. WA I, 62f.) metaphysisch ein "Verlangen nach dem Unsterblichen" (WA II, 314; vgl. Enche 291: "l'immortalité à laquelle j'aspire"), eine Unsterblichkeits- bzw. Unvergänglichkeithoffnung zum Ausdruck bringt. Die Füllesehnsucht und das Ewigkeitsverlangen sind ein schlechterdings nicht subtrahierbarer Inhalt der Seinsforderung, die >ich< im Herzen trage. Irgendetwas in >mir<, ja *alles* in >mir< fordert und ersehnt, am Sein teilzuhaben, "und vielleicht ist diese Forderung selbst schon in gewissem Grade ein Teilhaben, wenn auch noch keimhaft." (WA I, 63)

⁶⁶⁵ MARCEL warnt davor, die Bewertung der Relevanz der Unsterblichkeit bzw. eines Unsterblichkeitsglaubens auf der Frage nach Faktizitäten und nach Aufweisbarkeit aufzubauen: "Dürfen wir überhaupt sagen, die Unsterblichkeit sei entweder eine Tatsache oder ein bloßes Hirngespinnst?... Kann der Glaube an die Unsterblichkeit einem Luftgebilde gleichgehalten werden? Wer das behauptet, hat nichts von dem begriffen, was über den Glauben dargelegt wurde" (GSei 472).

⁶⁶⁶ Nach WA II, 314 "braucht das Unsterbliche nicht als objektives Faktum bewiesen zu werden. Obwohl uns etwas unüberwindlich und trotz allem dazu treibt, nach diesem Beweis zu streben; gleichzeitig sind wir jedoch fähig, dieses Streben zu transzendieren".

⁶⁶⁷ Vgl. zum Zusammenhang etwa ReflIn 88: "der Glaube, durch den die Freiheit sich weigert, sich in eine Sache zu verwandeln", bezieht sich "auf die persönliche Unsterblichkeit in dem Sinn, daß er an den Akt der Freiheit gebunden ist, der das Individuum selbst ist, und zwar im Tiefsten, was es hat."

⁶⁶⁸ Die Ablehnung des erwähnten ichfixierten Anspruchs auf Ewigkeit (als Grundlage einer Unsterblichkeithoffnung) spiegelt auch Enche 286 wider. MARCEL spricht hier von "l'élán qui depuis l'enfance m'a porté vers l'immortalité" und erläutert an gleicher Stelle: "le *nexus* où cette exigence prend racine, ne peut être que l'amour, et non point je ne sais trop quel vouloir-vivre effréné! Et là est bien la raison pour laquelle cette exigence peut et doit être regardée comme incoercible." Legitime Begründung des Verlangens der Unsterblichkeithoffnung ist also nicht ein maßloser Lebenswille, sondern nur die Liebe, und ununterdrückbar ist die Unsterblichkeithoffnung eben und eigentlich wegen ihrer Begründung in der zwischenmenschlichen Liebe! In TraWei 250 blickt MARCEL, mit gleicher Aussageintention, "auf diese tragische Welt, die unsere ist und in der jeder am Sein-gegen-den-Tod teilhat, nicht nur aufgrund eines *Dranges*, eines Instinktes der Erhaltung, sondern viel tiefer und vertrauter gegen den Tod dessen, den er liebt und der für ihn unendlich viel mehr zählt als er selbst".

⁶⁶⁹ Vgl. WA II, 28: "Ding ist offenbar, was sich nicht bewahrt; als Ding, nicht als Leib sind wir sterblich."

⁶⁷⁰ Vgl. etwa WA II, 212: "Die Treue als Zustimmung zu etwas Bleibendem... Das Wiedererkanntwerden des Odysseus durch Eumaios und Christi durch die Emmausjünger usw. Idee einer ontologischen Permanenz - der Permanenz dessen, was andauert und die Geschichte enthält".

Das Hoffen auf Unsterblichkeit muss tief verbunden sein mit dem je gegenwärtigen Spüren und Leben des Unvergänglichen. Dieses Hoffen lebt, durchaus vor dem Hintergrund der Seinsforderung, in und aus einem andauernden Engagement und Protest gegen den Tod, es lebt aus dem Bewusstsein >Es geht um etwas<, ja >Es geht um das *Alles*, das -in Einmaligkeit und Bedürftigkeit, in schenkender und schöpferischer Kraft- >mein< Leben ist und noch werden könnte<. MARCEL spricht in diesem Zusammenhang von dem "von Grund auf verschiedenen Doppelsinn dessen, was ich *mein Leben* nenne, je nachdem ob ich es als Folge von Augenblicken oder von Ereignissen behandle, oder aber als etwas, das gegeben, geopfert oder verloren werden kann. Vielleicht kann man der Idee der Unsterblichkeit nur in diesem zweiten Sinn eine Bedeutung beimessen." (WA II, 264; vgl. WA II, 268) >Ich< muss also, mit anderen Worten, den Glauben an und die Hoffnung auf Unsterblichkeit immer neu *wagen*. Die Deutungsfreiheit, in der >ich< vor dem Tod stehe, ist bleibend auch eine belastende Situation, eine Situation aber, in der "mir die metaphysische Überlegung und in einem gewissen Maße die metapsychische Erfahrung erlauben, Hinweise zu sammeln, die diesem freien Akt ein Mindestmaß an Garantie verleihen können, dessen ich bedarf... Diese Hinweise haben eine ausreichende Konsistenz. Wären sie Beweise, so wäre meine Freiheit vor dem Tode gewissermaßen annulliert, und Leben und Tod wären, wie bei manchen naiven Spiritisten, ihrer Ernsthaftigkeit entkleidet, das Opfer wäre seiner tragischen und letzten Größe beraubt."⁶⁷¹ (WA I, 224; vgl. GSei 464 oder GSei 465 ("... die allzu billigen Tröstungen eines pseudoreligiösen Spiritismus..."))

Im 'ungeheuren Wagnis des Menschseins' (vgl. GSei 436), im Wagnis einer das Unsterbliche bzw. das Unvergängliche bejahenden Freiheit kann >ich< dahin gelangen, für >mich< und für >uns< "die Illusion bloßzustellen, die darin besteht zu glauben, unsere Situation, dem Tode geweiht zu sein, ziehe für uns ein inneres Verhängnis nach sich; dies geschieht dagegen wirklich, wenn die Besessenheit [die zwanghafte Fixierung auf den Tod und auf das vermeintlich totale Ende in ihm; MR] sich unserer bemächtigt, unter Mithilfe unserer Freiheit, einer Freiheit, die vor dem Unvermeidlichen abdankt." (MeGru 173)

Die menschliche Freiheit, die den Glauben an Unsterblichkeit wagt und die 'das Unsterbliche' schon hier und jetzt lebt, ist bleibend mit dem *Bösen* konfrontiert, das der Tod als Ursache raumzeitlicher Zersetzung, Zerstörung und Trennung immer auch darstellt. Wohlgemerkt: Nicht der "Tod im allgemeinen, der niemanden im besonderen betrifft und den man daher bequem auf allen Ebenen abhandeln kann" (WA I, 186f.), sondern der "Tod, der *hic et nunc* ein konkretes Leben verwüstet, jene Liebe zerstört, diese Gemeinschaft brutal auseinanderreißt" (WA I, 186). Der Tod ist das Böse, und alles Böse ist irgendwie Tod, weil Tod bringend oder Ausdruck von Tod⁶⁷². Auch GSei 462 kommentiert die Ansicht MARCELS, "das Böse und der Tod seien in gewissem Sinn als gleichbedeutend zu betrachten" (GSei 462; vgl. GSei 503). Der Schmerz und das Leiden, die der 'Stachel des Todes' (vgl. GSei 462) auslöst, sind an die Erkenntnis gebunden, "daß diese unsere Welt anscheinend unbegrenzte Möglichkeiten der Verschwendung und Zerstörung aufweist" (GSei 462).

Auch hier scheint der Aspekt der Freiheit bzw. der Verantwortung auf. *Der Tod als das Böse - Das Böse als Tod*: Diese Realität ist nicht nur Schauspiel vor >mir< und >mir< Widerfahrendes, sondern wird von >mir< selber mit geschaffen in dem Maß, in dem >ich< mit >meinem< Leben gegen die Grundintention schöpferisch-bejahender Liebe verstoße und einen 'Willen zur Ent-schöpfung' (vgl. GSei 471) ausdrücke und lebe. MARCEL hierzu: "Vielleicht läßt sich vom Begriff der Entschöpfung her -das heißt die Welt als Schöpfung ablehnen, zerstören...- am besten verstehen,

⁶⁷¹ Das erwähnte Opfer meint den freiwilligen *Opfertod um... willen* als ein 'Sterben für'. Auf eine ausführliche Erläuterung der MARCELSchen Bewertung und Kommentierung dieses Opfertodes soll in der vorliegenden Arbeit genauso verzichtet werden wie auf eine (über bisherige Zitate hinaus) umfassendere Darstellung seiner Bewertung und Kommentierung des Selbstmordes als eines *Freitodes aus Verzweiflung*. Verwiesen sei diesbezüglich etwa auf WA I, 216; WA II, 206-208. 234. 251. 266; WA III, 68f.; GSei 223-226. 469; OGeh 73-75. Zur Kurzdokumentation sei WA III, 68 zitiert: "es besteht, metaphysisch gesprochen, ein Abgrund zwischen der Tatsache, sein Leben zu opfern, und derjenigen, sich zu töten. Warum? Hier muß man die Begriffe Verfügbarsein und Unverfügbarsein einschalten. Wer sein Leben gibt,... treibt die Verfügbarkeit bis zur Grenze, was sich in der Tatsache ausdrückt, daß er sich einem Sein, einer Sache weihet. Dadurch beweist er, daß er sein Sein über sein Leben gestellt hat... Es gibt kein, ja es kann kein Opfer geben ohne eine Hoffnung, und die Hoffnung ist an das Ontologische gebunden. Der Selbstmord dagegen beruht auf einer Negation... Sich töten heißt,... sich nicht darum kümmern, für andere verfügbar zu bleiben. Der Selbstmord ist wesensmäßig eine Weigerung; er ist eine Absage. Das Opfer ist wesensmäßig eine Zustimmung". In WA III, 69 ergänzt MARCEL: "Ob er tatsächlich an das ewige Leben glaubt oder nicht, derjenige, der sich opfert, handelt so, als ob er daran glaubte; wer Selbstmord begeht, handelt so, als ob er nicht daran glaubte." - Diese Analyse MARCELS kann nicht befriedigen. Liegt nicht in der Verzweiflung, die Menschen in den selbst gewählten Tod treibt, oft genug wohl ein (wenngleich letztes) 'Ja', das existentiell nie "angekommen" ist, das wie ein letzter Protestruf gegen das umfassende 'Nein' zu werten ist, das dem betroffenen Menschen aus all seiner Lebenserfahrung zu sprechen schien? Wer vermag auszuschließen, dass extreme Hoffnungslosigkeit in Blick auf Raum und Zeit noch einen ultimativen 'Schrei' der (auf einen letzten jenseitigen Ausweg zielenden) Hoffnung enthalten und dass die Tat, zu der sich Verzweiflung unter Umständen durchringt, (bewusst oder unbewusst) auch Ausdruck einer zutiefst bejahenden Sehnsucht sein kann?!

⁶⁷² In WA I, 186 zitiert MARCEL zustimmend eine Bemerkung, die ein Bekannter ihm gegenüber gemacht habe: ">Im Grunde beginnt der Tod unabänderlich sein Werk, sobald das Böse auftritt, das Böse kündigt den Tod an, es ist bereits der Tod.<"

was ich... als Postulat aufgestellt hatte: die Identität nämlich des Bösen und des Todes." (GSei 471) Anders ausgedrückt: "Jeder von uns ist Sünder, insofern er sich an einem Werk des Todes beteiligt findet, das in der Welt vollbracht wird und mit dem wir uns vielleicht ebenso sehr durch unsere Trägheit und unsere Verblendung wie durch irgendeine bestimmbare und positiv böse Handlung verbinden." (WA II, 305; zur Verstrickung des individuellen Lebens in die Strukturen der Sünde vgl. GSei 504f.)

Die Sünde, die nach MARCELSchem Verständnis den Tod zum Ausdruck bringt und ihm den Weg bahnt, meint "nicht allein... Einzelakte, sondern... etwas wie eine Welt oder ein Reich, freilich eher ein Gegenreich. Wir wollen also nicht behaupten..., der Tod sei Funktion der Sünde... Begnügen wir uns, zu erkennen, *die Welt der Sünde sei eine Welt, in welcher der Tod gewissermaßen zu Hause ist.*" (GSei 505; vgl. GSei 504) Und über diese Welt gilt es immer wieder neu "zu siegen"⁶⁷³ (GSei 505).

5. Zu MARCELS Reflexion des *eigenen* Todes des Menschen

"... sollen die Menschen... wirklich als untereinander lediglich durch einfaches Nachfolgeverhältnis verbunden angesehen werden, als Auf- und Abtretende wie in einer Art unaufhörlichen Kegelspiels, dann... können wir dem Nihilismus nur mit Redensarten entgegentreten, deren Nichtigkeit sich mit einem Schlag entpuppt, sobald der Mensch nicht sowohl vor den eigenen Tod gestellt ist -denn der ist in der Mehrzahl der Fälle wohl viel leichter hinzunehmen, als gemeinhin angenommen wird-, als vielmehr vor den Tod des geliebten Wesens." (GABRIEL MARCEL, GSei 470)

a) Die 'Aufzeichnungen über das Problem der Unsterblichkeit' (1912/1913) als früher Begründungsversuch

Zwar ist es "nicht ausgeschlossen, daß ich meinem Tode gegenüber sozusagen regungslos verharre, ohne daß diese Trägheit beabsichtigt oder gar nur bewußt sein müßte" (SuWaGe 70). Freilich ist es, so MARCEL mit Blick auf das menschliche Bewusstsein vom eigenen Sterbenmüssen, "wahr, daß ich bei Erreichung einer gewissen Stufe der Reflexion wahrscheinlich erkenne, daß ich Stellung beziehen muß. Dann mache ich von meiner Freiheit Gebrauch, aber von einer Freiheit, die sich selber aufheben kann." (SuWaGe 70) Es braucht persönlich-bewusste 'Auseinandersetzung' (vgl. SuWaGe 70); sie allein eröffnet die "Möglichkeit..., zu meinem bevorstehenden Tode Stellung zu nehmen und mich ihm gegenüber so oder so zu verhalten" (SuWaGe 70).

Soll die Frage 'Wie stehe ich zu meinem Tod?' (bzw. 'Wie kann und darf ich zu meinem Tod stehen?') grundsätzlicher verstanden und gestellt werden denn als reine Frage nach dem, was aktuell >meine< ganz subjektive Reaktion auf den Gedanken des eigenen Todes ist, nach der psychischen Empfindung also, die >mich< als empirisches Individuum in Hinsicht auf >meinen< bevorstehenden Tod erfüllt (Furcht/Angst; vertrauende Gelassenheit; Gleichgültigkeit;...), dann muss "das Subjekt, das ich bin und das sich befragt, seines Partikulärcharakters, seiner Besonderheit entkleidet werden" (SuWaGe 68). Die 'Entpartikularisierung' (vgl. SuWaGe 68) kann aber nur teilweise erfolgen. "Der Mensch, der fragt, ist ein Mensch unter anderen Menschen, er bezieht sich auf eine bestimmte Situation, die uns menschlichen Wesen gemein ist" (SuWaGe 68): *Dies* ist das legitime Moment der Verallgemeinerung, von dem auszugehen ist; zu warnen ist dagegen -so MARCEL- vor einer Verallgemeinerung durch Entkonkretisierung, wie sie im Idealismus begegnet, dem das *Ich*, das sich über seinen eigenen Tod Gedanken macht, ein rein abstraktes transzendentes *Ich* ist (vgl. SuWaGe 68).

Ein ganz frühes Zeugnis für den philosophischen Versuch MARCELS, die Transzendierbarkeit des 'eigenen Todes' zu begründen, sind die 1912/1913 abgefassten *Aufzeichnungen über das Problem der Unsterblichkeit* (=ReflIn 85-94)⁶⁷⁴, deren wesentliche Aussagen im Folgenden vorgestellt seien.

⁶⁷³ Das theologische Thema 'Erbsünde' gehört zum Zusammenhang 'Tod und Sünde' und wird von MARCEL am Rande gestreift. Seiner Meinung nach gibt es einen positiven "Sinn des Glaubens an die Erbsünde" (ErMen 206). "Das Bewußtsein der Erbsünde ist das Bewußtsein des Todesprinzips, das in den Schoß des Lebens selbst eingedrungen ist. Die Erlösung ist der Akt, durch den Gott ein neues Leben -das Leben- auf ein vom Tode befallenes Leben gepfropft hat, das ohne dieses Pfropfreis zweifellos verdammt gewesen wäre." (ErMen 206f.)

⁶⁷⁴ Kommentare bzw. Zusammenfassungen zum Text finden sich in ReflIn 190f. (BERNING), in BERNING, Wagnis, 177f. und in FOELZ, Gewißheit, 59-63.

Die Argumentationslinie dieser Aufzeichnungen folgt der zu dieser Zeit bereits entwickelten, interpersonal und ontologisch ausgerichteten Theorie von der *Teilhabe des Denkens am Sein* mit ihrer Betonung von Glaube und Liebe, verstanden als grundlegende Akte frei bejahender und konkreter Selbst- und Weltannahme. MARCEL ist sich bewusst: Im Gedanken an den Tod wird die ganze menschliche "Ungewißheit hinsichtlich unseres Heils" (ReflIn 86) gleichermaßen spürbar wie die Not der "empirischen Ungewißheit hinsichtlich dessen, was mit uns [im bzw. "nach" dem Tod; MR] geschehen wird" (ReflIn 87). Aber trotzdem betont er gleich zu Beginn seiner Überlegungen: "Das Problem [zwischen 'Problem' und 'Geheimnis' wird MARCEL erst später in seinem Werk unterscheiden; MR] der Unsterblichkeit im religiösen Sinn fällt keineswegs zusammen mit dem des Weiterlebens der Seele [im bzw. "nach" dem Tod; MR]; dieses kann einer bestimmten Physik unterworfen sein, die wir nicht kennen, und von Gesetzen abhängen, die uns unbekannt sind (Seelenwanderung usw.). Dieses Tatsachen-Problem interessiert das religiöse Denken nicht mehr als die Frage nach meinem Gesundheitszustand in zwanzig Jahren." (ReflIn 85) Nicht dass also MARCEL die Frage nach der Zukunft der 'Seele'⁶⁷⁵ im Tod (mithin die Frage, ob das *Wie* dieser Zukunft irgendwie verifizierbar sei) für belanglos erklären würde - sie ist nur im religiösen Sinn, also von der Partizipation am Sein her gedacht, nicht relevant.

Die Unsterblichkeitsfrage (und ihre Beantwortung) auf die Diskussion des erwähnten 'Tatsachen-Problems' reduzieren und gründen zu wollen, würde radikal die Bedeutsamkeit und Wirksamkeit menschlicher Freiheit verkennen⁶⁷⁶. Die Frage aber, wie "der Tod von der Freiheit her gedacht werden [kann]" (ReflIn 87), ist identisch mit der Frage: "Wie kann für das am Sein teilhabende Denken der Tod interpretiert werden?" (ReflIn 86)

MARCEL betont, dass sich das Denken streng genommen nicht als vernichtet, "als zu nichts aufgehoben" (ReflIn 87) betrachten kann; eigene Nichtung bzw. Nichtbarkeit denken zu wollen, ist eine Illusion, eine "imaginäre Fiktion" (ReflIn 87).

Zwei denkbare Einwände sind MARCEL diesbezüglich bewusst: Kann es -erstens- nicht sein, dass diese Unmöglichkeit, sich als vernichtet zu betrachten, nichts anderes ist als eine subjektive Vorbedingung (eine *conditio sine qua non* gewissermaßen) für die Möglichkeit denkenden Selbstvollzugs überhaupt? Ist es nicht -zweitens- so, dass das Denken, das ja wohl "in bezug auf sich selbst eine Wahrheit behaupten kann" (ReflIn 87), es in letzter Analyse theoretisch durchaus für notwendig halten kann, "als äußerste Tatsache seine eigene Zerstörung zu setzen" (ReflIn 88)?

MARCEL kann diesen Einwänden nicht zustimmen. Würde das Denken sich in ihrem Sinn als (möglicherweise bzw. in Wahrheit sehr wohl) sterblich setzen, "würde es sich... als Element setzen und sich dahingehend beschränken, nichts mehr durch sich selbst zu sein"⁶⁷⁷ (ReflIn 88). Es würde "seiner wesentlichen Freiheit verlustig gehen" (ReflIn 88). MARCEL kommentiert: Die psychologische Unmöglichkeit, sich als vernichtet zu denken, ist wie ein Symbol für eine "Art Verpflichtung, die es dem Denken unmöglich macht, sich, ohne sich selbst zu verraten, als etwas Zerstörbares zu betrachten; es ist offensichtlich, daß diese Verpflichtung selbst ein Glaube ist, der Glaube, durch den die Freiheit sich weigert, sich in eine Sache zu verwandeln." (ReflIn 88) Weil die denkende Freiheit frei ist, ist die Unmöglichkeit, sich als sterblich und vernichtbar zu denken, nicht etwa bloß trockene Faktizität bzw. unausweichliche Erkenntnis des Intellekts, sondern ihrerseits nochmals auf die Freiheit zurückverwiesen: Gerade insofern ist die Freiheit Glaube, gerade insofern kann sich Denken selber verraten.

⁶⁷⁵ Die Rede von der Seele ist hier in einem offenen Sinn bzw. symbolisch zu verstehen, und keinesfalls im Sinne eines 'Leib'/'Körper'-'Seele'-Dualismus, den MARCEL abgelehnt hat.

⁶⁷⁶ Keine vertretbare Lösung ist es nach MARCEL, die *Faktizität* von Unsterblichkeit vorauszusetzen und -um die Diskussion unter ein auch religiöses Vorzeichen zu stellen- das Freiheitsthema gewissermaßen nachträglich zu implantieren (was das als *Faktum* verhandelte Weiterleben der Seele also unter "transzendente Sanktionen" (ReflIn 85) stellt). Wie MARCEL (vgl. ReflIn 85f.) aufzeigt, ist es aber entweder nicht wirkliche Freiheit, was somit in die Diskussion eingefügt wird, oder man landet, das Handeln einer göttlichen Freiheit beim Übergang der Seele unterstellt, bei einem inakzeptablen 'plumpen Realismus' (vgl. ReflIn 86), "der Gott der Seele gegenüberstellt wie einen außenstehenden Richter dem Angeklagten" (ReflIn 86). Alles in allem gilt: "Daß der Tod aus sich heraus genüge, den Übergang von einer Welt in die andere zu ermöglichen, würde eine wahrhafte Magie oder aber eine vollkommen realistische und kausale Vorstellung von der Gnade voraussetzen" (ReflIn 86), genauer gesagt ein Verständnis der "Seele... als Substanz im gewissermaßen materiellen Sinn..., als passives Subjekt der Veränderungen, die sie erfährt" (ReflIn 87). Gegenüber einer solchen 'objektivistischen Begründung der Unsterblichkeit' (so BERNING in einem treffenden Kommentar; vgl. ReflIn 190) muss das "am Sein teilhabende Denken... die Veränderungen, deren das psychologische Subjekt vielleicht nach dem Tode fähig ist, als etwas setzen, das für alles, was in der Seele wesentlich ist,... gleichgültig ist." (ReflIn 87)

⁶⁷⁷ RUELIUS kommentiert dieses sich dann zur bloßen Funktion erklärende Denken zutreffend: "Es wäre, eine Unterscheidung vorwegnehmend, auf die sich MARCEL selbst erst später stützen wird, nur noch >gedachtes Denken (pensée pensée)< und kein >denkendes Denken (pensée pensante)<. Dieses gedachte Denken wäre... mit der Vergänglichkeit auch der Bedeutungslosigkeit ausgeliefert." (Mysterium spes, 286)

Der Glaube, von dem hier die Rede ist, bezieht sich nicht auf "eine Ewigkeit des Denkens im allgemeinen" (ReflIn 88), sondern "sehr wohl auf die persönliche Unsterblichkeit in dem Sinn, daß er an den Akt der Freiheit gebunden ist, der das Individuum selbst ist, und zwar im Tiefsten, was es hat" (ReflIn 88). Diese persönliche Unsterblichkeit, die der Glaube behauptet, also bejaht (Glaube als extreme Form von Selbstbejahung, von Liebe zu sich selber), ist "nicht eine Tatsache im eigentlichen Sinn, sie bezieht sich nicht auf ein empirisch faßbares Weiterleben" (ReflIn 88). Freiheit, die ihre (d. h. des Denkens) personale Teilhabe am Sein bejaht, die also *glaubt*, kann durch eben diesen "Glauben sich selbst nur als etwas, dem der Tod fremd ist, behaupten" (ReflIn 88); sie transzendiert Zeit und Tod. Der Tod gilt in MARCELS Augen mithin "nur als kontingent im Verhältnis zur spirituellen Entwicklung [des Menschen; MR]" (ReflIn 88). Wohlgemerkt: Dies gilt nur für den Menschen, der sich zum Selbstverständnis und Selbstvollzug einer Freiheit entschieden hat, die eine radikale Selbstbejahung mit dem Glauben an eine immer schon bestehende Teilhabe am Sein verbindet. Nur für *diesen* Menschen "ist der Tod nicht" (ReflIn 89), nur *er* bzw. *sie* kann und darf pathetisch werden: ">O Tod, wo ist dein Sieg?<" (ReflIn 89)

Unsterblichkeit wird also von MARCEL schon in frühen Jahren, wie BERNING zusammenfassend formuliert, "im schöpferischen Akt der Freiheit innerhalb des Teilhabeverhältnisses begründet" (ReflIn 190). So wie Unsterblichkeit nicht als etwas allgemein Gültiges streng rational einsichtig gemacht werden kann (was auf eine fiktive 'Unsterblichkeit an sich' hinausliefe), so kann auch nicht *der* Tod als allgemeines Phänomen, der vermeintliche 'Tod an sich' gedacht und bedacht, sondern immer nur ein -: >mein< existentieller Bezug zu >meinem< Tod formuliert werden, und diese Formulierung kann nur -die Unmöglichkeit, >meinen< Tod streng rational-reflexiv denkend einzuholen, belegt dies gewissermaßen auch⁶⁷⁸ - die mit dem Ganzen >meiner< selbst ausgesprochene (also existentielle und nicht rein rationale) Behauptung bzw. Bejahung personaler Todestranszendenz und Unsterblichkeit sein.

Von der individuellen Fähigkeit zur Transzendenz des eigenen Todes, zur Behauptung eigener Unsterblichkeit im Zusammenhang mit dem Selbstvollzug freien und sich immer schon als teilhabend verstehenden Denkens war bisher die Rede. Muss bzw. darf man nicht, angesichts solcher Erkenntnis, ganz grundsätzlich die Frage "des Todes als echtes Problem verneinen" (ReflIn 89)? Eine solche Negation wäre, wie MARCEL unterstreicht, "vollkommen oberflächlich" (ReflIn 89) - eine Aussage dies, die durchaus verständlich ist angesichts der existentiellen Dramatik und des Wagnisses, die ja das bleibende Vorzeichen aller frei behaupteten und gelebten Gewissheit eigener Unsterblichkeit sind. MARCEL führt nun im Text ein Moment an, das ihm als weiterer und eigentlicher Grund für seine Warnung vor oberflächlicher Sichtweise gilt: "Die Setzung des Todes als eines Problems ist eingeschlossen in den Akt der Liebe, denn die Liebe will, daß ihr Gegenstand den Tod transzendiert,... den Tod überlebt." (ReflIn 89) Die Erweiterung der Argumentation und der Bezugsperspektive durch die Einbeziehung des menschlichen *Du*, die den Text von dieser Stelle an prägt, fällt auf. Abgesehen davon, dass sie belegt, wie früh MARCEL in seinem Werk bereits explizit auch von diesem menschlichen *Du* her und auf es hin denkt, macht sie im Besonderen auch deutlich, dass die MARCELSche Todesreflexion und deren denkerische Todestranszendenz selbst hier, wo sie doch den *eigenen Tod* in den Blick genommen haben, die Frage >deines< Todes nicht auszusparen vermögen und nicht aussparen wollen.

Der Einteilungslogik der vorliegenden Arbeit nach, der zufolge jetzt speziell MARCELS Aussagen zum *eigenen Tod* des Menschen und zu dessen Transzendenz beleuchtet werden, wäre hier streng genommen abubrechen und wäre die Darstellung des restlichen Gedankenganges des Textes ReflIn 85-94 in die anschließenden Erörterungen (zu MARCELS Reflexion des Todes des *geliebten Menschen*) zu verschieben. Damit der Kohärenz des referierten Textes Rechnung getragen sei (dessen Behauptungen und Argumente ja durchgängig *ein* theoretischer Zusammenhang speist: die Teilhabe am Sein und deren frei-schöpferischer Vollzug), seien die weiteren Reflexionen MARCELS in ReflIn 85-94 hier im unmittelbaren Anschluss vorgestellt.

Vom Willen der Liebe, dass das geliebte Wesen den Tod transzendieren möge, war die Rede (vgl. ReflIn 89). So wie >mich< >meine< auf dem Glauben an >meine< Seinsteilhabe basierende Selbstannahme (also: Liebe zu >mir< selber) >meine< Unsterblichkeit glauben und leben lässt, so gilt auch mit Blick und Intention hin auf die anderen: "Die Liebe schließt die Behauptung oder Bejahung des Überlebens ein" (ReflIn 89f.). Seinsteilhabe (und >mein< Glaube an diese) ist ja nie nur >meine< Seinsteilhabe, sondern immer >unsere< Seinsteilhabe - was eine *gemeinsame* und einander auch gegenseitig zugesprochene Unsterblichkeitsbehauptung bedeutet.

⁶⁷⁸ Vgl. ReflIn 89, wo MARCEL diese Unmöglichkeit erläutert. FOELZ fasst diese Erläuterung prägnant zusammen: "Der Mensch kann nicht seinen "wirklichen Tod" [vgl. ReflIn 89; MR] denken. Er müßte ihn als zukünftiges Ereignis zuvor in ein schon vergangenes Geschehen umwandeln, in einen "fiktiven Tod" [vgl. ReflIn 89; MR]. Aber auch die anderen können auf rationaler Ebene *meinen* Tod in seiner Wirklichkeit nicht denken, sondern höchstens als "ein physisches Ereignis" [vgl. ReflIn 89; MR]. So erscheint der Tod in dem reflexiven Denken immer nur "als reine Fiktion" [vgl. ReflIn 89; MR]." (Gewißheit, 60f.)

Ein neuer Aspekt ist also hinzugetreten. Unsterblich sind >wir< (wie bereits von MARCEL entwickelt), weil und sofern sich >unser< je individuelles Denken (bzw. Bewusstsein bzw. Existieren) schlechterdings *nicht* als völlig vernichtet oder vernichtbar denken kann (Bedingung hierfür: freier Glaube an Seinsteilhabe), aber unsterblich sind >wir< darüber hinaus *auch*, weil und insofern >wir< jeweils von anderen Geliebte sind: "wir müssen uns selbst als den Tod überlebend bejahen, insofern wir Objekte der Liebe sind" (ReflIn 90)! >Mir< geltende Liebe enthält die Zusage von Ewigkeit und zugleich von so etwas wie einer Verpflichtung, >mich< auch selber *-um des Menschen willen, der >mich< liebt-* als ewig zu glauben.

Das persönliche Fortleben "nach" dem Tod ist mehr als "nur ein Überleben im Denken, in der Erinnerung [anderer; MR]" (ReflIn 90). Erinnerung als eine Spiegelung und Auswirkung des Weiterlebens gilt MARCEL nur "als das Symbol, als psychologische Übertragung eines wirklichen Überlebens" (ReflIn 90). Liebe aber übersteigt den Tod nicht nur symbolisch (so wichtig die symbolischen Realisationen der Todestranszendenz der Liebe sind!), sie transzendiert ihn real und wirklich (in *diesem* Sinn, so ReflIn 90, "besiegt die Liebe den Tod; sie leugnet ihn"⁶⁷⁹) - ⁶⁸⁰wenngleich auch nicht so, dass dabei irgendetwas *objektiv Wahres* aufweisbar (also etwas 'verifizierbar') wäre (vgl. ReflIn 90), sondern "nur" auf der Basis jederzeitiger *Behauptung* und *Bekräftigung*, glaubender *Gewissheit*, gelebter und nicht in Frage gestellter *liebender Teilhabe*.

Unsterblichkeit als Liebe wie auch *Unsterblichkeit als Glaube* -: Beide transzendieren die Ebene des Objektiven und also Verifizierbaren, des empirisch Einholbaren und Messbaren, gerade weil sie als Bejahung aus Freiheit heraus (einer Freiheit, die sich immer selber verraten kann; vgl. ReflIn 91) die vermeintliche Letztaussage der "physischen Wahrheit" (ReflIn 91) des Todes leugnen und affirmativ übersteigen⁶⁸¹. "Die Unmöglichkeit der Verifikation... ist wesentlich verbunden mit der Beziehung, welche die Behauptung des Weiterlebens mit der Liebe verbindet und aus dieser Behauptung einen Glauben macht." (ReflIn 91) Was es allenfalls und sehr wohl gibt, ist eine Art "praktische Verifikation" (ReflIn 91), insofern die "Realität des Weiterlebens" (ReflIn 91) ein "Wirken" (ReflIn 91) ins Hier und Jetzt hinein inkludiert. Kein *Beweis*, aber ein (objektiv nicht darstell- und vermittelbarer!) *Hinweis* auf die reale Unsterblichkeit ist dieses "Wirken des Weiterlebenden in uns" (ReflIn 91). Man merkt, wie MARCEL zur Umschreibung dieses Wirkens *als keiner Einbildung* nach Worten ringt: "dies Wirken darf nicht als einfacher Widerschein erscheinen, als einfache subjektive Verlängerung, sondern als Ausdruck dieses realen Weiterlebens, eine Idee, die sich als reine Idee negiert und die in sich die Wirklichkeit schaffende Kraft des Glaubens inkarniert. Man muß das reale Weiterleben folglich als ein Symbol fassen, welches nicht als Symbol zu denken das Denken sich selbst schuldig ist; es ist das Imaginäre der Freiheit - ein Imaginäres mit der Eigenschaft, nicht als Fiktion gedacht werden zu dürfen." (ReflIn 91f.)

"Die Liebe schafft das Fortleben nach dem Tod nicht selbst, aber sie schließt seine Behauptung ein" (ReflIn 90). In diesem Sinn ist *Liebe* durchaus schöpferisch. Als Bejahung ist auch der *Glaube*, wie von MARCEL eben formuliert, 'Wirklichkeit schaffende Kraft'. Die schöpferische Dimension und Kraft von *Hoffnung* wird von MARCEL erst später in seinem Denken explizit erwähnt und reflektiert, kann im Zusammenhang der vorliegenden Unsterblichkeitsreflexion aber schon hinzugedacht werden.

In dem Sinn, in dem der Glaube an die Unsterblichkeit nach MARCEL letztlich nur in Abhängigkeit vom Geschehen und Empfinden der Liebe gedacht werden kann (vgl. ReflIn 92), gilt umgekehrt: "die Liebe ist immer ein Glaube" (ReflIn 94).

Die Ahnung und der bejahende Glaube >meiner< Unsterblichkeit richten sich auf ein Geheimnis, das dem reinen Intellekt den Zutritt verwehrt und zugleich das Engagement des ganzen Willens einfordert: "meine Unsterblichkeit kann von mir nicht direkt gedacht werden; ich kann mich selbst nur insofern als unsterblich denken, als ich selbst Schöpfung eines Liebesaktes bin." (ReflIn 92)

⁶⁷⁹ Das Motiv der 'Leugnung des Todes' und die Metapher vom 'Sieg über den Tod' sind als Illustrationen der MARCELSchen These der *radikalen Transzendierbarkeit des Todes* zu verstehen, die seine Todesreflexion lebenslang formuliert. Sämtliche Illustrationen dieser These gipfeln in der Anschauung, der Tod könne, ja müsse -aus Freiheit und Liebe heraus- irgendwie *genichtet* werden (freilich nicht im Sinne einer Verdrängung, sondern in dem Sinne, 'etwas als nicht-seiend oder nicht-zählend zu behandeln' (vgl. GSei 479)). MARCEL interessiert, so OGeh 73 mit Bezug auf das Todesthema, "der Akt, in dem einem objektiv gegebenen Endpunkt ein Wesen gegenübertritt, das ihn anerkennt, zugleich jedoch sich ausdrücklich weigert, ihn in Betracht zu ziehen; vielleicht ist hier das Wort "nichten" angebracht, das Sartre so hartnäckig und unbedacht verwendet".

⁶⁸⁰ Vgl. ReflIn 90: "von dem Augenblick an, in dem das Überleben als objektives Faktum gesetzt wird, wird es eine reine Vorstellung, die nicht mehr der Metaphysik zugehörig ist."

⁶⁸¹ Vgl. ReflIn 90 ("Die Bestätigung des Weiterlebens ist... mit der Liebe verbunden und kann nicht von ihr getrennt werden") und ReflIn 90f., wo erläutert wird, "daß die Unsterblichkeit ein Glaube ist, wenn der Glaube seinem Wesen nach ein Akt ist, der sich weigert, sich irgendeiner möglichen Verifikation zu unterwerfen".

Über den ausdrücklich *religiösen* Charakter des reflektierten Glaubens an Unsterblichkeit äußert sich MARCEL am Ende seiner Überlegungen. Dieser Gottesbezug begründet die eigene Unsterblichkeitsgewissheit (in relativer Absehung von der Zusage >meiner< Unsterblichkeit durch das liebende menschliche *Du*) in der Spitzenaussage der Teilhabetheorie: *Gott, die absolute Seinsfülle, als schöpferischer Urimpuls eines "Ja" auf alles menschliche Leben hin*, das seinerseits im Akt der Freiheit die Fähigkeit und die Berufung lebt, sich selbst und das menschliche *Du* (>Liebe) wie auch Gott (>Glaube) zu bejahen. In und mit der Theorie der Teilhabe wird gewissermaßen "die Liebe als höheres Leben des Denkens auf neuer Grundlage errichtet" (ReflIn 93), und das auch dahin gehend, "als könne ich von mir selbst denken, ein Objekt der Liebe für Gott werden zu können" (ReflIn 93). Die Liebe zu >mir<, aus der heraus andere >mir< >meine< Unsterblichkeit glaubend zusagen, ist die menschliche Entsprechung zu >meinem< Geschaffensein von Gott her aus Liebe, das ebenfalls Quelle einer Unsterblichkeitszusage ist; es geht um einen umfassenden Prozess, der Teilhabe als "Kommunikation" (ReflIn 93) erfahren lässt. "Gott könnte so als Vollendung des Reiches der Liebe bezeichnet werden. Und all das, was... über die Akte gesagt wurde, in denen ein individuelles Denken ein anderes als unsterblich behauptet, würde von diesem... Gesichtspunkt aus nur als Symbol für die lebendige Kommunikation der Individualität mit Gott fungieren." (ReflIn 93) Im Maße der Selbstbejahung des einzelnen Menschen als eines unsterblichen 'Geschöpfes' (vgl. ReflIn 94) ist zugleich auch "die Möglichkeit eines unaussprechlichen Echos in Gott behauptet" (ReflIn 94) und gespürt - aber *diese* Behauptung ist schon irgendwie "Gebet" (ReflIn 94).

b) Zur Verankerung des späteren MARCELSchen Unsterblichkeitsverständnisses im Motiv der *konkreten Leiblichkeit* des einzelnen Menschen

"Vielleicht wird er [der Tod; MR]... nur das sein, was wir... aus ihm gemacht haben: wird der Tod -nach dem Leben- nicht der sein, den wir verdient haben, je nachdem ob wir dem Tod im Leben erlegen sind oder im Gegenteil über ihn triumphiert haben?"
(GABRIEL MARCEL, WA II, 321)

Inwiefern 'Freiheit' und 'Individualität', wie sie MARCEL in den eben ausführlicher vorgestellten *Aufzeichnungen* versteht und immer wieder erwähnt, noch als abstrakte Größen gemeint sind (so etwa RUELIUS, *Mysterium spes*, 289), sei hier nicht weiter diskutiert. Tatsache ist, dass sich MARCELS Philosophie in ihrer Weiterentwicklung im Laufe der folgenden Jahrzehnte beim Unternehmen, die Unsterblichkeit bzw. die Unsterblichkeitshoffnung des einzelnen Menschen zu begründen und zu kommentieren, nicht mehr auf die Individualität als freies *Denken* und als Bewusstsein ihrer selbst bezieht, sondern mehr und mehr auf das Subjekt als *Leib(lichkeit)*, als inkarnierte Existenz, auf >mich< als Wesen, das von seinem Leib schlechterdings nicht zu trennen ist. Aus einem in Wortwahl und gedanklicher Tendenz noch von der Auseinandersetzung mit dem Idealismus geprägten Philosophieren wurde zunehmend ein Denken im Konkreten.

Der gedankliche Fortschritt, der dabei von MARCEL vollzogen wurde, geschah unter Beibehaltung zweier wichtiger Aspekte, wie sie schon die *Aufzeichnungen* von 1912/1913 betonen: der Theorie von der ontologischen Partizipation (einschließlich ihrer Implikation, eine Unsterblichkeit des einzelnen Menschen "für sich" sei eigentlich gar nicht denkbar) und des in dieser Theorie reflektierten grundlegenden Gedankens "eines existentiellen Gewichts der Affirmation" (GSei 502) als zentraler Kategorie von Erkenntnis, auch wo es um die Reflexion des Unsterblichen bzw. des Unvergänglichen geht (es kann nichts objektiv bewiesen werden; alles steht und fällt mit >meiner< freien Behauptung und Bekräftigung).

Der Punkt, auf den sich MARCELS Denken hinbewegt, ist die Verflochtenheit eines Unsterblichkeitsglaubens mit einer Philosophie im Ausgang von den Prioritäten der Leiblichkeit und des menschlichen 'Zusammen' und 'Aufeinanderhin'.

Nach allem, was im Verlauf dieser Arbeit über das Mysterium der Leiblichkeit im Verständnis MARCELS dargelegt wurde, wissen wir: >Meinen< Leib kann >ich<, trotz mancher Situationen, hinsichtlich derer ein verdinglichender bzw. instrumentalisierender, also distanzierender Umgang mit ihm nahe liegt und nachvollziehbar ist, im Eigentlichen *nicht* verobjektivieren. >Ich< *habe* keinen Leib, >ich< *bin* mein Leib. Das bedeutet freilich die ständige Herausforderung, sich immer neu für die eigene *leibliche Subjektivität* bzw. *subjektive Leiblichkeit* zu entscheiden, sie zu bejahen und sie als die von >meinem< Ich-Gefühl untrennbare und >meine< Weltwahrnehmung überhaupt erst ermöglichende und vermittelnde, nicht objektivierbare 'Fundamentalqualität' (vgl. WA II, 121) von Existenz anzuerkennen⁶⁸². Die in der Unbestimmtheit >meines< Verhältnisses zu >meinem< Körper bzw. Leib verortete

⁶⁸² Wie im frühen Denken MARCELS als entscheidende Alternative umrissen wurde, ob >ich< >mich< als bloß gedachtes Denken

Herausforderung zur Deutung ist nach MARCEL genau der Spiegel dessen, dass -wie er im Zusammenhang mit seiner Freiheitsreflexion immer wieder unterstreicht- >mein< Verhältnis zu >meinem< Tod ein frei wählbares und frei zu wählendes ist. >Mein< Verhältnis zu >meinem< Tod "steht zur Wahl, es muß geschaffen, ja in gewisser Hinsicht erfunden werden. Wir dürfen aber nicht übersehen, daß es sich aus einem tiefen Grunde so verhält: nämlich weil auch die Beziehung zwischen dem Ich und dem, was ich meinen Leib nenne, nicht eindeutig bestimmbar ist: es ist ja gerade meine Sache, dieses Verhältnis herzustellen. Ich kann mich zum Beispiel zu meinem Leib in der Weise verhalten, daß der Materialismus buchstäblich durch mein Leben und in meinem Wesen verwirklicht wird." (SuWaGe 73f.; vgl. SuWaGe 80) Damit aber würde >ich< keinesfalls den Materialismus als *objektiv* wahr beweisen, sondern allenfalls zeigen, dass >ich< ihn für >mich< (also: *subjektiv* verbindlich) als Wahrheit *behaupte* und nach dieser lebe. Die Beziehung, die >mich< an >meinen< Körper bindet, ist "keine objektiv und eindeutig zu bestimmende Gegebenheit" (WA III, 88) unabhängig von und vorgängig zu >meinem< existentiellen Engagement und zu aller dieses tragenden Affirmation; dies behaupten zu wollen, liefe etwa auf die "monistische materialistische oder spiritualistische Hypothese" (WA III, 88) hinaus.

Wie es zwischen >mir< als Subjekt und >meinem< Körper bzw. Leib keine eindeutig vorgegebene Beziehung gibt (etwa im Sinne eines Kausalverhältnisses), so ist auch die mentale Disposition hin zu >meinem< Tod >mir< nicht eindeutig und zwingend gültig vorgegeben⁶⁸³. "Wenn eine solche [eindeutige; MR] Beziehung überhaupt besteht, dann nur für meinen Leib, sofern er Objekt ist, das heißt sofern ich ihn aus seinen geheimnisvollen Bindungen mit dem Subjekt, das ich bin, löse." (SuWaGe 80) Vor diesem Hintergrund "beginnt der Tod -mein Tod...- bereits als etwas Geheimnisvolles zu erscheinen" (SuWaGe 80), und "wir begehen einen Paralogismus, wenn wir ihn mit dem unausweichlichen Prozeß verwechseln, der seinen Sitz im Leibe hat." (SuWaGe 80)

>Mein< Leib als solcher (in Abhebung von >meiner< bloßen *biologisch-physischen Körperlichkeit*, von der er aber raumzeitlich nie zu trennen ist), >mein< Leib also etwa "im Gegensatz zum Objekt-Körper des Physiologen" (WA I, 88), ist in erster Hinsicht *kein* Ding! Weil >ich< ihn im eigentlichen und entscheidenden Sinn nicht von >mir< distanzieren und abstrahieren kann ("De-Inkarnation ist undurchführbar, sie wird durch meine Struktur selbst ausgeschlossen" (WA III, 19)!), kann die grundlegende Beziehung zu >meiner< Leiblichkeit nur eine *existentielle*, nie aber eine *objektive* sein⁶⁸⁴. Im Erleben >meiner< selbst als existierend erfahre >ich< >mich< zugleich als unaufhebbar körpergebunden *und* als ein undefinierbares 'Mehr' im Vergleich zu diesem >meinem< Körper (zu sagen, >ich< bin nur >mein< Körper, liefe auf einen Naturalismus hinaus; vgl. WA III, 204). Erinnern wir uns an WA III, 19: "Inkarniert sein, das heißt, sich als Körper erscheinen, als dieser Körper hier, ohne sich mit ihm identifizieren zu können, ohne sich aber auch von ihm unterscheiden zu können".

MARCEL in WA II, 69: "Es ist immer dasselbe: Soweit ich mit mir triadische Beziehungen unterhalte (mich als Objekt behandle), verbleibe ich auf der Ebene der Natur. Das wird besonders deutlich beim Tod. Ich kann meinen Tod so denken, als sagte ich: >Er wird sterben< - im Grunde also: >Die Maschine wird stehenbleiben.< Ich unterhalte

(also als vernichtbares *Objekt*) oder als freies denkendes *Subjekt*, das sich nicht als sterblich denken kann, verstehe, so ist im späteren, zum Begriff der Leiblichkeit hin erweiterten Begründungszusammenhang die Alternative, angesichts der zu wählen ist: Sehe >ich< >mich< als Leib-*Subjekt*, das unsterblich ist und überleben wird, oder erschöpft sich >mein< Selbstverständnis in dem, was >meiner< physischen Körperlichkeit als der *objektivierbaren* Dimension >meines< Leibes bevorsteht: Verfall, Zerstörung, Sterblichkeit?

⁶⁸³ Die anstehende Selbstpositionierung angesichts der Frage des Todes darf nichts Beliebiges sein, und sie ist -für den Fall jener Option, für die MARCEL eintritt- keine Geburt nur aus >mir<. Bejahe >ich< personale Todestranszendenz bzw. eine Zukunft des Menschen über den Tod hinaus, so folge >ich< dabei in gewisser Weise auch einem "Ruf" (WA I, 201). Wenn "jeder von uns in irgendeiner Weise dazu aufgerufen ist, sich... festzulegen, um so dazu beizutragen, daß sein Tod für ihn eine Bedeutung erlangen kann" (WA I, 201), dann ist vernehmendes Sich-Öffnen für die vielfältig denkbaren Rufe und Anrufe (letztlich aus der jenseitigen Welt und auf sie hin) gefragt (im Sinne einer "schöpferischen Rezeptivität" (WA I, 201)), wobei MARCEL unterstreicht, "daß diese zugleich personale wie suprapersonale Welt, innerhalb der mein Tod eine Bedeutung erlangen kann, in gar keiner Weise von mir konstruiert werden kann. Ich könnte dies strenggenommen nicht einmal wollen, es sei denn, man versteht unter dem Willen eine Zustimmung zu einer konkreten Ordnung, zu der ich gleichsam unmerklich erwachen muß" (WA I, 201).

⁶⁸⁴ Jede reine Verdinglichung >meines< Leibes/Körpers (mit der Folge einer Beschränkung auf ein distanziert-objektives Verhältnis zwischen >mir< und "ihm") impliziert auch dessen (und mithin: >meine<) völlige Verendlichung. Den gleichen Zusammenhang beleuchtet MARCEL, statt mit Bezug auf die Wirklichkeit 'mein Leib', im Ausgang von 'meinem Leben'. "Ziehe ich mich aus meinem Leben zurück, um es zu betrachten, so muß ich es unwillkürlich als einen Fluß betrachten, dessen Bestimmung es ist, sich in den Tod zu ergießen. Von diesem Gesichtspunkt aus will mir scheinen, daß schon alles verloren ist." (WA II, 268; vgl. WA II, 264f.) Vgl. hierzu das von MARCEL in SchöT 136 gezeichnete Bild von der Möglichkeit, dass ein Leben, das nicht mehr existentiell als >meines<, sondern -wie aus einer Zuschauerposition heraus- als ein >mich< irgendwie von außen her betreffender Prozess erlebt wird, dann wie eine große Lotterie vorkommen mag, die eben irgendwann zu Ende ist. "Es steht mir jederzeit frei, mich genügend weit von meinem Leben zu lösen, um es als eine Folge von Losziehungen zu betrachten. Eine gewisse Anzahl dieser Ziehungen hat schon stattgefunden... Andere Nummern sollen noch herauskommen; ich weiß übrigens überhaupt nicht, bis wann sich diese Tombola hinziehen wird." (SchöT 136)

mich über meinen Tod mit einem *anderen*, wer immer auch dieser andere sei. Jedenfalls erhebe ich mich mit Erwägungen solcher Art über meinen Tod oder den irgendeines anderen nicht zum Gedanken eines Jenseits. In dieser Sicht gibt es jenseits des Todes bloß die fortschreitende Zerrüttung der >Maschine<. Nichts anderes.“ Der Grund dafür, dass “ich *meinen* Tod nicht denken kann, sondern nur den Stillstand jener Maschine da (*illam* und nicht *hanc*)” (WA II, 157), also -genauer gesagt- dafür, “daß ich meinen Tod nicht antizipieren kann, mich nicht fragen kann, was aus mir wird, wenn die Maschine nicht mehr läuft” (WA II, 158), ist die Erfahrung, dass ich “mich nicht gänzlich als eine von meinem Leib geschiedene Größe auffassen [kann], die mit ihm in bestimmbarer Beziehung steht” (WA II, 157); “in dem Augenblick, in dem mein Körper als Objekt der Wissenschaft aufgefaßt wird, ziehe ich mich sofort ins Unendliche zurück.” (WA II, 157) Gerade im Blick auf diese “Unfähigkeit -oder die absolute Ungültigkeit- einer Vorstellung meines Todes” (WA II, 158) betont MARCEL die “Idee eines *Engagements*” (WA II, 158). “Wenn ich versuche, meinen Tod zu denken, sprengte ich die Spielregeln. Aber es ist völlig unbillig, diese Unfähigkeit in ein dogmatisches Nein umzudrehen.” (WA II, 158)

>Ich< kann >meinen< Tod “nur gedanklich überschreiten und ihn mir nur unter der Bedingung als verstrichen vorstellen, daß ich mich an die Stelle eines anderen setze, der mich überleben wird und für den das, was ich *meinen* Tod nenne, *sein* Tod ist” (SchöT 137; vgl. WA II, 267. 275 und ReflIn 135).

MARCELS Überzeugung, dass der Tod keine letzte Wirklichkeit sei, schließt die Behauptung in sich, dass der Tod nicht die Vernichtung >meiner< Leiblichkeit bedeutet - so unbestreitbar es auch ist, dass sich für den körperlich-physischen Aspekt dieser Leiblichkeit in >meinem< Tod sein Schicksal des materiellen Zerfalls besiegelt. Diesen letzteren Punkt betreffend sieht die MARCELSche Todesreflexion der Wahrheit der Fakten klar ins Auge. Es gilt zu erkennen, “daß diese Welt gänzlicher Zerstörung geweiht ist, und zwar aus dem sehr tiefwurzelnden Grunde, weil sie selbst schon Zerstörung *ist*. Nun haben wir uns einer solchen Welt innerlich zu versagen, auch wenn sie uns mit Gewalt einbezieht, selbst wenn sie versucht, uns zu zerbrechen und das physisch auch zustandebringt. Wir haben zu erkennen, daß wir, insoweit wir nicht Dinge sind, insoweit wir uns weigern, uns in Dingbeschaffenheit versetzen zu lassen, einer gänzlich anderen Weltdimension angehören - und diese Dimension kann und muß überzeitlich genannt werden.” (GSei 510) Sie ist das Ewige, spürbar und wirkend schon in der Zeit, in die menschliche Raumzeitlichkeit hinein. Seinsgewissheit erhofft *und lebt schon* ‘jetzt’ und ‘hier’ “Teilhabe am Sein in Ewigkeit” (TraWei 63). Was diese “Einordnung des endlichen Seins, das ich bin, in die Ewigkeit, andere würden sagen, ins ewige Leben” (WA I, 199) anbelangt, berührt MARCELS Anliegen die metaphysische Äußerung eines “Spinoza, der uns erklärt, daß wir uns als ewig fühlen und erfahren. Und wie könnte man bezweifeln, daß alle unsere Erfahrungen der Fülle für ihn sprechen, da wir in der Liebe, im künstlerischen Schaffen, in der Kontemplation das Bewußtsein haben, das Sein zu erreichen” (WA I, 198; vgl. TraWei 63). Freilich muss man dabei “zugeben, daß diese Erfahrungen zumindest für die meisten Menschen einen flüchtigen oder momenthaften Charakter haben, und daß jeder dazu kommen kann, sie zu verwerfen, sobald seine Vitalität nachläßt, sobald die Müdigkeit und mit ihr die Depression aufkommt.” (WA I, 198)

Die Gewissheit >meiner< Seinsteilhabe und Ewigkeitsbestimmung ist Quelle existentieller Freude. MARCEL kommentiert: “Der zentrale Mangel der existentiellen Philosophien der Angst scheint mir der zu sein, daß sie völlig willkürlich eine fundamentale Erfahrung ignorieren, nämlich jene, die ich gerne das >*gaudium essendi*< nennen würde” (TraWei 63). Diese Seinsfreude strahlt aus, “und diese Ausstrahlung ist die Hoffnung” (TraWei 64; vgl. ReflIn 134).

Das “Bewußtsein eines unsterblichen Schicksals” (OGeh 86) ist affirmative Behauptung und Gewissheit angesichts des Bewusstseins, (auch) sterblicher Körper zu sein. MARCEL betont: “als Ding, nicht als Leib sind wir sterblich” (WA II, 28). Was, dem materiellen Zersetzungsprozess ausgeliefert, ‘hier’ bleibt, also “mein Leichnam ist wesenhaft das, was ich nicht bin, was ich nicht sein kann.” (WA II, 206) >Ich< überlebe >meinen< Tod nicht als *corps-objet* (was >meinem< physisch-raumzeitlichen *Körper* entspricht), wohl aber als *corps-sujet* (als *Leib*; die terminologische Differenzierung erhellen sehr gut die Bemerkungen MARCELS in *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, 169). >Meine< Fähigkeit und Bestimmung zur Raumzeittranszendenz bzw. zum Ewigen drückt sich darin aus, dass “*mon Leib est une forme à laquelle le temps est incorporé*” (MARCEL in *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, 169); zu >mir< als *corps-sujet* äußert MARCEL: “il est probable que cela peut rejoindre un peu des termes comme ‘*corps astral*’” (*Entretiens autour de Gabriel Marcel*, 169).

“Der Tod kann als Grenzfall unserer Zerstörbarkeit erscheinen” (WA II, 233) - weil mit Bezug auf den Tod sich die Versuchung >meiner< Reduzierung auf das Dinghafte (das als das “Gehabte” und Besitzbare verloren gehen bzw. zerstört werden kann; vgl. ReflIn 136) radikal aufdrängt. Das Unzerstörbare, also >mein< leibhaftes, inkarniertes Sein, lebt in dem Maß, in dem es (gerade auch in seiner Unzerstörbarkeit) objektiv unbeweisbar ist, von >meiner< Bejahung und von >meinem< Bekenntnis. Wenn es auch so ist, “daß ich nicht direkt zu ermitteln vermag, was ich wohl sein werde, wenn einmal das Band zwischen mir und meinem Körper zerrissen ist durch das, was ich den Tod nenne” (GSei 140f.; “meine Situation als fleischgewordenes Wesen birgt eine Rätselfrage, auf die es im

gegenständlichen Bereich anscheinend keine Antwort gibt" (GSei 141)), so ist doch MARCELS philosophische Gewissheit unumstößlich: Es geht beim affirmierten 'Sieg der Person über den Tod' (vgl. OGeh 88) um "ein wirkliches Überleben" (OGeh 88) in bleibender, wenngleich hinsichtlich ihrer Qualität nicht erschließbarer Leiblichkeit.

BERNING fasst die MARCELSche Position zutreffend zusammen: "Der Tod ist nicht die Zerstörung des Leibes und das Überleben der Seele. Die leib-seelische Einheit der menschlichen Existenz ist tiefer gegründet als nur auf der gegenwärtigen stofflichen Gestalt. Diese kann... zerstört werden. Darin besteht der physische Tod, den wir zu erleiden haben. Es gibt eine psychische Realität des Selbst, die zugleich die psychische Realität des Leibes ist. Die Seele des Verstorbenen behält ihre leibliche Dimension." (Wagnis, 323)

Dass >mein< Tod -trotz des Prozesses materieller Auflösung, den er eröffnet- keine Nichtung, kein "Aufhören des persönlichen Lebens" (WA II, 100) bedeutet, macht zugleich auch deutlich, was nach MARCEL vom "psycho-physischen Parallelismus" (WA II, 244), von jener Anschauung also, wonach dort, wo die biologisch-physische Körperlichkeit als solche zerstört ist, "das Bewußtsein als solches ohne Zweifel auch abgeschafft ist" (WA II, 244), zu halten ist: "Meiner Ansicht nach ist die Welt so angeordnet, daß wir irgendwie ausdrücklich dazu aufgefordert sind, an diesen Parallelismus und konsequenterweise an die Realität des Todes zu glauben. Aber gleichzeitig gibt es eine geheime Stimme und subtile Anzeichen, die uns ahnen lassen, daß das vielleicht nur Fassade ist, Fassade, die als solche aufgefaßt und bewertet werden muß. Hier erscheint die Freiheit, ganz gegen die Erscheinungswelt gerichtet, eine Freiheit, die in dem Maße, in dem sie erwacht, am Rande der Erfahrung irgendwelche Zusammenhänge und irgendwelche Versprechungen für ein noch unvorstellbares Freiwerden und eine neue Morgenröte entdeckt." (WA II, 244)

Die Freiheit angesichts des Todes ist, wie wir gesehen haben, immer schon die Möglichkeit einer Freiheit *gegen* den Tod, die verhindert, dass >mein< Tod sich >mir< ->mich< geradezu hypnotisierend- "aufdrängt wie ein Fixstern im allgemeinen Schimmern der Möglichkeiten" (SchöT 137; vgl. ReflIn 134). Wenn >ich< diese >meine< Freiheit zur Todestranszendenz nicht wahrnehme und lebe, steht >mir< >mein< Tod nicht nur bevor, sondern er 'liegt über >mir<' (vgl. SchöT 137), was >mich< nur noch wie einen Hinrichtungskandidaten leben lässt, "den man in einen Raum eingeschlossen hat, dessen Wände sich unmerklich von Minute zu Minute nähern. Von da ab gibt es nichts mehr in meiner augenblicklichen und sogar vergangenen Existenz, was nicht durch diese Präsenz meines Todes... über mir dörre und zu Staub werden kann." (SchöT 137; vgl. TraWei 63 und ReflIn 134) Die Wirkkraft dieser Freiheit vor >meinem< Tod ist freilich -MARCEL betont es des Öfteren- gebunden an die Weigerung, das Verständnis >meiner< Körperlichkeit naturalistisch zu reduzieren. Nur unter dieser Prämisse ist die Perspektive eröffnet, "daß der Tod... im Vergleich mit dem Leben ein Plus ist, oder ein Übergang zu einem Plus, eine Steigerung - und nicht, wie man mit unheilvollem Unsinn angenommen hat, eine Verstümmelung, eine Verneinung. Wenn das wahr wäre, hätte Nietzsche Recht gehabt; aber er hat Unrecht, weil er einen völlig naturalistischen Lebensbegriff hatte, und weil unter diesem Gesichtspunkt das Problem überhaupt keinen Sinn hat. Ein derart verstandenes Leben läßt kein Jenseits, keine Erhebung zu, es kann nicht transzendiert werden." (WA II, 244)

In Weisungen 10 spricht MARCEL in prägnanter Zusammenfassung die Verankerung seines Unsterblichkeitsverständnisses im Motiv der konkreten Leiblichkeit des einzelnen Menschen an: "Wenn... der Körper nicht ausschließlich, ja zweifellos nicht einmal wesentlich Instrument ist, geht klar daraus hervor, daß wir uns eine völlig andere Vorstellung vom Tode machen müssen. Denn die physische Zerstörung erstreckt sich ausschließlich auf den *Körper-als-Instrument*, auf den Körper als Gesamtheit des Apparates, wo wir die Zerstörung in allen Aspekten und Phasen verfolgen können. Der *Körper-als-Medium* entzieht sich unserem Zugriff kraft seiner Definition. Wir kennen nichts von seiner Natur und den Bedingungen, worunter er seine Tätigkeit zu entwickeln vermag."

Eines ist dabei für MARCEL aber klar: Wenn >ich< als *Leib* >meinen< Tod überlebe, dann nicht als isolierte Entität (die >mein< *Leib* ja auch gar nicht darstellt und meint), sondern wohl unter geheimnisvoller, rational nicht ausleuchtbarer Mitnahme >meiner< ganzen Welt, also aller positiven Beziehungen und Verbundenheiten, die >mein< raumzeitliches Leben und >meine< Identität mit ausgemacht und zum Tragen gebracht haben. Es geht um die ewige Zukunft >meines< "Selbst, das sich gleichsam mit dem Universum verbunden vorkommt" (WA II, 156), "dem Universum, das meines und dessen Mitte mein Leib ist" (WA II, 120).

6. Zu MARCELS Reflexion des Todes des geliebten Menschen

“... desto mehr bin ich imstande, mit meinen Nächsten den Kontakt aufzunehmen, und zwar nicht mit einem entpersönlichten anderen..., sondern mit einem bestimmten Wesen, dem ich in irgendeiner Stunde meines Lebens begegnet bin, das eingetreten ist in das persönliche Universum, das gleichsam meine lebendige Hülle, meine geistige Lebenssphäre ist, die ich vielleicht in den Tod mitnehmen werde - eingetreten in es, um es nicht mehr zu verlassen...”
(GABRIEL MARCEL, HoVia 182f.)

a) Der Konflikt zwischen Liebe und Tod - Bleibende Verbundenheit in Liebe als Zentralmotiv aller Todestranszendenz bei MARCEL

Im Jahr 1937 hielt MARCEL auf dem Internationalen Kongress für Philosophie einen Vortrag mit dem Titel *Das Transzendente als Metaproblematik* (=SchöT 136-141), aus dem, als einem der wenigen zusammenhängenden Texte MARCELS zu den Themen ‘Tod’ und ‘Transzendenz des Todes’, im Verlauf dieser Arbeit bereits zitiert wurde. Mehrfach in seinem Werk erwähnt MARCEL “die kurze, aber grundlegend wichtige Kontroverse..., die sich zwischen Léon Brunschvicg und mir auf diesem Kongreß ergeben hat. Nachdem Brunschvicg erklärte, der Tod von Gabriel Marcel scheine Gabriel Marcel viel mehr zu beschäftigen als der Tod von Léon Brunschvicg diesen Léon Brunschvicg beschäftige, antwortete ich ihm, daß er die Frage sehr schlecht stelle und daß allein der Tod jenes Wesens, das wir liebten, es wert sei, den einen oder den anderen von uns zu beschäftigen.” (WA I, 202; vgl. etwa WA I, 215; WA III, 187; Enche 159f.; GSei 470) Was MARCEL vor allem beschäftigt, ist “weder der Tod im allgemeinen, eine bloße Fiktion, noch der mir bestimmte Tod, sondern der Tod jener, die wir lieben” (OGeh 79).

Das Problem des Todes (das ja eigentlich ein Geheimnis ist) stellt sich in MARCELS Augen also “in seiner Realität nur für das geliebte Wesen; es ist nicht zu trennen von... dem Mysterium der Liebe.” (WA III, 187) Im Rückblick auf diese seine schon 1937 unterstrichene Überzeugung betont MARCEL in Enche 160: “je parlais là au nom d’une évidence dont toute mon œuvre et toute ma vie portent témoignage”.

Das bedeutet, nach MARCEL, mit anderen Worten: “das einzige wesentliche Problem wird durch den Konflikt von Liebe und Tod gestellt.” (WA I, 215) Mit dieser Ansicht stellt er sich, wie er betont, “nicht nur ganz radikal gegen Heidegger und Sartre, sondern auch gegen die meisten Philosophen der Vergangenheit. Eine bemerkenswerte Ausnahme muß hervorgehoben werden - wie so oft handelt es sich um Schelling, den Autor der außergewöhnlichen und profunden Schrift *Clara*, die nach dem Tod seiner Frau entstanden ist.” (WA I, 202) Dadurch, dass MARCEL die zentrale Bedeutung gerade >deines< Todes hervorhebt, ist seine Bewegung weg von allem idealistischen Einfluss auf das eigene Denken (wie ihn seine frühen Gedanken z. T. ja spüren lassen) endgültig besiegelt und denkbar extrem zum Ausdruck gebracht: “das Denken als abstrakter Begriff ist nichts; wirklich bin ich, der über das Schicksal meines Bruders nachdenkt.” (OGeh 87)

Dass die Frage des Todes “ausschließlich auf der Ebene der Liebe” (GSei 470) zu stellen ist, ist ein Hinweis auf den Geheimnischarakter des Todes: “In einer Welt, aus der unter dem verkarstenden Einfluß der Technik die intersubjektiven Bezüge gründlichst verschwunden wären, hörte auch der Tod auf, ein Geheimnis zu sein, würde er zur bloßen Tatsache, gleich der Zerstörung irgendeines Geräts. Solch liebeleere Welt ist ja aber gerade nicht die unsere, ist noch nicht die unsere, und es liegt an uns, daß sie nie die unsere werde, obzwar wir die Koalition bewußter und böser... Kräfte immer mächtiger heraufsteigen sehen, die sich die Einführung dieser seelenlosen Welt offenbar zum Ziel gesetzt haben.” (GSei 470f.)

Was ist der Grund dafür, dass “der Tod des geliebten Wesens unendlich bedeutsamer ist als der eigene Tod” (WA I, 202; vgl. SuWaGe 80f.)? Es ist die Wahrheit und die Erfahrung, dass dieser >dein< Tod dringend und schmerzlich wie nichts anderes das zentrale Sinnerlebnis des Menschen, nämlich *Zusammensein in spürbarer Liebe*, in seiner absoluten Gültigkeit, in seiner lebendigen Wirklichkeit und in seiner bleibenden Tragkraft in Frage stellt. Je tiefer >ich< in Freundschaft, in Vertrautheit, in Liebe mit jemandem verbunden bin, desto tiefer wird der ‘Abgrund’ (vgl. SuWaGe 75) sein, der durch das Verschwinden dieses >mir< nahen Wesens geöffnet ist, und desto schmerzlicher die “Verletzung meiner Person” (SuWaGe 75), als die >ich< dieses Verschwinden geradezu empfinden mag.

Daran, wie >ich< >mich< zu >deinem< Tod stelle, entscheidet sich der Wert von Leben überhaupt: “Im Hinblick auf das geliebte Wesen können wir verstehen, wie wir, wenn wir den Tod als letzte gegebene Tatsache behandeln, unweigerlich veranlaßt werden, den völlig unbedeutenden Charakter des Lebens zu proklamieren.” (WA II, 314)

Sich angesichts des Todes mit (realen oder vermeintlichen) 'Tatsachen' abzufinden -: Genau das wäre Ausdruck der 'seelenlosen Welt', von der MARCEL spricht und vor der er warnt.

Dass demgegenüber (um im Bild zu bleiben) die menschliche Welt noch eine Seele habe, wäre nach MARCEL nicht schon dadurch belegt, dass es "Ehrfurcht vor den Toten" (HoVia 124) in Gestalt einer vergangenheitsfixierten und ritualgebundenen Erinnerung gibt¹⁰⁰; man kann der Verstorbenen auch als durchaus Toter gedenken. Das wäre nichts anderes als Verrat an ihnen - die "tiefe Bedeutung des Totenkultes" (WA II, 213) liegt ja aber gerade in der "Weigerung zum Verrat an demjenigen, der gewesen ist und den man verrät, wenn man ihn einfach so behandelt, als wäre er nicht mehr. Aktiver Protest gegen ein bestimmtes Erscheinungsspiel, dem man nicht nachgeben und dem man sich nicht völlig hingeben will. Wenn man sagt: >Sie sind nicht mehr<, verleugnet man nicht allein die Toten, sondern auch sich selbst, man vollzieht vielleicht eine absolute *Verleugnung*." (WA II, 213f.)

MARCEL geht es aber um eine Verbundenheit mit den geliebten Verstorbenen, die diese als geheimnisvoll *Weiterlebende*, als in die Fülle des Seins hinein Gegangene und *Gegenwärtige* erinnert (WA II, 314 spricht diesbezüglich von der 'analogen Präsenz', die echter Totenkult impliziert).

Der hinterbliebene Mensch steht in der widersprüchlichen Situation, ein Wesen zu lieben, "das zugleich anwesend und auf immer verschwunden ist" (WA III, 185), was eine dauernde Versuchung bedeutet, denn das äußere Schweigen und die äußerliche (physisch-lebendige) Abwesenheit des bzw. der Gegangenen suggerieren Eindeutiges ("der Tod als Trugbild" (WA II, 314)). Der Verrat "besteht in der Deutung dieses Schweigens als Nicht-Existenz, als Fall ins Nicht-Sein." (OGeh 81)

>Dein< Verlassen des Raumes (bzw. der Raumzeit) durch >deinen< Tod kann und wird >mich< zwar in Versuchung bringen, aber nie zwingen können, >dich< genichtet zu glauben. Liebende können nicht *wesentlich* voneinander entfernt und getrennt werden, selbst durch den Tod nicht. Im Ausgang vom Gedanken, dass "schon in dem Denken an jemanden eine aktive Negation des Raumes vorliegt" (WA II, 172), erläutert MARCEL dazu: "*Negation des Raumes - Negation des Todes* - denn Tod ist in einem bestimmten Sinne Triumph und Ausdruck der radikalsten Trennung, die sich im Raum vollziehen kann. Der Tote, das ist derjenige, der nicht einmal mehr woanders ist, der nirgendwo mehr ist. Dagegen ist das Denken die aktive Verneinung der Vernichtung (das ist der metaphysische Wert des Gedächtnisses und selbst, in einem gewissen Sinne, der Geschichte). Man müsste... diese dem gesunden Menschenverstand so eigenartig fremde Idee über das Aufgehobensein der Trennung und des Todes (allerdings nur in mir) noch vertiefen" (WA II, 172; vgl. WA II, 213).

Vor diesem Hintergrund geht es, angesichts der angesprochenen scheinbaren Eindeutigkeit der Botschaft, die von der materiellen Zerstörung durch den Tod ausgeht, um die Konzentration auf eine genau gegenteilige, wenngleich nur der Hoffnung zugängliche Eindeutigkeit und Wahrheit. Es geht um eine "aktive Verneinung des Todes" (OGeh 81), die in dem Maß, in dem sie "Herausforderung" (OGeh 81) bedeutet, zugleich auch entscheidender Ausdruck echter "Frömmigkeit"¹⁰¹ (OGeh 81) ist. "Die Welt scheint mir zynisch zu bedeuten, daß jenes zärtlich geliebte Wesen aus seinem Kontrollbuch gestrichen, aus der Weltbuchhaltung ausgeschlossen ist - ich jedoch behaupte, daß es dennoch existiert." (OGeh 81) Gerade diese Behauptung, dieses treue Festhalten an >dir< als an einem bzw. einer weiter Lebenden und Gegenwärtigen macht deutlich, wie sehr es MARCEL um die Etablierung und die Reflexion einer 'festen und echten Beziehung zwischen den Toten und den Lebenden' (vgl. WA III, 185) geht. Im Rahmen und nur im Rahmen einer solchen echten Beziehung ist die Erfahrung möglich, "daß der Tote, den wir gekannt und geliebt haben, für uns ein Sein bleibt; er reduziert sich nicht auf eine einfache >Idee< in uns; er bleibt an unsere persönliche Realität gebunden, zum mindesten fährt er fort, in uns zu leben, obwohl es uns bei dem rudimentären Zustand unserer Psychologie und Metaphysik unmöglich ist, klar zu definieren, was diese Symbiose sein kann." (WA III, 185) Die Weigerung oder die Unfähigkeit, den Tod bejahend zu transzendieren, kommt einem Verrat und einer "Kapitulation" (OGeh 79) gleich: "Dem Tod eines Menschen zuzustimmen, heißt, in gewisser Weise ihn dem Tod ausliefern." (OGeh 79)

Mag es auch sein, dass 'es' in mancher *lebenspraktischen* Hinsicht auch ohne den bzw. die geliebte(n) Tote(n) 'gehen muss', so lautet doch MARCELS leidenschaftlich-nachdrückliche Antwort bzgl. der *existentiellen* Lebensebene

¹⁰⁰ Dabei ist es freilich nicht das Rituelle als solches, was nach MARCEL abzulehnen ist, sondern die Haltung, Erinnerung zu einer sporadischen Bezugnahme auf Vergangenes zu verfälschen (also den geliebten verstorbenen Menschen und die wirkliche Treue zu ihm *aufzugeben*) und das rituelle Element nur noch als Krücke dieser eigentlich toten, weil kein Leben und keine Gegenwärtigkeit mehr meinenden Erinnerung zu brauchen und zu inszenieren. In diesem Sinn denkt MARCEL differenzierend an "den Ritus, der die Treue in einen Rhythmus bringt, und an den Verrat, der sich in der Routine in Form einer Gewöhnung versteckt." (WA II, 213)

¹⁰¹ Die Bejahung eines todestranszendierenden Schicksals des Menschen ist nach MARCEL unverzichtbarer Bestandteil von Frömmigkeit; vgl. hierzu seine Gedanken zum "Wesen der Frömmigkeit" in WA II, 302. Nach MARCEL ist es "recht schwierig,... Frömmigkeit zu definieren. Sie schließt aber, scheint mir, die Behauptung einer Transzendenz ein. >Wir sind nicht von hienieden<, sagte eine alte Frau zu J... anlässlich des Todes von E... Das ist eine naive, aber echte Bejahung dieser Transzendenz. Sofern ich mich als bloßes Fragment der Natur denke, bin ich außerstande, dieses Gefühl der Frömmigkeit zu empfinden." (WA II, 302)

sinngemäß: 'Es' muss nicht nur nicht, sondern 'es' wird, kann und darf nicht ohne ihn bzw. sie 'gehen'! 'Es geht' zusammen weiter. >Wir< gehen zusammen weiter. Auch wenn >du< 'weg' bist - >du< bist doch weiter auch 'da': bei >mir<, in >mir<, über >mir< (vgl. *Der Bote* 115!).

"'Menschen, sowas ersetzt man'" (MeGru 166): Dieser Ausspruch eines hochrangigen Militärs, den MARCEL zitiert, steht in diametralem und zynischem Gegensatz zur Intention und Aussage zwischenmenschlicher Liebe, denn: "in Wirklichkeit ist ein Mensch ganz genau das, was sich nicht ersetzen lässt" (MeGru 166; vgl. GSei 466!)! >Ich< vermisse >dich< und gerade >dich<, weil >deine< Einzigartigkeit und die Einzigartigkeit >deiner< Liebe zu >mir<, die die Not >meines< Lebens beendet oder verringert haben, >mir< schmerzhaft fehlen! MARCELS Philosophie der Hoffnung und der Liebe ist eine Philosophie benannter und reflektierter Sehnsucht¹⁰².

Alle echte menschliche Sehnsucht ist, weil Ausdruck des Seinsverlangens, gemeinschaftsorientiert. Ansatzpunkt dafür, den Tod zu transzendieren, ist die Sehnsucht, insofern sie sowohl Stimme der Hoffnung ist (die wir ja bereits als die eigentliche Weite und die Sehnsucht menschlichen Lebens umschrieben haben) als auch Stimme des Protestes der Liebe gegen die falschen Ableitungen aus >deinem< Tod.

Klar ist: Inhalt und Begründung einer existentiellen Todestranszendenz kann nur sein, was schon *Leben* zum Tragen bringt. Sinn angesichts des Todes und über den Tod hinaus kann nur ein Sinn des Lebens auch vor dem Tode sein. Wenn nach MARCEL, wie wir im Verlauf der Darlegungen der vorliegenden Forschungsarbeit -v. a. hinsichtlich seines Verständnisses des *Seins* und der *Liebe*- festgestellt haben, der Sinn von Leben allein darin bestehen kann, zusammen zu sein ((das) Sein als 'être-avec') und sich auf die Vision einer Verbundenheit in Liebe hin schöpferisch zu engagieren, dann kann das entscheidende Motiv und Anliegen, dann kann die einzige Intention, Erfahrung und Kraftquelle von Todestranszendenz ebenfalls nur *Verbundenheit in Liebe* sein. Liebende Verbundenheit in der Zeit seit >deinem< Tod bis zu >meinem< Tod (im Modus leidend-sehnsüchtiger Hoffnung), liebende Verbundenheit dann aber vollends auch in einem jenseitigen "Raum" einer ewigen Wiederbegegnung und eines ewigen Zusammenseins (im Modus erfüllter Hoffnung).

Als das ewige Wesen, als das >dich< >meine< Liebe setzt, glaubt und will (vgl. WA II, 16), bist >du< in jeder Gegenwart bei >mir<, gemeinsam sind >wir< jetzt schon und bleibend in der Zukunft des Ewigen. In dem Maße, in dem >ich< >dir< treu, in dem >ich< treu bei >dir< bleibe, bleibst auch >du< bei >mir<. Die Verbundenheit, das Zusammensein als zentrales Anliegen und als zentrale Erfahrung von Todestranszendenz bei MARCEL wird gelebt und bekräftigt in treuer Liebe, in Hoffnung und in Glaube; sie ist dabei offen für und ausgerichtet auf das Geheimnis der présence.

Wir müssen, wie MARCEL betont, "voll und ganz einräumen, daß der Mensch, den ich liebe, nicht allein ein *Du* ist, er ist vorab ein Objekt, das sich meinem Blick darbietet und dem ich alle die Behandlungsweisen angedeihen lassen kann, deren Möglichkeit sich meiner Beschaffenheit als körperlichem Agens einfügen. Er ist ein *Dies* und insofern ein Ding" (GSei 473), und er "muß genau die gleiche Unbill dulden, der die Dinge ausgesetzt sind, und ist zweifelsohne nach Maßgabe seiner Dingnatur den Kräften der Zerstörung unterworfen." (GSei 473) Die entscheidende Frage freilich steht angesichts dieser Unausweichlichkeit im Raum. Es ist die "Frage, ob die Zerstörung das betreffen kann, wodurch dies Wesen wirklich Wesen ist. Gerade diese geheimnisvolle Eigenschaft aber meint meine Liebe." (GSei 473) Als materieller Teil der Natur vergeht der geliebte Mensch, aber: "Sofern er *Du* ist, entzieht er sich... der Dingnatur, und nichts, was ich von Dingen sagen kann, gilt mehr von ihm, gilt mehr von *Dir*." (GSei 473)

Genau vor diesem Hintergrund erschließt sich der Sinn von ANTOINES Satz in *Der Tote von morgen* "Einen Menschen lieben, das heißt, ihm sagen: Du, du wirst nicht sterben!" (*Der Tote von morgen*, 94) Als Aussage und Zusage der Hoffnung -deswegen erschöpfen sich diese Worte nach MARCEL auch "nicht in einem Wünschen, einem Optativ, sie weisen vielmehr einen Zug prophetischer Gewißheit auf" (GSei 472)- unterstreicht dieser Satz: Mag auch die biologische Körperlichkeit des geliebten Menschen zerfallen, so kann doch das *Du* als *Du*, als geliebte Person nie vergehen. >Du< bist und >du< wirst ewig sein. Es geht, wie gesagt, um Gewissheit und um deren Trost, nicht um eine Sicherheit, wie sie die Ordnung des Objektiven kennt: "nichts garantiert mir, daß das, was ich liebe, nicht zerstört wird" (WA III, 167). Aber Liebe verträge sich in gewisser Hinsicht auch mit keinem objektiven Wissen, da ihr Wagnis aus der Freiheit der Bejahung und des Schenkens lebt und da ihre schöpferische Kraft und Zuversicht die

¹⁰² MARCELS Philosophie der Todestranszendenz verweist gerade als Philosophie der Sehnsucht auf die in der Einführung zur vorliegenden Studie umrissene anthropologische Bestimmung des Menschen als eines dynamischen Defizits in Person, insofern sie die grundsätzliche und bleibende *Du*-Bedürftigkeit des einzelnen Menschen thematisiert, aber auch insofern sie die Ahnung reflektiert, dass eine ultimative und bleibende Erfüllungs- und Glückserfahrung erst todesjenseitig zu erwarten sei. Vgl. dazu MARCELS metaphorische Äußerung "Der Mensch... ist zuerst und vor allem Sehnsucht (une aspiration), die -so scheint es- ihre Erlösung (son plein exaucement) nur anderswo finden kann" (Was ist der Mensch?, 40).

Frage nach dem Unzerstörbaren ertragen und beantworten kann, ohne eines Beweises zu bedürfen. Denn die Antwort auf die Frage ist -auf rational nicht durchdringbare Weise- sie, die Liebe, selbst.

In diesem Sinn weist MARCEL auch in OGeh 79 darauf hin, dass der zitierte Satz ANTOINES aus *Der Tote von morgen* "eine Behauptung, die wir nicht übersteigen können", ist. Der Satz ANTOINES spiegelt wider, dass "das Verlangen nach Dauer im Verlangen nach Sein einbegriffen ist" (GSei 365), er bringt zum Ausdruck: "da ich dich liebe, da ich dich als Sein bejahe, hast du in dir das Zeug, die Kluft zu überschreiten, die ich ungenau den *Tod* nenne." (GSei 365)

b) Liebe zwischen der Verdinglichungsversuchung und der Unzerstörbarkeit des *Wir* - Der rechte Umgang mit den Bildern. Das Ewigkeitsversprechen und die Konspiration der Liebe

MARCELS Verständnis von Seinsverwirklichung hängt, wie bereits erwähnt wurde, zentral auch am Motiv der 'gefühlten Einheit' (vgl. WA II, 47) bzw. der 'gemeinsamen Emotion'¹⁰³ (vgl. WA II, 372), welche das Angekommensein menschlicher Suche und Sehnsucht nach Gemeinschaft und Zusammensein *spüren* lässt. *Dass >wir< zusammen sind*¹⁰⁴ -: *Das ist*, als aktuelle Erfahrung wie auch in Gestalt der *Zuversicht*, es möge wieder, weiterhin und unzerstörbar so sein und bleiben, "*alles*". Es ist in existentiellern Sinn *alles*, weil es das Entscheidende und völlig Genügende, weil es alle menschliche Hoffnung und deren Erfüllung ist. Im Ereignis, *dass >wir< zusammen sind*, ist nach MARCEL auf beglückende Weise alle Frage nach dem 'Woraus', dem 'Wozu' und dem 'Woraufhin' beantwortet. Und deswegen ist *>unser< Zusammensein* erster und letzter, ja einziger Sinn. Oder, noch anders ausgedrückt: Zu *spüren* und zu *hoffen*, nicht alleine zu sein bzw. zu bleiben, bedeutet Leben in 'Tuchfühlung' mit dem zentralen Geheimnis, dem Geheimnis des Seins überhaupt, das in dem Maß *Trost* schenkt, in dem die von ihm vermittelte Erfahrung von *Bejahtsein* und der von ihm ausgehende *Impuls*, auch selber zu bejahen, den *Tod* unendlich transzendieren lassen, weil sie vom *Ewigen* her kommen und aufs *Ewige* zielen. Genau das ist der Hintergrund dafür, dass MARCELS Philosophie der Hoffnung der Gewissheit der Liebe ein weit stärkeres Gewicht beimisst als der Angstbotschaft des Todes. Sind "Raum und Zeit als zusammengehörige Arten der Trennung" (WA II, 230) erlebbar (insofern alle endliche Gemeinschaft noch in der Gefahr des Sich-Verlierens und im Schatten eben der Angst steht), so ist *Ewigkeit* das 'Dass' und das 'Wie' des im *Tod* eröffneten unbedingten und nicht mehr (zer)störbaren Zusammenseins und -bleibens.

Es ist gewissermaßen die "Natur des Bandes, das den Liebenden mit dem Geliebten verbindet" (WA II, 282), dass es als *Verbundenheit* in echter, also treuer Liebe *Verbindung in der Zeit* und todestranszendierendes Band *zwischen Zeit und Ewigkeit* ist, und darüber hinaus auch bereits das Band, das *>uns< auf ewig und in Ewigkeit verbindet*¹⁰⁵. Der Versuch einer Reflexion der Möglichkeit, den *Tod* zu transzendieren, ist für MARCEL eigentlich immer Nachdenken über die Qualität und über die Implikationen dieser todestranszendierenden *Verbundenheit* zwischen Liebenden. WA II, 293 beantwortet die Frage, woraus das Band zwischen Liebenden besteht, mit Hinweis auf die "Hoffnung auf ein immer engeres Verbundensein (communion)".

Bei der Reflexion der lebendigen "Beziehung" (WA II, 286) zwischen dem geliebten gegangenen *Du* und *>mir<* muss man sich "vor der Versuchung schützen, zu objektivieren und sich zu fragen, was aus diesem *>Ding<* geworden ist.

¹⁰³ Gerade die Erwähnung des *verbindenden* und insofern auch *verbindlichen* Charakters authentischen Gefühls, das im Gegensatz zur bloß spontan-unverbindlichen Gefühlsregung, die *>mich<* beliebig dominiert, auch an die Formulierung und an das existentielle Zeugnis einer *Willenshaltung* geknüpft ist, lässt MARCELS Warnung vor der "Zweideutigkeit des Wortes "Gefühl"" (SuWaGe 78) verstehen, die die genaue Nuance erkennen lässt, die eine Kritik MARCELS an KANT hat, "der die Unsterblichkeit als ein Postulat der praktischen Vernunft behandelt. In seiner auf die Spitze getriebenen Sorge, alles Fühlen und Gefühl zu verbannen, scheint... Kant eine Tatsache radikal verkannt zu haben, die demgegenüber vielleicht schon bei Platon, aber sich bei Augustinus und der ganzen von ihm herkommenden Schule ins Licht gerückt wird: daß die Liebe, sofern sie Liebe ist, eine unvergleichliche Würde aufweist, durch die sie sich weit über die Merkmale bloßen Gefühls erhebt." (SuWaGe 78)

¹⁰⁴ Was in vierfach verschiedener Pointierung zu deklinieren ist: *Dass >wir< zusammen sind*; *dass >wir< zusammen sind*; *dass >wir< zusammen sind*; *dass >wir< zusammen sind*.

¹⁰⁵ Das Leben und Spüren dieser *Verbundenheit* bleibt freilich ein immer auch *gewagtes* bzw. *unbekümmert hoffendes*, angesichts der Angst, dass *>dein<* *Tod* etwas grundsätzlich zerbrochen zu haben scheint: "Ein Band ist in unerträglicher Weise zerrissen - andererseits aber doch nicht zerrissen, denn selbst im Riß bleibe ich, und zwar noch stärker als zuvor, dem Wesen, das mir fehlt, verbunden. Das Unerträgliche ist gerade dieser Widerspruch." (SuWaGe 81) Deutlich wird also: *>Unser<* beider von *>mir<* in Freiheit und Liebe geglaubte Unsterblichkeit nimmt als Antwort der Frage, der sie gilt, nichts von ihrer Schmerzlichkeit; sie ist Antwort, die das unerträglich Scheinende im Wagnis und im Wurf einer bejahenden Behauptung ertragbar werden lässt. Zur Schmerzlichkeit *>deines<* Todes als einer Anzeige des erwähnten Widerspruchs vgl. auch MARCELS Worte in SuWaGe 77f.: "Valentine, eine meiner Gestalten in "I'Horizon", sagt von dem Manne, den sie liebt und der bei einem Unfall umgekommen ist: "sein Tod ist mein Tod". Dieser Schrei ist ein Funke, der dem absoluten Schmerz entspringt. Hier haben wir die Tragödie des Überlebens; das vom *Tod* zertretene Wesen scheint weiterzuleben, es trägt diesen Widerspruch in sich, es *ist* dieser Widerspruch."

(Denn auf diese Frage... wäre zu antworten: es hat sich aufgelöst, es ist dahingeschwunden.)" (WA II, 286) Freilich ist, wie wir schon erkannten, das geliebte Wesen nicht auf seine physisch-organische 'Dinghaftigkeit' und Vergänglichkeit reduzierbar (vom 'Wesen' bewahren die stofflichen Elemente nichts; vgl. WA II, 286). Dieses *Du*, "das meinen Gedanken, meinem Herzen, meiner inneren Schau gegenwärtig bleibt, ist eben nicht dahingeschwunden." (WA II, 286) Mag auch die Spannung zwischen der Dimension "des Dinges und der Veränderungen, die es erleidet, einerseits" (WA II, 286) und der inneren "Schau des in seine geheimnisvolle Permanenz gestellten Wesens andererseits" (WA II, 286) nicht einfach zu ertragen sein, so ist doch nach MARCEL gerade von der "Erfahrung einer bleibenden Gegenwärtigkeit" (WA II, 286) her im Blick auf den Tod des geliebten *Du* daran festzuhalten, dass das Wort '(jemanden) verloren (haben)' keinen Sinn hat (vgl. WA II, 286).

Zur letztlich verdinglichenden Anschauung, dass >ich< >dich< durch >deinen< Tod *verloren* habe, kann >ich< etwa kommen, wenn >ich< >unser< beider Geschichte in einem immanentistischen Sinn mit dem "Bild von der durchlaufenen Strecke" (WA II, 285) deute: "Wir sind zusammen gewesen, ich habe ihn verloren. (Wie man ein Kind in einer Menschenmenge verliert.)" (WA II, 285) Dieses Bild ist ein denkbarer, bewusster oder unbewusster, Hintergrund für die gängige, aber in MARCELS Augen irriige Rede davon, *jemanden zu überleben* bzw. überlebt zu haben (vgl. hierzu insgesamt WA II, 283-285). Was meint diese Rede? "Der Soundso und ich, wir haben bis zu einem bestimmten Augenblick... den gleichen Weg gemeinsam zurückgelegt. Von da an bin ich die Strecke allein weitergegangen. Soundso hat mich über diesen Punkt hinaus nicht begleitet. Überleben heißt also, auf einem bestimmten Weg jemand hinter sich lassen." (WA II, 283) Rückblick auf bzw. Erinnerung an Gegangene meint in der Perspektive dieses Bewusstseins, dass >ich< mit Blick auf >meinen< Lebensweg die Stellen abstecke, an denen nacheinander alle die unbeweglich stehen geblieben sind, die >ich< überlebt habe (vgl. WA II, 283). MARCEL warnt aber vor der Fixierung, die in Wahrheit >ich< hier vornehme: "Es trifft nicht zu, daß diese Wesen, die zumindest ebenso lebendig *waren* und vielleicht *sind*, wie ich selbst, an diesen Stellen stehengeblieben sind. In Wirklichkeit lasse ich sie stehen bleiben, immobilisiere ich sie durch einen Schritt meiner Einbildungskraft, der um so unwiderstehlicher ist, je mehr sie einem Wesen gilt, das ich vorher geliebt habe." (WA II, 283) MARCEL verweist hier erläuternd auf die fatale Wirkung, die >mein< psychisches 'Gefesseltsein' (vgl. WA II, 283) durch die Erinnerung gerade an *letzte* optische Eindrücke, die >mir< Gegangene hinterlassen haben, gerade an *letzte* Unterhaltungen usw. haben kann. Die Frage ist: Kann und will >ich< >mich< dem Bann der 'letzten Bilder', der 'letzten Örtlichkeiten' entziehen? Oder erliege >ich< der Faszination einer sich zwar als "Manifestation einer Liebe" (WA II, 284) verstehenden, aber echte Liebe in Wahrheit pervertierenden Fixierung auf >dein< Zu-Ende-Gegangensein, auf >dein< Zurück-Gebliedensein, die zum Ausdruck bringt, dass >du< -wie eine Sache- jetzt eben zerstört bist bzw. dass >du< -dinghaft fixiert- jetzt nicht mehr wirklich lebst und bist?

Echte Freundschaft und Liebe beziehen sich nach MARCEL immer auch auf "die Tiefe einer Vergangenheit, die eigentlich diese letzten Bilder verwischen müßte" (WA II, 284), sofern sie Belege dafür sind, dass die Toten eigentlich, wenngleich unter Schmerz, *aufgegeben* wurden. 'Letzte Bilder' solcher Art sind "mehr das Zeugnis eines Auslöschens als das eines Gegenwärtigseins" (WA II, 284), und es ist ehrlicherweise einzuräumen, dass diese Art von "Bild, an das mein Kummer sich festklammert, als enthalte es die kostbarsten Stücke des entschwundenen Wesens, im Grunde... eben das Bild ist, in dem der Entschwundene sich am wenigsten erkennen würde und das dem, was er war, am meisten fremd ist." (WA II, 284)

Gebanntsein vom Bild der durchlaufenen Strecke, auf der der andere Mensch als *ausscheidendes Wesen* >mich< an einer bestimmten Stelle verlassen¹⁰⁶ hat, befördert die Tendenz, diesen anderen Menschen so zu behandeln, "als ob er diesseits eines bestimmten Ziels geblieben wäre, das ich selbst erreicht habe oder das zu erreichen ich noch hoffe oder mir anmaße." (WA II, 284) Fixiertsein auf die negative Faszinationskraft 'letzter Bilder' (bzw. überhaupt von Bildern des/vom gegangenen Menschen) heißt zuzulassen, "daß sich das *noch* und das *nicht mehr* hier so zusammenfügen, daß sie miteinander verschmelzen. Er war noch da; und trotzdem war er schon nicht mehr da, als ob ich gegen die Anwesenheit dieses Wesens die Abwesenheit ausspielte, die gleich sein Teil sein und ihn sich eingliedern würde." (WA II, 285)

Was bleibt festzuhalten? Die Wegmetapher ist nach MARCEL zentral bedeutsam und hilfreich, darf aber nur in einem umfassenden, das heißt >meinen< und >deinen< Tod transzendierenden, Zeit und Ewigkeit (als die beiden 'Ebenen' der ganzen Wirklichkeit) einschließenden Sinn angewendet werden. Und "wenn ich das materielle oder innere Bild [vom verstorbenen Menschen; MR] hege und pflege" (WA II, 357), so muss das geschehen "*aus Liebe zum Wesen selbst* - was heißt, daß *dieses nicht als Bild behandelt wird*." (WA II, 357; zur Thematik insgesamt vgl. etwa WA

¹⁰⁶ Zur fälschlichen Vorstellung, >dein< Tod bedeute, >ich< sei von >dir< *verlassen* worden, vgl. die auf seine Frau Bezug nehmende Bemerkung MARCELS in Enche 193 "Aujourd'hui, 13 novembre [1970; MR], il y a vingt-trois ans que tu m'as quitté", die er im Folgenden korrigiert: "en vérité je ne crois pas que Tu m'aies jamais quitté, même si, il y a quelques instants, j'ai usé de ce mot qui ne répond qu'aux apparences" (Enche 193).

II, 172f.. 286-289. 348f.. 357f.; OGeh 83f.) "Unsere Treue kann sich nur auf die bleibende Zuneigung und Zuwendung an eine Existenz gründen, die in keiner Weise in die Welt der Bilder verbannt werden kann" (WA II, 357). Insofern kann man "höchstens sagen, daß ich ein Bild, mag es noch so rudimentär sein, brauche, um dieser Zuneigung und Zuwendung bewußt werden zu können" (WA II, 357). Und in diesem Sinne kann MARCEL auch sagen, "daß die Erinnerung in Bilder zergliedert wird, sich in Bilder aufspaltet, ohne selbst Bild zu sein."¹⁰⁷ (WA II, 357) Über die "Gefahr der Hypnotisierung, des krampfhaften Klebens an einem Bild, der Besessenheit" (WA II, 286) muss und darf >meine< lebendige Beziehung zum gegangenen Menschen (und >meine< Entscheidung, diesen Menschen mit und bei >mir< weiter leben zu lassen) "triumphieren"¹⁰⁸ (WA II, 286).

Nicht zu vergessen ist hier, dass "Besessensein... zweifellos mit dem Besitzen verbunden ist" (WA II, 292): "Lasse ich mich von dem letzten Zustand oder von dem letzten Bild bis zur Besessenheit verfolgen, so verwandle ich das Wesen, das ich liebe, in ein Ding, das sich in der Tat als verloren erweist. Mit diesem Ding konnte ich kein wahres Wir bilden. Und gibt es überhaupt eine Unzerstörbarkeit, so kann es nur vom *Wir* aus gelingen, sie zu denken." (WA II, 292; nach GSei 474 ist die "Unzerstörbarkeit des geliebten Wesens... nicht... die eines Objekts als vielmehr die eines Bandes") Von 'Verlust' kann nur die Rede sein, wo es um ein Besessenes bzw. ein (wirklich oder vermeintlich) Besitzbares geht. "Das Objekt, das ich besitze, kann ich wirklich verlieren" (WA II, 291); aber "je mehr das entschwundene Wesen wirklich als Wesen gedacht wird..., desto weniger wird es als Besitz aufgefaßt werden und desto weniger wird infolgedessen sein Verschwinden als Verlieren empfunden werden." (WA II, 292; vgl. WA I, 218) Gebannt auf den verstorbenen Menschen zu starren wie auf einen verlorenen Besitz, bedeutet letztlich Verrat an ihm als *Du*¹⁰⁹ (vgl. WA II, 292) und -gerade vermittelt der Objektivierung, die hier vollzogen ist- Verrat an der *Liebe*, denn, so MARCEL, "Liebe... kann sich allein einem Subjekte zuwenden, das heißt einem Wesen, das imstande ist, auch seinerseits zu lieben. Außerhalb einer bestimmten Dimension, der ich den Namen "Intersubjektivität" gegeben habe, gibt es keine Liebe, die diesen Namen verdient" (SuWaGe 77).

Das Mit->mir<-Sein des oder der lieben Gegangenen, die Erfahrung und die Wahrheit also, dass er oder sie weiterhin *ist* und an >meinem< Leben teilhat (wie auch >ich< an seinem oder ihrem) und dass weiterhin Kommunikation und lebendige Gemeinschaft ("communion vivante" (Enche 196)) zwischen >uns< möglich ist, ist keiner Gefahr der Vernichtung, des Zerstört- oder Verlorenwerdens ausgesetzt.

MARCELS "unerschütterliche Gewißheit...", daß eine Welt, die von der Liebe verlassen ist, im Tod versinken muß, daß aber auch dort, wo die Liebe fort dauert, wo sie über alles triumphiert, was sie entwürdigen will, der Tod endgültig besiegt wird" (WA I, 215), schreibt der Intention, der Kraft und der Reichweite menschlicher Liebe eine mit entscheidende Rolle zu, wenn es um die Vision und um die Wirklichkeit einer todestranszendierenden Zukunft des Menschen geht. Diese Gewissheit muss allerdings in den Hintergrund der von MARCEL immer wieder erwähnten Versuchung eingeordnet werden, "im Tod die Vernichtung und das jämmerliche Schlüsselwort des unverständlichen Daseins zu sehen, in das ich unverständlicherweise geworfen bin" (WA I, 223).

Bejahung in Freiheit ist es, wozu Menschen eingeladen und herausgefordert sind, die die mitentscheidende Rolle ihres eigenen Lebens ernst nehmen wollen, weil sie das Seinsgeheimnis ahnen, aus dem heraus allein so etwas erwachsen kann wie eine existentielle Gegengewichtigkeit zum Tod. "Dieses ontologische Gegengewicht kann nur

¹⁰⁷ Vgl. hierzu WA II, 286, wo MARCEL vor 'jeder materialisierenden Vorstellung der Erinnerung' warnt. Er erläutert: "In jedem von uns ist... die fast unüberwindliche Neigung vorhanden, die Erinnerungen, die ich an den anderen behalte, wie Photographien anzusehen, die ich in meinem Besitz behalte und durchsehen könnte. >Ich denke an< würde bedeuten: ich habe eine dieser Photographien wieder in die Hand genommen: unter diesem Gesichtspunkt verliert der Gedanke einer lebendigen >Beziehung zu...< jede Bedeutung." (WA II, 286f.) In WA II, 293 unterstreicht MARCEL, dass alles verfälscht wäre, "wenn ich das Wesen mit den Erinnerungen, die ich an es habe, verwechsle und so weit gehe, diese als Idol, oder, wenn man will, als Reliquien zu behandeln, beispielsweise indem ich auf diese Erinnerungen die Verehrung übertrage, die ich für dieses Wesen empfinde. Hier... muß eine Transzendenz bewahrt werden." Gerade "aus Liebe zu dem anderen" (WA II, 293) habe >ich< >mich< von der Besessenheit freizumachen, diesen geliebten anderen Menschen objektivierend in Bildern zu fixieren; "ihm bin ich es schuldig, ihn nicht zu immobilisieren, ihn nicht als Wesen und als Leben zu verleugnen." (WA II, 293) Durch die Selbstausslieferung an die umrissene Besessenheit wären >wir< "alle beide begraben" (WA II, 293), ein gelassen-freier und transzendierender Umgang mit den Bildern dagegen lässt >uns< beide frei und je gegenwärtig miteinander weiterleben.

¹⁰⁸ Während "sich der Kult für den, der ihn von außen betrachtet, ... notwendig auf eine Tätigkeit reduzieren muß, die darin besteht, Bilder zu erhalten oder zu erneuern, kurz auf eine Kommemoration" (WA II, 372), ist es in Wahrheit so, dass man -so MARCELS Option- die Bilder von den lieben Toten "aus Anhänglichkeit an die Erinnerung" (WA II, 372) unterhält, wobei "man der Erinnerung eine Art von ontologischem Wert verleiht" (WA II, 372). In seinem Vorwort zu JEAN LOISYS Buch *De la mort à l'espérance* (Paris, 1966; Vorwort: 7-10) schreibt MARCEL: "Pour moi... le souvenir est promesse et gage d'immortalité" (7).

¹⁰⁹ Vgl. die Bemerkung in SuWaGe 76f., dass "Trauer... dort, wo sie von innen heraus durch Liebe am Leben erhalten wird, ... von folgender in der zweiten Person ausgesprochenen Beteuerung begleitet zu sein [scheint]: "Du kannst nicht einfach verschwunden sein wie eine Wolke, die verfliegt; das anzunehmen, wäre Verrat."" (vgl. GSei 364)

in dem positiven Gebrauch einer Freiheit liegen, die Zustimmung wird, d. h. Liebe.“¹¹⁰ (SchöT 139) Und “damit hat der Tod nicht nur ein Gegengewicht, er ist transzendiert” (SchöT 139; vgl. SuWaGe 72), wobei MARCEL auf das Eigentliche dieses transzendierenden Aktes: “das Ausgerichtet-sein, phänomenologisch gesprochen seine Intentionalität” (SchöT 139) verweist. Dieser Akt ist im Kern “ein Verlangen, ein Appell” (SchöT 139), bezogen und gerichtet auf >dich< als auf einen unabtrennbaren Teil von >mir<. Es geht um “Partizipation an einer Realität, die mich übersteigt und mich einschließt, ohne daß ich sie jedoch auch nur irgendwie als außerhalb von dem behandeln könnte, was ich bin.” (SchöT 139)

Nur von MARCELS Grundthese von der Transzendenz des Todes durch die hoffende Liebe und von seinem Verständnis des Seins als des todestranszendierenden ewigen Verbunden-Seins in Liebe her lässt sich seine Entgegnung, sein Gegenbild zur irreführenden Vorstellung und Behauptung, >wir< -die raumzeitlich (noch) Lebenden- hätten die Verstorbenen *überlebt*, >wir< seien die *Überlebenden*, verstehen. In *Der Bote* sagt ANTOINE am Ende des letzten Aktes: “Nach dem Tode meiner Eltern habe ich etwas entdeckt. Was wir “überleben” (survivre) nennen, ist in Wahrheit “unter-leben” (sous-vivre). Alle, die wir noch mit ganzer Seele lieben, werden zu einem lebendigen Gewölbe (voûte palpitante); wir sehen es nicht, aber wir spüren, dass es da ist, ja, wir rühren es an und schreiten darunter her, immer gebeugter, immer mehr unser selbst entäussert, bis zu dem Augenblick, wo alles in Liebe untertaucht (vers l’instant où tout sera englouti dans l’amour).”¹¹¹ (115) Mit der ahnenden Schau des Augenblicks, wo alles in der Liebe vereint sein wird, äußert sich, wie MARCEL unterstreicht, ein ‘prophetisch zu nennendes Bewusstsein’ (vgl. WA I, 202), das wir schon vom Zusammenhang seiner Hoffnungsreflexion her kennen. Wie >wir< in Wahrheit von den jetzt Ewigen *überlebt* werden¹¹², so ist der angesprochene Augenblick “dem Wesen nach jenseitig, er ist das, worauf unsere Existenz bezogen ist, wodurch sie Gestalt annehmen kann und ohne das diese Existenz selbst Gefahr läuft, im Absurden unterzugehen” (WA I, 202). ‘Prophetisch’ nennt auch GSei 474, ebenfalls mit Blick auf den Tod des geliebten Wesens, die “Gewißheit...: wozu auch immer sich wandeln möge, was ich da vor Augen habe, Du und ich, wir bleiben beisammen. Der eingetretene Wandel gehört der Ordnung des Zufalls an, er kann uns von dem Ewigkeitsversprechen nicht lösen, das unsere Liebe einbeschließt.” (GSei 474)

Das ‘verschwundene’ geliebte Wesen ist nicht verloren, und >ich< habe es nicht verloren, sofern >ich< es als bleibend *lebendiges Wesen* in hingebender (statt besitzergreifender) Liebe liebe und nicht als *Objekt* nur “lieb gehabt” habe. Unzerstörbar verbunden bin >ich< nicht mit dem, was es an verfallender Materie hinterlassen hat (die liebende Ehrung und Pflege des *Grabes* bleibt von dieser Aussage unberührt; vgl. zum Zusammenhang DialEr 114-117), sondern mit ihm als lebendigem *Du* - auch wenn das Leben und Empfinden dieser Unzerstörbarkeit zu >meinen< Lebzeiten immer auch eines in *Schmerz* ist und bleibt, angesichts >deines< Entzogenseins, angesichts der Nicht-Permanenz des Erlebens >deiner< Präsenz. Auch die Gewissheit des Unzerstörbaren, des Unvergänglichen >unserer< Verbundenheit kennt die Angstgewitter der Frage, ob >du< denn wirklich in eine “Zukunft” hinein gestorben bist. MARCEL erläutert in OGeh 82, man müsse sich diesbezüglich “ins Gedächtnis rufen, daß das entschwundene Geschöpf, das man mir nun als gänzlich vergangen einredet, am Anfang ganz Zukunft war; es bedurfte einer Verschwörung der Liebe um dieses Geschöpf, während man noch nicht wußte, was es sein werde. Sein Wesen war nur die prophetische Hoffnung, die es in den Seinen erweckte. Ich muß mich... angesichts dieses

¹¹⁰ Vgl. SuWaGe 81, wo auf die ‘einzig wahrhafte Freiheit’ hingewiesen wird, “das heißt die positive Freiheit: die Freiheit, die mit der Liebe identisch ist”.

¹¹¹ MARCEL zitiert und kommentiert diese Stelle auch in MeGru 106f.. Der Kommentar hebt besonders darauf ab, dass die Toten die >uns< *Vorausgegangenen* (statt vermeintlich die auf dem gemeinsamen Weg irgendwo *hinter* >uns< *Stehengebliebenen*!) sind. Auch an anderer Stelle kommentiert MARCEL die zitierte befreiend-beruhigende Vision von der unsichtbaren und schützenden Gegenwart der Toten über >uns< aus *Der Bote*: “ersichtlich sind wir von einer lebendigen Realität buchstäblich überhangen, die gewiß unendlich lebendiger ist als die unsere” (GSei 511). “Der ungeheure Dienst, den die Philosophie uns zu erweisen hätte..., bestünde darin, uns -selbst diesseits des Todes- zu dieser Realität zu erwecken, die uns sicherlich von allen Seiten umfängt, der wir uns aber planmäßig versagen können. Diese verderbliche Macht ist als freies Wesen in unsere Hand gelegt. Alles weist klar darauf hin, daß es uns gegeben ist, den Kerker selbst zu mauern, darin wir zu leben wünschen.” (GSei 511)

¹¹² Zum Gegenbild von >unserem< *Überlebtwerden* durch die Ewigen (das ja auf seine *présence*-Theorie hinweist) vgl. SuWaGe 76, wo MARCEL ein Beispiel entwickelt: “Wenn wir im Präsens von Toten sprechen, die Molière, Mozart oder Rembrandt heißen, dann ist es ganz klar, daß wir nicht an ihre schon lange verwesenen Körper denken.” >Wir< reden allerdings, so MARCEL, auch nicht bloß von deren Werken, die sich in unterschiedlichen Gestalten erhalten haben: Die Gegenwärtigkeit, die >wir< spüren, sind “Geist und Denken” (SuWaGe 76), die unter dieser Werksgestalt fort dauern. “Damit dieser Geist oder dieses Denken uns *ansprechen* kann, müssen sie mit unserem Geist und unserem Denken hinlänglich verwandt sein.” (SuWaGe 76) Es leuchtet hier, nach MARCEL, der bezeichnende Doppelsinn des Wortes ‘überleben’ auf, “denn wenn es zeitlich gesehen wahr ist, daß wir nach Molière und nach Mozart kommen, so ist es in einem unendlich viel tieferen Sinne wahr, daß sie es sind, die uns überleben -wobei hier die Vorsilbe “über” etwa dasselbe bedeutet wie in dem Wort “überfliegen”- die uns überleben also und uns von oben erleuchten.” (SuWaGe 76)

Todes, der vielleicht eine Geburt ist, fragen, ob die gleiche Verschwörung sich nicht auf einer höheren Ebene wiederholen muß. Diesmal um einen Schlaf, der von keinen Eindringlingen gestört werden darf. Doch vor welchen Eindringlingen haben wir ihn zu schützen, außer vor der Untreue und der Verneinung?“ Auf das Bild des Schlafes kommt MARCEL nochmals zurück; die ‘hier’ Gebliebenen betrachten den gegangenen Menschen “gleichsam durch eine durchsichtige Trennwand, des wirklichen Zustands des Schlafenden können wir uns nicht vergewissern; der Sinn des Begriffs “wirklicher Zustand” ist nicht mehr ganz klar. Der Schlafende ist unserem Zugriff entrückt, es ist uns nicht erlaubt, irgendwelche aufdeckende Hantierungen vorzunehmen, die uns die Mittel zur Mitsprache gäben.”¹¹³ (OGeh 82f.)

c) Die *présence* der geliebten Verstorbenen als den Liebenden geschenkte Erfahrung des Seins und der Todestranszendenz

“Wir werden unwiderstehlich zu dem Wunsch getrieben, daß sich zwischen uns und diesem gegenwärtigen Toten Kommunikationen herstellen lassen, daß er für uns ein verhüllter Gesprächspartner sein möge, mit dem wir uns noch unterhalten können. Nun, es ist *gewiß*, daß dieser Wunsch in einigen Fällen anscheinend erhört werden kann; es ist *möglich*, daß dies mehr als ein Anschein ist.” (GABRIEL MARCEL, WA III, 185)

“... *in Richtung auf* eine den Menschen übersteigende Erfahrung, die wahrscheinlich nicht wirklich und endgültig (diesseits des Todes) die unsrige werden könnte, deren Realität uns aber von den Mystikern bescheinigt wird und deren Möglichkeit ohnehin garantiert ist von einer Reflexion, die sich dagegen wehrt, die Gefangene des Postulats der reinen Immanenz zu sein, und die sich weigert, der Negierung des >Jenseits< -der einzigen und wahrhaften Transzendenz- im voraus beizustimmen.” (GABRIEL MARCEL, WA III, 284)

“Comme j’aurais été heureux de lui [seiner vor Jahren verstorbenen Frau; MR] parler de vous! Mais je pense au fait que nous devrions éviter le conditionnel quand nous parlons de ceux qui demeurent pour nous si intensément présents à travers le voile.” (GABRIEL MARCEL, Brief an Siegfried Foelz vom 20. Mai 1969)

Wir fragen in der vorliegenden Studie -auf der Ebene der Begegnung zwischen Philosophie und Theologie- nach der Möglichkeit und nach den Erfahrungsdimensionen von Todestranszendenz. Nachdem wir, mit diesem Ziel, das für MARCELS Philosophie zentrale *Seins*-Motiv bereits unter Bezugnahme auf die Gegensätze zwischen der Priorität >deines< Todes und der immer egoistisch gefährdeten Perspektive einer Reflexion “nur” >meines< Todes, zwischen

¹¹³ Zum Gesamtzusammenhang vgl. WA II, 355f., 359. Obwohl die Existenz der Verstorbenen augenscheinlich einfach aufgehört hat, besteht sie doch in der Gewissheit der Liebenden fort (vgl. WA II, 356); es gehört zu ihren “Eigentümlichkeiten...”, daß sie nicht offenkundig ist, sie ist ein geheim Verborgenes” (WA II, 356). Als “Träger dieses geheim Verborgenen” (WA II, 356) dürfen und sollen >wir< “über einen Schlaf wachen, was übrigens heißt, daß wir auf ein Erwachen hoffen.” (WA II, 356) WA II, 359 weist im Blick auf das “unvergängliche Gegenwärtigsein” des oder der geliebten Verstorbenen darauf hin, “daß die in dem Bild eines Schlafes, über den ich wache, implizierte Beziehung dazu neigt, sich umzukehren - und daß dieses Gegenwärtigsein seinerseits als Schutz betrachtet werden kann.” Die Konspiration der Liebe um die geliebten Verstorbenen befördert gewissermaßen eine “Promotion in der Existenz” (WA II, 355), diese Konspiration ist “nötig...”, um das Wesen in der Existenz zu halten, von dem wir zunächst annehmen, daß es sich aus der Welt oder aus der Existenz zurückgezogen hat” (WA II, 355). Parallel zum Bild von der Existenz im Schlaf spricht MARCEL auch von der “angehaltenen Existenz (existence arrêtée)” (WA II, 290), von der “Existenz in der Schwebe (existence en suspens)” (WA II, 290) oder vom “Zustand der Puppe, die sich auf die letzten Verwandlungen vorbereitet” (WA II, 291): Bilder allesamt für die erwartungsvolle Existenz des verstorbenen Menschen, der selber an der todestranszendierenden Verschwörung der Liebe beteiligt scheint. Nach MARCEL werde >ich< “dank einer gewissen Sammlung oder einer inbrünstigen Aufmerksamkeit, die vielleicht schon Auftakt zu einem Gebet ist, mit dieser Existenz in Erwartung konspirieren” (WA II, 290).

der Gefahr (nur problematisierender) *objektivierender* Sichtweise und einem (geheimnisoffenen) (*inter*)subjektivitätsorientierten Ansatz beleuchtet haben (das Ganze immer vor dem Hintergrund der Opposition zwischen hoffender Liebe und Verzweiflungsversuchung durch den Tod, zwischen Ewigkeit und Zeit, zwischen dem Unzerstörbaren und dem Vergänglichen, zwischen bejahender Gewissheit und Verneinung), soll es im Folgenden um einen weiteren Aspekt ontologisch begründeter Todestranszendenz gehen, wie ihn MARCEL philosophisch thematisiert und reflektiert, nämlich um die *présence* der Verstorbenen bei, in und für >uns< trotz ihres Todes und über ihren Tod hinaus.

In der Erfahrung der *présence* manifestiert sich die Dominanz der Erfahrung und Ahnung von Sein, als *Zusammensein* und als nicht (mehr) vergänglichkeitsgefährdeter *Gegenwärtigkeit*, über alles Erleben von äußerer (räumlicher oder todesbedingter) *Trennung* bzw. über alles Angstgefühl der *Verlorenheit* im vermeintlich Vergangenen und deswegen Genichteten. Die *présence*-Erfahrung zeigt: Es gibt, im Gegensatz zum 'Außen' von Erfahrenem (das auch das Erlebnis dieser äußer(lich)en Trennung und Entfernung voneinander durch >deinen< Tod als Möglichkeit beinhaltet) ein 'Innen', das -weit entfernt davon, ein räumliches 'Innen' zu sein- die Erfahrung eines >mir< zutiefst innerlichen und >mich< zugleich ganz umschließenden, also >mich< ganz ausmachenden Wesentlichen bedeutet¹¹⁴, untrennbar von >meinem< Selbsterleben, >meinem< Identitätsgefühl und >meiner< Weltwahrnehmung, die Erfahrung des Wesentlichen als eines Bleibenden, weil Ewigen, das heißt alle Raumzeitdistanz und -kondition Transzendierenden¹¹⁵. In diesem Wesentlichen erlebe >ich< "das Zusammenfallen des ganz Nahen und des unendlich weit Entfernten, das ein Charakteristikum aller Geheimnisse, auch der religiösen, bildet." (ReflIn 138; vgl. WA II, 264!)

Wie vieles andere im Rahmen der MARCELSchen Todesreflexion, so beruht auch die Thematik der todesübergreifenden *présence* auf selbst Erlebtem¹¹⁶.

Dass >mir< die Erfahrung von *présence* überhaupt zuteil werden kann, hängt von >meiner< Offenheit für das Sein(sgeheimnis) ab, das grundsätzlich frei und liebend bejaht sein will (was, wie wir wissen, *existentiell* gilt, aber auch für den *reflexiven* Akt: "Jede Ontologie konzentriert sich um den Bejahungsakt" (WA II, 245)). Diese Offenheit und Öffnung, als >meine< Selbsterschließung auf >dich< hin, um >dich< empfangen zu können (vgl. WA II, 341f.), ist "Engagement" (WA II, 341).

¹¹⁴ Ganz im Sinn des Geborgenheitsaspektes im Wahrheitsverständnis MARCELScher Philosophie, sehr schön angedeutet in einer Äußerung MOIRANS in *Sandpalast*: "Eine Wahrheit! Das müßte etwas sein, was die Welt und mich selbst einhüllen könnte!" (23; vgl. WA I, 66, wonach "die Erkenntnis in das Sein eingehüllt ist") - Es geht um das 'Innen', das jedes Mysterium (verstanden als "etwas, das ich im Zentrum meiner selbst fühle" (WA I, 68)) berührt. >Ich< bin in das Mysterium einbezogen, hänge von ihm ab, bin ihm irgendwie innerlich (wie es >mir< innerlich ist), es umhüllt und erfasst >mich< (vgl. WA I, 68). Eine Anmerkung am Rande anlässlich der angesprochenen Antithesen von *außen* und *innen*, von *Zeit* und *Ewigkeit*: Die Tiefe des existentiell *innen*, also als wesentlich Erlebten kann bei MARCEL identisch sein mit einer Tiefe, die auch das (im physikalisch-räumlichen Sinn) *Äußere* "haben" und als Botschaft eines Wesentlichen ausstrahlen kann. BERNING, der hier zitiert sei, würdigt mit treffenden Worten diesen Aspekt: "Marcel redet von Signalen, welche, aus der Tiefe des Raumes herauswachsend, in das ewige Da zu springen scheinen" (Wagnis, 254). "Die räumliche Tiefe der Landschaft... ist nicht reine meßbare Ausdehnung, sondern mehr, weil sie auf etwas Transzendentes verweist. Räumliche Tiefe ist Symboltiefe. Marcel würde dem Ausdruck der deutschen Romantik zustimmen, die von der "Seele der Landschaft" redet. Es gibt Landschaften, die etwas Ergreifendes in sich tragen, weil in ihnen Ewiges erahnbar wird. Marcel berührt sich hier mit verwandten Geistern wie Novalis, Hölderlin, Coleridge, Bergson, P. de la Tour du Pin, R. M. Rilke oder wie R. Guardini, der von der "Landschaft der Ewigkeit" sprach." (Wagnis, 254f.)

¹¹⁵ Eine Anerkennung der umrissenen Innerlichkeit wird im Blick auf die *présence*-Erfahrung die Kritik am Absolutwert der "Unterscheidung dessen, was in uns ist, von dem, was außerhalb unser ist" (SuWaGe 82) beinhalten. Die Realität, für die diese Trennung praktikabel, hilfreich und gegebenenfalls sogar notwendig ist, ist nach MARCEL "nicht die ganze Welt..., ja, ... vielleicht nur ihr oberflächlichster Teil... Ich brauche meine Aufmerksamkeit nur auf die... Begriffe "Unbewußtes" und "Unterbewußtes" zu konzentrieren, um zu erkennen, daß es in den Bereichen, auf die sich diese Worte beziehen, nicht mehr möglich ist, zwischen seiner Welt und meiner Welt Grenzen zu ziehen. "Du selbst? Ich selbst?" fragt Claire in "Quatuor en Fa dièze", "Wo beginnt eine Persönlichkeit?" Wie sollte diese Frage nicht ihren ganzen Sinn bekommen, wenn wir die Landschaft betreten, in der sich unter Bedingungen, von denen wir fast nichts wissen, die Begegnung zwischen den Lebenden und zwischen denen vollzieht, die wir mit einem verletzenden und entweihenden Ausdruck "Tote" nennen." (SuWaGe 82f.) An anderer Stelle spricht MARCEL im Blick auf die Dynamik, mit der "die Gegenwart des Toten den Überlebenden gleichsam dauernd durchflutet, und zwar so sehr, daß es fast unwichtig geworden ist, zu wissen, ob *ich* spreche oder ob *er* spricht, weil wir nur noch ein einziger sind" (SuWaGe 83f.), von einer "Vereinigung" (SuWaGe 83).

¹¹⁶ Vgl. etwa eine Äußerung MARCELS aus dem Jahr 1968, dokumentiert in WA III, 328: "Meine Lebensgefährtin, der ich in mancher Hinsicht so unendlich [viel] schuldig bin und die 1947 einen bitteren Tod starb, darf hier nicht unerwähnt bleiben. Aus ihrer zwar verhüllten, aber unendlich wohlthätigen Anwesenheit habe ich diese schweren Jahre durchlebt" (vgl. Enche 232). Das Lebenserleichternde, die 'wohlthätige' Lebenshilfe kann gerade zu zur existentiellen *Überlebenshilfe* werden; vgl. WA II, 294: "... das Wesen, das ich beschwöre und dessen bleibendes Gegenwärtigsein mir unentbehrlich ist...". Zur existentiell helfenden Wirkung der *présence* der Welt der Jenseitigen vgl. auch etwa Enche 221.

Bedarf es einerseits >meiner< Offenheit, so ist aber doch andererseits die *présence* nichts durch >meine< Offenheit zwingend Herbeigeführtes, nichts "Gemachtes" (vgl. WA II, 250. 359); "auf keinen Fall kann die Bejahung sich als die Schöpferin der Realität dessen erscheinen, was sie bejaht. Die Formulierung lautet hier vielmehr: Ich bejahe es, weil es ist." (WA II, 245) *Présence* ist irgendwie Geschenktes, ist Gewährtes, ist Erleben von Teilhabe und Teilnahme an einer >mich< umfassenden und übersteigenden Realität (eben: des Seins), wobei das Spüren dieser Teilhabe auch durch anderes verschüttet bzw. verunmöglicht sein kann als durch >meine< etwaige Nicht-Offenheit. Die Qualität der *présence* als *Seinserfahrung* (vgl. WA I, 80) ist so bedeutsam, dass MARCEL sie sogar als 'ontologisches Gegengewicht gegen den Tod' (vgl. WA II, 314) ins Feld führt: "Das ontologische Gegengewicht gegen den Tod ist das Gegenwärtigsein derer in mir, die Anteil an mir haben, die aus mir das gemacht haben, was ich bin, und fortfahren, mich so zu machen." (WA II, 314) Gerade der *présence*-Begriff ist -nicht zuletzt der Buchtitel *Présence et Immortalité* deutet es an- Teil der fundamentalen Phänomenologie und Terminologie, auf die sich MARCELS Unsterblichkeitsreflexion stützt.

Die Erfahrung der *présence* -ihre verschiedenen denkbaren Dimensionen wurden bereits erläutert (echte *présence* von Angesicht zu Angesicht; *présence* zwischen sich an verschiedenen Orten befindlichen Wesen; *présence* über die Todesgrenze hinweg)- öffnet Leben hin zum 'Leben in Gegenwart von...', in einer Gegenwart, die immer etwas mit aufblitzen lässt vom unvergänglichen Gegenwärtigen, das das Ewige ist.

Das Gegenwärtigsein des geliebten verstorbenen Wesens führt, so MARCEL, "zu einer unbesiegbaren Gewißheit, die mit der oblativen Liebe verbunden ist. Es findet seinen Ausdruck in Behauptungen wie: >Ich bin sicher, daß du mir gegenwärtig bleibst, und diese Gewißheit ist an die Tatsache gebunden, daß du mir weiter beistehst, daß du mir vielleicht direkter beistehst, als du dies auf Erden zu tun vermochtest. Wir sind zusammen im Licht, oder richtiger, ich gewinne in den Augenblicken, in denen ich mich von mir selbst löse, in denen ich aufhöre, mich in den Schatten zu stellen, Zugang zu einem Licht, das *dein* Licht ist: ich will gewiß nicht sagen zu einem Licht, dessen Quelle du bist, aber zu dem Licht, in dem du dich selbst entfaltest, zu dem Licht, das du auf mich reflektieren oder ausstrahlen läßt.< Ich möchte hinzufügen, daß diese unbesiegbare Gewißheit für mich als noch nicht befreites Wesen *indirekt* durch Tatsachen verstärkt wird, die Zeugnisse oder besser Breschen sind: Breschen in dem Gefängnis, in das ich mich sofort sperre, wenn ich gebannt auf das objektiv Gegebene starre (je m'hypnotise). Ich sage verstärkt und nicht begründet. Hier wie auch sonst stoßen wir uns an der Zweideutigkeit unserer Beschaffenheit (condition), der Beschaffenheit eines Wesens, das in die Welt der Dinge engagiert ist und an ihr teilhat, das aber diese Welt transzendiert und weiß, daß es sie transzendiert." (WA I, 223)

Mehrere wichtige Aspekte werden hier erwähnt: die Unmöglichkeit, Präsenz mit irgendwelchen objektiven bzw. objektivierenden Vorstellungen fassen oder beschreiben zu können (vgl. hierzu auch etwa WA I, 80f., 219. 222), die Bindung der *présence*-Erfahrung an die Haltung sich schenkender und sich öffnender Liebe, das Spüren der *présence* als eines existentiellen Schutzes und Beistandes von >dir< her (vgl. hierzu auch WA II, 359. 373), schließlich die mit der Licht-Metaphorik sehr schön umschreibbare und umschriebene 'strahlende', auf >mich< hin 'ausstrahlende' Qualität der Gegenwärtigkeit. Gegenwärtigkeit *fließt* gewissermaßen auf >mich< her und *beeinflusst* in diesem -vielleicht sogar ganzheitlich- spürbaren und tiefen Sinn. Es fließt dabei -auch *zwischen Zeit und Ewigkeit*- das, was im Zusammenhang 'gefühlter Einheit' Zusammen-Leben, Freude über >dich< und Verbundenheit bedeutet und auslöst.

Als Geheimnis-Geschehen (vgl. WA I, 79. 81. 220; WA II, 329), das subjektiv und intersubjektiv wirksam ist¹¹⁷, ist das Gegenwärtigsein, ist die Präsenz rational-logisch nie einholbar. "Es ist so, als ob wir nicht in der Lage wären, sie zu denken" (WA II, 250; vgl. WA II, 342: >wir< 'bleiben vereint jenseits von dem, was mein Bewusstsein erfassen kann'); das Sprachbild kann sich dieser Wirklichkeit noch am besten annähern.

"Wenn ich sage, ein Wesen sei mir als Präsenz gegeben..., so bedeutet das,... zwischen ihm und mir knüpft sich eine Beziehung, die in einem gewissen Sinne das Bewußtsein, das ich davon bekommen kann, übersteigt; es ist nicht mehr nur vor mir, es ist auch in mir; oder genauer, diese Kategorien sind überstiegen, sie haben keinen Sinn mehr. Das Wort Einstürmen bezeichnet, wenn auch in einer viel zu räumlichen, viel zu physischen Form, die Art der inneren Beeinflussung, die in dem Momente erfolgt, da die Präsenz zu wirken beginnt." (WA I, 80)

¹¹⁷ Zum richtigen Verständnis vgl. WA I, 220: "Besteht man... auf dem nicht objektiven Charakter des Gegenwärtigseins, so heißt das keineswegs, daß es nur subjektiv ist. In Wirklichkeit muß man hier von Intersubjektivität sprechen. Freilich besteht stets die Gefahr, daß die Bedeutung dieses Wortes verkannt wird, weil die Welt des gewöhnlichen Handelns die der Objekte ist und man da versucht ist, die Intersubjektivität als eine Übertragung zu interpretieren, die sich auf einen bestimmten objektiven Inhalt bezieht". Erinnert sei in diesem Zusammenhang an zwei Umschreibungen MARCELS: "Die Intersubjektivität ist wesentlich Öffnen, Offensein" (WA I, 221); "Intersubjektivität, könnte man sagen, ist die Tatsache, zusammen im Licht zu sein." (WA I, 221)

Wie zwei gegenläufige Wellen, die dazu tendieren, sich zu egalisieren, stehen sich das Gefühl bzw. das *innere* geistig-seelische Erleben >deiner< Anwesenheit und die *äußer(lich)e* Tatsache >deines< Weg- und Verschwundenseins in schmerzlicher Spannung gegenüber. MARCEL weiß um diese Spannung, von der her >deine< Anwesenheit zeitweise als wie verschüttet erscheinen kann: "Was für mich eine stets blutende Wunde ist, ist diese Anwesenheit-Abwesenheit des anderen (*cette présence-absence de l'autre*)" (WA II, 373). Dass >du< als Person keine mit >meinem< physisch orientierten Sensorium wahrnehmbare Realität mehr bist, formiert sich in >mir< stets neu zur *Versuchung zur Absage*. Die Gewissheit und der Wille bejahender Liebe werden sich in solchen Situationen immer neu gewissermaßen an sich selber erinnern dürfen und müssen - und an >meine< eigene Adresse einen Protest richten. Es ist der "Protest der absoluten Treue: Selbst wenn ich dich nicht berühren, dich nicht sehen kann, so fühle ich, du bist mit mir, es hieße dich verleugnen, wollte ich dessen nicht sicher sein." (WA I, 81) MARCEL kommentiert: "Mit mir: beachten wir hier den metaphysischen Wert dieses Wortes >mit<, der so selten von den Philosophen erkannt worden ist und der weder einer Beziehung des Anhaftens oder der Immanenz entspricht noch einer äußeren Beziehung." (WA I, 81) MARCEL meint ein "echtes *co-esse*" (WA I, 81), "eine wirkliche Intimität" (WA I, 81); "der Wert einer solchen Intimität, insbesondere, was den Verkehr zwischen Lebenden und Toten anbelangt, wird um so höher und unbestreitbarer sein, je tiefer diese Beziehung in eine Welt totalen geistigen Verfügbarseins... eingeht"¹¹⁸ (WA I, 81).

>Deine< von >mir< gespürte *présence* ist, angesichts >deiner< radikalen äußeren Entfernung von >mir< durch >deinen< Tod, angesichts >deines< äußerlichen Entschwunden- und Nicht-mehr-Greifbarseins, als "Gegenwärtigsein in der Abwesenheit" (WA II, 348) immer auch ein Gegenwärtigsein *gegen den Tod und trotz des Todes*. Dass >ich< >mich< gerade *angesichts des Ernstes* >deines< Todes entscheiden muss, ob >ich< >deine< todestranszendierende Gegenwärtigkeit bei >mir< überhaupt für eine konkrete Möglichkeit halte oder nicht (und ob >ich< sie (nicht nur als Möglichkeit, sondern auch) als wirklich Gespürtes ihrerseits *ernst nehmen will* oder nicht), lässt den Tod sogar irgendwie als "*Prüfstein der Präsenz*" (WA I, 79) erscheinen. Als Abwesenheit ist >dein< Tod *Prüfung* für >mich< und Frage, ob >ich< ihn reine Abwesenheit sein werden lasse.

In >mir< nur ein *Bild* von >dir< aufzubewahren, ist nicht echte *Treue*, ist nicht das, was >deine< Präsenz (zu >deinen< Lebzeiten gespürt; jetzt, nach >deinem< Tod, eine kostbare Möglichkeit) verlangen würde¹¹⁹ (vgl. zum Zusammenhang WA I, 79f.). Für MARCEL ist "klar, daß dieses Bewahren keinerlei ontologischen Wert darstellt. Aber wenn die Treue schöpferisch ist..., verhält es sich ganz anders. Eine Präsenz ist eine Realität, ein gewisses Einströmen (*influx*); von uns hängt es ab, ob wir diesem Einströmen gegenüber durchlässig oder nicht durchlässig bleiben... Die schöpferische Treue besteht darin, sich aktiv im Zustand der Durchlässigkeit zu erhalten" (WA I, 80). Von dieser Durchlässigkeit ermöglicht, vollzieht sich dann "ein geheimnisvoller Austausch... zwischen dem freien Akt und der Gabe, durch die ihm geantwortet wird." (WA I, 80)

¹¹⁸ Anlässlich der hier erwähnten Verbindung zwischen dem Gegenwärtigsein und dem Verfügbarsein (Unverfügbarsein entspricht immer einem Nicht-Gegenwärtigsein; vgl. WA II, 194) sei kurz auf MARCELS Todesreflexion in der Perspektive des Verfügbarkeitsmotivs hingewiesen. Im Blick auf den "Zusammenhang zwischen dem Unverfügbarsein und dem Haben" (WA II, 204) formuliert er: "Das Haben als Anzeichen eines möglichen Unverfügbarseins. Der Tote als derjenige, der nichts mehr hat... Es ist eine Versuchung zu denken, daß >nichts mehr haben< heißt: nicht mehr sein. Und unter diesem Gesichtspunkt neigt man gewöhnlich dazu, sich mit dem zu identifizieren, was man hat. Hierbei löst sich die ontologische Kategorie auf." (WA II, 204) Nach WA II, 192 ist das Geschöpf "am allerdeutlichsten" durch seine Neigung zum Unverfügbarsein konstituiert, wohingegen man "das gesamte geistige Leben als ein Gesamt von Tätigkeiten definieren kann, durch die wir in uns den Anteil des Unverfügbaren reduzieren" (WA II, 192). MARCEL kommt in der Folge zur These: "Der Tod als absolute Negation des Unverfügbarseins" (WA II, 192), die er wiederum kommentiert mit dem Hinweis auf die "Notwendigkeit, zwischen der Eigenliebe, insoweit sie unverfügbar ist, und der verfügbaren Eigenliebe zu unterscheiden, d. h. der Liebe zu dem, was Gott mit mir machen will. Diese legitime Liebe erhellt sich durch ihr Gegenteil: den Selbsthaß, der in einer bestimmten Todesbegier enthalten sein kann" (WA II, 192). Indem er eintreten lässt in einen Status vollen Verfügbarseins, kann der Tod auch als 'reine Befreiung' (vgl. WA II, 233) bzw. als "eine Befreiungschance" (WA II, 321) gedeutet werden. "Ein Lebewesen, das sich immer verfügbar gemacht hat, muß den Tod als Befreiung ansehen" (WA II, 233). Die "christliche Idee der Abtötung" (WA II, 234) deutet MARCEL "in Hinsicht auf diesen >befreienden Tod<" (WA II, 234); Entsagung "ist die Lehrzeit für eine Freiheit, die übermenschlich ist." (WA II, 234)

¹¹⁹ Vgl. hierzu WA II, 369f., wo MARCEL auf den fiktiven Einwand eingeht, "was in mir bleibt, sei die Erinnerung an eine Erscheinung, die sich aufgelöst hat" (WA II, 369). MARCEL: "Woher kommt es, daß ich mir bewußt bin, in gewisser Hinsicht den, der nicht mehr da ist, zu verraten -wie man etwa eine Abwesenheit oder eine Schwäche ausnützt-, wenn ich ihn so betrachte? >Manchmal kommt es mir so vor, als wäre der Tod so etwas wie ein unermeßliche Schwäche<, sagt Raymond Chavière in *Le Fanal*. Was wäre eine solche Verletzung? Was würde eigentlich verletzt?" (WA II, 370) Es wäre, so MARCELS Antwort, "ein Gesetz, das von einem *Wir* ausgeht, das in mir fortlebt. Man könnte auch sagen, daß ein Teil meiner selbst in gewisser Hinsicht dem verbunden oder geweiht bleibt, der nicht mehr in Person da ist; und dieses so verbundene Ich lehnt sich gegen das auf, was ihm als ein Sakrileg erscheint." (WA II, 370)

Dass >mir< ein lieber Verstorbener bzw. eine liebe Verstorbene *gegenwärtig* ist, heißt, dass >ich< nicht nur das Bild von ihm bzw. ihr in >mir< trage, sondern gewissermaßen *ihn oder sie selbst*. In einem Tagebucheintrag vom April 1943 beschwört MARCEL "Emile M...", der im Mai 1940 gefallen ist. Man wird mir sagen: >Er kann Ihnen nicht gegenwärtig sein, Sie haben lediglich noch einen kurzen Film, auf seine einfachste Formel reduziert... Es hat... keinerlei Sinn, zu sagen, dieser Film oder diese Platte sei er.< In der Tiefe meines Ich aber meldet sich ein Protest gegen diese Reduktion, ein Protest aus Liebe, ein Protest, der geradezu die Liebe selbst ist... Ich möchte sagen: nichts von dem, was menschlich gewesen ist, kann in den Zustand eines bloßen Trug- oder Schattenbildes absinken, oder - was auf das gleiche hinauskommt- nichts von dem kann verschwinden, indem es nur eine des Lebens beraubte Nachahmung seiner selbst zurückläßt." (WA II, 328f.; vgl. WA II, 348f.) Diese Behauptung protestierender Liebe ist eine "Herausforderung" (WA II, 329), der affirmative Ruf eines 'Trotzdem' in die trostlose Welt einer Beschränkung auf äußere Tatsachen hinein, sie ist "keineswegs eine Feststellung" (WA II, 329). Es ist "wie bei der Hoffnung; zum Wesen der Feststellung gehört es, daß sie ausdrücklich bestätigt werden kann, was hier undenkbar ist." (WA II, 329) Und MARCEL fügt in der Folge noch an: "Das Bild ist nur ein Mittel, durch das sich mir eine Wirklichkeit weiterhin mitteilt, ein Akt der Transzendenz, der an der Wurzel der Anrufung und des Kultes steht." (WA II, 329)

>Meine< Selbst-Präsenz >mir< selber gegenüber ist, abgesehen von der schon erwähnten *Offenheit* auf >dich< hin, eine wichtige Bedingung für die Möglichkeit >deiner< Präsenz bei >mir<; hier kommt, wie auch bei der noch zu besprechenden Haltung >meiner< *Treue* den lieben Verstorbenen gegenüber, MARCELS Einforderung eines *schöpferischen Elements* zur Sprache: "Sofern ich... aufhöre, zu >realisieren<, was mein eigenes Mir-selbst-gegenwärtig-Sein sein kann, so setze ich mich... außerstande, an das Mir-gegenwärtig-Sein des anderen zu glauben. In Wirklichkeit wird alles in dem Augenblick klar, in dem man begriffen hat, daß Sich-selbst-gegenwärtig-Sein mit Kreativität zusammenfällt." (WA II, 328)

All >meine< Selbstdisposition zu Gunsten der Möglichkeit, >deine< Präsenz zu spüren, ändert freilich nichts daran, dass "es zum Wesen der Anwesenheit gehört, daß sie nicht immer offenbar sein kann -, ohne daß ich übrigens sagen könnte, daß es immer wieder meine Schuld ist, wenn sie sich verfinstert." (WA II, 360) Als *Gewissheit* kann die *présence* nur unter der Bedingung 'zeitweiliger Verdunkelungen' (vgl. WA II, 360) erfahren werden. Wenn "Anwesenheit entwischt" (WA II, 360), dann darf das "für mich kein Grund sein, der mich dazu treibt, sie wieder in Frage zu stellen. (Ebenso wie ich nachts nicht an der Existenz der Sonne zweifle...) Hier gibt es *mutatis mutandis* etwas Analoges." (WA II, 360)

Wie MARCELS *présence*-Theorie zeigt, liegt seiner Philosophie ein geweiteter und ganzheitlich offener Wirklichkeitsbegriff zugrunde, der in mehrfacher Dimension zum Ausdruck bringt, dass der Tod nicht das *Letzte* bzw. keine *absolute* Grenze ist. Als für die 'Gegangenen' irreversible Station des Durchgangs markiert er den Übergang vom Raumzeitlichen ins Ewige, doch Raumzeit und Ewigkeit sind die "Teile" einer umfassenden Wirklichkeit, die das Materielle wohl einschließt, der man aber mit materialistischer Reduktion in keiner Weise gerecht wird. Die gemeinsam-intersubjektive Teilhabe am Sein ist *zwischen raumzeitlichen Existenzen* erfahrbar, sie ist -im Namen der Liebe erhofft- als unüberbietbare Fülleerfahrung *gemeinsame jenseitige Zukunft*, und sie ist -als Erfahrung der *présence* der in den Tod Vorausgegangenen- das geheimnisvolle *Transzendenz- und Verbundenheitserleben zwischen Raumzeit und Ewigkeit* über die Grenze >eueres< Todes hinweg (zur *todesübergreifend* möglichen *présence*-Erfahrung vgl. MARCELS SARTRE-Kritik in HoVia 248f.). Als umfassende Wirklichkeit *wirkt* diese gemeinsame Partizipation auch in Gestalt der todesüberbrückenden *présence* auf >mich<. *Présence* ist nicht "machbar" (schon deswegen ist sie keine psychische Konstruktion und Autosuggestion); Menschen können sich der Erfahrung der *présence*, der 'Erfüllung und gleichsam Bewohnung der Lebenden durch die Dahingeschiedenen' (vgl. SuWaGe 83), allerdings wohl verschließen. Im Maß, in dem das geistig-seelische Sensorium des Menschen weit über die Grenzen des Sicht- und Greifbaren hinausreicht, und im Maß, in dem Menschen in Offenheit und in der schöpferisch-bejahenden Haltung der Hoffnung und der Liebe das "Gespräch" mit den geliebten Wesen über den Tod hinaus suchen und *leben*, kann ihnen das Geschenk der *présence* ihrer Geliebten wie ein Licht ins Leben fallen und, trotz aller zeitweiligen Verfinsternung, in diesem Leben wirken: als Trost, als Freude, als so etwas wie eine Verheißung und ein Versprechen - denn *présence* ist ein starker Hinweis auf die Unzerstörbarkeit dessen, was Liebe meint, will und ist.

Das 'Zusammen', das sich in >euerer< Gegenwärtigkeit bei >mir< ausdrückt, ist das 'Zusammen', das >mich< in Hoffnung über >eueren< Tod hinweg mit >euch< verbindet. *Heil* kann nichts anderes sein als die Bestätigung, die Unzerstörbarkeit und die Ewigkeit dieses 'Zusammen': "Ich hoffe für euch, es genügt nicht zu sagen, daß ihr mir gegenwärtig bleibt; ich trenne euch nicht von mir, und was nicht für euch ist, kann auch für mich nicht sein." (WA II, 352)

“Ganz sicher missbraucht man heute das Wort *présence*”, so MARCEL¹²⁰ in seinem Lebensrückblick ‘En chemin, vers quel éveil?’. “Aber”, so fährt er mit Blick auf einen lange verstorbenen lieben Freund fort, “wenn ich jenseits dieses mehr als halben Jahrhunderts... noch Henri Franck grüße und ihn für anwesend erkläre, dann bediene ich mich hier keines sprachlichen Tricks...: Was ich deutlich zum Ausdruck bringe, ist eine unwiderlegbare existentielle Gewissheit. Im Übrigen will ich nicht behaupten, dass es nicht Stunden der Nachlässigkeit gäbe, wo diese Gewissheit immer schwächer wird und Mühe hat, sich zu behaupten. Aber insofern ich den Gedanken treu bleibe, die mich am Leben erhalten haben und die... so vielen Menschen überall auf der Welt geholfen haben, ihren schweren Kampf zu bestehen, behaupte ich, dass diese Nachlässigkeit dem sterblichen Teil meiner selbst zuzuschreiben ist; und ich konzentriere mich auf das in mir, was viel mehr ein *sursum* ist als ein *sum*.”

Unsterblichkeit, wie sie MARCEL *philosophisch* reflektiert und zu begründen sucht, ist nichts im objektiven Sinn Beweisbares, Verifizierbares, ‘Nachkontrollierbares’. Der Akt bzw. die Haltung, die Wahrheit dieser Unsterblichkeit zu bejahen, beruht auf *Gewissheit* als intersubjektiv-geheimnisvoller Bestätigungserfahrung der *Liebe*, die von der transzendierenden Kraft der *Hoffnung* getragen ist, deren Horizont wiederum identisch ist mit dem Horizont des *Glaubens*. Die *présence*-Erfahrung ist ein (freilich seinerseits auf Bejahung angewiesener) *Hinweis* auf die existentielle Wahrheit von Unsterblichkeitsglaube bzw. -hoffnung, wie sie MARCEL umreißt, sie ist *kein empirischer Beweis oder Befund* im Sinne dessen, was metapsychische bzw. parapsychologisch orientierte Untersuchungen im Blick auf ein etwaiges Fortleben des Menschen “nach” dem Tod und auf dessen Modalitäten anvisieren.

All dies heißt nach MARCEL aber nicht, “daß man die Bedeutung dieser Untersuchungen für das Problem des Fortlebens bestreiten kann. Eine ganze Anzahl von präzisen Tatsachen ist schwer erklärbar ohne die Hypothese einer Entelechie, die das überlebt, was wir den Tod nennen. Diese Hypothese ist im ganzen gesehen die einfachste... Möglicherweise kann man hoffen, hier zu dem Ansatz einer Verifikation zu kommen. Es wird sich jedoch”, so MARCEL 1951, “nur um eine Hypothese handeln.” (WA I, 223) Alles in allem wird man hierbei, “wie unsere religiöse (oder agnostische) Einstellung auch immer sein möge, einen verneinenden Dogmatismus, der sich meist auf eine veraltete Wissenschaftsgläubigkeit gründet, ablehnen müssen” (MeGru 165), was MARCEL auch noch konkreter ausdrückt: “will man sich nicht zum Verfechter eines wissenschaftlichen Materialismus machen, der endgültig überholt zu sein scheint, so sehe ich nicht, wie man noch ernsthaft daran festhalten könnte, daß das Fortleben nach dem Tode ganz einfach undenkbar sei.” (MeGru 169) Parapsychologische Forschung muss nach MARCEL, sofern sie sich mit dem Tod beschäftigt, die “Weigerung... den endgültigen Charakter des Todes dogmatisch zu behaupten” (MeGru 168), zum Ausgangspunkt machen, “selbst wenn diese Weigerung sich nicht -oder nur schwierig- in eine Behauptung des Fortlebens umwandeln läßt, die geeignet wäre, sich zu einem Urteil von allumfassender Tragweite zu verdichten.” (MeGru 168)

MARCEL hatte, wie bereits erwähnt, selber, als Medium, in den Jahren 1916 und 1917 eigene parapsychische Erfahrungen eines ‘Kontaktes’ mit dem bzw. aus dem Jenseits gemacht, die ihn sehr beschäftigten und sicher mit ein Grund dafür waren, dass er zeitlebens in Verbindung mit wissenschaftlichen Gesellschaften für parapsychologische Forschung stand, deren Arbeit er als ‘ernsthaft und schätzenswert’ (vgl. MeGru 167) ansah. Seine interessierte Offenheit für den parapsychischen Bereich, gerade auch was die todestranszendierende Forschung (als Erforschung *empirischer* Manifestationen des an sich -philosophisch gesehen- *Unverifizierbaren*) anbelangt, wollte MARCEL aber nie als spiritistisches bzw. theosophisches Bekenntnis verstanden wissen. Er beklagte den “Charakter von Randbemerkungen” (MeGru 168), den im gesamtwissenschaftlichen Diskurs die seriöse Parapsychologie und ihre Ergebnisse nur hätten, sah sich andererseits aber veranlasst einzuräumen, dass die von wirklich “kritischem Geiste” beseelten Forscher auf diesem Gebiet sich unter den schwierigsten Bedingungen einen Weg inmitten einer namenlosen Verwirrung zu bahnen haben, da sich der Irrtum und die Wahrheit unentwirrbar vermengen.” (MeGru 167) MARCELS Verweis auf die unterschiedlichen Methoden (bzw. Erkenntnisquellen) und Aussageebenen von Parapsychologie einerseits und Philosophie (bzw. Theologie) andererseits steht durchaus im Zeichen des Anliegens, die Bereitschaft zur Formulierung und Diskussion seriöser Hypothesen mit anzuregen und dazu beizutragen, dass die Diskussion zwischen den Disziplinen fruchtbarer werde, anstatt durch Polemik und wegen gegenseitiger Nichtanerkennung verunmöglicht zu sein.

¹²⁰ Die hier in von mir stammender deutscher Übersetzung zitierte Stelle findet sich in Enche 67. Der französische Text lautet (Auslassungen entsprechen denen in der zitierten deutschen Übersetzung): “A coup sûr, on abuse aujourd’hui du mot *présence*: mais, si par-delà ce plus que demi-siècle... je salue encore Henri Franck et le déclare présent, je n’use pas ici d’un artifice littéraire...: ce que je profère, c’est une assurance existentielle invincible. Je ne veux d’ailleurs pas dire qu’il n’y ait pas des heures de fléchissement où cette assurance s’étiole et s’exténue. Mais dans la mesure où je reste fidèle aux pensées qui m’ont fait vivre, et qui... ont aidé beaucoup d’êtres disséminés à travers le monde, à mener leur combat difficile, je soutiens que ce fléchissement est imputable à la partie mortelle de moi-même; et je me concentre sur ce qui est un *sursum*, bien plus qu’un *sum*.”

Ausdrücklich wendet sich MARCEL in diesem Zusammenhang gegen voreilige Denkverbote und ideologisch begründete Gesprächsverweigerung von theologischer bzw. kirchenamtlicher Seite her (vgl. etwa OGeh 86); noch in den autobiographischen Notizen am Ende seines Lebens betont er (dem seine eigenen parapsychischen Erfahrungen stets von seiner religiösen Lebenshaltung untrennbar waren¹²¹): "Il faudrait... qu'à la faveur de la crise... que traverse l'Église, certaines positions traditionnelles et vermoulues sur les faits paranormaux soient enfin reconsidérées de façon sérieusement critique." (Enche 221; vgl. Weisungen 18f.)

Sowohl die "nur" philosophisch-existentiell gegründete Gewissheit wie auch die Gewissheit, die sich auf einen übersinnlichen Kontakt mit dem Jenseits stützen zu können glaubt, können nur in Spannung zu ihrer eigenen Nicht-Permanenz, nur als mehr oder weniger lang *Aufblitzendes* erlebt und reflektiert werden; "die Lichter des Jenseits" (SuWaGe 85) werden bewusst und erfahren immer nur als "die intermittierenden Lichter, die *Blinklichter des Unvergänglichen*" (WA II, 358), das MARCEL umschreibt als "cette autre dimension du réel, où ne s'ouvrent pour nous que des brèches étroites et presque instantanément refermées" (Enche 220). "Diese andere Welt", so MARCEL an anderer Stelle, "kann nur unendlich nahe und zugleich unendlich ferne sein. Hier fallen die beiden gegensätzlichen Begriffe zusammen, sie verschmelzen ineinander: ich möchte sagen, diese andere Welt, diese Welt der Anwesenheit, sei deshalb unzugänglich, weil sie unendlich nahe ist" (Weisungen 8f.).

d) Die schöpferische Treue zu den geliebten Verstorbenen als todestranszendierende Haltung der Seinsbejahung aus der Gewissheit gemeinsamer ewiger Zukunft heraus

"... wenn der Tod ein Schweigen ist,... wissen wir doch nicht, was es verdeckt, beschützt, oder vielleicht vorbereitet"

(GABRIEL MARCEL, OGeh 81)

"Selbst wenn ich die Gewißheit hätte, daß sie [die Verstorbenen; MR] im Frieden und im Lichte sind, so könnte ich nicht sagen, daß mein Heimweh schwände, aber es verlöre seinen >verzehrenden< Charakter."

(GABRIEL MARCEL, WA II, 373)

"Der wenig tiefe und geschmähte Bach, der Tod"

(Gabriel Marcel zitiert STÉPHANE MALLARMÉ, SuWaGe 83)

Die innere und logische Verbindung zwischen *Treue* und *hoffender Liebe* (vgl. etwa WA I, 81 und OGeh 86) im MARCELSchen Entwurf einer existentiellen Philosophie war in der vorliegenden Studie bereits ebenso Gegenstand der Erörterung wie der *Glaubenshorizont*, den personale Treue im Sinne MARCELS hat. Als Sieg über die *Zeit* (das heißt als interpersonal gelebte Verneinung der Angstbotschaft von einer alle und alles umfassenden völligen Vergänglichkeit) wie als Sieg über alle denkbare Trennung¹²², ist die Treue immer schon *Bejahung* des *Transzendenten*, des 'personalen Unsterblichen' (vgl. WA II, 333), mithin des *Ewigen* als der todestranszendierenden *Zukunft* menschlicher Liebe. Das Leben >meiner< Verbundenheit zu den >mir< Vorausgegangenen über die Grenze ihres Todes hinweg drückt sich wesentlich auch in >meiner< Treue zu ihnen aus, die weit darüber hinaus geht, sie nicht zu vergessen und sie keiner Nichtung anheimgegeben zu glauben. Gerade die im letzten Abschnitt bereits angesprochene Untrennbarkeit der Treue von der *présence*-Erfahrung lässt aufleuchten, dass >ich< denen treu bin und bleibe, die nicht nur vorausgegangen sind, sondern auch noch 'hier', bei >mir< sind, und dass >ich< gerade vermittelt >meiner< Treue zulasse und bejahe, dass sie weiter mit >mir< als Lebendige sind und leben.

Alle diese umrissenen Bezüge machen gemeinsam jenen Zusammenhang aus, der MARCEL, wie wir schon gelesen haben, vom *Sein als 'Ort' der Treue* sprechen lässt, und sie verdeutlichen den grundlegend *schöpferischen* Charakter der Treue im MARCELSchen Sinn. Die Frage nach der Treue und die Frage, die der Tod auslöst, sind miteinander verbunden (vgl. WA III, 187); der "Geist der *Treue*... verlangt von uns... eine deutliche Verneinung des Todes" (OGeh 79). Eine Reihe von Aussagen im MARCELSchen philosophischen Werk, von denen die wichtigsten zitiert seien,

¹²¹ In Enche 218 betont MARCEL, "que l'intérêt porté par moi, depuis l'hiver 1916-1917, aux faits parapsychologiques, entretient des relations difficiles à préciser, j'en conviens, mais réelles, avec le donné authentiquement religieux".

¹²² Als Sieg über die Zeit und Sieg über alle Trennung (auch im räumlichen Sinn) ist Treue grundsätzlich die engagierte Entschlossenheit, ein in seiner Gültigkeit nicht widerrufenes *Ja* zu sagen und beim bzw. bei der anderen zu bleiben, *was auch immer raumzeitlich noch geschehen möge*. Als Sieg über das Vergehen ist sie also die vorweggenommene Antwort auf alle "Überraschung", die das raumzeitliche Geschehen (und >unsere< Geschichte darin) noch mit sich bringen mag.

unterstreicht die wesentliche Bedeutung der Haltung *aktiver und schöpferischer Treue* als Ausdruck todesbewältigender und todestranszendierender Verbundenheit mit den Verstorbenen.

“Die Treue behauptet sich... nur dort, wo sie der Abwesenheit trotzt, wo sie über die Abwesenheit triumphiert, und im besonderen über jene Abwesenheit, die uns... trügerischerweise... als absolut erscheint und die wir den Tod nennen.” (WA III, 187) Als in Hoffnung und in Liebe bejahte, also als für möglich gehaltene und auch wirklich (als wirksam) erlebte *présence* ist >deine< Anwesenheit schützende und anregende Präsenz des Ewigen in der Zeit, Anregung auch dahin gehend, >mich< bleibend offen zu halten für >dich<, für >dein< ‘Mit->mir<’ und ein bleibendes zukunfts-erlebendes ‘Zusammen’. So ist für MARCEL “die Treue die aktiv verewigte Präsenz, sie ist die Erneuerung der Wohltat der Präsenz - ihrer Kraft, die darin besteht, daß sie eine geheimnisvolle Anregung zur Schöpfung ist.” (WA I, 79) MARCEL ergänzt im gleichen Zusammenhang: “Wenn... eine schöpferische Treue möglich ist, so deshalb, weil die Treue im Prinzip ontologisch ist, weil sie ein Da-Sein fortsetzt, das selbst einem gewissen Zugriff des Seins auf uns entspricht” (WA I, 79), wodurch sich “der Widerhall jener Präsenz im Schoße unserer Dauer” (WA I, 79) vertieft, was nach MARCEL gerade bezüglich der Beziehungen zwischen Lebenden und Toten “nahezu unerschöpfliche Folgen” (WA I, 79) haben kann.

Dass die Treue im Sein gründet und Sein intendiert, ist entscheidend. Menschen, die den Tod eines lieben Wesens beklagen, stehen in der Situation, “für oder gegen das Sein zu entscheiden” (MePro 41), was bedeutet, dass sie “in dem einen Fall den Primat des Seins, im anderen den des Nichts bejahen.” (MePro 41) “Bejahe ich den Primat des Nichts, so ziehe ich mich auf meine Verzweiflung zurück, schließe mich innerlich... Umgekehrt aber ist es, wenn ich bekenne, daß vor allem das Teilhaben am Besten, das mir, sei es auch nur für sehr kurze Zeit, gewährt wurde, zu zählen hat.” (MePro 41) Und für diesen Fall kann etwas Überraschendes geschehen: “Dieses Teilhaben am Besten kann mir als etwas erscheinen, von dem ich nicht in voller Wahrheit sagen kann, daß es schlechtweg der Vergangenheit gehört.” (MePro 41) “Ich kann zu der Entdeckung geführt werden, daß von dem Augenblick an, wo ich Treue bezeuge, indem ich, was auch in der Folge geschehen konnte, den unendlichen Wert dieses Teilhabens bekunde, alles sich abspielt, als ob sich ein Stromkreis, der unterbrochen scheinen konnte, wieder schlosse, als ob eine Quelle, die versiegt schien, wieder erneut fließen würde; so als ob der Verlust, der mir so grausam war und bleibt, seinen endgültigen Charakter verlöre, so als ob das Verlorene mir irgendwie wieder zurückgegeben worden wäre.” (MePro 42) Bejahe >ich< in diesem Sinn den Primat des Seins, “so gebe ich der Gnade gute Aussichten, das heißt, ich beziehe eine Empfangsbereitschaftsstellung, natürlich ohne den Anspruch, sie auszulösen” (MePro 42).

Das Schöpferische todestranszendierender Treue besteht darin, dass sie fortfährt, das zu tun und zu bewirken, was >unsere< gegenseitige (ihrerseits schöpferische) Liebe schon zu >deinen< Lebzeiten getan und bewirkt hat: Sie lässt den Gang durch die Zeit in vertrauender Bejahung der Ewigkeit wagen, sie lässt Kraft aus >unserer< Liebe auch auf die Wesen und die Schöpfung um >uns< herum weiterfließen und ausstrahlen, sie hilft, Welt anzunehmen und liebend zu gestalten. Alles, was sie an Bejahung und Bekräftigung in sich trägt und zum Ausdruck bringt, macht das Schöpferische der Treue aus (die schon dem lebenden und nicht erst dem verstorbenen Wesen gegenüber zu erweisen ist!) - womit freilich nicht gesagt ist, dass sie Realität von sich aus *schafft*, dass sie beispielsweise Unsterblichkeit “*machen*” kann (vgl. die grundsätzliche Aussage in GSei 457, das (menschliche) Schöpferische sei niemals Hervorbringung, sondern schließe tätige Empfänglichkeit ein!). Es geht vielmehr um die Affirmation der *gemeinsamen Teilhabe am Sein* als des alle umfassenden Zusammenhangs und Hintergrundes. In WA II, 358 wird MARCEL diesbezüglich eindeutig¹²³: “Muß man annehmen, daß die Treue das Unvergängliche *erschafft*?... Die Rolle der Treue besteht nicht darin, irgendetwas, was immer es auch sein mag, zu erschaffen, sondern vielmehr unaufhörlich die Wolken zu vertreiben, die zu verdecken drohen... Was zu verdecken? Ein Bild? Sicher nicht: ein *Gegenwärtigsein*, das Bilder in sehr verschiedener Weise kundmachen oder konkretisieren.” Zugespitzt gesagt: Das geliebte Wesen, das gestorben ist, lebt weiter, auch wenn >ich< ihm nicht treu wäre! >Meine< Untreue bedeutete nicht seine Nichtung (oder, um es theologisch zu wenden: >Mein< bzw. >unser< Vergessen würde nicht sein Vergessensein bei und in Gott bedeuten)!¹²⁴

¹²³ Die folgenden Worte bringen MARCELS grundsätzliche und bleibende Überzeugung zum Ausdruck, an der eine Umschreibung im Aussagezusammenhang DialEr 116f., die in die gegenteilige Richtung zu zielen scheint, nichts ändert: Die schmerzliche Frage nach dem “Wo?” der gestorbenen geliebten Person beantwortet MARCEL hier u. a. mit der metaphorischen Bemerkung “*Sie ist in mir*” (DialEr 116), die er im Folgenden erläutert: “sie hat kein anderes Leben mehr als das, was ich ihr schenke, oder: das, was ihr noch an Leben bleibt, ist von meinem eigenen genommen” (DialEr 117).

¹²⁴ Dass >meine< Treue >dein< Unsterblichsein nicht *erschafft* bzw. *bewirkt*, sondern “nur” *bejaht*, ändert nichts an einem gewissen Antwort-Charakter des Unvergänglichen (als >deiner< von >mir< gespürten *présence*): “das Unvergängliche kann da nicht fehlen, wo eine radikale Treue bewahrt ist, damit ist gesagt, daß es eine Antwort ist. Nur kann diese Antwort nicht automatisch erfolgen, ohne den Grundsatz der Treue selbst zu verändern (denn sie artete in ein Verfahren, eine Technik aus).” (OGeh 84f.) Der Antwort-Charakter des Unvergänglichen schreibt der Treue gewissermaßen die Qualität eines *Rufes* zu.

Dass und ob >ich< ihm treu bin, hat aber, so MARCELS Pointe, durchaus Auswirkungen darauf, ob >ich< *bin* oder *nicht bin*. "Das Wesen, das ich liebe, ist noch immer da. Es ist da wie ich selbst und mit dem selben Recht; ich bin nur, soweit die Verbindung mit ihm hält; und wenn diese Verbindung zerrisse, so wäre ich nicht mehr." (WA II, 357) Die treue Liebe zu >dir<, das Band zwischen >uns< beiden ist also etwas, was >mich< mit konstituiert!

Das Unvergängliche, auf das hin >ich< lebe, ist nicht die Erinnerung, die >ich< aufrecht erhalte und lebe (vgl. WA II, 357); "es ist ein bleibendes Gegenwärtigsein" (WA II, 357). Spürbar ist diese Unvergänglichkeit "nur für den, ... der sie in seinem tiefsten Innern fordert" (WA II, 357). Sie ist "in keiner Weise die Fortdauer einer Essenz...; denn die Essenz offenbart sich, wie immer sie auch beschaffen sein mag, unfehlbar einem Denken, das nach einem objektiv formulierbaren Gesetz vorgeht. Hier nichts dergleichen; es kann da nichts dergleichen geben, wo es sich um eine Beziehung von Wesen zu Wesen handelt." (WA II, 358) Treue, die Offenheit für >deine< *présence* als (nicht in einem objektiven Sinn beweisbare) Manifestation des Unvergänglichen, kann nie als "Technik" (WA II, 358) eingesetzt werden und wirken. Und "auf der Seite des Subjekts, da, wo keine Technik denkbar ist, gibt es Raum für alle Lücken, für alle falschen Bewegungen, für alle Mißbräuche und für alle Nachahmungen. Nur durch diese Irrtümer und durch diese zahllosen Wechselfälle hindurch vermögen wir die intermittierenden Lichter, die *Blinklichter des Unvergänglichen*, zu sehen." (WA II, 358) Man muss, so MARCEL diesbezüglich an anderer Stelle, "verstehen, daß die treue Seele die Erfahrung der Nacht machen muß" (OGeh 85). "Treue ist nicht vorausgegeben, sie offenbart und bildet sich als solche gerade in dieser Wanderung, dieser Bewährungsprobe am Alltäglichen" (OGeh 85). Die angesprochene Intermittenz, also Unterbrochenheit, mag in gewisser Hinsicht grundsätzlich um so stärker sein, je weniger >ich< die Kraft und die innere Aufmerksamkeit, den Willen und den Glauben habe, >meine< Verbindung zu >dir< wach und bewusst zu halten bzw. halten zu können. In diesem Sinn ist nach WA II, 364 verständlich, "warum das Unvergängliche uns nur in intermittierender Weise gegenwärtig sein kann - vielleicht weil dieses innere Wir selbst notwendig intermittierend ist". Die Stimme des Herzens, als oft verschüttete Stimme der Treue, ist hier wichtig: Sobald und sooft sich >meine< Sehnsucht auf einen geliebten verstorbenen Menschen konzentriert, ist >mir< wieder der Zugang zur 'Unvergänglichkeit in der Intermittenz' eröffnet (vgl. WA II, 360).

Das Unvergängliche ist lebendiges Jenseits und jenseitiges Leben, das mit >uns< in geheimnisvoller Beziehung steht, dessen Wirklichkeit sich >uns< aber immer nur überraschend und wie geschenkt offenbart: "Jenes absolute Leben können wir nur erfassen während dem Aufleuchten eines Blitzes, im Augenblick einer Regung, die nicht von uns ausgeht und nichts anderes sein kann als die Gnade." (WA III, 284; vgl. WA I, 187)

Dem nur mehr oder weniger blitzartigen Charakter, den die Offenbarung des Unvergänglichen hat, korrespondiert die spürbare Gebrochenheit und Selbstinfragestellung >meiner< Gewissheit, >dich< unsterblich und das Band zwischen >uns<, das >ich< in Treue spüre und weiter *lebe*, unzerstörbar zu "wissen". Es korrespondiert ihm, kurz gesagt, die Tatsache, dass >ich< >mich< immer "nur" in Hoffnung auf das Unvergängliche beziehen kann.

Dass >ich< Treue *eben angesichts >unserer< Trennung* lebe, dass >deine< *présence* Lichtblitz oder Phase der Erhellung *in die Dunkelheit >deiner< schmerzenden Abwesenheit hinein* ist, lässt ein gewisses Spannungsmoment in der Hoffnung verständlich werden, die einerseits -todestranszendierend- um die Unzerstörbarkeit des Bandes zwischen >uns< prophetisch weiß (>vorläufiges *ultimatives* Moment im Diesseits) und andererseits -ebenfalls in todestranszendierendem Ausgriff- etwas Aus- und noch in Frage Stehendes sehnlich erhofft: jenseitiges Zusammensein "von Angesicht zu Angesicht", unmittelbare Wiederbegegnung und Sich-wieder-Finden im reinen Licht (>absolutes Moment der *Fülle* im Jenseits). Wie *Hoffnung* der Ausdruck des 'Menschen unterwegs' ist, kann der Protest der *Liebe*, von dem sie nicht zu trennen ist, derweilen nur als Zeugnis ('Protest' < testis/pro!) einer Gewissheit formuliert werden.

e) Der Glaube am Horizont todestranszendierender Hoffnung und Liebe - Gott als Licht von diesem Horizont her

“Ich habe von einem Aufblitzen gesprochen: Diese befreienden Blitze sind dazu da, uns... zu bestärken, daß dort, wo eine... verblendete Philosophie uns glauben machen will, daß es nichts als eine Leere, ein Nichts gibt - daß es im Gegenteil eine Fülle des Lebens gibt, die wunderbaren Reserven einer Welt, in der es von Versprechungen wimmelt und alles, was existiert, zu einer universellen Gemeinschaft aufgerufen ist, wo keine Möglichkeit, keine Chance unwiederbringlich verloren sein kann. Unsere menschliche Struktur ist jedoch so, daß dieser unermessliche Schöpfer-*consensus* von uns nur erahnt werden kann.”

(GABRIEL MARCEL, WA I, 187)

“Sie konnte also etwas für ihn tun; ... obwohl sie niemals fromm gewesen war und sich gegenüber der ganz formalen Religion... ziemlich gleichgültig verhalten hatte. Dennoch hatte sie wieder angefangen zu beten. Es war eine Methode, die sie entdeckt hatte: vor irgend jemand an Robert denken, eine unsichtbare Gegenwart zum Zeugen nehmen.”

(FRANÇOIS MAURIAC, *Die Wege des Meeres*, Berlin - Weimar, 1975, 174)

MARCEL betont in WA III, 147, “daß das größte Hindernis einer Entwicklung des Glaubens nicht etwa das Unglück ist, sondern... die Befriedigung. Es besteht eine intime Verwandtschaft zwischen der Befriedigung und dem Tod. Ganz gleich in welchem Bereich, aber besonders im geistigen Bereich ist ein befriedigter Mensch, ein Mensch, der sich für saturiert erklärt, schon auf dem Wege des Verfalls. Sehr häufig läßt die Befriedigung dieses *taedium vitae* aufkommen, diesen geheimen Abscheu, den jeder von uns in bestimmten Stunden erfahren konnte und der eine der subtilsten Formen geistiger Zersetzung ist”.

Die angesprochene Befriedigung wird man nicht anders zu verstehen haben denn als die Haltung, sich mit dem Tod abgefunden zu haben. Wenn sie als ‘dem Tod verwandt’ der Möglichkeit und der Wirklichkeit des Glaubens diametral entgegen steht, dann ist das schon ein deutlicher Hinweis darauf, dass der *Glaube* im philosophischen Konzept der Todestranszendenz bei MARCEL eine wesentliche Rolle spielt.

Gewissermaßen als ein (vielleicht noch unbewusster) Horizont kommt der Glaube schon angesichts der Unhaltbarkeit der Position zum Tragen, dass >ich< >mich< in >meiner< physischen Körperlichkeit erschöpfe bzw. dass >ich< identisch bin mit >meinem< Leben: “an der Wurzel dessen, was wir sind, müssen wir ein Flackern erkennen; und diesem existentiellen Funkeln entspricht in der Spitze unserer selbst das Funkeln des Glaubens. Es ist nicht ganz wahr, daß ich mein Leben bin, weil ich es manchmal beurteilen kann und mich keineswegs darin wiedererkenne; diese Beurteilung ist nur auf der Basis dessen möglich, was ich bin, d. h. dessen, was ich glaube” (WA III, 204f.). Erst von dieser Basis her ist eine Bewegung möglich, “durch die ich mich von dem objektiven Pessimismus und vom Tode befreien” (WA III, 205) kann, ohne dass diese Befreiung freilich “vollendete Tatsache wird” (WA III, 205). Klar ist für MARCEL aber ganz grundsätzlich, “daß wenn wir uns immer tätiger für Das Licht durchlässig machen, durch das wir in der Welt sind, wir auch vom Tode hoffen dürfen, daß er uns von uns selbst löst, um uns besser im Sein zu situieren” (WA III, 205).

Die Bedeutsamkeit des *Glaubens* für die Reflexion einer (wenn sie authentisch ist, dann immer) auf >uns< hin, also im Namen zwischenmenschlicher *Liebe*, fragenden und sprechenden todestranszendierenden *Hoffnung* ist MARCEL von vornherein bewusst: Ganz dem sein Denken so prägenden Konnex zwischen Hoffnung und Liebe entsprechend, unterstreicht er schon sehr früh, dass die Perspektive echten Glaubens jeden bloßen Heilsindividualismus ausschließt und verbietet. Eine Äußerung in WA II, 91 aus dem Jahr 1919 verdeutlicht dies: “Nur dann erhebe ich mich wahrhaft zu Gott, wenn ich mit allen meinen Kräften will und denke, eine unendliche Zahl anderer Wesen möchte gleichfalls für ihn zählen.” Hintergrund ist hier die schon früh entwickelte Teilhabe-Theorie, die davon ausgeht, dass allein die Setzung einer göttlichen Transzendenz es erlaubt, Individualität zu denken: >meine< wie >deine<. MARCEL schreibt 1914: “Wenn wir die göttliche Gnade (im Sinne der Milde) denken können, so deshalb, weil es der Gläubige nicht über sich zu gewinnen vermag, anzunehmen, seine Fürsprache könne vergeblich bleiben, und es gebe Wesen, die unwiderruflich dem Nichts geweiht sein sollen. Der wahre Geist der Universalität, also der

religiöse Geist schlechthin, verwirklicht sich nur im Glauben an die göttliche Vaterschaft, im Glauben an das, was ich... die Teilhabe... genannt habe" (MeTa 126f.).

>Unsere< Hoffnung über den Tod hinaus bzw. >meine< Hoffnung für >uns< über >deinen< Tod hinaus ist *Hoffnung in Anrufung Gottes*, "er" möge so etwas wie eine absolute Zukunft für die Gemeinschaft der Liebe, die >wir< sind, garantieren und eröffnen. Die Hoffnung auf >unsere< in diesem Sinn verstandene Unsterblichkeit ist nach MARCEL, mit anderen Worten, nicht zu trennen von der "Zuflucht zur absoluten Transzendenz" (OGeh 87).

Seine Antwort auf die Frage, ob ein Überleben von Menschen denkbar ist *ohne* Anrufung dieser Transzendenz, lautet: "es gibt keine menschliche Liebe, würdig dieses Namens, die in den Augen dessen, der sie durchdenkt, kein Pfand und keine Saat der Unsterblichkeit darstellte. Andererseits erschließt sich diesem Durchdenken die Unmöglichkeit für diese Liebe, ein geschlossenes System zu bilden, sowie ihr Grundzug, sich in jedem Sinn zu übersteigen, um ganz sie selbst zu sein, die universelle Gemeinschaft zu fordern, außerhalb derer sie sich nicht Genüge tun kann... Diese universelle Gemeinschaft selbst kann sich nur im absoluten Du verankern" (OGeh 87).

Religion darf nicht in dem Sinn ihre Mitte in Gott haben, also theozentrisch sein, dass der Glaube an Gott grundsätzlich geschieden wird "von jeglicher Aussage über das Schicksal der intersubjektiven Einheit, von Menschen gebildet, die einander lieben und im anderen, durch den anderen leben" (GSei 475). Die Frage nach dem "Schicksal dieser Einheit" (GSei 475) ist für MARCEL eine *zentrale Glaubensfrage*. "Vermag ich... zu sagen, der heilige Gott sei imstande, entweder um diese Liebe nicht zu wissen, sie als beiläufig, als nichtssagend zu betrachten - oder aber gar ihre Vernichtung zu wollen?" (GSei 475) Die Antwort auf diese Frage ist ein klares 'Nein'. Gott als unendlicher Geist und als unendliche Liebe kann sich nicht raumzeitlicher Liebe neigen, um dann angesichts des Todes gegen diese selbe Liebe aufzustehen und sie zu leugnen, ja ihre Vernichtung zuzulassen (vgl. GSei 476). Die Vehemenz und die ganze (auch emotionale!) Tiefe des Seinsverlangens, der Seinsforderung klingen hier an.

Dem Gottesanruf, als *Bedürfnis* nach dem Unendlichen, entsprechen bezeichnenderweise so etwas wie eine *Fähigkeit* und eine *Offenheit* zum Unendlichen, die echter Liebe innewohnen und die bejaht und gelebt sein wollen. Jedenfalls ist "die menschliche Liebe selbst... nichts, belügt sich selber, wenn sie nicht mit unendlichen Möglichkeiten geladen ist" (GSei 476); das heißt: "ist die Liebe auf ihre eigene Mitte hingeordnet, gleitet sie in einen Narzißmus zu zweit ab, dann wandelt sie sich zu Abgötterei und spricht sich selbst das Todesurteil. Auch hier erweist die Unterscheidung Bergsons von *Geschlossenem* und *Offenem* ihre unerschöpfliche Ergiebigkeit. Der Begriff des Paares... entpuppt sich in diesem Zusammenhang als gefährlich zweideutig, denn gerade das Paar droht stets jene Art Selbstgefälligkeit auszulösen, die aus ihm ein geschlossenes Gefüge macht. Damit aber gibt es zu erkennen, daß es nicht von Gott ist." (GSei 476f.)

Die *Herkunft* echter Liebe von und aus Gott ist Spiegel ihrer *Zukunft* in Gott. *Liebe* setzt ihre *Hoffnung* vertrauend, also *glaubend*, in diesen Gott, dem sie im unbedingten Vertrauensvorschuss, den die Anbetung ausdrückt, am nächsten kommt. Nach MARCEL "wird sich eine Philosophie der Transzendenz keineswegs... von einer Reflexion trennen lassen, die sich auf die... Anbetung erstreckt" (SchöT 141). Eigentlich erst vor diesem Hintergrund wird alles Problematische überwunden (vgl. SchöT 141), eigentlich erst von hier aus annulliert sich in der Hoffnung auf das Leben in Fülle, welche das Sein selber ist, die Bedrohung des Todes (vgl. SchöT 141).

>Meine< Treue zu >dir<, die >deinen< Tod überdauert, weil sie auf einer todestranszendierenden Gewissheit beruht (>die Unzerstörbarkeit des *Wir*), ist bedingungslose Treue, weil sie sich *glaubend* an den >uns< bedingungslos Treuen wendet (vgl. HoVia 184f.), der -von MARCEL, wie wir aufgezeigt haben, als das *absolute Du* gedeutet-zugleich "absolute Präsenz" (WA II, 195) und "Raum" unüberbietbarer Begegnung ist. "Um diesem maßlosen Engagement nachzukommen, können wir uns nicht mehr rein auf uns selbst, auf unsere eigenen Kräfte verlassen. In dem Akt, durch den ich es eingehe, eröffne ich zugleich Demjenigen grenzenloses Vertrauen, vor dem ich es auf mich nehme" (SchöT 160). Weil die Treue Gottes vorgängige Treue und Zusage ist, ist >meine< bedingungslose Treue immer schon so etwas wie Antwort auf einen Anruf, ist >meine< Anrufung Gottes Bitte um bleibende Präsenz Gottes für >uns< und mit >uns<. >Unser< Zusammen-Sein ist in dem Maße, in dem es als Gewissheit >deinen< und >meinen< Tod transzendiert, immer schon auch *Gottes* Zusammen-Sein mit >uns<. In dem gleichen Sinn, in dem sich hier, bezüglich der Todesbewältigung und der todestranszendenz, *Glaube* als das Leben der der *Liebe* innewohnenden Verheißung (>*Hoffnung*) darstellt, ist umgekehrt "die Hoffnung nicht nur ein von der Liebe diktiert Protest, sie ist ein entsetzlicher Hilferuf an einen Verbündeten [>Glaube; MR], der selbst auch Liebe ist." (WA II, 200)

Was zur Möglichkeit des Glaubens am Horizont todestranszendierender Hoffnung und Liebe erläutert wurde, ist Ausfaltung des einen grundlegenden Zusammenhangs, dass im Glauben und durch den Glauben die Gewissheit, die >wir< >uns< in >unserer< Liebe zusprechen, als identisch mit einer Zusage von Gott her gesetzt wird. FOELZ fasst diesbezüglich den Ansatz MARCELS prägnant zusammen: "Ontologisch gründet die Gewißheit, die wir sind, in der

Anwesenheit des ewigen Du... Der "Ort der Treue" ist das unzerstörbare ewige *Mit-Sein*. Hier besiegt die Treue den Tod. Absolute Treue richtet sich an das absolute Du, das der Grund aller Treue ist. So offenbart sich dem Menschen im ontologischen Geheimnis die *Gegenwart Gottes, Seine Treue*. Gerade weil der Mensch das Wagnis der Treue eingeht und mit seinem Sein auf den *Anruf antwortet*, wird der Anruf zur *Zu-Sage*. Die Gegenwart des absoluten Du offenbart sich als *Zu-Sicherung*, als *assurance*. Nicht der Mensch schafft im Verfügbaren das unzerstörbare Wir, sondern er öffnet sich der Anwesenheit Gottes, *Seiner Zu-Sage* und *Seiner Zu-Sicherung*." (Gewißheit, 403)

So wie die *Hoffnung* einerseits eigentlich nur auf dem Boden empfundener *Liebe* geboren werden kann, tendiert sie andererseits schon von ihrem Wesen her zur Aktivierung eines *Glaubens* im hoffenden Menschen: "Was... die Mystiker sehr viel eher als die eigentlichen Philosophen erkannt haben, ist dies, daß Liebe und Hoffnung nicht zu trennen sind. Für ein Wesen ohne Liebe ist keine Hoffnung möglich, sondern nur Begierde und Ehrgeiz; und jeder Ehrgeiz sucht sich gewisse Befriedigung zu verschaffen. Aber was sollen sie jenseits des Todes? Ist es nicht evident, daß der Tod die Dinge wieder an ihre Stelle rückt,... daß er die Falten glättet? Kommen uns nicht in Wirklichkeit Falten in den Sinn, wenn wir an die Tagesgrößen denken, denen der sich zugesellt, der Vermögen, Macht oder Publizität erlangt hat? Aber die Hoffnung -und gerade darin liegt ihr Geheimnis oder sogar der Ausweis ihrer Transzendenz- schaut weit über diese unsere faltige Welt hinaus. Und eben die Tatsache, daß sie in uns Wurzeln fassen kann, ist gleichsam das Unterpfand dessen, was sie verkündet. So wie die Begierde der Welt gehört, gehört sie dem Himmel und nur im Himmel kann sie Erhörung finden." (SuWaGe 78f.)

Vom Zusammenhang der Hoffnung mit der Liebe wie mit dem Glauben, von der Untrennbarkeit dieser Trias her ist die Intention des Wortes ARNAUDs in *Gierige Herzen* zu erspüren, "daß ich etwas davon ahne, was Sterben ist... was es sein wird. Durch den Tod werden wir uns dem öffnen, von dem wir auf Erden gelebt haben" (*Schauspiele II*, 331).

Wie die Hoffnung und die Liebe, so ist auch "der Glaube... an sich *aktive Verneinung des Todes*" (DialEr 27). Nach MARCEL wird dies "klar, wenn man nicht nur darauf achtet, daß der Tod das Feststellbare par excellence ist, sondern auch darauf, daß alles, was feststellbar, registrierbar ist, eben insofern am Tode teilhat... Ich weiß nicht, ob man den Glauben nicht mit einem Regenbogen vergleichen könnte, der sich über das Diesseits und das Jenseits des Feststellbaren spannt. Das Diesseits ist die Dichtheit des Erlebens, das Jenseits ist das Unerreichbare, das indessen in gewisser Hinsicht erreicht wird, dessen der Glaube... gewiß ist." (DialEr 27)

Trage >ich< als Glaubender bzw. als Glaubende angesichts des Todes eine Gewissheit in >mir< -eben die Gewissheit hoffender Liebe-, so werde >ich< als glaubender Mensch diese Gewissheit auch vor anderen und für andere bezeugen. Das Zeugnis, das >ich< gebe, "ist eine Teilhabe und eine Bestätigung; bezeugen, heißt beitragen zum Wachstum oder zur Herankunft dessen, was man bezeugt" (HoVia 299).

f) Zu MARCELS metaphysisch-spekulativer Annäherung an das Sein im Jenseits. Wahrheit in Bildern: Zur poetischen Affinität der MARCELSchen Philosophie

"... die Freude dagegen entfaltet sich nur unter offenem Himmel"
(GABRIEL MARCEL, WA III, 148)

"Je vous remercie de tout cœur d'évoquer dans vos prières l'amie très chère qui s'est endormie ce même samedi soir."
(GABRIEL MARCEL, Brief an Siegfried Foelz vom 20. Mai 1969)

α) Grundsätzliche Vorbemerkungen. Versuch einer knappen Zusammenfassung der wichtigsten Aspekte

Der menschliche irdische Tod ist unvermeidlich, aber als Termin nach MARCEL zweifellos täuschend: Es gibt ein Jenseits, und von diesem Jenseits, von der Ewigkeit her, ergeht ein Anruf (vgl. ErMen 211). Zum Ausdruck kommt in diesem Anruf "die Berufung, die Hinordnung auf das Absolute, mit der der Mensch die Natur transzendiert und seine unreduzierbare Einzigartigkeit erweist" (WA I, 216). Die Situation des Menschen ist von dem Augenblick an "erbarmungswürdig..., wo der Horizont nicht mehr über die Grenzen der irdischen Existenz hinausreicht" (ErMen 204); MARCEL unterstreicht in diesem Zusammenhang fast klagend "die Verantwortung derer..., die sich im Grunde damit befassen, den menschlichen Himmel systematisch zu verdüstern." (ErMen 204; vgl. OGeh 88) "Im Maße allerdings, als wir den oft leisen, aber zahllosen Anrufen aufmerksam lauschen, die von der unsichtbaren Welt ausgehen, wandeln sich alle Sichten - und... zugleich verklärt sich auch das irdische Dasein, gewinnt eine Würde, die

ihm mitnichten zukäme, sofern man es als irgendeinen Auswuchs betrachtete, der einer dem Geist und allen seinen Forderungen selber fremden Welt mißverständlich entwuchert wäre." (GSei 511f.)

Menschliches Gehen ist Unterwegssein "auf einem schmalen Pfad zwischen Abgründen..., in Richtung auf ein Ende, das nicht von dieser Welt ist, ohne das dieser sich jedoch in reiner Sinnlosigkeit verlöre." (MeGru 28f.) Die sich annähernde Erschließung der "rätselhaften Wirklichkeiten des Jenseits" (MeGru 36) ist Herausforderung und Anliegen hoffender Existenz; Hoffnung darf sich nach MARCEL dabei aber auf ein keineswegs Rätselhaftes und Fragliches stützen, auf die *Gewissheit* nämlich, dass es eine zweite Wirklichkeit gibt, in der alles, was auf der Ebene des Sichtbaren verstreut und unvollendet bleibt, seine Vollendung findet (vgl. MeGru 36). Eigene Hoffnung auf eine alles überbietende Bestätigungserfahrung bekennd, spricht MARCEL mit Bezug auf diese Jenseitsperspektive in Enche 294 von einer "espèce d'assurance implicite, et à la limite triomphante".

Die Verneinung des Todes impliziert das Wagnis einer Ausrichtung auf das Jenseits, einer 'Bejahung des Jenseits' (vgl. OGeh 89). Wie dieses Wagnis den Mut des Glaubens und die Geduld der Hoffnung "kostet", so hat umgekehrt auch eine Verleugnung des Jenseits ihren Preis: Sie macht irdisches Leben leer und wertlos. Wird das den Menschen umgreifende "Geheimnis des Jenseits" (SuWaGe 66) verkannt, dann verliert "mit ihm das menschliche Leben nicht nur eine Dimension unter anderen..., sondern nachgerade Gewicht und Fülle" (SuWaGe 67).

MARCELS Jenseitsreflexion hat, da für ihn das "Jenseits... das Leben in Gott ist" (RefIn 121), eben jenes Vorzeichen, das auch seine gesamte Philosophie hat und das diese zu einer religiösen bzw. religiös offenen Philosophie macht.

Dabei ist die philosophische Erkenntnisfähigkeit so eingeschränkt¹²⁵, dass, so MARCEL, einerseits "das Jenseits *Jenseits* bleiben muß, und daß uns andererseits, so paradox es auch scheinen mag, das Jenseits nur unter dieser Bedingung in einem Geheimnis gegenwärtig werden kann, von dem sich im vorthologischen Raum nur Annäherungen erahnen lassen. Ich glaube, daß es in der fast völligen Nacht, die uns umgibt und deren Dichte uns zu gewissen Stunden zu ersticken droht, trotzdem hin und wieder ein Aufleuchten gibt - Zeichen, die gleichsam der Erwartung entgegenkommen, dem Fordern entgegenkommen, das wir haben und das unser Sein ausmacht." (SuWaGe 84) MARCEL unterstreicht dabei: "Wenn mein Werk als Ganzes einen Sinn hat, dann ist es der nachzuweisen, daß es eine Philosophie geben kann, die gleichsam als Verstärkung kommt, nicht nur, um diese zu drei Vierteln verborgene Forderung freizulegen, sondern vor allem, um sie zu stärken und zu ermuntern, um die Menschen von neuem das Atmen zu lehren oder um sie aufzuwecken, so wie man mütterlich ein Kind weckt, wenn der Augenblick gekommen ist, ihm das Leben zu geben. Wecken, nähren, atmen lehren: diese Grundfunktionen finden ihre genaue Entsprechung in der einzigen Philosophie, die in meinen Augen etwas gilt; in der, die uns helfen kann, zu leben und uns (wer weiß?) durch die Wege der *docta ignorantia* auf das unaussprechliche Staunen des ewigen Morgen vorzubereiten." (SuWaGe 84f.)

MARCEL ist sich der Problematik des letztlich noch dem räumlichen bzw. raumzeitlichen Denken entspringenden Begriffs *Jenseits* bewusst, angesichts der Benennung des Raum und Zeit Transzendierenden. Wie er weiß, hat es "gar keinen Sinn, dem Unsichtbaren, darin sich die Geschehnisse der Intersubjektivität fortzusetzen und zu erfüllen haben werden, *buchstäblich* überirdische Wesenszüge zu verleihen. Es ist zweifellos unendlich vernünftiger, einzuräumen: wenn das Wort *Jenseits* einen Sinn hat, was wohl behauptet werden darf, dann kann es nicht einen anderen Ort bezeichnen, in den man nach Verlassen dieses Ortes hier einträte. Eher wäre... anzunehmen, was wir unangemessen das Jenseits nannten, bestehe in einem Gefüge unbekannter Dimensionen oder Perspektiven betreffend ein Universum, von dem wir bloß den unserer organisch-psychischen Struktur gewährten Aspekt wahrnehmen." (GSei 477) Das Jenseits ist "un ailleurs - mais un ailleurs qui, paradoxalement, ne se situe dans aucun espace" (Enche 194). Dass die Reflexion über die menschliche jenseitige Zukunft nur ein Annäherungsversuch sein kann, ruft die MARCELSche Fähigkeit zur und Vorliebe für *metaphorische Sprache* auf den Plan (die ja, wie die vorliegende Studie bereits zeigte, immer wieder, bei allen thematischen Bezügen seines Redens, auffällt). Besonders die sein Denken so prägende *Weg- und Lichtmetaphorik* stößt beim Thema 'Jenseits' auf ihren letzten und eigentlich sinnstiftenden Bezugspunkt. Das Jenseits ist Fülle der *Freude* und des *Friedens*, wobei es das menschliche *Miteinander und Füreinander* ist, was in *unüberbietbare lebendige Fülle* transponiert ist; die absolute Verwirklichung der Seinsteilhabe als Zusammen-Sein in der Ewigkeit und 'auf ewig', also die absolute Erfüllung menschlicher Sehnsucht, bedeutet auch endgültige Befreiung und *Verwandlung* des individuellen gefangenen *Ich* hin zum *Ich-Selbst*. Zentrum und

¹²⁵ Zur -verglichen mit der größeren Erkenntnisweite und "Genauigkeit" diesbezüglicher *theologischer* Aussage- nur eingeschränkten Reichweite *philosophischer* Jenseitsspekulation vgl. SuWaGe 85, wo MARCEL, am Ende des 1962 in Freiburg gehaltenen Vortrags *Tod und Unsterblichkeit* (=SuWaGe 66-86) und im Rückblick auf sein Anliegen, betont: "als Philosoph der Schwelle wollte ich heute sprechen. Die Breschen, die ich in das uns umschließende Gefängnis zu schlagen suchte, habe ich aus der Sicht des Gefangenen betrachtet. Es ist klar, daß sich diese Breschen von der anderen Seite aus unter einem unwiderstehlichen Druck erweitern, daß das Licht der Offenbarung hineinströmt."

Medium, Garantie und Vorzeichen des jenseitigen Fülleerlebens ist das *Eingehen und Eintauchen aller Gemeinschaft der Liebe zwischen Menschen in Gott, das Geheimnis und den ontologischen Urgrund aller Liebe und Bejahung. Der Himmel*, als den MARCEL das Jenseits symbolisch fasst, ist Verwirklichung endgültig-absoluter Wiederbegegnung, insofern er das Wiederfinden aller Geliebten und ewige, in ihrer Unzerstörbarkeit von Gott her bestätigte Verbundenheit bedeutet. Die *Auferstehung bzw. Auferweckung* -MARCEL kommt am Rande auf dieses Motiv zu sprechen- ist zugleich ultimativer Ruf an >mich< wie Übergang >meines< *corps-sujet* ins Ewige.

Es sind die wesentlichen Aspekte der philosophisch-spekulativen Annäherung MARCELS an das Jenseits, die hier knapp zusammengestellt wurden. Im Folgenden sollen sie noch mit wichtigen Belegstellen erläutert werden.

β) Die Weg- und Lichtmetaphorik der poetischen Philosophie MARCELS in ihrer Bedeutung für die Rede vom Jenseits

Viele Kommentatoren und Kommentatorinnen des MARCELSchen Werkes versäumen es -und vielleicht hat dieses Versäumnis mit der Ausblendung von Bedeutung und Aussage des MARCELSchen Theaterwerkes zu tun, die bei Kommentatoren und Kommentatorinnen sehr oft gleichzeitig festzustellen ist-, das poetische Anliegen bzw. *die poetische Methode MARCELS* ausreichend zu würdigen: seine weit mehr als nur marginal gewichtige Vorliebe für das sprachliche Bild, für die Metapher, für die poetisch tiefe Formulierung. Hintergrund ist sein Verständnis von *Dichtung* als sprachlicher *Verdichtungsform* von Wahrheit und Gewissheit. Diese Form ist, wie MARCEL des Öfteren betont, unbedingt ins philosophische Denken und Sprechen einzubringen - und zwar keineswegs etwa bloß zwecks dekorativer Wirkung. Wie eine Vielzahl in dieser Studie zitierter Textstellen belegt, prägt MARCELS Überzeugung, dass das Bild bzw. die metaphorische Annäherung -mit ihrer Mischung aus Prägnanz und Offenheit- bezüglich der Formulierung des Wesentlichen genau so wichtig sei wie die streng begriffslogische Aussage und Argumentation, auch die Linie seines eigenen Denkens und seinen eigenen Sprachstil mit.

Es geht sowohl darum, "auf die Wiederherstellung der Einheit der dichterischen Schau und des philosophischen Schaffens" (WA III, 116) abzielen, wie auch darum, dem 'Widerstand' entgegenzuwirken, 'den die Vernunft den Bildern und Metaphern entgegensetzt, mit denen sich die großen religiösen Gedanken für den Einzelnen umhüllen' (vgl. MOIRANS in *Sandpalast*, 50).

Die 'Zonen' der Metaphysik, der Poesie und der Kunst 'entsprechen sich' in gewisser Weise (vgl. WA III, 22; zur Verbindung und Affinität speziell von Poesie und Philosophie (bzw. Metaphysik/Weisheit) vgl. etwa WA III, 314; Gesp 21; Weisungen 17f.). *Beide*: Philosophie und Poesie berufen sich auf "Erlebniskategorien..., die durch keinerlei wissenschaftliche Entdeckungen zu wandeln sind" (WA I, 47; zur Poesie als Ausdrucksform des Unveränderlichen vgl. WA III, 317); *beide* leben aus der Bejahung (WA II, 226 betont "die metaphysische Wurzel jeder echten *Poesie*, weil das Wesen der Poesie gerade nicht im Fragen liegt, sondern im Bejahen. Enge Verbindung zwischen dem Poetischen und dem Prophetischen"). Sowohl Philosophie wie Poesie schöpfen, so wäre hinzuzufügen, aus einer *intuitiven Erkenntnis*, auch wenn die "Intuition beim Philosophen nicht die Kraft hat, sich wie beim Dichter... direkt zu formulieren" (ErMen 252).

Wie authentische Philosophie nach MARCEL nicht umhin kann, sich zum Religiösen hin zu öffnen, prägt auch die Poesie der im Letzten religiöse Wahrheit enthaltende "Ausdruck einer unendlich tiefen Erfahrung" (WA III, 220). Das poetische Selbstverständnis MARCELS, seine Entscheidung für das Bild und für die metaphorische Verdichtung, prägt, vor diesem Hintergrund, sowohl seine Aussage über die raumzeitliche Existenz wie auch die zum Sein im Jenseits. Grundsätzlich der Ansicht, "daß bestimmte Metaphern so sehr einen Ausdruck für das menschliche *Existieren* darstellen, daß wir berechtigt sind, sie als echte konkrete Kategorien zu betrachten" (WA I, 131), fragt sich MARCEL auch im Besonderen, "ob nicht letzten Endes die Poesie die bevorrechtigte Welt ist, in deren Weise das ausgedrückt werden muß, was der anderen Dimension zugehört." (DialEr 27) Wohl gibt es Wahrheit, die ausschließlich in begrifflichem Ausdruck dargelegt werden kann (vgl. DialEr 28); "Glaube ist jedoch... nicht auf eine Wahrheit *dieser Ordnung* reduzierbar" (DialEr 28).

Was im Jenseits endgültig an sein Ziel kommt, das ist, bildhaft gesagt, *der Weg des Menschen*, >unsere< "Erdenreise" (SuWaGe 121; vgl. Weisungen 17). Dieses *Ans-Ziel-Kommen* ist von MARCEL immer wieder als ein *Ins-Licht-Kommen* umschrieben. Ist das ganze Leben bereits Unterwegssein und "Gehen" zum Ewigen hin, so markiert der Tod, als 'Hingang' (vgl. DialEr 130) und als 'inneres Hinüberwandern' (vgl. MeTa 347), einen ganz besonderen und pathetischen Punkt dieses Weges. "ÉVEIL", "AURORE", "LUMIÈRE" (alle drei Zitate: Enche 76; vgl. Enche 12), also *Erwachen*, *Morgenrot* und *Licht* sind die Hoffnungsbilder, die MARCEL für das Sein im Jenseits bzw. für den mortalen Übergang in dieses hinein entwirft (wobei er mit der Rede vom Erwachen indirekt auf das *Auferweckungsmotiv* anspielt). Leben ist, weil Berufung, immer gewissermaßen heilige (und dabei stets vom Unheil bedrohte) Heimreise ins Licht, "und wenn wir, Pilgern gleich, auf... sehr beschwerlichen und mit Hindernissen

übersäten Pfaden ausschreiten, dürfen wir hoffen, eines Tags das Licht leuchten zu sehen, dessen Abglanz unseren Weg erhellte, seit wir auf der Welt sind, das Licht, ohne das wir sicherlich nie aufgebrochen wären." (GSei 512)

γ) MARCELS Option für die Freude - Das Jenseits als Fülle der Freude und des Friedens

Das Jenseits ist *Fülle der Freude und des Friedens*. In DialEr 30 verweist MARCEL beispielhaft auf das "kleine Kind, dessen erstes Lächeln wir erspähen". Dieses Kind "gibt uns mit diesem Lächeln die Gewißheit, daß es mit uns, uns gleich ist, dem gleich ist, was wir waren und dem, was wir unter den für uns unvorstellbaren Bedingungen der jenseitigen Welt vielleicht wiederzuwerden berufen sind" (DialEr 30). Die Erwähnung des Kindes im Zusammenhang mit Gedanken über das Jenseits (vgl. hierzu Enche 194) ist vielsagend, rückt sie doch, neben dem Vertrauen, die Haltung bzw. Erfahrung der unbefangenen Freude in den Blick. MARCELS ganze Philosophie trifft gewissermaßen eine *Option für die Freude*, die in enger Verbindung mit der zentralen Thematik der Hoffnung steht (vgl. WA I, 144 und MePro 133) und die -über eben diese Verbindung- sein Seinsverständnis bemerkenswert akzentuiert (man könnte diese Option auch als Korrelat der ontologischen Forderung verstehen). Wenn MARCEL das "Sein als Prinzip des Unerschöpflichen" (WA II, 217) benennt, dann bezeichnenderweise mit dem Zusatz: "Die Freude ist mit diesem Gefühl des Unerschöpflichen verbunden" (WA II, 217). Und das ist so zu verstehen, "daß die Freude nicht Merkmal, sondern recht eigentlich Ausströmen des Seins ist. Freude - Fülle. Alles, was in der Freude getan wird, hat religiösen Wert; in der Freude - das heißt mit dem Ganzen seiner selbst. Wogegen jedes Mit-sich-selbst-zerfallen-Sein die Seele Gott entfremdet." (WA II, 96f.) Der Zusammenhang, der hier angesprochen ist (Freude-Sein-Fülle-Ganzheit-Gott), ist der Rahmen für fragmentarische Erfahrungen im *Diesseits* (mehr "alltäglicher" Art oder auch (vgl. etwa WA II, 163) im Sinne eines Offenbarungserlebnisses), er ist aber auch Bezug für die MARCELSche hoffnungsbegründete Deutung der *jenseitigen* Realität. In "vorsichtiger" Variante drückt MARCEL das so aus: "Die Freude... schließt... Unruhe nicht aus..., denn sie ist letzten Endes das Streben eines Weniger-Seins nach einem Mehr-Sein, und es ist durchaus möglich, daß sie erst jenseits der engen Grenzen, in denen sich unsere... Existenz vollzieht, in einer liebenden Anschauung, die nur ein Teilhaben sein kann, ihr Ziel finden kann. Ist der Mensch wesentlich ein Reisender, so weil er *unterwegs* ist, wie eine meiner Personen im *Emissaire* sagt, "zu einem Ziel, von dem man zugleich und kontradiktorisch sagen kann, daß er es sieht und daß er es nicht sieht". (MePro 133f.) Die Umschreibung der Hoffnung auf ein Jenseits mit der Hoffnung auf eine Fülle der Freude ist für MARCEL wesentlich; in SuWaGe 121 nennt er denn auch als das letzte und höchste Ziel des menschlichen irdischen Weges die "*laetitia contemplandi*". Angst kann, so MARCEL, "nicht das Letzte sein" (GSei 500). "Das letzte Wort, ich fühle es zutiefst, kann nur die Liebe haben und die Freude" (GSei 500) - und die Freude "ist wesenhaft strahlend und gleicht dem Licht" (WA III, 148).

Die jenseitig erhoffte Fülle der Freude ist zugleich Fülle des Friedens. PhiFr 33 formuliert ein Gebet, das in MARCELS Augen der oder die authentisch Gläubige in hoffend-todestranszendierendem Ausgriff an Gott richten darf und wird: "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 werde, in Dich einzugehen und an Deiner Fülle teilzuhaben." Die Teilhabe an der eschatologischen Fülle des Friedens, die Gott -als Fülle des Seins- *ist*, ist als Anruf und Auftrag bereits irdische Möglichkeit. In Fülle erst für das Jenseits erhoffbar -der 'wahre Friede' ist 'im strengsten Sinne nicht von dieser Welt' (vgl. MePro 133)-, ist der Friede "zweifellos eine eschatologische Vorstellung, und dennoch muß jeder von uns... so dafür arbeiten, als wenn der Friede morgen zu erreichen wäre, als wenn er im Rahmen der irdischen Welt errichtet werden könnte" (PhiFr 30f.). Als schon irdisch mögliche Teilhabe ist Friede aber nicht nur politisch-sozialer Auftrag, sondern -dem vorgängig- auch existentiell-persönliche Einladung; in diesem Sinn formuliert MARCEL einmal, an Studenten und Studentinnen gewandt, am Ende eines Vortrags den Wunsch, "daß es Ihnen zumindest in Augenblicken gegeben sein möge, in der Besinnung das Licht aufleuchten zu sehen, das einzig wahre Licht, von dem Johannes spricht, und so jenseits einer fragwürdigen Resignation einen Frieden zu finden, der das Begreifen übersteigt, und dessen Vorzeichen nichts anderes ist als die Hoffnung." (DialEr 133) Als *absolutes Du* und als das personal Umgreifende des Seins, das alle menschliche *Ich-Du*-Begegnung birgt, ist Gott das Geheimnis schlechthin; und dieses "Metaproblematische ist vor allem >der Friede, der über jedes Verstandesvermögen hinausgeht< [MARCEL zitiert hier frei Phil 4,7; MR]. Aber dieser Friede ist ein lebendiger Friede und -wie Mauriac im *Nœud de Vipères* schrieb- ein persönlicher Friede, ein schöpferischer Friede." (WA II, 232; vgl. MePro 154 (die transhistorische Wirklichkeit als Frieden, religiös gedeutet als Frieden in Person: Gott als personale Fülle des Seins))

Die Fülle, an der >wir< in Gott transmortal endgültig teilhaben, ist die reine Anwesenheit, die Gott als der Ewige ist: reine Gegenwart der Liebe, unbegrenzter Friede, unbeschreibliche Freude.

8) Das Jenseits als Fülle menschlichen Miteinanders und Füreinanders und als Verwandlung und Erfüllung aller gebrochenen Individualität

Wie schon gesagt, ist "Alleinsein... nicht das letzte Wort" (PhiHo 8). "Das letzte Wort gehört der Beziehung zwischen Mensch und Mensch, der Liebe also" (PhiHo 8). Die "Fülle des Seins" (DialEr 116), in die menschliches Leben im Tod einzugehen hofft, ist ein zu seiner Fülle gekommenes menschliches *Zusammen* und *Füreinander*. Die Sinnhaftigkeit einer Jenseitsvorstellung hängt für MARCEL an der Absage an die These vom Menschen als einem unabänderlich monadischen Wesen; authentische Antwort auf die menschliche Sinnfrage ist die Hoffnungsprojektion über den Tod hinaus nur für die alternative Sicht: die Betonung des menschlichen Bedürfnisses nach dem *Du* und der menschlichen Fähigkeit und Bereitschaft zum *Zusammen-Sein* (*être-avec*). Mit anderen Worten: "je mehr der andere oder die anderen einen integrierenden Teil meiner Erfahrung ausmachen, desto mehr komme ich... zu der Erkenntnis ihres unreduzierbaren Wertes und gleichzeitig zu der Schwierigkeit *für uns*, hier unten zu einer dauerhaften Harmonie zu gelangen; um so mehr wird es mir notwendig erscheinen, eine andere Art der Existenz als die, welche wir kennen, zu ersinnen, durch die uns der Weg gebahnt wird zu der wahrhaftigen und *pleromatischen* Einheit, da wir alle in allen sein werden." (MeGru 169; vgl. MARCELS Rede vom "universalen Wir, auf das zweifellos abgezielt ist, das sich am Ende abzeichnet, das die erhoffte Vollendung sein muß" in 'Religiöses Denken in der heutigen Welt', 600) Trotz allem denkbaren (auch schuldhaften) Einander-Verfehlen fordert "die Hoffnung..., daß diese Frustration auf der einen wie der anderen Seite nicht endgültig ist und daß wir uns wiederzufinden und gleichsam in dem *Pleroma*, welches das Sein ist, zu versammeln haben. Dies ist... noch nicht und zugleich ist es von aller Ewigkeit her." (MeGru 112) Enche 291f. muss hier erwähnt werden, wo MARCEL mit Blick auf die schöpferische Intention und auf die Verfügbarkeit der Liebenden formuliert, "que l'immortalité à laquelle j'aspire ne peut que transposer, selon des modes irréprésentables, à la fois cette création et ce service qui seuls confèrent un sens et une dignité à notre vie. Mais cette création et ce service poursuivis au-delà des étroites frontières de notre monde, ne peuvent être que les approches de l'unité pléromatique de ce *tout en tous* qui est la résolution par excellence." Das "Alles-in-Allem" ist pleromatische Einheit des *Füreinander* und *Miteinander*, der Neues schaffenden Liebe (vgl. HoVia 117: Schöpfung vollzieht sich im Diesseits *und im Jenseits!*) und der harmonischen Auflösung allen Missklangs (zum Motiv der '(Auf)Lösung' vgl. Enche 285¹²⁶).

Es gibt so etwas wie ein 'Reich der Liebe' (vgl. MePro 134). "Dieses stellt... die Einheit aller in allen sicher. Das, was die christliche Theologie "den mystischen Leib" nennt, bietet uns hiervon den einzigen Begriff, der geeignet ist..., unseren Durst zu stillen." (MePro 134) Dieses 'Reich' transzendiert die Grenzen jedes Todes und bindet Zeit und Ewigkeit zu einem unzerstörbaren Ganzen zusammen. Die Wesen, die sich in der Raumzeit in Liebe gefunden haben, sind und bleiben Freunde und Verbundene für die Ewigkeit (vgl. Enche 67. 256: 'compagnons d'éternité').

Das Jenseits als Ereignis und Dimension der Fülle meint -gerade auch im Zusammenhang mit dem umrissenen zu seiner Erfüllung gekommenen menschlichen Miteinander und Füreinander- endgültige Verwandlung aller gebrochenen, raumzeitlich nicht zu ihrer vollen positiven Entfaltung gekommenen Individualität in ein mit sich selbst "übereinstimmendes" Ich-Sein jenseits aller Entfremdung und Ambivalenz. In diesem Sinn umschreibt MARCEL Sterben als ein 'Erfüllung-Finden' ("s'accomplir" (Enche 77)), was er kommentiert mit dem Hinweis auf "le vers fameux de Mallarmé: *Tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change*" (Enche 77; vgl. Enche 78: "après tout, accomplir, cela signifie, ou cela devrait signifier, s'accomplir"). Das individuelle Wesen gelangt, so MeGru 164 hierzu, "im Tode zu einer Integrität, die das gelebte Leben ihm vielleicht nie zu erreichen gestattet hätte, da man berücksichtigen muß, wie es fortwährend zerstreut, gemartert oder gewaltsam zerrissen wird. Der berühmte Vers Mallarmés "*Tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change*" (So, wie die Unendlichkeit ihn nun in sein Selbst verwandelt), gibt diesen Zugang zur Unendlichkeit gut wieder." Zu diesem Zusammenhang sei auch auf den in ErMen 250f. entwickelten Gegensatz zwischen dem immer irgendwie 'gefangenen' und 'geteilten Ich', das >ich< raumzeitlich bin, und >meiner< Sehnsucht nach >mir< als 'Ich-selbst' verwiesen, die erst jenseitig erfüllt werden wird; zwischen dem *gefangenen Ich* und >mir< *selbst* (als einem Ausdruck >meiner< Hoffnung auf Befreiung) tritt, vorbereitend, transzendierend und als 'eschatologisches Bewusstsein', das 'Ich der Liebe und des Gebets'.

¹²⁶ Verwiesen sei aber hierzu auch etwa auf OGeh 64 (das Tragische der Existenz meint auch das (in der Zeit) Unauflösbare), WA III, 96 ("durch die Tatsache, daß wir in der Zeit stehen, sind wir dazu aufgerufen, im Nicht-Aufgelösten zu leben") und *Schauspiele* II, 438. - Bemerkenswert ist der analoge Charakter der MARCELSchen Metaphern vom Tod als Eingang ins Licht (wenn man so will: vom Tod als *(Auf)Klärung*), vom Tod als *Lösung* und vom 'Tod als Reinigung' (vgl. HoVia 120).

ε) Das Geheimnis Gott als Vermittlung und Garantie des jenseitig zu seiner Erfüllung kommenden menschlichen Miteinanders in Liebe

Vermittlung und Garantie des, so die Hoffnung, jenseitig zu seiner Erfüllung kommenden menschlichen Miteinanders in Liebe ist das Geheimnis *Gott* als ontologischer Urgrund aller Liebe und Bejahung, als die 'direkte Quelle allen Lichtes' (vgl. WA I, 224). Hoffnung auf ein Jenseits des Todes ist immer Hoffnung auf >unseren< Eingang in Gott und Hoffnung auf gemeinschaftliche Teilhabe an seiner Fülle (vgl. PhiFr 33). Gott als absolute Herkunft und Zukunft des Geheimnisses der Liebe ist dabei für MARCEL bemerkenswerterweise nichts von der Liebe, die sich Menschen gegenseitig schenken, strikt Trennbares, sondern in ihr immer schon geheimnisvoll anwesend und wirkend. Das macht etwa eine Bemerkung in GSei 512 deutlich, die mit Perspektive auf das Thema des Jenseits die Gottesimplikation des Geheimnisses mitmenschlicher todestranszendierender Verbundenheit ins Bild setzt: "sobald wir -anfangs wohl nur unerprobte und dennoch anmaßende Einzelspieler- uns dem Eindringen des Unsichtbaren auf tun, finden wir uns beglückt und brüderlich zu einem Orchester zusammen, darin jene, die wir unziemlich die Toten nennen, gewiß Ihm näher sitzen, Der die Symphonie nicht sowohl leitet, als in ihrer zutiefst verstandenen Einheit *ist*, einer Einheit, zu der wir nur unmerklich zu gelangen hoffen dürfen, in Einzelbewährungen, deren Ganzes zwar keiner von uns im voraus kennt und das doch von seiner eigenen Berufung unzertrennlich ist." Und auch Gedanken in Enche 287 weisen in Richtung dieser implikativen Sichtweise Gottes; MARCEL geht hier aus von der auch ihm selbst nicht unbekannten Angst, im und mit dem Tod alles Irdische *verlassen* zu müssen: "Et ici <tout quitter>, signifie avant tout me séparer des quelques êtres auxquels je *tiens* si fort, et la pensée de cette séparation est, à la lettre, déchirante. Il me semble que le recours ne pourra consister que dans le sentiment d'être littéralement *attendu* (*waited for* - *waited upon*). A tort ou à raison, il me semble que le verbe anglais est ici plus prégnant. On s'étonnera peut-être, et je m'étonne jusqu'à un certain point moi-même, que Dieu, ici, ne soit pas mentionné, mais en vérité, plutôt, sous-entendu." Ich übersetze: "Und alles verlassen heißt hier vor allem, mich von einigen Menschen zu trennen, an denen ich doch so stark hänge - an diese Trennung zu denken ist buchstäblich herzerreißend. Es scheint mir, dass der Ausweg in nichts anderem bestehen können wird als im Gefühl, buchstäblich *erwartet* zu sein (*waited for* - *waited upon*; ob zu Recht oder zu Unrecht: Mir scheint, dass das englische Wort hier prägnanter ist). Man wird sich vielleicht darüber wundern (und ich wundere mich bis zu einem gewissen Grad selbst), dass hier Gott nicht erwähnt ist, aber in Wahrheit ist er eher implizit mitgemeint." Gott ist geheimnisvoll da in der Liebe, mit der >mich<, wie >ich< glaube und spüre, >meine< jenseitigen Lieben erwarten.

ζ) Das Jenseits als Himmel, als endgültiges Sich-Wiederfinden aller Liebenden und als Verwirklichung absoluter Begegnung in Ewigkeit

Die Rede vom Jenseits als der geheimnisvollen Dimension erhoffter postmortalen Vollendung und Glücksfülle kristallisiert sich an einigen Stellen des MARCELSchen philosophischen Werkes als die Rede vom *Himmel*, in der immer mehr oder weniger auch der Gottesbezug todestranszendierender Hoffnung (vgl. die Formulierung "le Ciel auquel je crois" in Enche 209) zum Ausdruck kommt. Wie unsere Darlegungen zu MARCEL zu erläutern versuchten, gibt es nach ihm "einen Sinn..., in dem die Seele die sichtbare Welt überschreitet und in dem die sichtbare Welt ihr innerlich wird" (SuWaGe 79), was unter anderem bedeutet, "daß die sichtbare Welt, der Himmel der Astronomen mit seinen Milliarden von Konstellationen, *selber Symbol werden kann*. Der Akt des Transzendierens, wahrscheinlich der höchste, dessen der menschliche Geist fähig ist, besteht vielleicht in dieser Umkehrung, durch die das Sichtbare Symbol einer geistigen Wirklichkeit wird, an der es aufgehängt zu sein scheint" (SuWaGe 79). MARCEL weiß diese Aussage "im Herzen jeder Mystik" (SuWaGe 79) auftreten und "vielleicht auch im Herzen jeder Theologie, die diesen Namen verdient. Aber mir kommt es darauf an,... daran zu erinnern, daß sogar derjenige, der nicht unmittelbar an der mystischen Erfahrung teilgehabt hat, von seiner eigenen Erfahrung aus, sofern sie nur tief genug ist, denselben Weg beschreiten kann." (SuWaGe 79)

Gegen die rationalistische Kritik an der vermeintlich vor-KOPERNIKANischen Prägung des theologischen Himmelsbegriffs, die die symbolisch-transzendente Weiterverwendung der Begriffe des *Oben* und *Unten* in einer von der mathematischen Physik aufgeklärten Welt als Absurdität ablehnen zu müssen glaubt (vgl. WA I, 47), unterstreicht MARCEL den legitimen 'Doppelsinn' (vgl. WA I, 46) des Wortes 'Himmel'. Er betont, dass es zu den "Schlüsselbildern" (GSei 506) gehöre, von denen man sich nicht befreien könne und sollte (in metaphorischem Sinn benutzt MARCEL etwa auch die Begriffe 'Paradies' (vgl. etwa WA II, 349 und *Schauspiele II*, 107) und 'Hölle' (vgl. etwa Struk 302)).

'Himmel' ist noch ausstehende *jenseitige Erfahrung*, die aber, gerade auch weil von der Hoffnung projiziert (vgl. WA II, 351), in Splittern der Vorahnung, des Vorauswissens und der als Verheißung gedeuteten aufblitzenden diesseitigen Sinn- und Vorauserfahrung (vgl. Enche 193) *fragmentarisch schon 'hier' und 'jetzt' spürbar* ist. Auch in der Begegnung mit Menschen kann >mir< eine Himmelsverheißung, eine Art Himmelerfahrung im Voraus widerfahren (vgl. etwa MARCELS Äußerung über einen Priester in einem Brief an FOELZ vom 20. Mai 1969: "Il

s'appelait l'Abbé Rambaud, et je pense que c'était un homme du ciel.").

'Himmel' hat nichts mehr mit Anrecht, Besitzstandsdenken, Denken in der *Haben*-Kategorie und Abgrenzung zu tun (vgl. UWei 128 und WA II, 351), Himmel ist Geschenk und unüberbietbar heilsame und heilige Seinserfahrung im ewigen *Zusammen*. Er ist, mit anderen Worten, Verwirklichung endgültig-absoluter und unmittelbarer Wiederbegegnung, insofern er das Sich-Wiederfinden aller Liebenden und Geliebten und ewige, von Gott her bestätigte Verbundenheit bedeutet. Schon die These MARCELS vom "Nur"-Vorausgegangen-Sein der lieben Verstorbenen drückt, wie wir gesehen haben, die Hoffnung auf Wiederbegegnung und auf Wiedervereinigung¹²⁷ aus. Getragen von der Hoffnung auf "un au-delà où ceux qui s'aiment se rejoindraient pour l'éternité" (Enche 42; vgl. GSei 251f. und Enche 121), weiß MARCEL bezüglich der Verstorbenen, "que je n'ai pas à me les représenter comme une arrière-garde épuisée qui n'a pu poursuivre sa route, mais plutôt comme des éclaireurs qui ont à guider mes pas de plus en plus chancelants" (Enche 284). RUELIUS zitiert eine von XAVIER TILLIETTE überlieferte "Äußerung aus den letzten Lebenswochen Marcells,... in gewissem Sinn... dessen Vermächtnis und gültige Zusammenfassung seines Glaubens, seiner Unsicherheiten wie auch seiner Gewißheit...: >Dieu, je ne sais pas qui il est, je ne me le représente pas - mais je sais que le ciel, c'est retrouver les miens<" (Mysterium spes, 309).

Der von MARCEL zitierte (und im, wie er unterstreicht, 'Herzen seiner Existenz' (vgl. WA II, 342) stehende) Mythos von ORPHEUS und EURYDIKE, der motivisch eine der Zentralfragen MARCELS ausdrückt, nämlich "zu erkennen, wie man *wiederfinden* kann - wäre dies auch in Hoffnung" (WA II, 342f.), mag diesbezüglich in doppelter Hinsicht eine Aussage und Grundgewissheit MARCELS verdichten: Angesichts >deines< Todes und >meines< irdischen Weiterleben-Müssens gilt es, *in Hoffnung* (für >dich< und >uns<) >dich< nicht verloren sein zu lassen oder zu glauben (auch wenn das schmerzliche Vorzeichen >deines< Todes für >unsere< Verbundenheit bedeutet, zum Teil auch mühsam >dich< und >deine< *présence* immer wieder neu zu suchen - es sind dies die Phasen zwischen dem jeweiligen 'Aufblitzen des Unvergänglichen'). Und im Blick auf >mein< noch ausstehendes Hineingehen in den Tod gilt es, die Hoffnung auf ein Wieder-"Sehen", auf eine unmittelbare Wiederbegegnung wachzuhalten; >wir< werden wieder "ganz und gar" zusammenkommen in einer transmortalen gemeinsamen Zukunft, die hinsichtlich ihrer genauen Erfahrungsqualität nur überraschen kann, aber das Kostbare >unserer< gemeinsamen zeitlichen Vergangenheit (als bleibend Gegenwärtiges und präsent Seiendes) ganz in sich birgt.

Enche 287 dokumentiert, als ein berührendes Zeugnis aus den letzten Lebensjahren MARCELS, die zentrale Bedeutsamkeit der Wiederbegegnungshoffnung für ihn als Philosophen, wobei -hier mit Wendung hin auf den Glauben an Christus- die schon angesprochene Gottesvermitteltheit und Gottesgetragenheit des jenseitigen mitmenschlichen Zusammens in Fülle zum Ausdruck kommt: "Je crois pouvoir dire que ceux qui ne sont plus de ce monde, mais qui peuplent mon cœur, se présentent à moi, toujours plus distinctement, sinon comme des intercesseurs, tout au moins comme des médiateurs, en sorte que les retrouvailles auxquelles j'aspire de tout mon être, ne peuvent prendre leur sens que dans la lumière du Christ. La lumière du Christ: j'éprouve un étrange émoi à articuler ces mots... ils signifient que, pour mon esprit, le Christ est... un Éclairant, qui peut d'ailleurs devenir visage, ou plus exactement regard. Mais justement, on ne regarde pas, à proprement parler, un regard, on en est pénétré, et peut-être d'autant plus qu'on se sent soi-même regardé." Ich übersetze die Stelle so: "Ich glaube sagen zu können, dass die, die nicht mehr in dieser Welt sind, aber die in meinem Herzen wohnen, sich mir immer deutlicher wenn nicht gar als Fürsprecher, so zumindest als Vermittler präsentieren - dergestalt, dass das Wiedersehen, nach dem ich mich mit meinem ganzen Sein sehne, seinen Sinn nur im Licht Christi erhalten kann. Das Licht Christi: Ich verspüre eine eigenartige Erregung beim Aussprechen dieser Worte... sie besagen, dass meiner Meinung nach Christus... ein Leuchtender ist, der übrigens Gesicht werden kann, oder -genauer gesagt-: Blick. Aber genau genommen sieht man nicht einen Blick -: Man wird von ihm getroffen, da man sich selbst angeschaut fühlt."

¹²⁷ Im Zusammenhang mit den angesprochenen, anthropologisch orientierten Motiven der Wiedervereinigung, des Sich-Wiederfindens und der Wiederbegegnung, auf die sich Jenseitshoffnung nach MARCEL inhaltlich zentral bezieht, sei auf Bemerkungen von RUELIUS (in Mysterium spes, 308; alle folgenden Zitate hieraus) eingegangen, der -den Jenseitsbezug des MARCELSchen Hoffnungsbegriffes kommentierend- zurecht auf den "Aspekt der >Wiederherstellung< einer gewissen Ordnung" als ein wichtiges "Kennzeichen des Erhofften" verweist (vgl. WA I, 73), und dies dergestalt, dass (vgl. WA I, 153) Hoffnung stets die Verkettung zwischen der Rückkehr eines Bekannten (nostos) und einer reinen Neuheit (kainon ti) visioniert. Das als zerbrochen Erlebte soll wieder ganz, aber auf neue Art wieder ganz werden; umgekehrt ist das erhoffte Jenseits ein Fernes und Neues und zugleich "doch ein Zurück-Ersehnen". RUELIUS begründet seinen Kommentar auch mit WA II, 197, wonach für das Heil nur in einem Universum Platz sei, das wirkliche Beschädigungen aufweist. RUELIUS: "Die Ordnung dieses Universums wird als heile Ordnung zurückersehnt". Inwiefern die von RUELIUS zitierte MARCEL-Aussage in WA II, 197 freilich "kosmologisch" gemeint bzw. sinnvoll ist, wäre genauso zu diskutieren wie die Frage, ob eine Historisierung des Heils durch dessen Identifizierung mit einem geschichtlichen Urzustand haltbar ist.

η) Die Auferstehung/Auferweckung als ultimativer Ruf an den einzelnen Menschen und als Übergang des *corps-sujet* ins Ewige

Ein weiteres zentrales Motiv, in dem sich die philosophische Annäherung MARCELS an die erhoffte todesjenseitige Realität kristallisiert, ist das der transmortalen *Auferstehung* bzw. *Auferweckung unter dem Ruf Gottes*, das MARCEL, sofern er es erwähnt, meistens mehr am Rande streift, das aber an einigen wenigen Stellen auch, auf eine ganz persönliche und unmissverständliche Weise, in Gestalt eines Bekenntnisses aufscheint, das die Vereinbarkeit der im theologischen Offenbarungsdenken gegründeten Glaubensaussage mit der philosophisch formulierten Erkenntnis behauptet.

MARCEL versteht den Hinweis auf das Auferstehungsmotiv im Zusammenhang mit seiner Philosophie der Hoffnung über den Tod hinaus nicht als Verstoß gegen die Trennung von Philosophie und Theologie hinsichtlich ihrer Quellen bzw. ihrer Methodik, sondern als Andeutung der in seinen Augen authentische Philosophie und verantwortete Theologie verbindenden Grundlinien an Fragen und Antworten.

Die über den Tod hinausgreifende Weite von MARCELS Hoffnungsbegriff lässt sich nach GSei 485 mit der glaubenden Ahnung umschreiben, "jeglich Leben berge die Verheißung einer Auferstehung". Dem entsprechend unterstreicht MARCEL in Struk 304, "daß jede Hoffnung eine Auferstehungshoffnung ist: diese beiden Ausdrücke sind so eng miteinander verbunden, daß der eine nur durch den anderen erklärt werden kann". MARCEL erläutert: "Die Hoffnung transzendiert... den... Gegensatz von Vergangenheit und Zukunft. Das Erhoffte ist stets etwas, das in einem gewissen Sinne der Vergangenheit angehört -sofern nämlich das Paradies in der Vergangenheit liegt-, aber in einem noch tieferen Sinne auch der Zukunft; denn das Verlorene soll nicht einfach wiederhergestellt, sondern in einem echten Sinne erneuert und gleichsam zu einer höheren ontologischen Würde erhoben werden. Ist nicht... die Auferstehung eben diese Erneuerung, diese ewige Erneuerung?" (Struk 304) Freilich: "Auferstehung ist nicht und kann nicht die Auferstehung meines in seinen Einschränkungen aufgefaßten Ichs sein: jenes Ich, das im Grunde nur ein Hindernis und ein >Verschließendes< ist. Die wahre Auferstehung ist die Auferstehung eines ganzen konkreten *consensus*, an dem wir von Anbeginn teilhaben und ohne den jeder von uns nichts ist" (Struk 304) Die "Auferstehungsverheißung, welche die Seele der Geschichte ist" (Struk 304), verschmilzt mit der Hoffnung, "weil sie eine Verheißung der Erneuerung ist und mit dem offenen Denken im äußersten Punkte seiner Ausdehnung zusammenfällt" (Struk 304).

Alle Hoffnung ist, so MARCEL, angesichts des Todes auf eine alles übertreffende und zugleich zusammenfassende Möglichkeit hin gerichtet: "Leibhaft aufgenommen zu werden in eine uns unausdenkbare Endgültigkeit, in der wir ganz da sein dürfen in der Wahrheit, die uns frei macht. Dies bedeutet Verwandlung. In ihr beginnt Befreiung." ('Leibliche Begegnung. Notizen aus einem gemeinsamen Gedankengang' (bearbeitet von HANS FISCHER-BARNICOL; in: PETZOLD (Hrsg.), *Leiblichkeit*, Paderborn, 1985, 15-46), 46; vgl. WA I, 153)

Auferstehung ist Eintritt in eine Fülle an Leben, in eine Fülle lebendiger Teilhabe an umfassender Gemeinschaft. >Meinem< Leib (*corps-sujet*) widerfährt Auferstehung, das heißt >mir< als lebendig-liebendem Beziehungswesen (vgl. MARCEL in 'Entretiens autour de Gabriel Marcel', 169: "résurrection de la chair... ne signifie absolument pas résurrection du corps-objet"). Die Seinsfülle, in die hinein Auferstehung geschieht, ist, als Fülle der Liebe, Fülle des Geistes; im MARCELSchen Sinne könnte man die verklärte Leiblichkeit der Auferstehung als den Leib einer 'reifen Geistgestalt' zu deuten suchen - gemessen daran, dass für ihn Leiblichkeit unter irdischen Bedingungen "mit Geist im niederen Alter vergleichbar ist, mit Geist, der noch unter Vormundschaft gehalten werden muß" (UWei 94f.). Auferstehung bedarf, als *Auferweckung*, die sie ist, des Weckenden: des absoluten Du als des ultimativen *heim* Rufenden, des Bergenden und Rettenden. Das MARCELSche Bild vom Tod als Eintritt in den 'letzten Schlaf' (vgl. etwa Enche 190. 286; WA I, 199; WA III, 187) hat hier seinen logischen Ort. Die eigentliche Pointe dieses Bildes ist, nicht immer expliziert, die Mitaussage Gottes als dessen, der >mich< und >dich< so vom Todesschlaf auferweckt, wie er auch JESUS aus dem Tod gerufen hat. Die Auferstehung JESU (zu ihrer Wichtigkeit für das MARCELSche Denken und Glauben vgl. Enche 216-218) darf Begründung und Bezugspunkt >meiner< Hoffnung für >mich< und >dich< hinsichtlich der Möglichkeit und der Realität einer Transzendenz >unseres< Todes sein.

Wie sich die Liebenden unvergesslich sind, so vergisst auch Gott keinen Menschen. Die Rede von der Auferstehung drückt die Zuversicht aus, dass in Gottes "Büchern" die Namen nicht gelöscht werden (so MARCEL in WA III, 220 und in DialEr 65 in Zitierung PÉGUYS), die Hoffnung mithin, dass die Namen, als bedeutsames Signum menschlich-personaler Einmaligkeit und Berufung (vgl. GSei 358), immer auch Ausdruck und Besiegelung einer ewigen Zukunft der Menschen seien. Selbst wenn es geschähe, dass eine Person, ein Name, von keinem und keiner Trauernden in Liebe erinnert wird, so steht doch diesem Namen und dem Wesen, das ihn trägt, in Gottes Namen alle Liebe offen.

θ) Ein Schlussakzent: Menschliche Schicksalsgemeinschaft angesichts des Todes als Ort des Trostes und der fürbittenden Hoffnung selbst für den vermeintlich verlorenen Mitmenschen

“Es ist wahr,” so MARCEL in MeGru 164f., “daß manchmal am Ende eines Lebens seine tiefe Nichtigkeit, seine Leere sichtbar wird, ja es gibt sogar noch etwas, was schlimmer ist als das Nichtsein: einen bösen Willen, der sich durch eine Reihe von Handlungen bestätigt hat, einen Willen, um sich herum alles zu zerstören, was beim Menschen zur Gemeinschaft und zum Frieden strebt. In meiner Sicht erscheint es aber zweifelhaft, ob man sich an diese Art von Feststellung halten kann. Mir scheint, daß da irgend etwas deren Kraft abschwächt und sie gleichsam zur Frage umbiegt. Denn diesem Wesen selbst, das das Böse gewollt zu haben scheint, ist entweder die Liebe entgangen, und so ist es in gewisser Weise, als könne es sich selbst am Ende seiner Existenz in einen Ankläger verwandeln - oder es ist doch geliebt worden und so kann diese Liebe, der es nicht zu antworten wußte, unmöglich umhin, in gewisser Weise den Charakter einer Fürbitte anzunehmen. Dieses Wort Fürbitte bekommt aber allerdings nur dann einen Sinn, wenn das letzte Wort noch nicht gesprochen ist, und unter der Bedingung, daß das intersubjektive Bewußtsein sich weigert, den endgültigen Charakter des Todes zuzulassen oder a fortiori zu verkünden.”

Dass niemand das Recht hat, endgültig über das Leben eines anderen Menschen zu richten, scheint als Kehrseite so etwas wie die Berechtigung, ja vielleicht sogar die Pflicht zu haben, gerade für die vermeintlich verlorene und ausweglose Existenz zu hoffen. Fürbitte ist dabei, als eine Art Pro-Existenz und als Weigerung, das menschliche Mitwesen fallen zu lassen, genauso Ausdruck mitfühlender Liebe und gelebter Treue wie überhaupt jeder Versuch, einander angesichts des Unbegreiflichen des gemeinsamen Todesschicksals zu stärken. Wie schreibt MARCEL am 29. Februar 1920 in sein ‘Metaphysisches Tagebuch’: “Was die anderen angeht, den Tod der anderen zum Beispiel - sich nicht einfachhin von ihnen abwenden (rein formale Transzendenz)-, sondern sie aufrichten, ihnen Trost spenden.” (WA II, 97)

Dass die Lebenden einander angesichts des Todes Trost zusprechen, ist dabei die eine wichtige Erfahrung. Die andere ist der Trost, den den Lebenden die Verstorbenen geheimnisvoll zuschicken. Sie sind weiter >da<, auch wenn sie schon jenseits sind. Auch wenn sie schon voraus gegangen sind, macht doch erst die Verbundenheit mit ihnen ein Weiterleben möglich: “Wenn nur die Lebenden da wären... , würde die Welt ganz und gar unbewohnbar sein” (WERNER in *Der Stachel; Schauspiele II*, 217). Dimension, die kein ‘hier’ und ‘dort’ mehr kennt, sondern nur noch ein ‘bei >dir<’ und ‘in >dir<’, ist das Jenseits gerade als das schon ins Diesseits -auch ins Diesseits der Hinterbliebenen- herein wirkende Jenseits.

§ 3 Das Bleibende ist das Kommende - MARCELS Verständnis der Hoffnung im Namen der Liebe als Anregung für ein genuin christliches Profil und eine existentielle Orientierung von Eschatologie und Theologie des Todes

A. Klärungen: Die Fragestellung der vorliegenden Forschungsarbeit als Frage in interdisziplinärer Perspektive und aus dem Selbstverständnis gegenwärtiger christlich-theologischer Eschatologie heraus

I. Interdisziplinär nach dem Jenseits fragen - Theologie in Offenheit für den kritisch-komplementären Beitrag oder für die Bestätigung von der Philosophie her

1. *Gegner in Befürchtung* voreinander oder *Begegnung mit Befruchtung*? - Zum Gespräch zwischen Theologie und Philosophie im Zeichen der Fragen nach der ganzen Wirklichkeit und nach einem Lebenssinn

“Das Unzerstörbare ist eines; jeder einzelne Mensch ist es und gleichzeitig ist es allen gemeinsam, daher die beispiellos untrennbare Verbindung der Menschen.”

(FRANZ KAFKA, Er, Frankfurt/Main, 1984, 202)

“Daß jedes Menschenwesen, seitdem ein denkender Mensch zum Himmel blickte,... mit dem unbekannten Gott in Beziehung stand, daß diese Myriaden und Myriaden von Einzelgeschichten alle das Unendliche mit einbeziehen - ich würde gerne den Punkt in mir näher bestimmen, an dem diese unausdenkbare Verrücktheit zu einer Quelle von Gewißheit und Hoffnung wurde.”

(FRANÇOIS MAURIAC, Was ich glaube, Wien u. a., 1963, 29)

“Ich habe Dich geliebt, großer Tut-ench-Amun, und meine Trauer, daß Du gehst, ist groß; aber vergiß, daß die Zeit Zeit ist, denn nach der Zeit sehen wir uns wieder.”

(Abschiedsworte der GEMAHLIN DES TUT-ENCH-AMUN, zitiert nach: EUGEN DREWERMANN, Zeitreisen - Reisezeiten, Solothurn - Düsseldorf, 1994, 52)

“Ein... bedeutsamer Standort der Philosophie ergibt sich, wenn *die Theologie selbst sich auf die Philosophie beruft*. In Wirklichkeit hat die Theologie immer den philosophischen Beitrag gebraucht. Sie braucht ihn auch weiterhin. Da die theologische Arbeit ein Werk der kritischen Vernunft im Lichte des Glaubens ist, ist für sie bei ihrem ganzen Forschen eine in begrifflicher und argumentativer Hinsicht erzogene und ausgebildete Vernunft Voraussetzung und Forderung. Darüber hinaus braucht die Theologie die Philosophie als Gesprächspartnerin, um die Verständlichkeit und allgemeingültige Wahrheit ihrer Aussagen festzustellen.”⁶⁸⁵ Theologie hat, wie JOHANNES PAUL II. in diesen Äußerungen zurecht hervorhebt, offen zu sein für den Diskurs mit der Philosophie, und sie bedarf immer der diesem Gespräch entspringenden Anregung und Befruchtung.

Das in Umkehrung und in diesbezüglicher Ergänzung zu formulierende Desiderat eines Interesses, einer Offenheit und Gesprächsbereitschaft auch seitens der Philosophie erscheint aktuell umso gewichtiger, als gerade von der Selbstbeschränkung auf ‘weltimmanente’ bzw. dezidiert metaphysikabstinente Fragestellungen und Perspektiven her, wie sie die zeitgenössische innerphilosophische Diskussion des westlichen Kulturkreises weitgehend prägt, ein ernsthaftes philosophisch-theologisches Gespräch im Zeichen umfassend-ganzheitlicher Welt- und

⁶⁸⁵ JOHANNES PAUL II., Papst, Enzyklika Fides et ratio (Glaube und Vernunft; 1998), amtliche vatikanische Fassung in der von der deutschen Bischofskonferenz approbierten deutschen Übersetzung, Stein am Rhein, 1998, 79

Wirklichkeitsreflexion erschwert ist⁶⁸⁶. Der Gründe für diese Erschwernis sind sicher mehrere, und sie dürften sowohl in der Intention und im Selbstverständnis mancher philosophischer Positionen und Strömungen liegen wie auch in der zu vermutenden häufigen Außenwahrnehmung, wenn nicht gar von Theologie insgesamt, so doch speziell etwa von *systematischer* Theologie als an dogmatische bzw. kirchenamtlich vorfestgelegte Wahrheit gebunden.

Eine wichtige (wenn nicht sogar *die* entscheidende) Frage hinsichtlich der Möglichkeit eines *philosophischen* Gesprächs mit der Theologie ist die nach dem Selbstverständnis und nach der Methode der Vernunft, die da - philosophisch- fragt und zu Ergebnissen zu kommen sich anschickt. Zielführend scheint nur ein Diskurs, der philosophischerseits die Ablehnung (bzw. den Abschied von) einer in einem gefährlichen Verständnis von Aufklärung gründenden Idee von Vernunft in sich schließt: die Ablehnung einer nur noch analysierenden (statt auch ganzheitlich konstruktiven), einer die Zweckfrage verabsolutierenden und die Sinnfrage mehr und mehr ausblendenden Vernunft, die, vorgebend, *ratio* zu sein, nur noch und eigentlich *Rationalismus* kultiviert⁶⁸⁷. Ein solcher Rationalismus kann die Antworten, die Religion gibt, und die Fragen, auf die sie zu antworten sucht, nur als obsolet zu qualifizieren versuchen, womit er aber andererseits -ungewollt- immer auch seine eigene Hilflosigkeit der menschlichen Frage nach *existentieller* Begründung und Orientierung gegenüber bestätigt. Der "Beitrag" einer nur noch zer-setzenden (<Ana-lyse!) statt (auch) 'vernehmenden' Vernunft für die Frage nach Weltdeutung und Existenzbewältigung kann, ob speziell in der Philosophie oder ganz allgemein in der Geisteswissenschaft, nur der zu *inhaltsloser* Entleerung (das heißt z. B. auch: zur Herrschaft der bloßen *Information*) und zur einheitsspaltenden Destruktion sein; im Licht des Ganzheitlichkeitsanliegens darf, ja muss ein Bestandteil der kritischen Ambition aufklärender Vernunft gerade auch die Anerkennung des vernünftig nicht mehr restlos Durchleuchtbaren sein. HEINZ ZAHRT betont: "Eine radikale gegenseitige Flurbereinigung zwischen Glaube und Wissen führt zu einer unerträglichen existentiellen Schizophrenie."⁶⁸⁸ Dringend geboten ist christlich-theologischerseits nach ZAHRT die Wendung "sowohl gegen die einen, die den Glauben hart gegen die Vernunft stellen und alle religiösen Aussagen ängstlich aus dem Bereich des vernünftigen Denkens heraushalten wollen, als auch gegen die anderen, die den Glauben rigoros der Vernunft unterwerfen und nichts durchgehen lassen, was nicht dem Kanon wissenschaftlicher Rationalität entspricht." (Warum ich glaube, 223f.)

Von der Möglichkeit einer wesentlichen Anregung bzw. Befruchtung für die Theologie aus dem Gespräch mit der Philosophie heraus war die Rede. Diese Möglichkeit ist genauer gesagt im Gespräch mit einer Philosophie gegeben, die sich, wie bereits angedeutet, einerseits auf die Thematisierung der existentiellen *Sinn*bedürftigkeit menschlichen Lebens (und auf die Frage nach diesem Sinn) und andererseits auf die existentielle Frage nach dem *Ganzen* der Wirklichkeit⁶⁸⁹ (des Menschen bzw. der Welt) einlässt.

Zum Status der Sinnfrage ist mit den Worten SYLVIEs in MARCELS Theaterstück *Der Bote* gewissermaßen alles gesagt, die auf die Frage BERTRANDs hin, warum denn ein Ereignis einen Sinn haben solle, antwortet: "Ich glaube, wir sind nur dann Menschen, wenn wir danach suchen. Wir dürfen nicht den Zufall herrschen lassen, die Sinnlosigkeit..." (*Der Bote*, 98). Mit der zweiten angesprochenen Zentralperspektive des theologisch-philosophischen Gesprächs ist das Thema der Sinnfrage insofern wesentlich verklammert, als sie immer schon die Frage nach dem Sinn des Ganzen, verstanden als *Sinn angesichts des Ganzen*, ist -: angesichts des als eigene Infragestellung und als

⁶⁸⁶ Einen vertieften Einblick in dieses Gespräch bietet, sich auf die Zeit bis etwa 1880 zurückbeziehend und theologischerseits in Einschränkung auf den katholischen Bereich: RICHARD SCHAEFFLER, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt, 1980.

⁶⁸⁷ Zur Aufklärungskritik im umrissenen Sinn vgl. etwa -mittlerweile zum Klassiker geworden-: MAX HORKHEIMER - THEODOR W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/Main, 2005.

⁶⁸⁸ Warum ich glaube. *Meine Sache mit Gott*, Stuttgart u. a., o. J., 223

⁶⁸⁹ Wobei selbstverständlich dieses Ganze nicht verwechselt sein darf mit jener Summe an rational erklärbaren Phänomenen, die der Rationalismus gerne als 'alleinig relevant' (und in diesem verkürzten Sinn als das in seinen Augen 'Ganze') etikettiert. Das Ganze umfasst auch alles Objektive, alles Machbare und alle Quantität, es ist aber wesentlich eine alles umgreifende *Qualität* im Sinne einer nach vorne prozesshaft offenen Dynamik. Die Worte, mit denen MARCEL in einem Brief aus seinem Todesjahr an FOELZ *participation* deutet, weisen in diese Richtung: "Vous avez bien entendu raison d'attacher une grande importance à la notion de participation dans ma pensée... Mais ce que je dois ajouter, c'est que depuis des années, je tends à trouver que la notion est quelque peu équivoque, parce qu'elle risque d'évoquer pour l'esprit un tout dont la pensée finie s'assurerait une partie. Et bien sûr, le mot allemand Teilnahme soulève la même difficulté. Vous savez que j'ai toujours eu recours à l'idée d'un orchestre ou d'une chorale où chacun joue ou chante sa partie; il faudrait d'ailleurs ajouter, pour rendre la comparaison plus pregnante qu'il faut renoncer à imaginer un chef qui aurait en main la partition: il semblerait plutôt que cette distinction entre le chef et la partition doit être surmontée. Tout semble se passer plutôt comme si la partition était en réalité un esprit, une pensée d'elle-même, mais qui est dotée du pouvoir de faire attention à ce qui se passe au niveau des instruments ou des choristes. Ceci impliquerait que contrairement à ce que nous appelons une participation, elle ne serait pas en réalité vorgegeben. J'avoue qu'on s'oriente ici vers des pensées assez vertigineuses." (Brief vom 26. März 1973; Rechtschreibung und Akzentsetzung übernommen)

irritierend empfundenen Ganzen (vgl. u. a. die Ambivalenzerfahrungen menschlichen Lebens, die Defiziterfahrungen von Endlichkeit und Sterblichkeit (als Schmerzerfahrungen des Nicht-Ganzen, weil der Fragmentarität)) wie auch angesichts der Positivgestalt einer lebensübergreifenden Sehnsucht nach Ganzheit und einzelner Erfahrungen, die das Ganze -als das 'Stimmige', als Glück, als partielle Erfüllung- raumzeitlich 'da sein' lassen. Mit besonderem Blick auf die naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse der letzten etwa 400 Jahre wird in diesem Zusammenhang die Not verstehbar, die überdies durch einen besonderen Aspekt der Antwort auf diese Frage nach dem Ganzen (durch das radikal geänderte Bewusstsein von unserer menschlichen Stellung im *kosmologisch-universalen* Ganzen nämlich) in uns ausgelöst ist, wobei freilich grundsätzlich festzuhalten ist, dass "der Mensch nichts verliert, wenn er sich nicht mehr im Mittelpunkt der Welt weiß, daß das Menschsein dadurch keineswegs verkleinert oder seines Sinns beraubt wird. Für ein glaubendes Denken und einen denkenden Glauben ist sowieso nur ein metaphysischer Mittelpunkt von Belang, das heißt die Gewißheit, im Ganzen des Seins so oder so eingebettet zu sein. Damit aber ist der Glaube so wenig etwas Statisches wie es die Wissenschaft ist"⁶⁹⁰.

Der 'Sinn des Ganzen', theologisch spätestens im Kontext der Reflexion von 'Heil' thematisiert⁶⁹¹, setzt als *Erfragtes* die Ernstnahme von Wirklichkeit in ihrer Ganzheit voraus - und als *Behauptetes* den Mut zuzugeben, dass hier erkenntnistheoretische Grenzüberschreitung unausweichlich, ja nötig scheint: Ein ganz *Fassbares* oder objektiv *Beweisbares* kann -aus Gründen, deren Benennung immer ein Gegenstand eben der erwähnten theologisch-philosophischen Diskussion sein wird und könnte- nie Sinn sein; die Sinnantwort auf das Ganze hin schließt immer einen Akt von Transzendenz in sich, der "in" diesem Ganzen ein (letztlich alles umfassendes?) Absolutes annimmt (in doppelter Wortbedeutung), das nicht mehr im eigentlichen Sinn *gewusst* werden kann, sondern eine andere Weise der Erkenntnis verlangt, eine Erkenntnis, die das Wissen und die Ratio übersteigt, weil sie irgendwie aus dem Ganzen des Menschen kommt (und in diesem Sinn *existentiell* ist).

Gerade von daher werden Philosophie und Theologie in einem konstruktiven Dialog darüber reden können und müssen, dass es Dimensionen von Wirklichkeit gibt, über deren Qualität, deren "Gesetze" und deren Zusammenhänge mit anderen Dimensionen selbst eine konstruktive, also 'vernehmende' und sinnfragenoffene philosophische Vernunft -statt Lehrsätze und Definitionen- "nur" *Ahnungen* wird formulieren können, wobei freilich auch Ahnungen Antwort, weil lebenstragend und Grund von existentieller Gewissheit sein können. Um mit KLAUS BERGER zu reden: "Unter den Feldern des Wirklichen gibt es nicht nur den Bereich der Vernunft, sondern auch noch andere Felder, die zwar nicht vernünftig zu erklären sind, deshalb aber noch lange nicht irrationaler Humbug oder Lüge sein müssen. Zur Annahme mehrerer Wirklichkeitsbereiche, die nebeneinander bestehen, kann man etwa im Gefolge von Nicolaus Cusanus (1401-1464) kommen, der als Naturwissenschaftler, Philosoph, Theologe und Kirchenmann die Emanzipation der genannten >Disziplinen< selbst erlebte und mitgestaltete. Erst und nur in Gott kommen diese unterschiedlichen Wirklichkeiten wieder zusammen. Erst >dort< wird erkennbar, wie zwischen allen entgegen dem Augenschein doch Zusammenhänge bestehen. Wir müssen daher keinen Ausgleich der unterschiedlichen Felder der Wirklichkeit mit der Vernunft oder zur Vernunft hin suchen. Es genügt, wenn wir in jedem Bereich dessen mögliche oder wirkliche Grenzen anerkennen und die Bereiche demütig und im Wissen um unsere Unvollkommenheit und die Begrenzungen unserer Vernunft nebeneinander bestehen lassen."⁶⁹² Existenz wird getragen und zugleich immer auch erschüttert durch "das Geheimnis, das anwesende Sichentziehende, das überwältigend Unbewältigte, das aus seiner Ferne alle Nähe Durchwaltende"⁶⁹³ -: "seine bergende Finsternis ist keine Nacht, deren Sinn es wäre, vom Tag der Aufklärung abgelöst zu werden. Es steht vielmehr in sich. Es ist... das bleibend Gültige. Es wird nicht weniger, sondern mehr, je mehr wir erkennen" (RAHNER, Über das Geheimnis, 242). Gegen alle Fixierung und Einengung des Geistigen auf seine Kraft zur Lösung (angesichts des Problematischen und Problematisierbaren), zur Vereindeutigung und zum Begreifen muss bewusst gehalten werden: "Der Geist ist die Betroffenheit durch das Geheimnis" (RAHNER, Über das Geheimnis, 244).

Anders ausgedrückt: Die Unmöglichkeit, mit der Ratio jede denkbare und irgendwie erfahrbare Wirklichkeit rein rational zu beschreiben und zu erfassen, wirft immer schon ein Licht auf ein 'Jenseits der Ratio'⁶⁹⁴. "Trotz aller

⁶⁹⁰ GERHARD STAGUHN, Das Lachen Gottes. Der Mensch und sein Kosmos, München - Wien, 1990, 57f.

⁶⁹¹ Zu einem theologischen Versuch, die Rede von *Sinn* und die Rede vom *Ganzen* über die Rede von Gott zusammen zu bringen, vgl. GEORG KRAUS, Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre, Frankfurt am Main, 1994, 65: Gott als "das Ganze aller Wirklichkeit... ist die All-Wirklichkeit. Der Begriff der All-Wirklichkeit läßt sich... durchspielen. Gott ist die All-Wirklichkeit: die alles hervorbringt (der Ursprung aller Wirklichkeit); die alles erhält (der Halt aller Wirklichkeit); die alles durchdringt (das Innere aller Wirklichkeit); die alles durchwirkt (die Kraft aller Wirklichkeit); die alles umgreift (der Sinn aller Wirklichkeit); die alles vollendet (das Ziel aller Wirklichkeit)."

⁶⁹² Ist mit dem Tod alles aus?, Stuttgart, 1997, 14

⁶⁹³ KARL RAHNER, Über das Geheimnis, in: Stimmen der Zeit 167 (1960/1961), (241-252) 244

⁶⁹⁴ Im Sinn einer genaueren Differenzierung wäre zu sagen: Die *ganze Wirklichkeit* teilt sich in die *rational und/oder sinnlich*

Entzauberung von Fehlformen des Religiösen gibt es für den Menschen so etwas wie das Geheimnis, das nicht nur der Rest des bisher Unaufgeklärten ist. Viele Entdeckungen der Romantik über die Rolle des unmittelbaren "Gefühls", Intersubjektivität und auch der Philosophie der Begegnung sowie des Dialogs haben gezeigt, dass das Menschliche sehr viel weiter und sehr viel reicher ist als das, was der übliche Aufklärungsbegriff erfasst."⁶⁹⁵ Die Mehrzahl der Felder des Wirklichen generiert eine Mehrzahl der Erkenntniszugänge und legitimiert ein Spektrum verschiedener Sprachen bzw. Sprachebenen, um die jeweilige Erkenntnis auszudrücken. Dies entbindet oder enthebt einerseits die Philosophie nicht ihres Rechtes bzw. ihrer Aufgabe, die im Raum der Theologie versuchten Zugänge kritisch zu untersuchen und zu kommentieren; andererseits ergibt sich vom Wechselverhältnis zwischen theologischer Vernunftkritik und philosophischer Theologiekritik her für Theologen z. B., wie RICHARD SCHAEFFLER betont, immer "die Aufgabe, genauer zu bestimmen, in welcher Weise die Offenbarung als ein historisches Ereignis nicht nur "überempirische Sachverhalte" mitteilen, sondern einen neuen Horizont des Verstehens eröffnen kann"⁶⁹⁶.

Das 'Jenseits der Ratio' fällt, wenn es verdrängt oder verschwiegen wird, als Schatten auf jede Vernunftaussage zurück; seine Anerkennung hingegen wird, als Eingeständnis auch der begrenzten Reichweite dieser Aussage, gegebenenfalls deren Wahrheit verstärken. Sich die Grenzen der Ratio einzugestehen und im Bewusstsein zu halten, ist dabei freilich auch Pflicht der Theologie. Gerade von hierher bedingt ist ja "die Grundsituation aller wissenschaftlichen Theologie: Sie will trotz Unwissenheit, die sich aus dem Geheimnischarakter Gottes ergibt, ein sehr begrenztes Wissen über Gott in der Form der Lehre weitergeben." (GEORG KRAUS, Gott als Wirklichkeit, 17)

2. Die Frage nach einem personalen Jenseits des Todes als ein zentrales Gesprächsthema zwischen Theologie und Philosophie - GABRIEL MARCELS Werk als Quelle wertvollen und reichhaltigen Anstoßes

Beide: die Frage nach dem Ganzen von Wirklichkeit wie die Frage nach einem (nach dem?) letzten Lebenssinn angesichts des Ganzen, kulminieren in der Frage nach dem 'Ob' eines personalen Jenseits des Todes als einem wichtigen Thema des philosophisch-theologischen Gesprächs⁶⁹⁷. Und es gilt (und darf wohl jedem ernsthaften philosophisch-theologischen Dialog als "Vorgabe" vorausgeschickt werden): Gerade weil die Antwort auf die Frage nach einem personalen Jenseits des Todes wesentlich Aspekt menschlicher Sinnantwort überhaupt ist, und gerade weil in der angesprochenen Frage die Frage nach einem Ganzen von Wirklichkeit gewissermaßen in größter Dringlichkeit, also schlechthin existentiell, begegnet, kann und darf die erstrebte bzw. erfolgte Stellungnahme, das Antworten also, über das Philosophie und Theologie gemeinsam reflektierend zu reden haben, nie bloß dahin gehen, ein "Vielleicht" zu konstatieren und trocken zu veranschlagen, getragen vom Bewusstsein, ja doch eigentlich persönlich unbeteiligt zu sein, begleitet gar von der Empfehlung, "doch einfach abzuwarten". Sinnvolle (also den je eigenen Erkenntnis- und Meinungsbildungsprozess irgendwie befruchtende, in ihm Spuren hinterlassende) Diskussion zwischen Theologie und Philosophie zum Thema 'Tod' kann von daher im Letzten nur ein Gespräch zweier Seiten sein, die ihre Überzeugungen und ihre Argumente als unter existentiellern Vorzeichen gewonnen und formuliert vorbringen. Die Diskussion muss diesbezüglich im weitesten Sinn einen Erfahrungsbezug haben, der die Perspektive der einzelnen Fragestellungen wie auch die Weise des Redens prägen darf, ja sollte; spätestens angesichts der Todesfrage verrät sich -auch im Bereich reflexiver Rede!- die unpersönliche Diktion als eine Form der Flucht vor dem Eigentlichen⁶⁹⁸. MARCELS Bewertung (und Ablehnung) des Agnostizismus als jener Haltung, "sich

zugängliche Wirklichkeit und in das 'Jenseits' der unserer Ratio und unseren Sinnen zugänglichen Wirklichkeit. Die Ahnung (als eher erkenntnistheoretische Kategorie) und die Hoffnung als Sehnsucht (als in einem umfassenden Sinn existentielle Kategorie) sind besonders von diesem 'Jenseits' her bestimmt und auf es hin ausgerichtet.

⁶⁹⁵ KARL LEHMANN, Im Fegefeuer der Kritik (in: DIE ZEIT Nr. 2 (31. Dezember) 2003, 39), 39

⁶⁹⁶ Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie, Freiburg i. Br. u. a., 1980, 84

⁶⁹⁷ Und selbstverständlich nicht nur des Gesprächs zwischen diesen beiden Disziplinen, sondern in viel breiterer Perspektive, die auch etwa speziell die Sprachwissenschaft und ganz allgemein die Kultur- bzw. Religionsgeschichte, sowie darüber hinaus die Rechtswissenschaft und die Medizin mit einbezieht bzw. einzubeziehen hat. Den umfassenden Diskurs zum Thema in Gegenwart und jüngerer Vergangenheit dokumentiert zum Beispiel: Sterben, Tod und Jenseitsglaube. Ende oder letzte Erfüllung des Lebens? (Hrsg. MARKWART HERZOG; =Irseer Dialoge. Kultur und Wissenschaft interdisziplinär, Band 3), Stuttgart u. a., 2001.

⁶⁹⁸ Was DOROTHEE SÖLLE diesbezüglich der Theologie ins Stammbuch schreibt, ist gerade im Blick auf den Diskurs zwischen Philosophie und Theologie wohl ganz grundsätzlich beiden Seiten ans "wissenschaftliche Herz" zu legen: "Die Trennung des Persönlichen vom Sachlichen, der eigenen Erfahrung von der dann als >Wissenschaft< sich spreizenden philosophisch-theologischen Reflexion halte ich für eine fatale Männererfindung, an deren Überwindung ernsthafte Theologie... zu arbeiten hat." (Das Fenster der Verwundbarkeit, 60) Will -speziell- Theologie in einem verantworteten und glaubhaften Verhältnis zur Religion stehen, dann muss sie zur Kenntnis nehmen: "Religion stellt den Zusammenhang her zwischen dem Persönlichsten und dem Allgemeinen. Diesen Zusammenhang kann aber nicht herstellen, wer vom Allgemeinen nur unpersönlich, vom Persönlichen aber nicht als etwas allgemein Bedeutsames sprechen kann." (RAINER BUCHER, Die Würde der Kinder Gottes vor und nach dem Tod.

systematisch in der Reserve zu halten" (WA I, 63), kritisiert auf erkenntnistheoretischer Ebene, was wissenschafts- und diskurstheoretisch gewissermaßen auch Diagnose eines lebensfernen philosophischen bzw. theologischen Sprechens ist, das letztlich einen "Monismus des Gültigen, der das Persönliche in all seinen Formen übersieht" (WA I, 63f.), verlängert.

In der ausführlichen Darlegung des MARCELSchen Denkens haben wir das fundamentale Anliegen des französischen Philosophen und Dramatikers erkannt, gerade das Persönliche, als das Existentielle, zum Ausgangspunkt aller Fragestellung zu machen und in allem Antwortversuch mit einzuholen, wobei sein Ausgang von der "Erfahrung im weitesten Sinn" (WA I, 166) bezüglich des Erfahrungsbegriffs "über das hinausgeht, was der traditionelle Empirismus darunter versteht" (WA I, 166). Einer der markantesten Punkte des Eigenprofils seines Werkes ist zugleich der "Pluspunkt" und die Bereicherung, die er in einem ganz grundsätzlichen Sinn ins philosophisch-theologische Gespräch einbringt: Jenseithoffnung wird auf einem philosophisch-anthropologischen Weg 'nach innen' und 'von innen heraus', wird von der *existentiellen* Infragestellung des Lebens her, die immer eine "Innen"-Fragestellung⁶⁹⁹ ist (Was ist >meine< Sehnsucht? Was schmerzt >mich<? Was ist/wäre >mir< not-wendig?...), im Ausgang mithin von der tragenden Erfahrung der Liebe *thematisiert, reflektiert* und in Hinsicht auf ihre existentiell entscheidende Bedeutung, weil Dringlichkeit und Stimmigkeit, *plausibilisiert*. Der ausnehmend existentielle Bezug auf die zwischenmenschliche Liebe und auf die auf dem Weg des Glaubens erschlossene und affirmierte Liebe von Gott her profiliert den Hoffnungsbegriff von MARCEL so, dass sein Denken die theologische Reflexion und Kommentierung von Todestranszendenz und von Hoffnung über den Tod hinaus mit ihren Begründungslinien und Bezugnahmen in mehrfacher Hinsicht -wie im Folgenden aufzuweisen sein wird- befruchten bzw. anregen kann. Das Gelingen seines Projekts einer *konkreten Metaphysik*⁷⁰⁰, das gerade der Zusammenhang seiner Todesreflexion spüren lässt, empfiehlt die Rezeption (nicht nur, aber vor allem) dieser seiner Todesreflexion im Rahmen einer *Eschatologie*, die -um bildhaft zu reden- *bei aller Rede vom Himmel die Bodenhaftung nicht verlieren will*, Bodenhaftung im Sinne auch einer bejahenden Liebe zur Erde, zum Irdischen, ohne die es wohl keine echte Hoffnung auf ein Jenseits gibt. Gerade weil und indem MARCEL einerseits dem Diesseits 'treu bleibt', sich dabei andererseits aber weigert, die Frage nach einem Jenseits *für dieses Diesseits* auszublenden oder aufzugeben, bereichert sein Denken mit seiner unverkürzten (nicht auf das Diesseitige reduzierenden) Reflexion der Hoffnung die Theologie bei der Umsetzung ihres Anliegens, das Thema (Heils)Offenbarung (bzw. Glaube) nicht grundsätzlich getrennt von der Realität und von der Intention liebender Hoffnung (also von Heilssehnsucht) zu reflektieren. MARCEL hat ja erkannt: "Hoffnung kann ihre volle Bedeutung und ihre höchste Wirksamkeit nur entfalten, wenn sie transzendiert zur Transzendenz, für die sie aber andererseits als solche schon ein Zeichen darstellt. So ist Hoffnung der Antrieb zum Absoluten, das aber nicht von außen an den Menschen herangebracht wird, sondern aus seinem Innern aufbricht."⁷⁰¹

MARCEL ist ein sehr ernst zu nehmender Gesprächspartner für den theologisch-philosophischen Diskurs überhaupt; im Besonderen vermittelt er als der existentielle Denker, der er ist, einen gewichtigen und reichhaltigen Anstoß für eine existentiell orientierte christliche Theologie des Todes und Eschatologie. Wenn sich christliche

Pastoraltheologische Überlegungen zum Tod, dem Jenseits und der Kirche, in: RAINER BUCHER, OTTMAR FUCHS und JOACHIM KÜGLER (Hrsg.), *In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück*, Luzern, 1998, (263-276) 267) Konkret gilt auch für BUCHER: "Wer vom Tod spricht, sollte im gewissen Sinne immer über den eigenen Tod sprechen, besser: sollte so sprechen, daß er sein Sprechen auch für den eigenen Tod glaubhaft finden, annehmen oder wenigstens hören kann." (Die Würde der Kinder Gottes, 268)

⁶⁹⁹ Alle existentielle Infragestellung ist gerade als *Innen*-Fragestellung der entscheidende Ansatzpunkt nach *Gewissheit* strebender Philosophie. Persönliche Sinnerkenntnis und -behauptung ist nie vom auf Objektivierbares reduzierten 'Außen' her zwangsläufig gegeben, und sich er-eigen *kann* sie sich nur im *Innen* je einmaliger Subjektivität (als Ereignis freilich mit dann umfassendem Bezug!). So wie das für Leben von Sinn, also Existenz, gilt, gilt es auch für jeden Sinndiskurs - etwa zwischen Natur- und Geisteswissenschaft. Als beispielhaftes Schlaglicht auf diesen Zusammenhang sei eine pointierte Äußerung des Physikers und Physikkritikers MAX THÜRKAUF (1925-1993) zitiert: "Unsere Daseinstatsächlichkeit fordert zu ihrem Verständnis die *ganze* Wirklichkeit der Welt, zu der gewiss auch der Raum der Physik gehört. Aber: Das Innen umschließt das Aussen, das Jenseits birgt das Diesseits. Die Physik sieht nur das Aussen und merkt deshalb nicht, dass sie im Innen ist, dass ihre Zeit in der Zeitlosigkeit pendelt." (Christuswärts. Glaubenshilfe gegen den naturwissenschaftlichen Atheismus, Stein am Rhein, 1983, 14) THÜRKAUF spielt gewissermaßen auf ein existentielles Innen an, "in" dem alleine -in einem geistig-seelischen Akt- Sinn geboren werden kann. Wohingegen gilt: "aus dem räumlichen Innen das Geistige, die Innerlichkeit (wie... Adolf Portmann es nennt) verstehen" (Christuswärts, 63) -: Das geht nicht. "Da das Geistige <im Raum nicht wohnt>, schliessen die Materialisten auf dessen Nichtexistenz." (Christuswärts, 63)

⁷⁰⁰ Mit Bezug auf die Todesthematik bestätigt dieses Gelingen am deutlichsten schon der Grundansatz MARCELS: >Meine< Frage nach dem Tod ist identisch mit der Frage nach >deinem< Schicksal im Tod und nach >unser< beider Schicksal angesichts des Todes. >Ich< bin verwachsen, kon-kret, mit >dir<!

⁷⁰¹ HELMUT PFEIFFER, Gott erfahren. Der Beitrag Gabriel Marcells zur Gottesfrage, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 91 (1982), (133-149) 146

Theologie zurecht als einen Anwalt menschlicher Hoffnung auf Vollendung bezeichnen können möchte, dann sollte sie sich, gerade von diesem ihrem Selbstverständnis her, unbedingt gehalten fühlen, ein Lebenswerk wie dasjenige MARCELS mit seiner existentiell ansetzenden Philosophie und Dramatik der Hoffnung, mitsamt ihrer personalistischen und interpersonalen (bzw. intersubjektiven) Aussagekategorien, zum Anlass für eine Auseinandersetzung zu nehmen; gerade zur Erhellung bzw. zur verdeutlichenden Neuprofilierung zentraler Aussagen christlicher Theologie der Hoffnung in Ernstnahme und angesichts des Todes kann, wie ich meine, diese Auseinandersetzung einen Beitrag liefern.

Dabei darf MARCEL nicht nur mit inhaltlichen Positionen, sondern auch in einem grundsätzlichen Sinn methodisch als Anreger gelten. Er, der nie anstand, sich dahingehend zu "outen", ein Mensch und Philosoph *auf der Suche* und *auf der Schwelle* zu sein, er, der als *philosophe itinerant* einen dritten Weg: *seinen Weg* zwischen einem Rationalismus (etwa idealistischer Prägung) und einem Irrationalismus (z. B. nihilistischer Ausrichtung) zu finden und -auf der Suche nach der Formulierung und der Begründbarkeit von Gewissheit- zu gehen versuchte, mag mit seinem Verständnis vorläufiger Gewissheit (vorläufig in ihrer Sprachgestalt wie in ihrer Todestranszendenz) auch Orientierung und Bestätigung sein für eine Theologie im suchenden Vorwärtsgen. Für eine Theologie, die nicht die Sprachgestalt des dogmatisch als Wahrheit Erkannten absolut setzt, sondern alleine Gott als das Wesen, von dem her alle Wahrheit von Ewigkeit (und damit eben auch: von jenseits allen Todes) her allererst Gültigkeit hat, für eine Theologie mithin, die im Sinne einer Offenheit der Dogmen nach vorn weiß: "Jedes Einzeldogma... hat gleichsam die ganze Ewigkeit vor sich, um sich zu verbessern, um sich immer mehr an die auszusagende Wahrheit Gottes in seinem Zusammensein mit den Menschen anzugleichen."⁷⁰²

II. Zum Akzent- und Perspektivenwandel in der Eschatologie des 20. Jahrhunderts - Die Hoffnung als wieder entdecktes Zentralmotiv einer genuin christlichen Eschatologie

Ohne Zweifel ist es im Lauf der letzten vier bis fünf Jahrzehnte -eine beeindruckende Anzahl wegweisender deutsch- und anderssprachiger Veröffentlichungen allgemein-theologischer Ausrichtung oder speziell zum Fragenfeld der Eschatologie belegt dies- insgesamt zu einer *Neuentdeckung der Hoffnung* in der Dogmatik bzw. in der Theologischen Anthropologie gekommen. Die menschliche Veranlagung auf Hoffnung hin wurde in Theologie und Verkündigung aus dem thematischen Nischendasein in einem mehr oder weniger rein moralisch abgehandelten Tugendkatalog "befreit", und die Rede von der *christlichen Hoffnung* neu versucht - in Vorstößen, die die Lebensstrukturen des menschlichen Daseins unter den Bedingungen der Moderne und die bleibende Offenheit menschlicher Zukunftsfrage ernst zu nehmen beabsichtig(ten), statt, wie über eine lange Zeit hin vorher gepflegt, das Thema 'Hoffnung' durch das Mitteilen und Dozieren von 'Glaubens-Wissen' über immer schon *gewusste* jenseitige Zukunft und im Glauben gehabte und zu habende vermeintliche *Sicherheit* zu devitalisieren und zu marginalisieren. Die Wirkung von ERNST BLOCHs *Das Prinzip Hoffnung* (erschieden 1954-1959) auf die gesellschaftliche Diskussion und den akademischen Diskurs (nicht nur) seiner Zeit darf im Hinblick auf diesen kirchlichen und theologischen Prozess neuer Bewusstwerdung des Themas 'Hoffnung' ebenso wenig unterschätzt werden, wie das Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in seiner dogmatischen wie pastoralen Perspektive die spezifisch christliche Hoffnung und (vor- bzw. außerchristliche) "Welthoffnung" zusammen zu sehen und zu vermitteln (vgl. v. a. die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (1965)), nicht verkannt werden sollte⁷⁰³.

Die Neuentdeckung bzw. Neueinholung des Hoffnungsthemas⁷⁰⁴ war (und ist) freilich selbst in dem angesprochenen Zeitraum ein durchaus nicht müheloses Geschehen frei von aller Zaghaftigkeit. Der Mut zur grundsätzlich neuen, zur *existentiellen* Sichtweise und Sprache (mit aller Auswirkung gegebenenfalls auch auf die Struktur des Traktates 'Eschatologie') ist dabei weit seltener auszumachen als der nur "kleine" Mut - zur Randbemerkung an mancher Stelle, zum bloß punktuellen Eintrag des neu bzw. wieder entdeckten Anliegens in die überkommene Gedankengliederung und Ausdrucksweise, zur Änderung lediglich mancher "Kapitelüberschrift" statt des ganzen "Titels". Die diesbezügliche Scheu nicht weniger katholischer Autoren muss freilich wohl auch im

⁷⁰² ALEXANDRE GANOCZY, Einführung in die Dogmatik, Darmstadt, 1983, 120f.

⁷⁰³ Die gerade auch eschatologische Intention der Reflexion von Hoffnung durch das Konzil erörtert ausführlich: CHRISTOF MÜLLER, Die Eschatologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Kirche als Zeichen und Werkzeug der Vollendung, Frankfurt a. M. u. a., 2002 (=Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, Bd. 28).

⁷⁰⁴ Unter den deutschsprachigen Versuchen speziell der nachkonziliaren Zeit, das Thema 'Hoffnung' grundsätzlich systematisch-theologisch neu zu erschließen und zu würdigen, sticht eine verdienstvolle Studie hervor: FERDINAND KERSTIENS, Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, Mainz, 1969. Vom selben Autor stammt der Art. 'Hoffnung' in *Sacramentum mundi* (D), Bd. II, Freiburg i. Br. u. a., 1968, 725-735.

Zusammenhang mit mancher perspektivisch einseitigen Entwicklung gerade innerhalb der neu angestoßenen theologischen Hoffnungsreflexion in diesen letzten Jahrzehnten gesehen werden. RUELIUS bemerkt hierzu, sicher nicht zu Unrecht: "Die im Gefolge Ernst Blochs angestellten Überlegungen zur Zukunft der Welt, zum Einfluß des >Prinzips Hoffnung< hatten nur am Rande mit den klassischen eschatologischen Themen zu tun. Sie entwickelten sich hin zu einer Theologie der Welt, die von der Vorstellung der Zukünftigkeit des Heils für *diese* Welt zu einer Theologie der Verantwortung für diese Welt wurde (J. B. Metz); sie wurden andererseits der Ausgangspunkt für eine radikale Futurisierung der Erlösung (J. Moltmann), mit der sich schwer vereinbaren ließ, was über die in Christus *geschehene* Erlösung von der Eschatologie gesagt und als deren Mitte festgehalten werden mußte. So entwickelte sich die (zumindest katholische) Eschatologie in den ihr speziell gewidmeten Monographien weitgehend abseits des Stromes einer >Theologie der Hoffnung<; damit fiel meistens auch ein eigenständiges Bedenken der Hoffnung innerhalb dieses Rahmens fort."⁷⁰⁵ (Mysterium spes, 312f.)

Dies ändert aber nichts daran, dass der ganz überwiegende Teil katholisch-theologischer Publikationen zum Traktat 'Eschatologie' in Gegenwart und jüngerer Vergangenheit *fundamental* und *intentional* auf der *Hoffnung* des Menschen auf Gott hin aufbaut, und dies in Bezugnahme (nicht nur, aber vor allem) auf den positiven Grundton der Zusage von Gott her auf den Menschen zu, der ja die Verkündigung JESU in den Evangelien prägt⁷⁰⁶. Exemplarisch für die angesprochene Grunderkenntnis bzw. den angesprochenen Grundkonsens sei MEDARD KEHL zitiert, der betont: "Die biblisch-christlichen Aussagen über die endgültige Zukunft des einzelnen Menschen und der Welt im ganzen bezeugen ausdrücklich die *Hoffnungsdimension* unseres Glaubens. D. h. wir wissen es nicht..., wir prognostizieren oder weissagen es nicht, sondern wir *hoffen*, daß Gott seine ganze Schöpfung, die menschliche Geschichte und jedes einzelne Geschöpf zu seiner Vollendung im Reich Gottes führen wird, um so die ganze Geschichte der Welt zu beenden und ins ewige Leben Gottes hinein >aufzuheben<. Die Hoffnungsaussagen des Glaubens entfalten die Grundbitte des Vaterunser: >Dein Reich komme!< In ihnen spricht sich die bittende Hoffnung auf das endgültige Kommen Gottes und seines Reiches zum Heil der Schöpfung aus... Die Vaterunser-Bitte Jesu bleibt *das* entscheidende >Vorzeichen< vor allen christlichen Aussagen über Ende und Vollendung."⁷⁰⁷ Das fundamentale Vorzeichen des Redens von *Hoffnung* bei allem Reden vom "Letzten", vom "Kommenden", vom

⁷⁰⁵ In wichtiger Ergänzung zur Bezugnahme auf METZ und MOLTSMANN betont RUELIUS an anderer Stelle (zurecht), dass gerade vor dem Hintergrund des in der Gleichsetzung von 'beatitudo' und 'gaudium de veritate' bei THOMAS VON AQUIN zum Ausdruck kommenden individualistisch verengten und Christusbezug vermissen lassenden Verständnisses des Hoffnungszieles (vgl. Mysterium spes, 317) "die Versuche von Moltmann und Metz, die Hoffnung einerseits unter der Kategorie der Verheißung, welche durch die Auferstehung endgültig eröffnet wird, zum Grundprinzip eschatologischer Theologie zu machen, sie andererseits, in der Verbindung gesellschaftlichen Fortschritts mit dem inkarnatorischen Grundprinzip als Potential für eine >politische Theologie< zu nutzen, durchaus positiv zu bewerten [sind]" (Mysterium spes, 317). Zu den hoffnungstheologischen Positionen von MOLTSMANN und METZ vgl.: JÜRGEN MOLTSMANN, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie (1964), Gütersloh, 1997 (Neuausgabe); ders., Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh, 1995; ders., Die Kategorie *Novum* in der christlichen Theologie, in: Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk (Hrsg. SIEGFRIED UNSELD), Frankfurt/Main, 1965, 243-263; Diskussion über die <Theologie der Hoffnung> von Jürgen Moltmann (Hrsg. WOLF-DIETER MARSCH), München, 1967; JOHANN BAPTIST METZ, Art. 'Politische Theologie', in: Sacramentum mundi (D), Bd. III, Freiburg i. Br. u. a., 1969, 1232-1240. - Zur politischen Theologie von METZ und zu deren Bedeutung für den Synodenbeschluss 'Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit' (abgedruckt in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe - Bd. I, Freiburg i. Br. u. a., 1976, 84-111) vgl. PAULUS ENGELHARDT, Art. 'Hoffnung', in: NHTG (erw. Neuausgabe), Bd. 2, München, 1991, (374-384) 381f..

⁷⁰⁶ Mit Blickbeschränkung auf die nachkonziliare Zeit seien -ohne irgend einen bibliographischen Vollständigkeitsanspruch!- aus der Reihe der angesprochenen Publikationen beispielhaft genannt (Werke, aus denen bereits zitiert wurde (oder im Folgenden noch zitiert wird) bzw. auf die in besonderem Zusammenhang eigens verwiesen wurde oder noch wird, sind nicht erwähnt): JOHANN AUER, >Siehe, ich mache alles neu<. Der Glaube an die Vollendung der Welt, Regensburg, 1984 (das Hoffnungsvorzeichen scheint hier eher am Rande auf); GOTTFRIED BACHL, Über den Tod und das Leben danach, Graz u. a., 1980; ders., Die Zukunft nach dem Tod, Freiburg i. Br. u. a., 1985; WALBERT BÜHLMANN, Leben - Sterben - Leben. Fragen um Tod und Jenseits, Graz u. a., 1985; JOSEF FINKENZELLER, Was kommt nach dem Tod?, München, 1976; GIBERT GRESHAKE, Stärker als der Tod, Mainz, (1976) 1978; DIETER HATTRUP, Eschatologie, Paderborn, 1992; HANS KÜNG, Ewiges Leben?, München - Zürich, 1982; JOAO BATISTA LIBANIO - MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER, Christliche Eschatologie, Düsseldorf, 1987; HERBERT VORGRIMLER, Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie, Freiburg i. Br. u. a., 1980 (=QD 90). - Erwähnt seien auch -erstens- ein Symposiumsbericht: Tod - Hoffnung - Jenseits. Dimensionen und Konsequenzen biblisch verankerter Eschatologie (Hrsg. FERDINAND DEXINGER), Wien u. a., 1983, zweitens ein längerer Beitrag aus der enzyklopädischen Bibliothek 'Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft' (Hrsg. FRANZ BÖCKLE u. a.): GIBERT GRESHAKE, Tod und Auferstehung, in: Teilband 5, Freiburg i. Br. u. a., 1980, 63-130, und schließlich zwei Beiträge aus Mysterium salutis, Bd. V (Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte; Zürich u. a., 1976): CHRISTIAN SCHÜTZ, Allgemeine Grundlegung der Eschatologie, 553-700; WILHELM BREUNING, Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen, 779-890.

⁷⁰⁷ Und was kommt *nach* dem Ende?, Freiburg i. Br. u. a., 2000, 25

„noch Ausstehenden“, ist einer der zentralen Aspekte, die ausmachen, was man den Paradigmenwechsel in der neueren Eschatologie⁷⁰⁸ nennen könnte. Nach FRANZ-JOSEF NOCKE drückt sich der im Verlauf des 20. Jahrhunderts vonstatten gegangene „Akzent- und Perspektivenwandel“⁷⁰⁹ von der weite Strecken dieses Jahrhunderts noch prägenden ‚Neuscholastik‘ hin zur ‚neueren katholischen Theologie‘ (womit er die Epoche seit PIERRE TEILHARD DE CHARDIN (gestorben 1955) bzw. dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) meint) diesbezüglich in den bezeichnendermaßen jeweils unterschiedlich ausfallenden Antworten auf die vier Grundfragen aus: *Wovon* spricht die Eschatologie?, *Wie* spricht die Eschatologie?, *Welche* Rolle spielt die „Welt“?, *Was wird* aus der Welt?⁷¹⁰.

Zur ersten Frage, zu der also nach dem Gegenstand der Eschatologie, kommentiert NOCKE: „Die neuscholastische Theologie verstand sich als „Lehre von den *letzten Dingen*“. Sie wollte möglichst genau die „Endereignisse“ und „Endzustände“ des Einzelmenschen und der Welt darstellen. Die neuere Theologie dagegen versteht sich als „Theologie der *Hoffnung*“. Sie will die Hoffnung auf Vollendung zur Sprache bringen, Hoffnungsperspektiven aufzeigen und so als Wegweisung für heute dienen.“ (Die Zukunft der Welt, 73) Auch in der Antwort auf die zweite Frage (diejenige nach Methode und Sprache der Eschatologie) tritt ein deutlicher Unterschied hervor: „Die Neuscholastik versuchte, aus den verschiedenen Aussagen der biblischen und kirchlichen Tradition eine möglichst komplette und präzise Beschreibung der eschatologischen Zukunft zu erstellen. Sie ging mit den Glaubenszeugnissen der Tradition um, als handele es sich bei ihnen um *Informationssprache*. Die neuere Theologie betrachtet die verschiedenen Aussagen der Tradition als Bilder, die heute mit neuen Augen und aus verändertem Blickwinkel betrachtet, aber nicht in Information umgewandelt werden können. Sie unterscheidet von der Informationssprache die ebenso wichtige, aber anders zu verstehende *Bildersprache*.“ (Die Zukunft der Welt, 73)⁷¹¹ Bildersprache impliziert Symbolik und lässt sich auf Symbolik ein. Die christlichen Aussagen über Ende und Vollendung haben, wie wir bereits festgehalten haben, „ihren Platz eindeutig *innerhalb* der Frohen Botschaft Jesu vom nahen Reich Gottes. Sie versuchen, in einer Vielfalt von Symbolen (z. B. der Mahlgemeinschaft, des himmlischen Jerusalem, der Hochzeit von Braut und Bräutigam, der Scheidung zwischen Gut und Böse, der Entmachtung des Bösen, der Wiedergewinnung des Paradieses u. a.) jenes Heil in den Blick zu bekommen, dessen Vorgeschmack das Volk Gottes schon in der ganzen Bundesgeschichte Israels und vor allem in Jesus Christus glaubend erfahren hat: nämlich daß diesem bereits auf Erden uns zugänglichen Heil von Gott her auch eine *Vollendung* zugesagt ist, in der die ganze (dazu bereite) Schöpfung in die endgültig versöhnende Gemeinschaft mit Gott aufgenommen wird. Das uns in Jesus Christus bereits geschenkte und gläubig angenommene Heil wird in der christlichen Hoffnung buchstäblich >zu Ende gedacht<.“ (KEHL, Und was kommt *nach dem Ende*?, 25f.)

⁷⁰⁸ Hervorragend aufgearbeitet findet sich die theologiegeschichtliche *Gesamtentwicklung* eschatologischen Denkens und Redens im Band IV des Handbuchs der Dogmengeschichte (Freiburg i. Br. u. a.), in von verschiedenen Autoren verfassten Faszikeln erschienen: BRIAN DALEY - JOSEF SCHREINER - HORACIO LONA, Eschatologie. In der Schrift und Patristik (1986; Fasz. 7a); LUDWIG OTT (aus dem Nachlass bearbeitet von ERICH NAAB), Eschatologie. In der Scholastik (1990; Fasz. 7b); ERHARD KUNZ, Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung (1980; Fasz. 7c/1. Teil); PHILIPP SCHÄFER, Eschatologie. Trient und Gegenreformation (1984; Fasz. 7c/2. Teil); IGNACIO ESCRIBANO-ALBERCA, Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart (1987; Fasz. 7d).

⁷⁰⁹ FRANZ-JOSEF NOCKE, Die Zukunft der Welt in der eschatologischen Vollendung, in: Zukunft im Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft (Hrsg. GEORG KRAUS), Frankfurt am Main u. a., (71-81), 72

⁷¹⁰ Vgl. NOCKE, Die Zukunft der Welt, 73 sowie -ausführlich-: ders., Eschatologie, Düsseldorf, 1999; bzgl. des Beitrags des neueren eschatologischen und todestheologischen Denkens zur großen Erneuerungsbewegung, die auf die Neuscholastik und auf das Modernismustrauma folgte, sei auch verwiesen auf: HERBERT VORGRIMLER, Der Tod als Thema der neueren Theologie, in: Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie (hrsg. von JOSEF PFAMMATTER und EDUARD CHRISTEN), Zürich, 1990, 13-64.

⁷¹¹ Der Vollständigkeit halber sei NOCKEs kommentierende Antwort zur Frage nach der ‚Rolle der Welt‘ in den beiden Theologieräumen angefügt: „Die Neuscholastik (und noch mehr: die ihr zeitgenössische Spiritualität) interessierte sich vorwiegend für das Schicksal des Menschen nach dem Tod und für die Welt nach dem jüngsten Tag. Die gegenwärtige Welt wirkte dabei eher wie die Bühne, auf der die Akteure nur vorübergehend verweilen. Die neuere Theologie sieht dagegen Mensch und Welt stärker miteinander verflochten: Welt ist gleichsam der erweiterte „Leib“ des Menschen. Zur Hoffnung für den Menschen gehört deshalb auch die Hoffnung für die Welt.“ (Die Zukunft der Welt, 73) NOCKE zu den unterschiedlichen Antworten auf die Frage danach, was aus der Welt wird: „Die Neuscholastik lehrte (im Anschluß an die Bilderwelt der Apokalyptik) ein „Ende der Welt“, die Umwandlung der Welt durch einen Untergang (Weltbrand) hindurch. Sie bemühte sich, die Möglichkeit entsprechender Naturkatastrophen möglichst detailliert zu diskutieren (Meteoritenschwarm, Kometensturz, Kollision mit einem fremden Sonnensystem, Annäherung eines Fixsterns u. ä.). Sie betonte damit stark die Zäsur zwischen gegenwärtiger und zukünftiger Welt. Die neuere Theologie ist (der Struktur der prophetischen Verheißungen entsprechend) stärker an dem geschichtlichen Zusammenhang zwischen Gegenwart und erhoffter Zukunft interessiert. Im Bewußtsein, daß die Eschatologie nicht objektivierend über die Zukunft informiert, sondern in Bildern Hoffnung zur Sprache bringt..., reflektiert sie allerdings weniger die naturwissenschaftlichen Entsprechungen zu den eschatologischen Aussagen.“ (Die Zukunft der Welt, 73f.)

Bleibend wichtig für die Reflexion und für die authentische Kommentierung spezifisch christlicher Heilshoffnung ist die Beibehaltung und Einbeziehung auch der Perspektive des konkreten einzelnen Menschen mit seiner *gegenwärtigen* Erfahrung von 'Heil in Unheil' und seiner Sehnsucht nach *zukünftiger* Heilsfülle; gerade MARCELS Denken zeigt -in Übereinstimmung mit biblisch-christlicher Anthropologie, die den Menschen als *wesentlich >du<-bezogen* erkennt-, dass diese Perspektive, sofern sie die Verfangenheit in Angst überwunden hat, eine allen Individualismus sprengende Perspektive ist. Ich stimme RUELIUS zu: So sehr der eschatologische Bezug, "wie immer auch verstanden, als eine Grundbestimmung von Theologie und Glaube überhaupt" (Mysterium spes, 318) zu erkennen und auszudrücken ist, so ist doch der eben damit sich begründende Vorschlag einer Abschaffung des Traktats 'Eschatologie' abzulehnen, zumal dann, wenn er einer theologischen Konzeption entspringt, die unter 'Theologie der Hoffnung' entweder eine letztlich *nur* innergeschichtliche Zukunft reflektierende Theologie oder eine *rein kollektiv bzw. rein politisch* orientierte Theologie der Zukunft, in Absehung von der fundamentalen Bedeutung des Lebens- und Frageraums des Personalen und Interpersonalen, versteht (vgl. Mysterium spes, 318f.).

Gerade die Ernstnahme eben dieses Raumes und der Ausgang von GABRIEL MARCEL lassen -hier deckt sich eines der Grundanliegen der vorliegenden Studie mit dem Ansatz von RUELIUS und anderer Kommentatoren- den menschlichen Tod als Thema und als "Kriterium möglicher Vermittlung von philosophisch begründeter Hoffnung und offenbarungsbestimmter eschatologischer Hoffnung" (RUELIUS, Mysterium spes, 330) reflektieren. Die MARCELSche Untersuchung des Phänomens 'Hoffnung' ermöglicht dabei die Entdeckung, dass menschliche Hoffnung, wenn sie (noch) echt ist (wenn also z. B. weder Erziehung noch Ideologie die ihr eigenen Horizonte verdunkelt haben), als ">Hoffnung der Welt< nicht innerweltlich begrenzt ist" (RUELIUS, Mysterium spes, 332), dass "jede in der Welt gelebte Hoffnung auf die Unsterblichkeit des Menschen als ihr unerschöpfliches (und so einzig angemessenes) Ziel ausgerichtet sein muß" (RUELIUS, Mysterium spes, 332). Wegen eben dieser letztlichen Ausrichtung, wegen ihrer Offenheit auf das Absolute des ontologischen Geheimnisses ist die konkrete Hoffnung des einzelnen Menschen (konkret auch und gerade in ihrer Konkretion auf das geliebte *Du* hin; >meine< Hoffnung ist untrennbar ver-wachsen (kon-kret) mit der Hoffnung für >dich<!) ihrerseits *absolut*, weil es sozusagen um *alles* geht und die Frage und Suche nach Heil, in der Hoffnung alles noch irgendwie Objektiv(ierbar)e transzendiert, in ihrem Bezug auf das *unzerstörbare >wir<* denkbar radikal hofft, fragt und sucht. Im Blick auf die Transzendenz des Todes, die hier zum Ausdruck kommt, betont RUELIUS, "daß diese Hoffnung, auch wenn sie bereits diesseits der Offenbarung besteht, zu Recht eschatologische Hoffnung genannt werden und in der theologischen Eschatologie ihren Ort haben kann." (Mysterium spes, 334) 'Christliche' Hoffnung und 'weltliche' Hoffnung müssen sich nicht widersprechen oder ausschließen; keineswegs muss, wie RUELIUS zurecht hervorhebt, "die Hoffnung auf Auferstehung, die Hoffnung auf ewiges Leben (als übernatürliche Hoffnung) getrennt werden von einer natürlichen Hoffnung, die (freilich nicht im Sinne der von der Offenbarung her verbürgten Antwort) letztlich das gleiche Ziel hat." (Mysterium spes, 314)

Der von MARCEL beleuchteten "Anthropo-Logik" von Hoffnung, die als menschlich-"natürliche" Hoffnung schon eine absolute Intention in sich trägt, entspricht der absolute Charakter auch der sich spezifisch christlich (wenn man so will: sich "übernatürlich") begründenden Hoffnung (vgl. RUELIUS, Mysterium spes, 337-342), die von der "Theo-Logik" der Rede von Gott als der erhofften 'absoluten Zukunft' (nach KARL RAHNER) des Menschen ausgeht, welcher sich -v. a. in JESUS- als Heilsgott offenbart hat. Die Hoffnung der in und mit JESUS an Gott Glaubenden ist die Hoffnung, dass sich JESU Auferweckung als Auferstehung der Toten im transmortalen Geschick aller Glaubenden wiederholen möge. Bei aller intentionalen "Konvergenz" von philosophisch begründeter Unsterblichkeitshoffnung und christlicher Auferweckungshoffnung markiert doch gewissermaßen "das Ereignis der Auferstehung Christi... den uneinholbaren Vorsprung christlicher Hoffnung" (RUELIUS, Mysterium spes, 344).

Zwar ist, wie gerade auch MARCELS existentiell-phänomenologische Hoffnungsanalyse deutlich macht, nicht jedes äußere Streben und innere Auslangen nach raumzeitlichem Erfolg, Fortschritt und Wohlergehen schon Hoffnung zu nennen; echte Hoffnung ist (ohne dass deswegen die Alternative 'Welthoffnung oder Heilshoffnung' gälte!) immer irgendwie Hoffnung auf Heil. Insofern sie diese echte Hoffnung ist, kann "die >natürliche< Hoffnung in der Eschatologie im Sinne eines Fundamentes einen Ort finden" (RUELIUS, Mysterium spes, 342).

Die unterschiedliche Bedeutung, die die Hoffnung als christlich-theologisch neu entdeckte und gewichtete Dimension im außertheologischen Raum einerseits und eben im Verständnis der neueren Theologie andererseits zugesprochen bekommt, macht, wie FINKENZELLER erläutert, auch ein vergleichender Blick auf die *Zukunftsforschung* deutlich, die sich seit dem Zweiten Weltkrieg zunehmend profiliert hat; sie geht -in diesem Punkt durchaus mit der Eschatologie übereinstimmend- "davon aus, daß der Mensch dadurch konstituiert ist, daß er seine Wirklichkeit auf die Zukunft hin entwirft. Die Zukunft ist nie eine losgelöste Zukunft; sie steht vielmehr grundsätzlich in Beziehung zur Gegenwart und Vergangenheit. "Die Gegenwart geht mit der Zukunft schwanger" (G. W. Leibniz). Alles Reden von der Zukunft ist gegenwartsbezogen, insofern die Zukunftsaussagen die Gegenwart auf die Zukunft hin interpretieren." (Eschatologie (in: Glaubenszugänge, Bd. 3), 528) Gerade auch für das

theologische Gespräch mit dieser innerweltlichen Futurologie "ist die von K. Rahner getroffene Unterscheidung zwischen der *innerweltlichen* und der *absoluten Zukunft* bedeutsam. Die *innerweltliche* (geschichtliche) Zukunft ist das vom Menschen als Utopie Vorausgesetzte, Planbare und in der Geschichte grundsätzlich Erreichbare, aber für eine bestimmte Epoche noch Ausständige. Weil diese Zukunft vom Freiheitsverhalten des Menschen abhängt, bleibt sie dunkel und offen; sie kann nicht voll prognostiziert und geplant werden; sie ist auch von sich her nicht vollendbar, wenn man unter "Vollendung" das bleibende und erfüllende Aufbewahrtsein in Endgültigkeit versteht, da die Welt nur ein Endliches durch ein anderes ersetzen kann. Die *absolute* Zukunft hingegen ist die totale transzendente Vollendung der Welt. Diese Zukunft ist das Nichtevolutive, das Nichtgeplante, das Unverfügbare, und zwar in seiner Unbegreiflichkeit und Unendlichkeit. Auf diese absolute Zukunft, die nur ein anderes Wort für Gott ist, gehen wir nicht zu, sondern sie kommt von Gott her auf uns zu." (FINKENZELLER, Eschatologie (in: Glaubenszugänge, Bd. 3), 529)

Aufgabe des theologisch neu gepflegten Umgangs mit dem Begriff 'Hoffnung' ist es, die Offenheit des Christlichen auf absolute Zukunft hin immer neu zu thematisieren, ohne damit freilich einer Abwertung und Verunwichtigung des vorläufig Zukünftigen das Wort zu reden. FINKENZELLER unterstreicht in diesem Sinn: "Weil die innerweltliche Zukunft dunkel und offen bleibt, ist es die Aufgabe des Christentums und der Kirche, auf die unverfügbare und absolute Zukunft hinzuweisen. Die innerweltliche Zukunft darf nicht verabsolutiert, sie muß vielmehr relativiert werden. Der Glaube an Gott als die absolute Zukunft fordert immer neue innerweltliche Zukunftshoffnungen und relativiert sie zugleich." (Eschatologie (in: Glaubenszugänge, Bd. 3), 529) Dass die diesem Glauben an Gott verschwisterte christliche Hoffnung endgültig nicht mehr länger als eine fatale Mischung aus Vertröstungsfunktion, aus Abwertung des Individuell-Menschlichen und aus dem Verzicht auf existentiell-schöpferische Aktion missverstanden und gepredigt werden darf, ist ein nicht unwichtiger Aspekt am Akzent- und Perspektivenwandel, den die christlich-theologische Eschatologie des 20. Jahrhunderts vollzogen hat: "Weil bei der Gestaltung der Geschichte Gott und Mensch nicht in Konkurrenz stehen, sondern der Mensch unter dem Einfluß der Hilfe und Gnade Gottes tätig ist, kann man nicht sagen, daß die Vollendung der Menschheit und der Geschichte auf die alleinige Wirksamkeit Gottes zurückzuführen ist. Die Beendigung der Geschichte durch Gott schließt die Vorstellung nicht aus, daß die Menschen die "Täter des Endgültigen" sind. Man kann also sagen, daß sich die Menschheitsgeschichte möglicherweise in Selbsttranszendenz in die Zukunft Gottes hinein überschreitet." (FINKENZELLER, Eschatologie (in: Glaubenszugänge, Bd. 3), 530)

B. Anregungen - Verstärkende Akzentsetzungen - Bereichernde Perspektiven

I. “τη γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν” (“Denn wir sind gerettet, doch in der Hoffnung” (Röm 8, 24a)). Todestranszendierende *Hoffnung im Namen der Liebe* als glaubende und schöpferische Bejahung der Unzerstörbarkeit des *Wir*

1. Vorbemerkungen zur Ableitung und Einordnung

Das Fundament für das Spektrum der wichtigsten von MARCEL für die Eschatologie ausgehenden Anregungen bilden zwei philosophische Theoreme, die wir bereits ausführlich erläutert haben; sie lassen sich als zwei Gleichungen nebeneinander stellen und zusammenführen: *Absolute Seinsfülle ist (in) Gott - Sein ist Zusammen-Sein*. Die Originalität der MARCELSchen Rede vom *Sein als Zusammen-Sein* wurde in ihrer philosophisch-anthropologischen Bedeutsamkeit schon beleuchtet. Inwiefern die ontologische Doppelaussage MARCELS als philosophische Äußerung (mitsamt all ihren Voraussetzungen und Ableitungen) Beitrag sein kann zur (Neu)Profilierung christlicher, schöpfungstheologisch oder eschatologisch (mithin also *theologisch* bzw. *theologisch-anthropologisch*) orientierter, Rede vom Menschen als sterblichem, hoffendem und liebendem Wesen im Angesicht Gottes, soll im Folgenden dargelegt werden. Dass die in der Doppelaussage mit ausgesagte philosophische Behauptung, *(in) Gott sei Zusammen-Sein*, im theologisch-philosophischen Gespräch nicht nur die Assoziation von der innertrinitarischen Gemeinschaft auslösen sollte, sondern die Rede vom mit allem Geschaffenen Gemeinschaft, Begegnung und Einheit suchenden Gott verstärken darf, wird dabei deutlich werden.

Die benannte Doppelaussage fundamentierte eine Dreierstruktur an Aspekten (gewissermaßen als drei zentrale “Achsen” verstehbar), die im Folgenden als (Ein)Ordnungshilfe dienen soll; die meisten Punkte des von MARCEL ausgehenden Anstoßes lassen sich hier eintragen. Die drei grundlegenden Aspekte, die die folgende Gedankenentwicklung als Überschriften strukturieren, bedingen und erklären sich gegenseitig - was aus dem zum MARCELSchen Denken erläuternd Gesagten ebenso klar geworden sein dürfte wie die Tatsache, dass bei MARCEL alle ontologische Aussage den Hinweis auf die Spannung zwischen raumzeitlicher (Teil)Verwirklichung von Sein und ewiger Seinsfülle, mithin das Verständnis von Leben als Prozess zwischen beiden Qualitäten, impliziert.

2. (Das) Sein als Zusage. Menschsein als Bejahtsein und als Berufung zur Bejahung

a) Philosophische Beiträge MARCELS zu einer existentiellen Theologie todestranszendierenden Glaubens

“Zwar setzt der Tod nach wie vor einen Punkt hinter unser Leben, aber Gott macht daraus einen Doppelpunkt.”

(HEINZ ZÄHRNT, *Gotteswende. Christsein zwischen Atheismus und neuer Religiosität*, München - Zürich, 1989, 220)

α) Todestranszendierender Glaube als Vertrauensvorschuss an Gott und als Bekenntnis und Zeugnis in Gewissheit

Glaube ist als Vertrauen, so eine wichtige Bestätigung für die Theologie vom personalen Denken MARCELS her, immer fundamental Bejahung und Versuch bejahender Annahme eigenen Bejahtseins. *Personale Bejahung* (als eigenes Bedürfnis und eigene Handlungsverpflichtung) und *personales Bejahtsein* stiften -in ihrer Transzendenz aller bloßen Tatsächlichkeit und Beweisbarkeit, in ihrem Bezug auf die Idee einer unbegrenzten Liebe (deren überfließender Charakter sich eben auch im Transzendieren des Todes ausdrückt⁷¹²)- eine von MARCEL immer wieder unterstrichene Einsicht, die von grundlegender Relevanz für den Glaubenszugang ist, wie er auf

⁷¹² Bejahender Glaube ist als eine Dimension der Todestranszendenz Akt der Freiheit, was durchaus über eine korrelierende Zweitperspektive spekulieren lässt: Wenn es Macht >meiner< Freiheit ist, den Tod von einer Quelle zwangsläufiger Verzweiflung zu verwandeln hin zum Durchgang hinein in ein bejahtes Ewiges (an dem >ich< prä mortal schon immer teilhabe), dann kann - ebenfalls in Freiheit- Gott >mich< und >uns< durch >unseren< Tod hindurch rufen hinein in ein Bleibendes, Ewiges. Die freie Annahme der Freiheit, in der und aus der heraus Gott dies tun kann und wird, ist der von Hoffnung und Liebe getriebene Glaube, der den Tod von >mir< aus transzendiert, wie umgekehrt Gott, der Geglaubte, auch von sich aus >meinen< und >unseren< Tod transzendiert als Rettender und Rufender.

theologischer Ebene reflektiert wird: Eine Philosophie der Todestranszendenz *kann* letztlich nur eine Philosophie des Bekenntnisses und der existentiellen ('herzens-verankerten', postulatorischen) Gewissheit sein - was ebenso für eine Theologie der Todestranszendenz gilt. Das Zeugnis resultiert aus der Gewissheit, nicht aus dem Beweis. Alles Hantieren-Können mit streng wissenschaftlicher Vernunftlogik, mit Deduktion und Berechnung ist spätestens hinsichtlich des Todes hinfällig und außer Kraft gesetzt. In dem Maße, in dem sie die Ebene der Suche nach Beweisen verlässt (bzw. gar nicht erst zu betreten sich anschickt; weder Gott noch Unsterblichkeit können -so erkannten wir mit MARCEL- *bewiesen* werden), wird diese Theologie eine existentiell-konkret involvierte und herzlich engagierte Theologie sein, deren Leidenschaftlichkeit (*nicht*: Fanatismus!) ein 'Setzen-auf' in Hoffnung (statt ein 'Dagegen-Setzen' in letzter Skepsis) ist oder zumindest in Richtung dieses 'Setzens-auf' weist. Es gibt "Wissen" weit über die Ebene objektiver Beweise hinaus; "Bekenntnis ist immer Erkenntnisvorsprung" (BERGER, Ist mit dem Tod alles aus?, 161). Gewissheit bedarf bleibend der Affirmation, der freien engagierten Behauptung bzw. Bejahung; in theologischer Wendung unterstreicht dies das Verständnis der vertrauenden Gewissheit des Glaubens als eines bleibenden Vertrauensvorschlusses an Gott (auch und gerade angesichts der "letzten" Frage (der Frage des Todes nämlich) und des Versuchs einer "letzten Antwort" (einer Eschato-Logie also)). Die vielfältige Zerbrochenheit der menschlichen Welt, auch: das Zerbrochensein >unseres< raumzeitlichen, leibhaft lebbar und spürbaren *Zusammen* in der Folge >deines< Todes, *kann* einstweilen nur -in Hoffnung, Liebe und Glaube- transzendiert werden. Aber immerhin und umgekehrt gilt: Es *kann* transzendiert werden! Mit anderen Worten: Der Mangel, der in der menschlichen Endlichkeit bzw. Sterblichkeit schmerzvoll zum Ausdruck kommt, kann durch die Art ihrer Bewältigung zwar nicht schlechterdings ausgeglichen, aber doch wirk-sam beantwortet werden.

Dass todestranszendierende Hoffnung nur im Namen der Liebe Relevanz hat, wie es MARCELS affirmative Philosophie der Gewissheit in liebender Hoffnung festhält, wird im Blick auf die drei wichtigsten Grundbedeutungen von *affirmation* (als 'Bejahung') bei MARCEL umso deutlicher: Behauptung aus Liebe; Zusage von Liebe; Bekräftigung der Liebe. Die durch diese Mehrschichtigkeit gestiftete Tiefe des Motivs der *Bejahung* bzw. der *Annahme* wird sich gerade auch eine -ob im schöpfungstheologischen, ob im eschatologischen Kontext- die Liebe reflektierende Theologie immer neu bewusst machen dürfen. Von grundsätzlicher Bedeutung ist dabei der immer auch schöpferische Aspekt der liebenden *affirmation*: Sie erschließt Kraft(fluss), sie erweitert bzw. durchbricht Horizonte, in ihrer Bejahung des objektiv Unbeweisbaren bleibt sie der Sicht auf die *ganze* (und als solche letztlich entscheidende) Wirklichkeit treu, und das Zeugnis, das -gegebenenfalls als Pro-test- mit der Bejahung verbunden ist, strahlt immer auch aus.

β) Die logische Untrennbarkeit des christlichen Glaubens von Liebe und Hoffnung - Glaube als eschatologisches Verlangen und als Korrelat zum 'existentiellen Postulat der Liebe'

Die bei MARCEL im Rahmen der Teilhabe-Theorie bzw. der 'Zusammen-Seinslehre' zutage tretende Untrennbarkeit der Trias 'Glaube, Liebe, Hoffnung' ist ebenfalls ein Aspekt, der die eschatologische Reflexion bestätigend befruchtet: Im Sinne einer perspektivischen Untrennbarkeit und einer unauflösbar theologisch-anthropologischen Fundierung muss daran festgehalten werden, dass Glaube, auch angesichts des Todes, im christlichen Verständnis immer und nur Glaube im Namen der Liebe und mit dem Vorzeichen der Hoffnung sein kann.

Glauben, als das vertrauende 'Setzen-auf', ließe sich in diesem Zusammenhang im Ausgang von und in Parallelität zur MARCELSchen Terminologie vom *ontologischen Verlangen*, theologisch gewissermaßen als *eschatologisches Verlangen* verstehen: Es "muss" -todestranszendierend- ewiges Leben in Fülle, jenseits allen Defizits, geben, "schon damit wir den Mut gewinnen, diese Absurdität des Diesseits auszuhalten"⁷¹³. Die *exigence ontologique* also -selbst wenn MARCEL getrennt von ihr nochmals und eigens auch vom *Glauben* spricht- als philosophisches Pendant zu einem eschatologischen Verlangen im theologischen Kontext, das der Glaube im Letzten ist und das sich intentional mit dem von uns in der anthropologischen Einführung zur vorliegenden Studie formulierten und reflektierten 'existentiellen Postulat der Liebe' deckt, das ja auch den MARCELSchen Versuch einer Todestranszendenz antreibt. Was das Postulat der Liebe "fordert", wenden Glaube und Hoffnung in einen personal adressierten Vertrauensakt an das absolute >Du< und in einen Ausgriff ins Ewige: Das geliebte Wesen möge im Tod um seinetwillen und um >meinet<willen gerettet und gehalten sein.

⁷¹³ EUGEN DREWERMANN in: ders. - FRIEDRICH SCHORLEMMER, Tod oder Leben. Vom Sinn und Unsinn des Gottesglaubens (Hrsg. MICHAEL ALBUS), Freiburg i. Br. u. a., 1997, 156.

γ) Der authentisch theologische Ort des Glaubens zwischen Fordern und Vertrauen, zwischen Verzweiflung und Hoffnung

Von der von MARCEL profilierten Hoffnung-Verzweiflung-Antithese wie von seinem Grundverständnis von Glauben her lässt sich darüber hinaus in die theologische Deutung von Glauben eine weitere Nuance einholen: Gerade sofern der Glaube im Risiko des Vertrauens auf Gott besteht (was seine Affinität zur Hoffnung im Verständnis MARCELS (die Hoffnung als "Kredit"! umso deutlicher macht), wird er sich der Versuchung zum Ausdruck der Verzweiflung: dem *Fordern* nämlich, gewahr sein müssen. Das Fordern der Verzweiflung neigt dazu, einen *Anspruch* zu behaupten, der seinerseits zur *Anklage* tendiert. Gegenkraft zur Verzweiflung aber ist die Hoffnung als 'Schwester' des *vertrauenden* Glaubens (zur Warnung auch MARCELS vor einem Abgleiten der Hoffnung in ein Fordern vgl. WA I, 143); Glaube kann keine Forderung im Sinne eines Anspruchs sein, weil im Glauben der freien Gnade Gottes frei geantwortet wird⁷¹⁴.

Was dogmatisch ernst zu nehmen ist, ist das Drama des Glaubens, in die umrissene Spannung hinein gestellt zu sein, in die Spannung zwischen den Situationen ohnmächtig-schreiender Forderung (nach einem 'Mehr als der Tod') und den Phasen wie geschenkt erlebten Vertrauen-Könnens (dass Gott als alle(s) umfassende Liebe dieses Mehr sei und garantiere). Die glaubende Ahnung vom 'Nicht-Umsonst' raumzeitlicher je einmaliger Existenz, die Ahnung, die weiß, dass es Wert hat zu leben und weiter zu leben, und dass es dieses Werterleben und Wertbewusstsein nur gibt, weil >wir< ewigen Wert haben wollen und weil >wir< dieser ewige Wert *sind*⁷¹⁵ -: Diese glaubende Ahnung leuchtet authentisch und plausibel nur auf, wo Glaube dogmatisch nicht als selbstverständlich gehandelt wird.

Als gewissermaßen immer neu errungene und zu erringende existentielle Äußerung und Verinnerlichung ist der Glaube, der wesentlich vertrauende Hoffnung ist und der hofft, dass alles Vertrauen im Letzten recht behalten möge, Absage an die Illusion *gehabter* und *hab-barer* (ausschließlich besessener/ diktierbarer/ verwaltbarer) Wahrheit und - stattdessen- Bejahung einer Wahrheit und Bewährung *im Sein*, was, ebenfalls im Sinne des MARCELSchen Gedankengangs, die Liebe mit thematisiert. "Ohne Furcht vor konfessionellen Grenzüberschreitungen muß die Theologie auf eine Reflexion des Grundbegriffs >Liebe< abzielen, die es gestattet, unbeschadet unterschiedlicher Akzentsetzungen in der gelebten Frömmigkeit die Liebe als Glauben zu verstehen und den Glauben als Liebe."⁷¹⁶

δ) Glaube als Setzen auf ein *im Letzten* allmächtiges Mitleid, d. h. auf Gottes Erbarmen

Wenn sich auch die zwei umrissenen Alternativen bzgl. der Rettung durch und in Gott im Tod, das gelassenhoffende Vertrauen des Glaubens und das pochend-anklagende Fordern der (Tendenz zur) Verzweiflung in ihrer Haltung unterscheiden, so sind sie doch in ihrer inhaltlichen Intention gleich: >Unser< Kampf gegen alle erlittene Absurdität von Dasein, in der die Verzweiflungsversuchung angesichts des Todes mit eingeschlossen ist, *muss* (Forderung) bzw. *möge* (Vertrauen) von Gott "honoriert" werden - in *seinen* Augen und *seinem* Gedächtnis wenigstens muss bzw. möge er unvergessen sein und bleiben! Von dieser Intention her wäre, von der ständigen *Verzweiflungstendenz* des Menschen aus formuliert, ein Gott, der in >unserer< Mitleids"schuld" stünde, eine Formulierungsmöglichkeit einer theologischen Verlängerung des existentiellen Postulats der Liebe. Von einer gewonnenen bzw. versuchten *Hoffnungs-* und Glaubensposition aus wäre die theologische Ableitung ein Gott, der nichts anderes ist und sein kann als Mitleiden⁷¹⁷, auffangende Liebe, die sich dem Menschen in seinem Tod

⁷¹⁴ Wobei gerade auch das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit der Bejahung bedarf: Wenn Gnade bedeutet, die geglaubte Zuwendung Gottes auch als Möglichkeit, sich gehalten und getragen zu glauben, zu deuten, dann ist Freiheit die Einladung, diesen Glauben zu praktizieren und -pointiert gesagt- dem Gehaltensein als Erfahrung zuzustimmen (es zu *bejahen*), selbst dann, wenn >ich< sie gerade nicht mache.

⁷¹⁵ Wobei Selbstbewertung im religiösen Kontext immer Hand in Hand geht mit einer Weltbewertung: "In seinem Solitärsein fragt der Mensch: welchen Wert besitzt meine Existenz? Und er kann einen solchen Wert nicht finden, bis er seinen individuellen Anspruch auf Werthaftigkeit mit dem Wert der Welt verschmolzen hat. Anders gesagt: <Religion ist Welt-Loyalität> [so WHITEHEAD; MR]." (BUCHER, Die Würde der Kinder Gottes, 265)

⁷¹⁶ OTTO HERMANN PESCH, Art. 'Liebe', in: NHTg (erw. Neuausgabe 1991), Bd. 3, (220-239) 238

⁷¹⁷ Wie die 'Gnadenlosigkeit' einer in zwischenmenschlicher Hinsicht mitleidslosen Welt evident und Redewendung ist (MARCEL warnt vor den "Konsequenzen..., die eine vollkommen technokratisierte Welt mit sich zu bringen riskiert, aus der jede Art von Mitleid radikal verbannt wäre" (RefIn 176)), so scheint, in theologischer Transposition und positiv gewendet, gedachtes und geglaubtes Mitleid(en) von Gott her (mit allen fühlenden Wesen) als Verständnis- und Deutungsmöglichkeit gerade göttlicher *Gnade* (als eines Zuwendungsgeschehens) auf. Bejahung eigener menschlicher Teilhabe am Seinsgeheimnis 'Gott' impliziert vor diesem Hintergrund die Verpflichtung, Mitleid (mit den Leidenden, den Sterblichen bzw. Sterbenden...; als Intention Gottes) auch selber -leidenden Mitgeschöpfen gegenüber- zu zeigen. Zum Mitleid nicht nur als einer Gefühls-, sondern -eben darin- auch einer Erkenntniskategorie vgl. MARCEL: "Außer der Liebe bezieht sich jede Form des menschlichen Erkennens immer nur auf einige, nie auf alle Dimensionen unseres Wesens. Allein die Liebe und durch sie ermächtigt wirkliches Mitleiden kann sämtliche

offenbart. Oder man könnte, den gleichen Zusammenhang noch anders ausdrückend sagen: Aus dem Fordern der immer zur Verzweiflung versuchten philosophierenden Liebe wird im Stadium religiöser Erfahrung der Sprung hinein in einen vertrauenden Glauben, dass es so kommt, *wie die Liebe will*, der Sprung hinein in den Glauben, dass es wohl Sinn hat, auf ein im Letzten allmächtiges Mitleid mit dem und den Menschen, auf *Gottes Erbarmen* zu setzen, und zwar durchaus auch in Verlängerung der Anspielung MARCELS auf ein "Erbarmen, das die Grenzen unserer Vernunft unendlich übersteigt" (SuWaGe 80).

Der umrissene Akzent eines authentischen Verständnisses von Glauben in Bezug auf den Tod radikalisiert und modifiziert das biblisch bzw. von JESUS her gegebene Profil sowohl des Glaubens- wie auch des Erbarmensbegriffs, und es ist zugleich hoffnungstheologisch-eschatologische Aktualisierung einer existentiell, dogmatisch und kerygmatisch verantwortbaren Rede von der Allmacht Gottes.

Die theologische Problematik christlichen Sprechens vom *allmächtigen* Gott (im strengen Sinn des Begriffes) angesichts immensen innergeschichtlichen Leids Unschuldiger, also die in der Theodizeefrage thematisierte Problematik, ist bekannt⁷¹⁸; sie soll und kann hier ausgespart bleiben, wo es um die Hoffnungsantwort in der Perspektive des Todes, wo es also um die Hoffnung für die Realität jenseits der *conditio historica* geht.

Wenn Glaube als Bekenntnis Gott, dem doch *in* der Geschichte auf spezifische Weise Abwesenden und Ohnmächtigen (insofern er "nur" durch die Menschen bzw. in menschlicher Gestalt und als Geist in den Menschen wirkt und wirken kann), Allmacht zuschreibt, dann tut er dies immer schon im Bewusstsein des dieses Bekenntnis vermeintlich Widerlegenden *und zugleich* im radikal transzendierend ausgerichteten Vertrauen darauf, dass Gottes Heils-, Schöpfungs-, Bestimmungs- und Beziehungsmacht⁷¹⁹ im Letzten nicht (bzw. nicht völlig) durch innergeschichtlich wirkende und gegebene Gesetzmäßigkeit und Kontingenz begrenzt ist. Zentrale biblische Aspekte scheinen hier auf: Glaube als radikale und radikal vertrauende Selbsthingabe an das Geheimnis 'Gott'; Glaube als existentielle Entscheidung für einen fürsorgenden und zu Gunsten des Menschen fühlenden Gott; Glaube als ganzheitlich vollzogenes Festhalten an der Möglichkeit von Rettung⁷²⁰. Die urbiblische Überzeugung vom 'barmherzigen und gnädigen Gott'⁷²¹ (vgl. Ex 34, 6) in stets erhoffter und erhoffbarer Zuwendung zu seinem Geschöpf 'Mensch' entspricht dabei der biblisch dokumentierten und intendierten Dynamik des Glaubens als einer alle Unheilmächte transzendierenden Hinwendung zum 'Trotzdem' der Möglichkeit und Wirklichkeit definitiven Heils. Wenn JESUS in pointierter Zuspitzung den Glauben geradezu als Meisterschaft des Unmöglichen (vgl. Mk 11, 22-24⁷²²) umschreibt, dann selbstverständlich in Anspielung darauf, dass es ein *Geschenk von Gott her* sein wird (und bereits ist: vgl. Mk 11, 24!), was dem und der grenzenlos Vertrauenden als Möglichkeit ins Leben tritt. >Unsere< Nicht-Zerstörung im Tod, an die Glaube glaubt, ist das immer schon und auf ewig Unzerstörbare >unserer< Liebe und der Liebe Gottes zu >uns<; das sich *im Letzten* in seiner Allmächtigkeit zeigende Mitleid des barmherzigen Gottes, auf das Glaube setzt, ist nur Ausdruck göttlicher Zuwendung und Rettungsabsicht schon *von Anfang an*.

Dimensionen des Wesens und damit auch dessen äußerste Möglichkeit erfassen, einsehen und verstehen lernen." (in: Leibliche Begegnung, 45)

⁷¹⁸ Zur philosophisch-theologischen Theoriebildung und zum diesbezüglichen Disput vgl. GÜNTER SCHIWY, Abschied vom allmächtigen Gott, München, 1995

⁷¹⁹ Zu diesen vier Kategorien als biblisch bezogener Explikation der Überzeugung von der Allmacht Gottes vgl. KRAUS, Gott als Wirklichkeit, 368-372

⁷²⁰ Ausführlicheres zu den biblischen Aspekten des Begriffsfeldes 'glauben' findet sich in MAX SECKLER - CHRISTOPH BERCHTOLD, Art. 'Glaube', in: NHTG (erw. Neuausgabe 1991), Bd. 2, (232-252) 232-237.

⁷²¹ Die biblische Rede von der *Barmherzigkeit Gottes* (alttestamentlich in einer ganzen Reihe von Prädizierungen Jahwes, neutestamentlich (und in den griechischen Büchern des AT) v. a. mit dem Wortfeld *ελεος/ελεειν* ausgedrückt) steht in der Spannung der Doppelintention, gegenwartsbezogenen Glauben *und* zukunftsbezogene Hoffnung zu formulieren. Der *vollständige* Erweis der für jetzt schon gültig geglaubten rettend-gnädigen, treuen und mitleidenden Zuwendung Gottes zu den Gläubigen in einer inner- bzw. transgeschichtlichen Zukunft steht noch aus. Der auffällig eschatologische Akzent der biblischen Rede vom *ελεος* Gottes im Spätjudentum (vgl. etwa Sir 2, 7, 9; Weish 3, 9; Weish 4, 15; 2Makk 2, 7; 2Makk 7, 29) und dann im neutestamentlichen Christentum ist bemerkenswert. Neutestamentlich meint dieser eschatologische Bezug der Rede vom sich erbarmenden Gott der Gnade zentral seine heilsgeschichtliche Selbstzuwendung im Christusgeschehen; so bezogener Glaube an das Erbarmen Gottes ist Hoffnungsglaube, verpflichtet zu auch menschlicherseits barmherzigem Liebeshandeln im 'Jetzt' und 'Hier' und bindet die erhoffte definitive Rettung im Gericht an dieses jetzt gelebte Erbarmen (vgl. etwa Mt 5, 7 und Jud 21!).

⁷²² "Jesus sagte zu ihnen: Ihr müßt Glauben an Gott haben. Amen, das sage ich euch: Wenn jemand zu diesem Berg sagt: Hebe dich empor, und stürz dich ins Meer!, und wenn er in seinem Herzen nicht zweifelt, sondern glaubt, daß geschieht, was er sagt, dann wird es geschehen. Darum sage ich euch: Alles, worum ihr betet und bittet - glaubt nur, daß ihr es schon erhalten habt, dann wird es euch zuteil."

GABRIEL MARCELS Philosophie ist eine Anregung für eine Theologie, die als unausblendbaren Aspekt bei aller Rede von Liebe Mitleid bzw. Mitleiden mit reflektiert⁷²³, ob sie dies nun im Rückgriff auf einen Ansatz wie auch immer religiös bzw. metaphysisch sich begründender Philosophie (MARCEL steht hierfür als Beispiel) tut oder mit Bezugnahme auf einen philosophischen Begründungsversuch in Absehung von Metaphysik und von der heute vielen Menschen verschlossenen Dimension des Heiligen. Für letzteren Weg steht beispielhaft WERNER MARX⁷²⁴, der, jenseits einer christlich-ethischen oder vernunftethischen Begründung, die moralbegründende Möglichkeit gelebten und gezeigten Mitleids gerade aus der erschütternden Entdeckung bzw. Bewusstmachung eigenen und gemeinsamen Sterblichseins ableitet, die alle Gleichgültigkeit und bloße Selbstbezogenheit transzendieren und gerade im zwischenmenschlichen Beistand angesichts der gemeinsamen Sterblichkeitsangst und -not Heilsames spüren lässt ("das Vermögen des Mit-Leiden-Könnens als heilende Kraft" (Ethos und Lebenswelt, 11)). MARX: "In dem Menschen, der aus der alltäglichen Gestimmtheit der Gleichgültigkeit herausgenommen wurde, wirkt das Mit-Leiden-Können als die alles durchwaltende Kraft, die in seinem gesamten Bezug zu Welt, Mitmensch und

⁷²³ Die Erkenntnis der wesentlichen Bedeutung von zwischenmenschlichem Mitleid(en) für das Selbstverständnis authentisch christlicher Liebe und Moral lässt sich bereits im Rahmen biblischer Verkündigung und Theologie nachweisen. Die hierbei zum Ausdruck kommende grundsätzliche geistesgeschichtliche Neubewertung spiegelt auch die radikale Gegensätzlichkeit von dokumentierten philosophischen und philosophisch-theologischen Positionen in der Antike wieder; so steht etwa der Äußerung eines SENECA "omnes boni uiri... misericordiam... uitabunt; est enim uitium pusilli animi ad speciem alienorum malorum succidentis" (aus: De clementia (Pars secunda, III); in: LUCIUS ANNAEUS SENECA, Philosophische Schriften (Lateinisch und deutsch) in 5 Bänden, übersetzt von MANFRED ROSENBACH, Darmstadt, 1999, Bd. 5, 20) der Hinweis von LAKTANZ gegenüber auf "miserationis adfectum qui plane uocatur humanitas, qua nosmet inuicem tuemur" (aus: Divinae institutiones, Lib. III, 23; in: L. CAELI FIRMIANI LACTANTI opera omnia (Hrsg. SAMUEL BRANDT und GEORG LAUBMANN), Bd. I, Prag u. a., 1890, 253). Doch steht die Frage an die heutige christliche Theologie und Verkündigung (mit ihrem authentischen Verweis auf die Idee gewaltloser Liebe, die Jesu Botschaft und Verhalten radikal präge) im Raum, ob im Namen einer den (auch wirkungsgeschichtlich fatalen!) biblischen Anthropozentrismus überwindenden *Schöpfungstheologie wirklicher Gewaltlosigkeit* nicht ein radikal anderer, eben: mit-leidender und Leidzufügung tunlichst vermeidender Umgang mit den Tieren und ihrem ureigenen Lebensrecht einzufordern und vorzuleben wäre. MAX HORKHEIMER unterstreicht diesbezüglich (mit, wie zu befürchten ist, wohl allzu optimistischem Unterton): "Die Solidarität der Menschen ist... ein Teil der Solidarität des Lebens überhaupt. Der Fortschritt in der Verwirklichung jener wird auch den Sinn für diese stärken. Die Tiere bedürfen des Menschen. Es ist die Ehre der Schopenhauerschen Philosophie, daß sie die Einheit von uns und ihnen ganz ins Licht gerückt hat. Die größeren Gaben des Menschen, vor allem die Vernunft, heben die Gemeinschaft, die er mit den Tieren fühlt, durchaus nicht auf. Die Züge des Menschen haben zwar eine besondere Prägung, aber die Verwandtschaft seines Glücks und Elends mit dem Leben der Tiere ist offenbar." (zitiert nach: Vom Mitleid. Die heilende Kraft (Hrsg. ULRICH KRONAUER), Frankfurt a. M. - Leipzig, 1999, 179) Zur im Hintergrund stehenden Gesamtproblematik vgl. EUGEN DREWERMANNs -leider!- auch heute noch höchst aktuelle Studie Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg, 1983 (bes. 15-21 (u. a. zur Massentierhaltung), 34-45 (zur Ausrottung der Tiere durch Jagd, Tierhandel, Artenverpflanzung und Straßenverkehr) und 62-110 (von der Dringlichkeit eines neuen Menschenbildes gegen die christliche naturzerstörerische Anthropozentrik mit der Folge u. a. der Rechtlosigkeit der außermenschlichen Kreatur)). Auch DREWERMANN verweist auf SCHOPENHAUERS diesbezügliche Ausnahmestellung in der abendländischen Philosophiegeschichte: "Er ist der einzige, der, kongenial zum Denken des alten Indiens mit den sanften Lehren des *Buddha* und der *Hindus* von der Einheit allen Lebens und der grenzenlosen Güte zu allen Lebewesen, das Getto der abendländischen Anthropozentrik durchbrach" (Der tödliche Fortschritt, 99), die im Naturverständnis des Christentums wie auch schon des Alten Testaments begründet ist. "Statt die Kreaturen der Willkür des Menschen auszuliefern, lehrt Schopenhauer eine Moral des *Mitleids* die... grenzenlos ist und die Gleichheit aller Lebewesen als Erscheinungen der Natur im Wesentlichen: in Geburt und Tod, zur Grundlage hat." (Der tödliche Fortschritt, 101) "Schopenhauers universelles Mitleid ist die einzige Form einer Ethik der >Umwelt<, die nicht anthropozentrisch ihre Gründe aus dem egoistischen Hinweis auf den Nutzen und Nachteil bestimmter Verhaltensweisen für das Sonderwesen Mensch entwickeln muß, sondern die den Menschen gerade von dem bloßen Utilitarismus zweckrationalen Handelns befreit und zu dem Gefühl einer tiefen und innigen Verbundenheit und Hingabe an alles Lebendige befähigt. Nicht der einseitige Vorteil des Menschen, sondern das Glück aller Lebewesen zu vermehren ist das Ziel einer solchen Moral." (Der tödliche Fortschritt, 101f.) MARCELS todestranszendierende Philosophie eines radikalen Protestes gegen allen Tod und alles Todbringende ist in einer (von ihm nicht vollzogenen) Verlängerung auch auf das Gottesgeschöpf 'Tier' hin Grundlage und Anregung für das Desiderat einer mit einer radikalen Mitleidsethik verbundenen Schöpfungstheologie. Erst in einer auf dieser Basis dann gelebten "grenzenlosen Weite der Verbundenheit mit allen Geschöpfen" (GEORG KRAUS, Licht und Kraft für das Leben. Predigten über den Sinn des Glaubens, Regensburg, 2003, 22), also erst, wenn er radikal darauf verzichtet, selber (gar mit Berufung auf eine göttliche Legitimation!) todbringende (statt lebensbejahende und lebenserhaltende) Macht zu sein, wird der Glaubende angesichts des Todes in hoffender Liebe von Gott ein sich als allmächtig erweisendes Mitleid/Erbarmen und Rettung (vgl. Tit 3, 4f.) erbeten dürfen. - Zur hier nicht näher kommentierten (aber m. E. mit allem Angesprochenen untrennbar zusammen hängenden) Frage nach der -sich gerade von unserer Grundperspektive der Unsterblichkeitshoffnung im Zeichen des erlebten und gefühlten, geschöpferverbindenden >wir< her mit aufdrängenden!- Unsterblichkeit der Tiere (leider nach wie vor, auch in theologischen Kreisen, als für das christliche Glaubensleben vermeintlich irrelevant oder gar als abstrus abqualifiziert) vgl. EUGEN DREWERMANN, Hoffnung für die leidende Kreatur oder: Das Postulat von der Unsterblichkeit der Tiere, in: ders., <Ich steige hinab in die Barke der Sonne>. Alt-Ägyptische Meditationen zu Tod und Auferstehung in bezug auf Joh 20/21, Olten - Freiburg i. Br., 1989, 228-247.

⁷²⁴ Verwiesen sei auf seine Veröffentlichung: Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Maß, Hamburg, 1986.

Gemeinschaft lebendig ist. Sie ist das ihn durch und durch, in allen seinen Sinnbezügen bestimmende Maß, das es auf Erden gibt." (Ethos und Lebenswelt, 103) MARCELS zentrale Thematik entdeckt auch ein Konzept wie dasjenige von MARX: Vermittels des als verbindend Erkannten der Sterblichkeit "kann im Menschen gerade dann, wenn das Entsetzen über sein ständiges Sterben ihn in die Gestimmtheit des Verlassenseins und der Isolation getrieben hat, die Sehnsucht nach Gemeinschaft wieder wach werden. Es kann einen Punkt geben, an dem er, eben weil er ein soziales, ein sprechendes und hörendes Wesen ist, die Gestimmtheiten völliger Verlassenheit und Hilflosigkeit nicht länger ertragen kann. Obgleich sie ihn auch in eine totale Resignation und Verzweiflung, ja zum Selbstmord zu treiben vermögen, kann sich doch die Sehnsucht nach Gemeinschaft durchsetzen; dann kommt der Augenblick, in dem er -vielleicht auch nur auf lautlose Weise- den Mitmenschen als seinen anderen um Hilfe anflehen, seine Zuwendung erbitten und hoffen wird, daß der andere sich ihm so nähert, wie er sich dem anderen nähert." (Ethos und Lebenswelt, 21)

MARX' Äußerung "man mache sich das immer wieder klar - es gibt auf diesem einen Planeten, in dem gefühllosen Weltenraum, ein Wesen, das diese Möglichkeit, mitleiden zu können, in sich trägt" (Ethos und Lebenswelt, 24) ist positiv, ja aufrüttelnd gemeint, hat freilich -zum einen- einen nachweislich "blinden Fleck", da es -ethologisch dokumentiert- auch im Verhalten von Tieren ihresgleichen (und wohl auch nicht nur ihresgleichen!) gegenüber gezeigtes Mitleid gibt, und rückt -zum anderen- indirekt eine wesentliche Anfrage in die Perspektive, die gerade der Ansatzpunkt der MARXschen, im Bewusstsein gemeinsamer Sterblichkeit fundierten Mitleidsmoral aufwirft: Ist nicht der gegenseitige Versuch solidarischen Mitleidens und Begleitens angesichts >deines< wie >meines< Sterben-Müssens, solange und sofern er die Dringlichkeit eines wie immer näher gearteten religiösen Ausgriffs bzw. einer Konzeption personalen Sinns *über den Tod hinaus* nicht einräumt und mit thematisiert, eine letztlich doch eher *resignierende* Praxis? Muss nicht eine Moral im Namen des Mitleids, die sich -wie von MARX angeregt- gerade aus der Ent-setzenerfahrung des Wissens um den Tod als Zukunft ableitet, als Vorgabe und Erkenntnisrahmen für *verantwortliches Handeln eben wegen der alles in Frage stellenden Radikalthematik 'Tod'*, von der her sie sich formuliert, auf die Frage nach einer *Antwort* auf den Tod (auch) "von woanders her" stoßen? Auf die Frage konkret nach einem (diskutierten/geforderten/geglaubten) "Mit-Mitleid" von einer größeren Macht her, als sie der Mensch ist, von dem her sich alles menschliche Mitleid als sinnvolles Tun, weil als Teilhabe an einer wirklichen, den Auslöser für das menschliche Mitleid(en) wirklich transzendierenden Quelle des Trostes verstehen könnte.

b) Weitere Konkretionen zur theologischen Relevanz von MARCELS Reflexion im Kontext des Bejahungsmotivs

α) Todestranszendierende Hoffnung und Liebe als Ausdruck bejahenden Engagements 'für' und 'mit'

Alles von der Ahnung des Seinsgeheimnisses her gespeiste positive Engagement drückt Bejahung aus. Die philosophische Interpretation von Existenz als *Engagement 'für' und 'mit'* bei MARCEL ist vor diesem Hintergrund für eine theologische Reflexion todestranszendierender Hoffnung im Namen bejahender Liebe ebenfalls alles andere als von marginaler Bedeutung. Hebt doch die Betonung der Einladung zum schöpferischen und dienenden Engagement die Entscheidungspflicht und die Verantwortlichkeit des Menschen (>Leben als Entscheidungszeit und -raum und als Herausforderung zum Einsatz) wie auch den im MARCELSchen Verständnis von 'Berufung' immer auch mitschwingenden Auftrag zur liebenden Gestaltung von Welt hervor -: Klassische Aspekte dies der Rede vom Menschen (sowohl in dogmatischer Hinsicht wie auch im ethischen Sinn) im Rahmen christlicher Theologie.

MARCELS theologisch (bzw. theologisch-anthropologisch) ernst zu nehmender Anstoß lautet im Ausgang hiervon: 'Es geht um etwas', und es geht gerade um die Liebe und um das, was menschliche Hoffnung im Namen der Liebe als Raum dramatischer Frage absteckt und als Antwortversuch formuliert! Dieser Antwortversuch muss gelebt werden, eben im Engagement, im Geist und in der Kraft der Bejahung, und Theologie hat immer neu die Aufgabe, dieses existentielle und von der Frage nach Gott untrennbare Engagement hinsichtlich der Intention und der Dimensionen von Hoffnung und von Liebe begründend und auswertend zu reflektieren. Theologie reflektiert dabei im Bewusstsein, dass das *transzendierende Engagement in Bejahung* eine der Bestimmungen nicht nur von Hoffnung und Liebe ist, sondern auch des Glaubens; im Bewusstsein, dass (auch) Glaube, wie RATZINGER formuliert, "immer schon das Springen über eine unendliche Kluft, nämlich aus der dem Menschen sich aufdrängenden Greifbarkeitswelt, bedeutet: Immer schon hat Glaube etwas von einem abenteuerlichen Bruch und Sprung an sich, weil er zu jeder Zeit das Wagnis darstellt, das schlechthin nicht zu Sehende als das eigentlich Wirkliche und Grundgebende anzunehmen. Nie war Glaube einfach die dem Ge-fälle des menschlichen Daseins von selbst zu-fallende Einstellung; immer schon war er eine die Tiefe der Existenz anfordernde Entscheidung, die allzeit ein Sichherumwenden des Menschen forderte, das nur im Entschluß erreichbar ist."⁷²⁵

Untrennbar von der Frage nach Gott ist das Engagement der hoffenden Liebe und des Glaubens von der Theologie deshalb zu reflektieren, weil diese ja, sofern sie als *christliche* Theologie das Heilshandeln und die

⁷²⁵ Einführung in das Christentum, München, '1968, 28

Selbstoffenbarung Gottes bedenkt, die vorgängige Entsprechung zum menschlichen Engagement bedenkt: das *Heilsengagement Gottes*. In der theologisch zu reflektierenden Verschränkung beider Engagements im Zeichen der Bejahung, des göttlichen und des menschlichen, zeigt sich -bestätigt gerade auch von der Entwicklung des biblischen Hoffnungsbegriffes her, deren integrale Gesamtperspektive bleibend bedeutsam ist- auf eigene Weise das Motiv des 'Zusammen' als *das* zentrale sinnstiftende Element jüdisch-christlichen Heilsverständnisses: "Man darf sich... die jüdisch-christliche Glaubensgeschichte nicht so vorstellen, als ließe die Hoffnung auf der nächsthöheren Stufe alle früheren Inhalte hinter sich; die späteren Hoffnungen nehmen vielmehr die früheren in sich auf. Deshalb sind auch für den Christen die Inhalte der alten Verheißungen -Nachkommenschaft, Wohnen im Lande, Frieden, Freiheit, soziale Gerechtigkeit usf.- ebenso wie die von Jesus gesetzten Zeichen -Befreiung von Taubheit, Blindheit, Lähmung, Zusammenführung zur Tischgemeinschaft usf.- Hoffnungsinhalte, an die zu glauben und für die sich einzusetzen der christliche Glaube ermutigt. Das alles gehört zum >Leben< in der letztlich erhofften Vollendung bei Gott. Schließlich ist auch die Hoffnung für den einzelnen keine andere als die Hoffnung für die Menschheitsgeschichte als ganze. Weil der einzelne wesentlich sozial angelegt, auf die anderen bezogen, zur Liebe geschaffen ist - und weil umgekehrt die Menschheit nicht einfach eine Ansammlung von Individuen oder eine kollektive Masse von antlitzlosen einzelnen, sondern das lebendige Miteinander von unverwechselbaren einzelnen ist, darum ist die Vollendung des einzelnen nicht denkbar ohne die Vollendung der anderen - und umgekehrt die Vollendung der Geschichte nicht ohne die Vollendung der einzelnen." (NOCKE, Eschatologie, 157)

Glaube an transmortale Vollendung ist nie zu trennen von einer todestranszendierenden Hoffnung in Liebe, die sich immer entschieden-hingebungsvoll, in Bejahung und in Verantwortung, als schöpferisch-dienendes Engagement 'für' und 'mit' verstehen und ausdrücken wird. Welche lebensgeschichtlichen Gestalten auch immer es beim und bei der Einzelnen annehmen mag, was auch immer die Akzente dieses Engagements sein mögen -: Weil die vorgängige Zusage des sich selber hingebenden Schöpfergottes "da ist", sind menschliche Hoffnung und Liebe als bejahende und todestranszendierende Antwort des Glaubens möglich. Jede Eschatologie und, noch zuvor auch, jede Theologische Anthropologie, jede authentische Gnadentheologie und Berufungstheologie werden diesen christlichen Hintergrund des Motivs bejahenden Engagements im Blick auf "die große Grundorientierung des Füreinanderseins"⁷²⁶ betonen.

β) Zur Gnade, zum Segen und zur Schöpfung Gottes -: als Ausdruck der Bejahungsmacht und -intention Gottes und als Einladung an den Menschen zum teilnehmenden Mitvollzug

Das affirmative Element, das Motiv der Bejahung, zeigt sich darüber hinaus -vom besonderen Profil des Denkens und der Terminologie MARCELS her- auch für eine Reihe weiterer Stichworte im theologischen Zusammenhang als Interpretationshilfe. Die *Gnade Gottes*, der *Segen Gottes*, die Welt als *Schöpfung Gottes* -: Theologische Rede von all dem redet eigentlich und primär von Zusage und Zuwendung, von Akten der *Bejahung von Gott her*. Die im theologisch-anthropologischen Einführungsteil dieser Studie thematisierte *Zumutung von Existenz* wird im Zeichen der existentiell bejahenden Haltungen und Kräfte von Glaube, Hoffnung und Liebe zum Empfinden einer Zumutung, also eines ermutigenden Zuspruchs von Gott her, der, trotz aller Fremdheits- und Verlorenheitserfahrung des Menschen, geheimnisvoll (be)im Menschen ist und der seinen menschlichen Geschöpfen vielleicht gerade vermittle der Sehnsucht, die sich in der Hoffnung ausdrückt, und der Heimat- und Geborgenheitserfahrung, die die zwischenmenschliche Liebe schenkt, immer schon geheimnisvoll präsent ist. Freilich: Auch diese Präsenzerfahrung Gottes verlangt Glauben. Bejahung ist nicht selbstverständlich, da sie -als menschliche Möglichkeit- nur vor dem Hintergrund des Erlebens von Existenz als Prüfung denkbar ist. Die Bejahung eines Geheimnisses gemeinsamer Teilhabe (also einer gemeinsamen Herkunft und Zukunft, und mithin der Herausforderung gemeinsamer Aufgabe(n) und Hingabe (Existenz als Proexistenz)) kann letztlich nur Bejahung einer kosmisch erweiterten Ganzheit, ein universales Ganzes umfassend, sein. So wie auf der Schöpfung Gottes *Segen* (von MARCEL her in einer originellen Weise als eine "Mischung" aus geschenkter/zugesagter *présence* und aus Bejahung deutbar⁷²⁷) liegt, bin auch >ich<, sind auch >wir< aufgefordert zu segnen⁷²⁸, schöpferisch zu bejahen und, in Anbetracht des segnenden Zuspruchs und der Gnade Gottes, gegen alles gnadenlose Handeln von Menschen in der Schöpfung Gottes zu protestieren und -so möglich- einzuschreiten. Teil der bio-logischen Evolution, der wir Menschen sind, sind wir von Gott her aufgerufen, in dieser unserer Welt und Geschichte zugleich auch Teil einer "eschato-

⁷²⁶ JOSEPH RATZINGER, Vom Sinn des Christseins. Drei Predigten, München, 1971, 47

⁷²⁷ Als bejahende *présence* ist Gottes *Segen* immer auch Gnade als seine Selbstzusage, Gnade mithin als Kraftfeld, das vom Sender bzw. vom personalen Ursprung dieser Kraft schlechterdings nicht zu trennen ist.

⁷²⁸ Ein neuerer umfassender Versuch, die Segenthematik in ihrer Bedeutung für den Gesamtzusammenhang von Theologie und Glaube zu beleuchten, ist: MAGDALENE FRETTLÖH, Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh, 2005.

logischen“ (auf die jenseitige Vollendung in Gott schauende und sich von deren Intention her inspirierende) Evolution zum Guten und immer Besseren (im Sinne der Liebe, der Versöhnung, des schonend-rettenden Umgangs miteinander) zu werden.

γ) MARCELS Rede von Existenz in ganzheitlicher Leiblichkeit als verstärkender Impuls für die theologisch-anthropologische und die eschatologische Rede vom ganzen Menschen

Ebenfalls den Stichworten 'Bejahtsein' und 'Berufung zur Bejahung' zuzuordnen und ebenfalls als Anstoß für die theologische Diskussion von MARCEL her zu werten ist sein ganzheitlich orientierter anthropologischer Ansatz (mit dem er die Wiederentdeckung des Leiblichen als eines philosophischen Gegenstandes schon vor ihm, etwa durch FEUERBACH und NIETZSCHE⁷²⁹, auf seine Weise fortführte und fortschrieb): Existenz ist raumzeitliches Sein in *Leiblichkeit*. Zum Ausdruck kommt ja in diesem Leiblichkeitsmodell die gleichwertige Berücksichtigung und reflexive Durchdringung des Seelisch-Geistigen (ohne dabei auf seine existentiell unaufhebbare körperliche Gebundenheit zu vergessen) wie auch der Körperlichkeit (in steter Warnung vor einer denkerischen und mentalen Entwicklung, in deren Folge "un matérialisme vécu risque... d'engourdir les âmes"⁷³⁰ (MARCEL in einem Brief an FOELZ vom 13. März 1967)). >Mein< Leib als Verständnis und Gestalt von Individualität, die dieser als nicht subtrahierbares Merkmal das dialogische und diaphische In-Beziehung-Stehen mit der Welt und mit anderen Wesen zuschreiben, >mein< Leib als raumzeitlich untrennbares Zusammen von Geistseele und Körper und gleichzeitig doch als raumzeittranszendierende Realität -: Diese These kann -wir haben es schon gelesen und werden nochmals darauf zurück kommen müssen- als ein argumentativer Beitrag für die eschatologische Diskussion um eine Vorstellung von Auferstehung, die die das biblische Denken dominierende ganzheitliche Sicht vom Menschen rezipiert, verstanden und aufgenommen werden. Das Postulat von einer nur ganzheitlich möglichen und sinnvollen Reflexion des Menschlichen hat Auswirkungen auf die theologisch-spekulativ diskutierte Vorstellung vom Geschehen im Tod und von der Seinsweise im Jenseits.

Wenn theologisch zu betonen ist, dass der *ganze* Mensch (als 'polar-komplementäre und organische Einheit' (vgl. KRAUS, *Welt und Mensch*, 481)) von Gott geschaffen und gewollt ist, dass dem *ganzen* Menschen, dem Menschen in und mit *all* seinen Weltbezügen Gottes Zuwendung, Verheißung und Heilszusage gilt, und dass das eschatische Heil von Gott her und in Gott -ganz (theo)logisch- auch nur dem Menschen als *Ganzheit* und als *Einheit* gelten und geschenkt werden kann, dann ist damit Übereinstimmung mit der ganzheitlichen anthropologischen Sicht des Menschen (als Sein in Leiblichkeit) bei GABRIEL MARCEL angezeigt - und gerade von dieser Berührung mit dem französischen Denker her aber auch ein Verweis und Anstoß in Richtung auf das Zentralmotiv MARCELS gegeben, das wir eruieren konnten: Aus der *Ganzheit* und der *Einheit* spricht das 'Zusammen', als Grundmotiv wie als Zielmotiv. Die Bezüge sind offenkundig: Zusammengehörigkeit als Erstreben und als Verwirklichung vereinter Ganzheit bzw. als (tendenziell) totales Einssein; Ganzheit als Einheit dessen, was zusammen ist und zusammen gehört; Einheit als das Zusammengefundenhaben zu einer sinnhaften Ganzheit. Inhaltlich wie formal-hermeneutisch ist *das Ganze*, als das aus der abstrakt denkbaren oder auch konkret vorgefundenen Zersplitterung seiner Teile oder Elemente heraus Geholte und Erschlossene, behauptet und gelebt als die viel zitierte Transzendenz der bloßen Summe dieser seiner Teile, im theologisch-anthropologischen wie auch dann im eschatologischen Aussagekontext so etwas wie eine komprimierte Kurzformel für die Perspektive wie für die Intention christlich-theologischer Reflexion. *Das Ganze* ist -gerade von MARCEL her unterstrichen steht diese Einsicht und Anregung profiliert vor uns- mehr als >ich<, ist mehr als der nur 'eindimensional' verstandene Mensch, es ist mehr als der Mensch alleine. Es ist die Einheit, die, als Konstituierung und als lebendig-dynamischer Ausdruck des Zusammengehörenden, das philosophisch erschließbare Geheimnis des Zusammen-Seins auch (offenbarungs- wie hoffnungs)theologisch als Zentralthema und als "End"punkt der Reflexion markiert: als Geheimnis des Zusammenseins von Mensch und Mensch *im* Zusammensein und Zusammengehören von Mensch und Gott.

⁷²⁹ FEUERBACHs und NIETZSCHEs philosophische Wiederentdeckung und Wiedereinbringung ist umso höher zu schätzen, als die Suche nach so etwas wie einer Phänomenologie der Leiblichkeit bei deren geschichtlichem Vorgänger, dem philosophischen Riesen KANT, mit Blick sowohl auf dessen Erkenntnistheorie wie auf dessen Ethik auf eine Fehlanzeige hinaus läuft.

⁷³⁰ Zu MARCELS Materialismus-Kritik vgl. auch eine Tagebucheintragung vom 17. April 1943: "La vie matérielle tend, là où elle n'est pas rigoureusement contrôlée, à devenir un système clos; mais le fait que ce contrôle est possible suffit à montrer que le corps n'est pas tout, que le matérialisme n'est pas vrai, et même qu'il est absurde." (*Présence et Immortalité*, 109f.; vgl. WA II, 325)

8) Gott als Geheimnis und als letzte Zuflucht: Philosophische Akzente MARCELS zur existentiellen Profilierung theologischer Rede von Gott

Gott ist, so lasen wir bei MARCEL, als das *absolute Du* personales letztes (und schlechterdings nicht beweisbares, sondern der Bejahung bedürftiges) Seinsgeheimnis, in Einschließung aller menschlich-raumzeitlichen Du-Erfahrung: als dieses Geheimnis ist Gott, so die theozentrisch orientierte Begegnungsphilosophie MARCELS, *letzte Zuflucht*. Beide Aussagen stiften zwei weitere Aspekte, die in theologischer Reflexion bleibend bewusst zu halten und zum Ausdruck zu bringen sind. Die MARCELSche Deutung menschlichen Lebens als eines vielschichtigen, die Seinserfahrung bzw. -ahnung freilich voraus setzenden Prozesses von (An)Ruf und Antwort (jeweils in Freiheit, also in Bejahung der Teilhabe), von Wort und 'Erhörung' -auch im Zusammenhang von Noterleben und Rettungssehnsucht- ist, mit ihrer impliziten Thematisierung des Bejahungsmotivs, der nicht zu vergessende Hintergrund für die nicht nur philosophisch (>MARCEL) gerechtfertigte, sondern (sinnvollerweise, weil das existentielle Drama würdigende) auch als theologische Kategorie aufzunehmende Rede von Gott als dem letzten Geheimnis der Liebe, als der letzten Zuflucht für den vielleicht in schmerzvoller Frage sterbenden Menschen. Das Eigenprofil und die spezielle Intention der MARCELSchen Rede von Gott als Geheimnis und als letzter Zuflucht sind, als philosophische Akzente, Erinnerung an den affirmativen Charakter auch aller theologischen Rede von Gott. Darüber hinaus stößt in diesem Zusammenhang das Verstehen von Existenz als Not eine theologische Deutung des Glaubens als (existentieller) Not-Wendigkeit an. Das Gottesbild *letzte Zuflucht* dokumentiert exemplarisch MARCELS Ernstnahme des eindeutigen Notcharakters existentieller Situationen der Prüfung und der Frage am Abgrund. Theologie, die ihrerseits den Tod als radikalste Infragestellung menschlicher Existenz ernstzunehmen und zu reflektieren gedenkt, wird Gott, gewissermaßen als *die* offene Frage, in die Menschen letztlich hinein sterben, gerade in Rezeption bzw. in von MARCEL angestoßener Neuentdeckung der Rede von der 'letzten Zuflucht' auch als Beantwortung eben dieser offenen Frage spekulativ meditieren und darstellen. Dass es im Tod von Gott her zur Beantwortung der Frage kommt, die der *deus absconditus* dem Menschen zeitlebens (auch) ist, kann auch als ein Stück jener *Erfüllung* verstanden werden, von der christliche Eschatologie traditionell spricht. Im Zentrum wird dabei die bejahende Urkraft und Intention der Liebe stehen dürfen: Das Sterben des Menschen mit der Frage und der Hoffnung der Liebe im Herzen beantwortet sich im Tod mit dem Spüren endgültigen und unüberbietbaren Angekommenseins in der Liebe, die als endgültige und nicht mehr in Frage stehende Antwort und Bejahung von Gott her "fließt"⁷³¹. Der philosophischen Rede MARCELS von Gott, als Ausdruck einer theistisch orientierten und um die hoffende Liebe zentrierten Anthropologie, entspricht also das immer neue theologische Reflektieren und Kommentieren des Gehaltenseins des Menschen durch das Absolute, das die Liebe Gottes und das alle Liebe in Gott und wegen Gott ist. *Wegen Gott* meint dabei genau den theologischen Rekurs auf den bejahend-rettenden, vor dem Sturz in ein letztes absolutes Nichts bewahrenden Willen Gottes >Ich will nicht, dass ihr Liebenden und ihr Geliebten je verloren geht<. Zu Gott 'Du' zu sagen, bedeutet -Theologie trifft sich in dieser Aussage mit einer religiösen Philosophie wie derjenigen von MARCEL-, nicht anders als hoffen zu können, dass das, was >unser< menschliches Leben zum Tragen bringt, in und durch Gott *vollends* zum Tragen kommt: Liebe, die im Zeichen der bleibenden Gegenwärtigkeit (>*présence*) und der schöpferischen Treue (>*fidelité creatrice*) steht. Bei all dem ist Theologie freilich keine Reflexion von Wissen, sondern von Glauben.

⁷³¹ In diesem Zusammenhang ergäbe sich von MARCELS dezidiertem Begegnungsdenken her -im Übertrag auf die Eschatologie- auch eine wichtige Ableitung für eine authentische Deutung des *Todes* und des *Gerichtes im Tod*. Begegnung mit Gott im Tod bedeutet nicht das Zitiertwerden vor eine Instanz, mithin auch nicht (wie eine Theologie jenseits des existentiellen Anliegens, die nur noch verrechtlichend und versachlichend denkt, nahe legt) eine blinde Abrechnung, sondern primär Sein "von Angesicht zu Angesicht". Dabei wird nichts mehr verfälscht werden, sondern -vor dem liebenden Auge Gottes, der den Menschen ernsthaft auf die Liebe verpflichtet geschaffen hat- *alles offenbar*. Nicht um "Ge-fälsch(e)" also geht es, sondern sehr wohl um ein *Ge-richt* - um eines freilich, das endlich und endgültig alles "zur Sprache bringt", das für Aufrichtung und Berichtigung sorgt und von dem gerade der Glaubende, also Vertrauende, trotz aller Gegenstimmen und -argumente der Angst, das Ende aller Angst erhoffen darf. "Wer hat denn über Menschen irgend etwas Endgültiges zu sagen? Das ist... entscheidend, was über Gott zu lernen ist im Sinne Jesu: Es gibt eine Macht, in deren Hand hinein wir uns geben. Wenn der Tod das bedeutet, sich vertrauensvoll in diese Hand hineinzubegeben, dann müssen wir es offenbar so lernen. Anders gibt es für uns keine Offenbarung Gottes." (DREWERMANN, Wozu Religion?, 78) Diese Haltung bedeutet Vertrauen auf die Unzerstörbarkeit menschlicher Liebe und Geliebtheit gerade im Ausgang von erlösender Theozentrik und ist insofern biblisch: "Das Vertrauen der biblischen Frömmigkeit liegt darin, dass Gott Gott ist und dass er nicht etwas macht, das er sich dann vom Tod sozusagen aus den Händen stehlen lässt. Die ganze Hoffnung, welche die biblische Frömmigkeit gegen den Tod setzt, richtet sich auf Gott." (DREWERMANN, Wozu Religion?, 133) Der biblischen Tradition gilt es in diesem Punkt, gerade im Blick auf das Verständnis des (trans)mortalen Gerichts, treu zu bleiben. Wie RAINER BUCHER sehr schön sagt, ist "das Jenseits des Christentums... ein Gott, der dem Diesseits eine Hoffnung geben will, nicht zu ersticken an der eigenen Lieblosigkeit" (Die Würde der Kinder Gottes, 271). BUCHER weiter: "Das Christentum kennt ein Diesseits und ein Jenseits, kennt die große Differenz zwischen beidem... und glaubt doch vor allem eines: daß Gott diese Differenz, diesen Graben, diese Unendlichkeit von sich her überbrückt, überbrückt hat und immer überbrücken wird. Und dies... als etwas, was es im Diesseits gerade nicht gibt: als Zusammenfall von Liebe und Gerechtigkeit." (Die Würde der Kinder Gottes, 271)

Affirmation in Gestalt von Glaube, Hoffnung und Liebe ist der wesentliche, ja einzige Weg existentieller christlicher Annäherung an das Geheimnis 'Gott'; Glaube sei hierbei verstanden als schöpferisch-bejahendes Vertrauen, und auch die hoffende Liebe -eben wegen ihrer schöpferisch-bejahenden Potenz und Intention- als Vertrauensmacht. In Ableitung davon ergibt sich auch für das christlich-theologische Reden von Gott, bedingt durch seine immer neu ins Bewusstsein zu holende und beizubehaltende *existentielle Perspektive*, die Affirmation als eine Fundamentalkategorie. Ist sich Theologie ihrer eigenen Beziehung zu einer authentischen Verkündigung der christlichen Botschaft bewusst, welche unbedingt auf Angstbefreiung und Lebensermächtigung im Zeichen von Vertrauen, Hoffnung und Liebe zielt, dann kann die Ebene ihrer Aussage über Gott nicht Information, nicht die Weitergabe quasi-objektiven Offenbarungs-Wissens sein, sondern (ohne Aufhebung freilich der theologischen Pflicht zur kritisch-reflexiven Methode!) stets "nur" die Affirmation im Versuch der Treue zur befreienden, vom ganzen Menschen ausgehenden Gottesrede JESU. Was EUGEN DREWERMANN diesbezüglich einer bestimmten Art von Lehrbetrieb der Theologen und Theologinnen bescheinigt, ist ernst zu nehmen: "wir Theologen, wenn wir nur mit dem Kopfe lernen, machen tot; denn genau das darf man nicht mit Menschen machen, die nach Gott suchen: ihnen ein Begriffsgespenst servieren, das sie noch mehr einschnürt und einschüchtert, als sie vorher schon verängstigt waren."⁷³² Verantwortete christliche Theologie geht davon aus: "Wenn Gott ist, ist er die Antwort auf die radikale Fraglichkeit der Wirklichkeit."⁷³³ Aber sie weiß dabei: "Daß Gott ist, kann... weder stringent aufgrund eines Beweises oder Aufweises der reinen Vernunft, noch unbedingt aufgrund eines moralischen Postulats der praktischen Vernunft, noch immer allein aufgrund des biblischen Zeugnisses angenommen werden... Daß Gott ist, kann letztlich nur in einem -in der Wirklichkeit selbst begründeten- Vertrauen angenommen werden." (KÜNG, Christsein, 65)

Vor dem Hintergrund der Bedeutsamkeit menschlicher Freiheit⁷³⁴ im Zusammenhang mit der Gottesfrage scheinen die beiden philosophischen Hauptimpulse von MARCEL her zur Beantwortung der Gottesfrage (Gott als Geheimnis; Gott als letzte Zuflucht) als Anzeige sowohl des Auftrags an die Theologie zur *existentiellen Verortung und Verantwortung* ihres Ansatzes und ihrer Aussage auf wie auch -eingebettet in diese Indikation- als Anzeige des *affirmativen Charakters auch aller theologisch-reflexiven Aussage* zur Gotteslehre. Gott ist, als das absolute Geheimnis, das er ist, das Geheimnis absoluter Liebe und absoluter Bezugspunkt alles menschlichen Liebeslebens und Liebesstrebens; Gott ist, als bewusst oder unbewusst angerufene *letzte Zuflucht des Menschen*, eigentlicher und letzter personaler Bezugspunkt auch und gerade der Hoffnung der Liebe, letzte Zuflucht für die Liebenden. Das Geheimnis 'Gott', als "unbedingtes, heiliges, liches und lebendiges Geheimnis" (KRAUS, Gott als Wirklichkeit, 25) dem Menschen gleichermaßen entzogen und zugänglich, verborgen und doch partiell erkennbar (zum Geheimnis 'Gott' und zur Theologie als wissenschaftlicher Bemühung um dieses Geheimnis vgl. KRAUS, Gott als Wirklichkeit, 19-70), ist bleibend 'Verhüllung in Enthüllung' und 'Enthüllung in Verhüllung' (vgl. KRAUS, Gott als Wirklichkeit, 29). Gott ist als *freie Selbstoffenbarung der Liebe aus Liebe* in der Schöpfung, in der Geschichte und speziell in JESUS VON NAZARETH doch bleibend der *deus absconditus*, der als Heils- und Rettungsmacht⁷³⁵ stets Geheimnis ist, "in der dialektischen Einheit von Entborgenheit und Verborgenheit, von Anwesenheit und Abwesenheit, von Immanenz und Transzendenz" (KRAUS, Gott als Wirklichkeit, 28), in der Spannung mithin zwischen dem 'Jetzt' und dem Eschaton, welche gerade eine (auch) präsentisch-eschatologisch orientierte Theologie existentiell zu beantworten versuchen wird. Der Anrufcharakter der existentiellen *Zuflucht der Liebe zum Geheimnis 'Gott'* wird immer Ausdruck des angesprochenen Schmerzes existentieller Not wie auch Ausdruck des gerade hier -bei Gott- gesuchten Trostes, der gerade in dieser Zuflucht gesuchten und berührten Gewissheit sein.

⁷³² Wort des Heils. Wort der Heilung. Von der befreienden Kraft des Glaubens - Gespräche und Interviews (Hrsg. BERND MARZ), Bd. III, Düsseldorf, 1989, 141

⁷³³ HANS KÜNG, Christsein, München - Zürich, 1974, 65

⁷³⁴ "Da sich die Wirklichkeit und ihr Urgrund, Urhalt und Ursinn nicht mit zwingender Evidenz aufdrängen, bleibt Raum für die Freiheit des Menschen. Der Mensch soll sich entscheiden, ohne intellektuellen Zwang. Atheismus wie Gottesglaube sind ein Wagnis - und ein Risiko. Alle Kritik an den Gottesbeweisen zielte darauf: Glaube an Gott hat Entscheidungscharakter, und umgekehrt: Entscheidung für Gott hat Glaubenscharakter." (KÜNG, Christsein, 66)

⁷³⁵ Zu biblischen Aspekten der Rede von und des Glaubens an Gott als Retter vgl. KRAUS, Gott als Wirklichkeit, 100-110. 212-214.

3. (Das) Sein als das Unerschöpfliche. Menschsein als Berufung zum Schöpferischen

a) Hoffend-liebende Todestranszendenz als Akt des Schöpferischen - Zum Wichtigsten: >unserer< Gott vertrauenden Liebe *in* der Liebe Gottes zu >uns<

α) Die nach MARCEL untrennbare Verknüpfung von schöpferischer Hoffnung und schöpferischer Liebe als Impuls für die theologische Anthropologie und für die eschatologische Reflexion der Todestranszendenz

Von der von MARCEL für so wichtig erachteten Bejahung als Aktualisierung der Seinsteilhabe war in einem ersten Block die Rede, der Anregungen aus dem MARCELSchen Denken für die Theologie ganz allgemein und speziell für die Eschatologie zusammenfasste. Bejahung ist eine der faszinierendsten Fähigkeiten und zugleich eines der tiefsten Bedürfnisse des Menschen auf Sinnsuche -: Bejahung in einem unmittelbaren Sinn wie auch Bejahung in Gestalt des Protestes gegen die Verneinung eines vom Bejahenden Gewollten, Geliebten, Ersehnten, Erhofften, für (*pro*) das der *Protest* gerade Zeuge (*testis*) und Zeugnis sein will. Bejahung liegt im Kern dessen, was die menschliche Veranlagung zum Schöpferischen ist, und macht zugleich das Wesen von Hoffnung und von Liebe mit aus. Menschen leben nicht aus dem, was sie beweisen können, nicht aus dem Hinterfragtwerden und aus Rechtfertigungsdruck, sondern aus dem, was sie behaupten und woran sie festhalten, sie leben aus Zuruf und Zuspruch und aus der in diesen sprechenden Bejahung. *Alle* existentiell entscheidende Sinngewissheit lebt von Bejahung, und *nur* von Bejahung.

Gerade auch als Bejahung sind Hoffnung und Liebe schöpferisch⁷³⁶, und als die *freie* Handlung, die sie als bewusste Bejahung sind, da ja, so MARCEL, "frei handeln stets bedeutet, etwas Neues zu tun (innover)" (WA I, 138). Hoffnung und Liebe sind schöpferisch, weil sie neue Möglichkeiten sehen und vertrauend bejahen, weil sie Zukunft, letztlich selbst über den Tod hinaus, sehen, wo eine lieblose Welt nur Horizonte verdunkelt und der Hoffnung eine Absage erteilt, da man sich abgefunden hat und 'alles beim Alten' belassen will. Bejahung ist sozusagen der Kern des Schöpferischen, das todestranszendierende Hoffnung in Liebe kennzeichnet. Der vertrauende Glaube in der liebenden Hoffnung glaubt dabei die Schlösser der "Tore" am Horizont, die die Hoffnung öffnet, schon vorher von Gott "entriegelt". Gottes souveränes Handeln am Menschen im Tod und die aktiv-schöpferische Rolle der liebenden Hoffnung stehen sich -vermittels dieser Perspektive des Glaubens- nicht als Widersprüche gegenüber: "Christliche Hoffnung beginnt erst dort, wo wir realisieren, daß wir im Tod die restlos Ausgelieferten sind... Karl Rahner betonte immer wieder, <daß die Hoffnungslosigkeit>, die <radikale Ausweglosigkeit> der Todessituation <gerade die Voraussetzung für die Möglichkeit der Hoffnung im streng theologischen Sinne ist>. Christliche Hoffnung im Tode beginnt dort, wo wir alleine noch auf Gott hoffen können: daß er sich von sich her zeigt, daß er uns Horizonte eröffnet, die wir ohne ihn nicht hätten." (BUCHER, Die Würde der Kinder Gottes, 271)

Der Mensch, gerade als Person zum Schöpferischen berufen⁷³⁷, schafft und (*v*)erschafft in und mit der Hoffnung der Liebe unbegrenzte Tragweite; gerade als hoffende Liebe stößt Liebe zu ihrem Tiefsten, zur Bejahung des Ewigen, vor. Anders gewendet: Ihre größte Herausforderung, die Frage nämlich, wie (schöpferisch) sie den Tod beantwortet, ist der Liebe zugleich Anlass, sich für oder gegen die Perspektive der alle Berechenbarkeit und alle reinen Vernunftkriterien transzendierenden Hoffnung zu entscheiden. Und nochmals anders gesagt: Der Hoffnungsversuch des Menschen als eines zutiefst bedürftig-defizitären Wesens angesichts seines eigenen Todes kann nie monadistisch geprägt sein und bleiben; der entscheidende und existentiell grundlegende Bezugspunkt für den Versuch einer Todestranszendenz ist das interpersonale Geschehen von Liebe, die immer Zusage und Geschenk von einem Anderen her ist und aller "offenen Wunde" in der Existenz zur Heilung zu werden vermag. Gerade und nur im Erfahrungsraum der Liebe, im in diesem Raum zum Ausdruck gebrachten und bekundeten Anerkannt- und Notwendig-Sein⁷³⁸ ist immer eine Verheißung mit ausgesprochen. Als "Brücke" über (vgl. Trans-zendenz) den Tod

⁷³⁶ Das zeigt sich, mit Blick auf die Hoffnung, gerade auch dort, wo die Bejahung eine 'Bejahung trotz...' ist (und dasselbe wäre für die Liebe zu formulieren). In diesem Sinne charakterisiert KEHL zurecht und treffend christliche Hoffnung in einer KIERKEGAARD und MOLTSMANN entlehnten Formulierung ganz grundsätzlich als ">das Leiden am Wirklichen und die Leidenschaft für das Mögliche<. Die Gefahr einer spezifisch katholischen Hoffnungstheologie dürfte darin liegen, daß sie leicht das kritische Moment der Hoffnung, eben ihr >Leiden am Wirklichen< übergeht oder vergißt. Das Ja zur guten Schöpfung besänftigt oft das Nein zur verkehrten Wirklichkeit." (Eschatologie, Würzburg, 1996, 58; Ausführlicheres zu dieser KEHLSchen Doppelbestimmung von Hoffnung in Eschatologie, 57-61)

⁷³⁷ Das Schöpferische ist unüberbietbar, jedes Schöpferische ist, da es einen je ganz neuen Raum eröffnet und eine bzw. >meine< neue Möglichkeit verwirklicht hat, auf seine Weise unüberbietbar. Und weil das Eigene und die Person in seiner bzw. ihrer Einmaligkeit so wichtig und unersetzbar (weil eben: einmalig) wichtig sind, sind sie auch so entscheidend.

⁷³⁸ Das Bewusstsein der Liebenden, notwendig zu sein, ist das lebenstragende Gefühl und Wissen, sich gegenseitig nötig zu haben und dieses Nötigsein nötig zu haben. Ganz richtig resümiert DREWERMANN: "je näher zwei Menschen einander kommen, desto

ist Liebe immer schon -schöpferisch bejaht- die Zusage einer Ewigkeit, die in allem und über alles zeitliche(n) Vergehen hinaus *ist*, und als diese Zusage auch Verheißung, dass die menschliche Hoffnung, nicht ins Nichts, sondern in ein bleibendes Verbunden- und Gehaltensein hinein zu sterben, sich erfüllen werde.

Die von MARCEL her als Impuls kommende Einsicht in die untrennbare Verknüpfung von Hoffnung und Liebe drückt von der todestranszendierenden Intention beider Kräfte und Haltungen her Herzens-Logik und Eschato-Logik aus. Die Untrennbarkeit von Hoffnung und Liebe gilt es, vom französischen Denker her, in einem *begründenden Sinn* zu sehen und zu reflektieren (Hoffnung hofft, *weil* sie liebt⁷³⁹), und von daher auch -zweitens- in einem *qualifizierenden Sinn* (Hoffnung hofft, *was* die Liebe meint bzw. will), was -drittens- schon hinweist auf den *schöpferischen Sinn* des hier Untrennbaren (Hoffnung hofft das Unvorstellbare, an dem die Liebe festhält, weil diese aus der Vision handelt, immer auch Botschaft unbegrenzter positiver Möglichkeiten zu sein).

Hoffnung erschließt das unerhört Neue und traut von daher der *Liebe* unerhörte, ja absolute Kraft zu, an der jetzt, also raumzeitlich, schon teilzuhaben *glauben* bedeutet: Vertrauen heißt Kraft. Von der Dimension des Schöpferischen her, die dem Hoffnungs- und dem Liebesbegriff bei MARCEL anhaftet, ist also indirekt auch schon wieder auf den Glauben verwiesen (und damit auch auf die untrennbare Trias Hoffnung-Liebe-Glaube). Hoffnung erweist als schöpferische Hoffnung (für die also alle Möglichkeiten *real offen* sind) die Selbstvidenz der Liebe, indem sie in vertrauender Haltung in Gott und von Gott her unerschöpfliche Möglichkeiten und eine -todesbezogen- unerschöpfliche Macht glaubt. BUCHER hebt auf eben diesen Zusammenhang ab: "Der christliche Glaube... ist Glaube an ein kreatives Verhältnis, ein Verhältnis des Kontrastes und der Harmonie zwischen Diesseits und Jenseits. Als kreatives Verhältnis aber ist es ein Verhältnis des Lebens. Wenn der Mensch in Liebe und in Kreativität lebt, kommt er mit Gott in Berührung. Das ist die Bewegung vom Diesseits zum Jenseits. Wenn der Mensch mit Gott in Berührung kommt, lebt er. Das ist die Bewegung Gottes auf den Menschen zu. Der christliche Glaube ist wesentlich Glaube, daß beide Bewegungen von Gott gewollt sind, von ihm ausgehen und gleich wichtig sind." (Die Würde der Kinder Gottes, 272)

In Aufnahme der MARCELSchen Rede vom geradezu unbedingt Schöpferischen todestranszendierender Hoffnung und Liebe muss Theologie sich immer neu darauf besinnen, Glauben (im Blick auf seine triadische Verbundenheit mit der Hoffnung und der Liebe!) als Teil des Geschehens im (aktiv wie empfangend) schöpferischen Kraftfeld der Bejahung darzustellen und zu reflektieren. Ganz in Bestätigung der auch biblisch entdeckten und entwickelten Zentralstellung der Liebe⁷⁴⁰ in diesem Zusammenhang (vgl. etwa 1 Kor 13) lässt sich mit Blick auf den solcherart verstandenen Glauben, DREWERMANN zustimmend, sagen: "Der Liebe wegen glaube ich an vieles, und ich werfe sogar über die Ränder der Verzweigung ein Stück Hoffnung in eine jenseitige Welt; und ausgehend von der Liebe gestalten sich dann die Glaubensinhalte des Religiösen." (Tod oder Leben, 81)

Theologisch kann die aufs Unbedingte und Unendliche hin orientierte schöpferische Befähigung und Intention todestranszendierender Hoffnung in Liebe in ihrem Zusammenhang mit der radikalen Bejahung, die der derart hoffende und liebende Mensch (weil auch sich selber radikal bejaht glaubend) im Glauben ausdrückt, als die *menschliche Berufung zum Mitschöpfertum* konkretisiert werden: "Der Mensch ist Mitschöpfer. Man muß sogar sagen, er ist Mit-Ursprung dieser Schöpfung Gottes, die heute geschieht, wie sie gestern geschah und morgen geschehen wird. Der Mensch ist Mit-Urheber des Schöpfungsvorgangs, aber auch des Schöpfungsergebnisses. In beiden ist er gleich Gott anwesend. Dasselbe gilt für die Fülle der Zeiten und die Vollendung aller Dinge: auch für sie wird der Mensch Ursprung und Ausführer. Darum ist er in ihrem Ergebnis und in ihrer Ausarbeitung

näher sind sie dem Geheimnis der Welt, aus dem wir allesamt leben. Ein Mensch, den wir lieben, stellt uns nicht Gott, er holt uns selber durch sein Dasein ein Stück vom Himmel auf die Erde; er schenkt uns Einsicht in den Grund der Wirklichkeit - nur in der Liebe fühlen wir etwas von der Notwendigkeit des Seins" (Kleriker. Psychogramm eines Ideals, Olten - Freiburg i. Br., 1989, 718). Die zwecklose Nötigkeit der Liebe (im Sinne der Wendung existentieller Not), ihr Festhalten an sich und am geliebten Wesen, wenn man so will also: *die Liebe selbst* ist der "Beweis" für die Wahrheit des von ihr Behaupteten. Eine solche Selbstvidenz lebt freilich aus dem, was MARCEL -in "zweiter Reflexion" erschlossen- Teilhabe und existentielle Bejahung der Teilhabe nennt.

⁷³⁹ Diese begründende Sinnverbindung gilt es theologisch auch im Sinne einer Rückbindung des "Anspruchs" und der Legitimation von Hoffnung an das Maß ihrer Liebe und Liebesbereitschaft zu kommentieren: "Niemand kann an Gottes rettende Liebe im Tod glauben und gleichzeitig Gottes Reich mit Füßen treten. Oder anders gesagt: unsere Hoffnung ist so stark wie unsere Liebe." (BUCHER, Die Würde der Kinder Gottes, 276) Dass Hoffnung immer auch Hoffnung angesichts eigener Schuld ist, hat mit dem (aktiven) Liebesdefizit zu tun, das nach menschlichem Ermessen oft genug einem einzelnen Menschen das "Recht" auf Hoffnung zu nehmen scheint...

⁷⁴⁰ Diese Zentralstellung darf und muss Auswirkungen auf alle Exegese des Schriftzeugnisses und seine Wertung im Ganzen des biblisch-schriftlich niedergelegten *Offenbartens* haben: "Was "Bibel" als Gotteswort ist, erklärt sich einzig im Licht der Liebe, und also ist einzig die Liebe der wahre Ausgangspunkt aller Schriftauslegung" (DREWERMANN, Tod oder Leben, 81), was mithin heißt: "Es ist der Erfahrungsraum der Liebe selber, der uns erklärt, ob und wo in der Bibel Gottes Offenbarung vorkommt" (DREWERMANN, Tod oder Leben, 80).

gegenwärtig wie Gott selbst. In allen Entwicklungsphasen kommt unser Gott als Gott-mit-uns, und in ihnen allen ist der Mensch anwesend wie Gott auch, ist er auf eigene Weise Ursprung wie Gott auf die seine. Und muß man sagen: Kein Glaube ohne Gottes Anwesenheit, so auch: Kein Gott-mit-uns ohne Anwesenheit des Menschen und dessen ursprüngliche Tat.“⁷⁴¹

Nur eine Theologie, die, gerade auch in ihrem eschatologischen Reden, vom Zusammenhang des Umrissenen ausgeht, wird zur auch theo-logischen Tiefe des existentiell erlebten und von MARCEL so in den Mittelpunkt seines Denkens gestellten Gegensatzes von Liebe und Tod vordringen, wenn sie -gewissermaßen als *die* Zentralaussage christlich-theologischer Eschatologie- formuliert, dass die Liebe (Gottes) stärker sei als der Tod und die in ihm vermeintlich beschlossene Nichtung. Im Blick auf die liebende Hoffnung muss es geschehen, dass Theologie das Bekenntnis reflektierend verstärkt: Der Gott der Liebe, der selbst, bezogen auf *alles Geschaffene*, die Liebe in der Absolutheit und Fülle all dessen, was sie meint und sein kann, ist, sagt das letzte und entscheidende Wort über den Menschen - und nicht der Tod! Wobei eine bemerkenswerte "Dialektik" im Gesagten zu benennen ist: Gerade weil das letzte Wort LIEBE sein wird, *kann* es hier im eigentlichen Sinn kein LETZTES WORT geben, da Liebe als schöpferische Kraft das Ewige, Unendliche eröffnet und bejaht und glaubend bereits spürt. Liebe bedeutet stets Anfang auf Ewigkeit hin und schöpferisches Tun aus dem Glauben an Ewiges, an todestranszendent Bleibendes.

β) Die biblisch begründete Zentralstellung der Liebe beim Akt der Todestranszendenz - Das große 'Ja' Gottes zum Menschen *in* jedem menschlichen 'Ja' zwischen Liebenden: Das 'menschlich-dynamische Defizit in Person' auf dem Weg zur gottgeschenkten 'Dynamik in Fülle'

Was im Folgenden hinsichtlich seiner besonderen Bedeutung und Auswirkung für den Akt und für die Haltung der Todestranszendenz bedacht sein soll, steht als ganz grundsätzliches Datum theologisch außer jeder Frage: die biblisch begründete und begründbare Zentralstellung der Liebe bezüglich des Selbstverständnisses und des besonderen Profils christlicher Religion⁷⁴². BENEDIKT XVI., der hier ausführlicher zitiert sei, fasst in seiner Enzyklika *Deus caritas est* einführend die wichtigsten Aspekte im Blick auf diese Zentralstellung der Liebe treffend zusammen: "<Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm> (1Joh 4, 16). In diesen Worten aus dem *Ersten Johannesbrief* ist die Mitte des christlichen Glaubens, das christliche Gottesbild und auch das daraus folgende Bild des Menschen und seines Weges in einzigartiger Klarheit ausgesprochen. Außerdem gibt uns Johannes in demselben Vers auch sozusagen eine Formel der christlichen Existenz: <Wir haben die Liebe erkannt, die Gott zu uns hat, und ihr geglaubt> (vgl. 4, 16). *Wir haben der Liebe geglaubt*: So kann der Christ den Grundentscheid seines Lebens ausdrücken. Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt... Mit der Zentralität der Liebe hat der christliche Glaube aufgenommen, was innere Mitte von Israels Glauben war, und dieser Mitte zugleich eine neue Tiefe und Weite gegeben. Denn der gläubige Israelit betet jeden Tag die Worte aus dem *Buch Deuteronomium*, in denen er das Zentrum seiner Existenz zusammengefasst weiß: <Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft> (6, 4-5). Jesus hat dieses Gebot der Gottesliebe mit demjenigen der Nächstenliebe aus dem *Buch Levitikus*: <Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst> (19, 18) zu einem einzigen Auftrag zusammengeschlossen (vgl. Mk 12, 29-31). Die Liebe ist nun dadurch, dass Gott uns zuerst geliebt hat (vgl. 1Joh 4, 10), nicht mehr nur ein <Gebot>, sondern Antwort auf das Geschenk des Geliebtseins, mit dem Gott uns entgegengeht.“⁷⁴³

Vom Notwendigen, weil Not-Wendenden der Liebe (die GABRIEL BARYLLI treffend als die "geheime Türe aus dem Tanzsaal der Überflüssigkeiten"⁷⁴⁴ umschreibt) war die Rede. Eine, mit Blick auf die Rede vom Menschen wie hinsichtlich der Rede von Gottes Verhältnis zum Menschen, auf diese Perspektive hin ausgerichtete Theologie unterstreicht mit dieser ihrer Ausrichtung, was MARCEL in seinen Gedanken zur Liebe, ob philosophisch oder dramatisch formuliert, stets betont hat. Die lebens- und heilsentscheidende Bedeutung von Liebe gilt es stets neu

⁷⁴¹ JACQUES POHIER, Wenn ich Gott sage, Olten - Freiburg i. Br., 1980, 82

⁷⁴² Zur Liebe als christlich-theologischem und -theologiegeschichtlichem Grundbegriff vgl. PESCH, Art. 'Liebe', in: NHTHG (erw. Neuausgabe 1991), Bd. 3, 220-239.

⁷⁴³ Enzyklika *Deus caritas est* (Gott ist Liebe; 2005), approbierte deutsche Fassung, Stein am Rhein, 2006, 6 - In spezieller eschatologischer Hinsicht scheint die ethisch-heilsrelevante Zentralstellung der Liebe auch in den prophezeienden Worten zum Weltgericht in Mt 25, 31-46 auf. "Der Weltenrichter fragt nach diesem Gleichnis nicht, was ein Mensch für Theorien über Gott und Welt gehabt hat. Er fragt nicht nach dem dogmatischen Bekenntnis, er fragt allein nach der Liebe. Sie genügt und sie rettet den Menschen. Wer liebt, ist ein Christ." (RATZINGER, Vom Sinn des Christseins, 56)

⁷⁴⁴ Butterbrot, Frankfurt a. M., 1993, 128

hervorzuheben und zu kommentieren, die Überzeugung und das Bekenntnis mithin, dass „>die Liebe< das Höchste in der Welt“⁷⁴⁵ ist. Die theologisch-anthropologische *Begründung* dieser Überzeugung kann dabei, wie SIMONIS zeigt, durchaus in im Zusammenhang mit der Sinn- und (Über)Lebensfrage anders pointierter Konnotierung der Terminologie vom Notwendigen und vom Überflüssigen versucht werden: „Zu lieben ist in der Natur >relativ übernatürlich<. >Natur< ist und verwirklicht sich so, daß sie teleologisch >agiert<, >um-zu<: nützlich, zweckmäßig. So kann sie... gedacht werden. Auch lieben *kann* so betrachtet werden. Aber an und in ihr ist noch etwas wirklich, das genau das Moment des Nützlichen und Zweckmäßigen transzendiert, das, mit jenem verglichen, als *überflüssig* erscheint, als *relativ überflüssig*, also *relativ übernatürlich* in der Natur, der Welt als ganzer: Der Liebende liebt... >nur aus Liebe<, also nur >um der Liebe, um des Liebens selbst willen<, ganz *umsonst*... Liebe... ist... >selbstlos umsonst<, hat... *keinen anderen Grund*, als sich selbst, ist... insofern >grundlos< und wird genau so vom Liebenden erfahren. In der Natur, selbst also durchaus natürlich, geschichtlich, menschlich!, ist Liebe auch schon über das nur Natürliche, >Notwendig-Nützliche< hinaus“ (Über Gott und die Welt, 82), und mit dieser Eigenart „weigert sie sich geradezu, sich auf das Maß des Natürlichen, Zweckmäßigen, Nützlichen, Notwendigen, Rationalen reduzieren zu lassen; weiß sie sich all dem überlegen; ist sie *in* der Welt das Höchstmögliche, *in* der >Natur< das >Übernatürliche<.“ (Über Gott und die Welt, 82; vgl. zum Zusammenhang DREWERMANNS Versuch, *Religion* zu deuten: „nicht als das schlechterdings Nützliche, sondern als das buchstäblich vollkommen Unnütze... Die Religion sollte... darin bestehen, uns von der Welt der Zwecke und der Planungen zu entlasten“⁷⁴⁶!)

Das rein physiologisch Notwendige wird also von einer Psychologie und Philosophie der Liebe (als des existentiell Entscheidenden und Notwendigen) transzendiert, die ihrerseits in radikaler (theologischer) Transzendenz auf das Ewige hin eine denkbar letzte und unüberbietbare Verankerung und Begründung suchen und versuchen kann. Mit anderen Worten: Geliebt-sein-Wollen nicht also als die „größte aller Anmaßungen“, als die es etwa FRIEDRICH NIETZSCHE interpretiert⁷⁴⁷, sondern als das Bedürfnis schlechthin, das >mich< in Sehnsucht nach dem auf >mich< her Überfließenden stets zugleich die Angst spüren lässt, *existentiell* überflüssig zu sein.

Nicht existentiell überflüssig zu sein, heißt freilich -das MARCELSche Thema der Affirmation in Liebe drängt immer wieder wie von selbst in die theologische Reflexion!-, „in“ dem vielfältig denkbaren und gespürten mitmenschlichen >Ja< zu >mir< ein *großes* >Ja< zu >mir< mitspüren zu dürfen und zu wollen, das alle „kleinen“ >Ja< zwischen Menschen trägt und allererst möglich macht: Ein großes >Ja<, das, als Einladung auch zur Freude (z. B. in Gestalt weitergeschenkter Bejahung), „in der Luft liegt“, als die >mein< Leben die Liebe wie zum Atmen braucht (eine - ihrerseits bildhafte- Interpretation der theologischen Metapher *Himmel* als der von reiner, wie beim Atmungsvorgang permanent aufgenommener Bejahung und Liebe ‘durchpulsten’ bzw. ‘durchfluteten’ Dimension läge als beispielhafter Versuch, theologisch-anthropologische Formulierung in eschatologische Rede hinein zu verlängern, hier nahe).

Das im besten Fall mit gespürte und mit geglaubte *große* >Ja< zu >uns< „von woanders her“ (um MARCELSche Diktion aufzugreifen), das das Leben und Erleben zwischenmenschlicher Liebe zur Möglichkeit der Entdeckung des Göttlichen (seiner Präsenz) in den Liebenden hin führt, ist Ansatz- und Angelpunkt für das Selbstverständnis von theologischer Eschatologie als Reflexion von Verheißung. Der Bogen dieser Reflexion spannt sich dabei vom anthropologischen Befund des *Menschen als dynamischen Defizits in Person* hin zur *gottgeschenkten Dynamik in Fülle*, die eine Fülle in Zusammen-Sein ist, wobei -in Entsprechung zur Prägung der Hoffnung von der Liebe her und umgekehrt- die Korrelation zwischen dem von MARCEL hervorgehobenen, der zwischenmenschlichen *Liebe* impliziten ‘Ewigkeitsversprechen’ (vgl. GSei 474) und der Eigenart christlicher *Hoffnung* als ‘Erkenntnis aus dem Versprechen’ (vgl. KEHL, Eschatologie, 25)⁷⁴⁸ zu berücksichtigen und beider Kommentierung theologisch zusammenzuführen ist.

Die Letztperspektive des umrissenen eschatologischen Ansatzes wird also, in Verlängerung des MARCELSchen philosophischen Fragens und Suchens, die einer radikalen Ernstnahme *menschlicher Sehnsucht als Heilssehnsucht, weil todestranszendierender Sehnsucht* sein dürfen - mit aller damit dann verbundenen Bewusstmachung der

⁷⁴⁵ WALTER SIMONIS, Über Gott und die Welt. Gottes- und Schöpfungslehre, Darmstadt, o. J., 82

⁷⁴⁶ Ein Mensch braucht mehr als nur Moral, Darmstadt, o. J., 270

⁷⁴⁷ „Geliebt sein wollen. - Die Forderung, geliebt zu werden, ist die größte der Anmaßungen.“ (Menschliches, Allzumenschliches, 523, in: FRIEDRICH NIETZSCHE, Werke in zwei Bänden (bearbeitet von WOLFGANG DENINGER), Essen, o. J., Bd. 2, 217)

⁷⁴⁸ KEHL erläutert die erwähnte Perspektive in Eschatologie, 25-31, und zwar v. a. unter dem Doppelaspekt *anthropologischer* Erhellung („Der Versprechenscharakter der Wirklichkeit“; 26-29) und *christologischer* Akzentsetzung („Das einzigartige Versprechen: Jesus Christus“; 29-31). Es gilt: „Die gelebte Teilhabe an der Lebenspraxis Jesu allein erschließt den Realitätsgehalt des >Versprechens<, welches in dem Geschehen Jesus Christus enthalten ist und auf dessen endgültige Einlösung unsere Hoffnung sich ausstreckt. Außerhalb dieser Teilhabe gibt es keinen Argumentationszusammenhang, in dem unsere Hoffnung und ihr Woraufhin mit allgemein einsichtigen Vernunftgründen als wahr (oder wenigstens >wahr-scheinlich<) begründet werden könnten.“ (KEHL, Eschatologie, 24)

Vielgestaltigkeit menschlicher 'Zerbrochenheit' (nach GABRIEL MARCEL) wie als gottgeschenkt erhoffter Heilswirklichkeit. Konkret geht es also um alles vergebliche Bemühen und Scheitern von Menschen in raumzeitlicher Existenz und um die Hoffnung auf ein letztes Aufgefangenwerden in einem bestätigenden 'Ja' von Gott her, es geht um den menschlichen Schmerz und um sein Nichtvergessen sein bei einem alle Wunden heilenden Gott. Es geht um den Bezug zwischen allem menschlich Angefangenen und seiner bleibenden Bedürftigkeit nach Vollendung in Gott, es geht um das Ausgelöschte und um seine Neuschaffung, um alles Marginalisierte und um die Aussicht auf seine endgültige Würdigung, Aufwertung und Anerkennung. Es geht um alle Verratenen und unschuldig Verurteilten und um ihre Rehabilitierung, es geht um die definitive Ergänzung und Erfüllung alles Bruchstückhaften und -schließlich und gewissermaßen zusammenfassend- um die Rettung alles verloren Scheinenden. Der Gott, dem christlicher Glaube glaubt und den christliche Theologie bedenkt, ist ein "Gott, der das Verlorene nicht verloren gibt, sondern sich um es sorgt" (BUCHER, Die Würde der Kinder Gottes, 275).

Das dynamische Element, das dabei das Verständnis des Menschen (als dynamischen Defizits) wie auch das Verständnis Gottes (als Dynamik in Fülle) prägt, ist dabei nur die Kehrseite des Schöpferischen, das menschliche Heilssehnsucht (als Bejahung und als Suche nach 'Ja') wie auch Heil und Heilung von Gott her qualifiziert. Das 'Ja', das beiderseits am Werk ist, ist Ausdruck der "Macht der Erneuerung, die der Geist selbst ist" (WA I, 78). 'Dynamik in Fülle' meint die Annahme des raumzeitlich Gewesenen als Bergung des Diesseitigen - und seine Überführung in eine alles Defizitäre, Fragmentarische und noch irgendwie in Frage Stehende unendlich transzendierende Gestalt. Die mit dem Tod abgeschlossene irdische Geschichte menschlichen Lebens "ist bei Gott aufgehoben in einer Vollendung, im Vergleich zu der "die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten" (Röm 8, 18), in der auch alles Sehnen des Menschen seine -dieses Sehnen selbst unendlich übersteigende- Erfüllung findet."⁷⁴⁹ Und eben das bedeutet, dass die Vollendung bzw. die Fülle, in der die Toten *sind*, als grenzenlos-dynamische (un-erschöpfliche) Erfüllung gerade des Schöpferischen der Liebe gedeutet werden muss, mit aller sich daraus ableitenden Möglichkeit der Entwicklung und Entfaltung in zum *Neuen und Unendlichen in Gott* hin offener Liebe.

Eindeutig abzulehnen ist von daher BUCHERs Versuch, den 'wesentlichen Unterschied zwischen Lebenden und Toten' (vgl. Die Würde der Kinder Gottes, 264) wie folgt zu fassen: "<Die Toten sind identisch mit dem, was sie waren. Die Lebenden werden noch andere Personen, als sie waren. Sie haben die Möglichkeit, sich zu ändern, neue Horizonte zu entdecken, neue Beziehungen einzugehen. Sie können sich zu dem, was sie bis dato waren, noch einmal verhalten: Sie können lose Enden wieder aufnehmen und zusammenknüpfen, vergangene Fehler und Schuld bereuen> [BUCHER zitiert H. J. SANDER; MR]. Kurz: sie können -in gewissen Grenzen- kreativ mit ihrer eigenen Existenz umgehen. Ihnen ist Neues möglich. In unserer Gegenwart... gilt: <Die Lebenden führen eine kreative, die Toten eine abgeschlossene Existenz. Die Lebenden können bis zu einem gewissen Grad über die Gegenwart verfügen, die Toten nicht mehr.> [wiederum SANDER-Zitat; MR]" (Die Würde der Kinder Gottes, 264; zur Korrektur dieser Sichtweise, die die Möglichkeit der Reue (als *schöpferischen*, Neues mit eröffnenden Verhaltens) nur den Lebenden zuschreibt, vgl. ROMANO GUARDINI: Jenseitige Reue in der Läuterung lebt aus dem "Geheimnis der Nachholbarkeit", das Geschehene wird "wieder in die Freiheit aufgenommen und durch sie unbestimmt", wird "in den Anfang der neuen Schöpfung gezogen, welche durch die Macht des Heiligen Geistes geschieht, und von ihm umgeschaffen"⁷⁵⁰)

b) Analoge eschatologische Rede vom Gott der Liebe als von der Garantiemacht zwischenmenschlicher Liebe - Die todestranszendierende Gewissheit in herzens- und geistestheologischer Perspektive

α) Gott als geglaubte Einlösung des Versprechens, das die Liebenden einander geben - Versuch einer 'Matrix' menschlicher Liebe als Ausgangspunkt analoger eschatologischer Rede vom erhofften Gott der Liebe

Liebe, gerade als die schöpferische Liebe und als das Pendant zur ebenfalls schöpferischen Kraft der Hoffnung, eröffnet eine *neue Welt*, oder lässt zumindest die bisherige, alte Welt neu sehen. Aber -so die Spitzenaussage von MARCELS Begegnungsphilosophie mit ihrem in einer Ontologie der Dauer und des Bleibenden begründeten Postulat >unserer< *Unsterblichkeit*- nur ein 'Du' kann >mir< diese neue Welt aufschließen. Diese neue Welt ist das Lebenkönnen und Lebendürfen im Wirkungs- und Kraftfeld von neun tragenden und entscheidenden Lebenserfahrungen, die im Folgenden, im Rückgriff nicht nur, aber vor allem auch auf unsere Ergebnisse bei der Untersuchung des MARCELSchen Verständnisses von 'Liebe', formuliert und kurz kommentiert seien.

Die neun Dimensionen müssen nicht in jeder Erfahrung von Liebe (sei es von einem einzelnen Menschen geschenkte bzw. geäußerte Liebe oder sei es Liebe, mit der ein einzelner Mensch beschenkt wird) gleichzeitig

⁷⁴⁹ Communio sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen (Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands), Paderborn - Frankfurt a. M., 2000, 103

⁷⁵⁰ Alle Zitate: Die letzten Dinge (1940), Mainz, 1998, 52

vermittelt oder spürbar sein. Es liegt zudem auf der Hand, dass von den Dimensionen, die im Einzelnen bei 'Liebe', als situativ ganz spezielles existentielles Mit- und Ineinander von Wirkungen und Bedeutungen, gemeint bzw. spürbar sind, eine oder einige bestimmte -aus welchen Gründen auch immer- besonders zum Tragen kommen können. Gerade vom Geheimnischarakter der Liebe her, den MARCEL so eindringlich in Erinnerung gerufen hat, lassen sich hier keine völlig erschöpfenden rationalen Ableitungen vornehmen und auch keine Definitionen im strengen Sinn aufstellen; wie die Hoffnung und der Glaube geht Liebe als transzendierende Kraft jenseits aller Berechenbarkeit und Berechnungslogik *vom Herzen*⁷⁵¹ aus⁷⁵². Doch wird die "Matrix" der Liebe als verdeutlichendes Schema und als Verständnishilfe beim Versuch helfen, MARCELSche Impulse für die Theologische Anthropologie und die Eschatologie fruchtbar zu machen.

Das multidimensionale Geheimnisgeschehen zwischenmenschlicher Liebe drückt sich vor allem in den Dimensionen

- (1.) Bejahung, Bergung, Schutz,
- (2.) Würdigung, Erhöhung, Aufwertung,
- (3.) Auserwählung, >Entdeckung<, Findung

aus. Im mehr oder weniger dichten Erfahrungs- und Wirkungsfeld dieser Dimensionen erschließt sich 'Liebe' als das existentiell schlechthin Notwendigste, weil existentielle Not letztlich allein Wendende. Die inhaltliche Klammer aller Dimensionen ist, mit anderen Worten, jene Wirkung, die von der Liebe zur Lösung von Angst im geliebten Wesen ausgeht.

Bejahung ist grundsätzlich *Gutheißung*, in Tat und Wort, und *Zuspruch* im Sinne bestärkender Begleitung. Das bejahte Wesen ist, gerade auch von dieser Bejahung her, frei-gesetzt zu seiner Eigenheit und Eigenart und erfährt, vermittelt durch bejahende Liebe, existentielle Rechtfertigung, d. h. die entlastende Zusage, sich vor dem bejahenden Wesen *existentiell nicht mehr* rechtfertigen zu brauchen (und mithin die Erlösung von der Angst, die eigene begrenzte Existenz nicht annehmen zu dürfen). Einziger "Maßstab" sind fortan die Fragen, ob das bejahte Wesen die Bejahung annimmt, und in welcher Art es selber bejahend antwortet. Die Annahme von >dir< her, die in Bejahung geschieht, ist wie eine geheime Einladung an >mich<, auch >mich< selber anzunehmen und das "Netzwerk" der Bejahung aktiv auch nach anderer Seite hin weiter zu knüpfen.

Bergung meint alles Handeln, das das bejahte Wesen in seiner Integrität mit erhalten will, und zwar aus einem Glauben an dessen unendlichen Wert heraus, der weit über das Körperlich-Materielle (und damit auch über den Tod) hinaus reicht. Es >birgt<, wer Geborgenheit schenkt; es >birgt< auch, wer Lebende aus Gefahr rettet und wer selbst ein Wesen, das die Gefahr nicht überlebt hat, nicht aufgeben will und achtlos "liegen lässt". Die Intention, nicht verloren gehen lassen zu wollen, will mit allen eigenen Kräften retten, und weiß (oder besser: glaubt) dabei, dass ein geliebtes Wesen nie ganz verloren gehen kann und wird.

Schutz meint Bewahrung angesichts konkreter und aktueller Not bzw. Gefahr. Von daher auch das Fließende zwischen dem Bergen (als Geborgenheit-Stiften) und dem Schützen. Im Schutz erweist sich der schützende Mensch als der aktuell, *im Namen und im Zeichen der Liebe*, Stärkere, erweist sich der (wörtliche oder wortlose) Ruf des

⁷⁵¹ Dass es mit dem Tod nicht "aus" sein darf und wird, ist, als existentielle Glaubensgewissheit, Erkenntnis des *sich sehnen*den Herzens, das nicht in Wahrscheinlichkeitskategorien denkt bzw. hofft (vgl. WA III, 322!) und für das den 'Beweis' für das Jenseits in Ewigkeit die Liebe immer schon ausspricht und erbringt, wo immer sie sich ereignet (zur Sehnsucht als 'innerer Beziehung zu Gott' vgl. KRAUS, Licht und Kraft für das Leben, 120-122). In diesem Sinn konnten wir als MARCELSchen Standpunkt zusammenfassen: Was immer aus Liebe getan wird, wird für die Ewigkeit getan. Als Gewissheit des Herzens formuliert hieße das: Nichts geht verloren, was in Liebe gelebt und getan wird; kein Wesen, das Liebe lebt und bejaht, kann verloren gehen, und wohl auch keines, um das in Liebe gelitten und gekämpft wird! In der Liebe sind Menschen -nach MARCEL- jenseits aller Welt und Erforderlichkeit rationaler Beweise, weil es um etwas geht, was als *Geheimnis* umfasst und, vom Liebenden untrennbar, diesem innewohnt. Auf das, was im positiven Sinn Geheimnis ist, können Menschen mit allem vertrauen und antworten, worin sie sich wohl und heil, worin sie sich *daheim* fühlen. Auf das größte Geheimnis: den Tod dürfen Menschen gerade mit dem antworten, worin sie -nach MARCEL- ihre erste und vielleicht einzige existentielle Heimat haben bzw. hatten: mit der Liebe und dem, was sie -nicht zu beweisen braucht, sondern *einfach sagt*. Gerade mit Blick auf die hoffende Liebe gilt ELIAS CANETTIs Pointe: "Der Beweis ist das Erb-Unglück des Denkens." (Aufzeichnungen 1942-1972, Frankfurt am Main, 1979, 10)

⁷⁵² Die hier mit unterstrichene 'Herkunft des Glaubens aus dem Herzen' ist pointiert gemeint und gegen ein auch heute noch dogmatisch zu findendes Verständnis von Glaube als eines *allein* geistigen Aktes gerichtet. Es soll m. a. W. nicht behauptet sein, Glaube sei nicht auch ein Willensakt oder Glaube und Vernunft seien nicht vereinbar und von Bedeutung füreinander; wichtig ist die Begründung von Glauben als einer *ganzheitlichen Antwort* des Menschen (vgl. KRAUS, Gott als Wirklichkeit, 39f.), und in dieser Begründung die Hervorhebung des Gefühls als einer mit entscheidenden 'anthropologischen Verortung'. Nach WILFRIED HÄRLE etwa ist das "Gefühl als das Vermögen seelisch-leiblichen Bestimmtwerdens... offenbar die am tiefsten reichende Verankerung des Glaubens" (Dogmatik, Berlin-New-York, 2000, 68). "Beim Glauben geht es... um den *affektiven Grundakkord*, der das Leben bestimmt und begleitet. Man kann dies das *Lebensgefühl* nennen, durch das ein Mensch... *bestimmt wird* noch lange bevor er sich dessen *bewußt* wird und sich dazu *willentlich* (also auswählend) verhalten kann." (HÄRLE, Dogmatik, 68)

Gefährdeten nach Schutz als eine konkrete Situation des ganz grundsätzlichen menschlichen Der-Liebe-Bedürfnisses, und zeigt sich, dass zur Zusage im Namen der Liebe auch Engagement um den Preis eigener Gefährdung gehören kann, dass sie aber jedenfalls Sich-Einlassen bedeutet.

Würdigung, wie sie Liebe zum Ausdruck bringt, ist nicht die Würdigung von Leistung und Verdienst. Es ist die Würdigung des Wertes eines Wesens *vorgängig* zu Leistung und Verdienst bzw. *trotz* Fehl-Leistung und Verdienst-Losigkeit (in jeder Bedeutung des Wortes!), des Wertes mithin, den jemand nicht hat, sondern der jemand gewissermaßen *ist*. Würdigung meint alles mit, was mit der Würde des geliebten Wesens (etwa: der Menschenwürde), als gelebter bzw. zugesprochener, zu tun hat.

Erhöhung ist der liebende Protest gegen alles das geliebte Wesen Erniedrigende und der Versuch, engagiert beizutragen zur Vermeidung bzw. Verringerung alles Erniedrigenden. Erhöhung ist -expliziter oder impliziter- Akt der Liebe im Bewusstsein des Wertes und der Würde des geliebten Wesens. Weil die erhöhende Liebe gegen alle Strukturen der Erniedrigung von >außen< und >oben< her protestiert, ist sie immer auch Wort- und Tatkritik am menschlichen Versuch, >Herrschaft zu Ungunsten< (von dann beherrschten oder ausgebeuteten Wesen) zu legitimieren und ihre Folgen zu kaschieren oder zu verdrängen.

Aufwertung ist eine andere Möglichkeit, die "systemkritische" Intention dessen, was Erhöhung meint und will, auszudrücken; im Speziellen meint sie ein Zum-Opfer-Fallen, das ein einzelnes Wesen *sich selber* "antut". In dieser Hinsicht bedeutet auf-wertende (der gewisse Widerspruch zum unterstrichenen indiskutablen und unveränderbaren Wert jedes Wesens sei eingeräumt) Liebe Befreiung von der durch die Verzweiflung angetragenen Alternative der Selbstverwerfung und totalen Selbstverneinung. Weil ganz allgemein Engagement 'um' und 'für' das geliebte Wesen, kann Liebe im Besonderen (in Wort und Tat) affirmative und endgültige, d. h. auch über jedes vermeintliche Ende hinaus gelten sollende (Wieder)Aufwertung des geliebten Wesens gegen dessen eigene Selbstentwertung und dessen Selbstverrat in Angst und Verzweiflung sein. Als legitime und wichtige 'Liebe zu sich selber' ist die Aufwertung eine dauernde Selbstaufwertung im Zusammenhang mit Selbstwerdung bzw. Personwerdung (vgl. das MARCELSche Motto *sursum!*).

Auserwählung kann echte Liebe nur dann und insofern sein, als dies als keine negative Aussage über das (vermeintlich) "nicht auserwählte" Wesen gemeint ist. Auserwählung ist Mitteilung und Spüren-Lassen, dass >du< gemeint bist, *weil* >du< *es bist* (der Geheimnischarakter von Liebe!) - und *nicht weil* >du< *vorher verglichen worden bist*. Weil (persönliches) Reden von Liebe und Zusprechen von Liebe erst sinnvoll ist *im dyadischen Verhältnis*, kann mit der Auserwählung (die jede Art von Liebe auf ihre Weise irgendwie ist) nie ein drittes, anderes Wesen exkludiert -und damit vermeintlich abgewertet- sein. Auserwählung, als die im Letzten unbegründbare persönliche Botschaft gerade an >dich<, und als Chiffre für die bleibende Aktualität (Dringlichkeit) und den Einmaligkeitscharakter (weil Subjektbezug) jeder Liebesbeziehung, ist Beleg für das Transrationale jeder Liebe. "Es ist was es ist sagt die Liebe"⁷⁵³. Auserwählung kann in Liebe nur behauptet werden, solange >ich< Auserwählung als *Möglichkeit* für jeden Menschen nicht in Abrede stelle.

>Entdeckung< meint immer ein vorher Verborgenes (weil Verstecktes? weil Übersehenes?) oder Verschlossenes. Als Liebe ist Entdeckung >deine< Offenbarung als >meine< Überraschung, Widerfahrnis für >mich< als Entscheidung für >dich<. Indem das geliebte Wesen von >mir< entdeckt wird oder wurde, eröffnet sich offener Raum, in dem Möglichkeiten zu Wirklichkeit werden können. Das liebende Wesen ent-deckt, das heißt ent-faltet sich auch selber am Entdeckten.

Findung ist Liebe als Ergebnis >meiner< Offenheit und Suche. Weil Liebe Findung ist, kann sich Liebe als Auserwählung nie als andere exkludierend oder abwertend interpretieren (geschweige denn verstehen) lassen. Denn Liebe ist Findung, weil >du< >dich< hast finden "lassen". Das Geheimnis echter ("tiefer") Liebe ist, dass in ihr die Grenze zwischen Ursache und Wirkung *nicht rational* auflösbar ist. >Ich< habe >dich< immer nur insoweit gefunden, als >du< selber >dein< Gefundensein als Angekommensein spürst.

Alle neun Dimensionen deklinieren Liebe als Begegnung, und zwar durchaus auch im Sinn zentraler von MARCEL denkerisch erschlossener Aspekte: Begegnung als Tat *und* Geschenk, als Offenheit *und* Getroffenheit, als (Dia)Logik *und* Geheimnis. Und in all dem: als Quelle und Verwirklichung von Leben und Sinn, da Sein immer Zusammen-Sein ist.

Die auf der Basis der *Analogie*, als adäquater Methode wissenschaftlicher Rede von Gott (vgl. GEORG KRAUS, Gott als Wirklichkeit, 65-70), mögliche und anstehende Bezeichnung Gottes als Liebe (wie sie auch als biblische Spitzenaussage vorliegt: 1 Joh 4,8, und von der gesamten Gotteserfahrung und Gottesrede JESU her begründbar ist) erlaubt es, alle existentiellen Intentionen und Erfahrungsgehalte zwischenmenschlicher Liebe (konkret: die

⁷⁵³ ERICH FRIED, Als ich mich nach dir verzehrte. Gedichte von der Liebe, Berlin, 1993, 35

erläuterten neun Dimensionen) auch als Wesensaussage über Gott zu formulieren. Bei dieser Übertragung der Begrifflichkeit 'Liebe', als letztlich 'übergeschlechtlicher Beziehungskraft und Wirkmacht' (vgl. KRAUS, Gott als Wirklichkeit, 197), auf Gott "muß bewußt sein, daß es sich um eine Analogie handelt, bei der Gott alle positive Ähnlichkeit unendlich weit überschreitet. Die Liebe in der Dimension Gottes ist die Transzendenz und zugleich die Integration aller menschlichen Liebe." (KRAUS, Gott als Wirklichkeit, 197).

Was bedeutet das für die eschatologische Konzeption einer Rede von der Hoffnung im Namen der Liebe *im Angesicht Gottes*?

Es bedeutet: In Gott wird transmortal Bejahung, Bergung, Schutz, Würdigung, Erhöhung, Aufwertung, Auserwählung, Entdeckung und Findung sein - in der Qualität absoluter unüberbietbarer *Fülle*, die alles, was diesbezüglich die raumzeitliche Liebeserfahrung eines Menschen geprägt hat, aufnimmt, einbezieht, bestätigt und *ewig* lebendig erhält. In konkretem Beispiel: Die im menschlichen Tod sich ereignende Gottesbegegnung eröffnet, als Erfahrung end-gültiger (also: end- und einschränkungslos gültiger) Liebe von Gott her, gegen alle diesseitige Abwertung und Selbstabwertung des Menschen, die endgültige Aufwertung des Geschöpfes, begründet und garantiert allein in "Gott und... seiner Liebe zu den Geschöpfen" (WA I, 224).

In der Liebe und als die Liebe ist Gott immer schon ganz nahe bei, ja: ist er in den Liebenden. Es scheint Gottespräsenz für die Liebenden identisch zu sein mit der Erfahrung ihrer Präsenz füreinander und beieinander, denn gerade in der *Liebe* kommen Menschen sich näher, ja: erkennen sie sich überhaupt erst als *nahe*.

Das Versprechen, das die Liebenden einander geben "Ich bin, wo du bist!" (ein Versprechen, das vielleicht der *Kern* aller Religion ist!) -: Gott löst es ein. Und darauf im Kern zu vertrauen, dass Gott dieses Absolute, das Versprechen des Beieinanderseins auf ewig, einlösen wird, und dass in eben diesem Sinn "Liebe, Gemeinsamkeit, Geborgenheit nicht widerlegt werden durch den Tod" (DREWERMANN, Wozu Religion?, 76): Das ist *Glaube*. Im Glauben glaubt >mein< Vertrauen nicht nur >deinem< Versprechen, sondern -darin- auch einer Verheißung von Gott her. *Gott* also als geglaubte Garantie dafür, dass -sogar über den Tod hinweg- Liebende nie getrennt werden können. Und die *Ewigkeit* (die *ewige Präsenz*), die in der Liebe versprochen und bejaht wird, als der immer schon auch religiöse Zug zwischenmenschlicher, ewige Zukunft versprechender Liebe. Wird im Bewusstsein der immer nur begrenzten Ausdrucksfähigkeit und Kraft zwischenmenschlicher Liebe etwas wie eine Ahnung einer Absolutgestalt dieser Liebe entdeckt, dann ist das vielleicht auch bereits wie die Annahme einer Einladung zum Glauben angesichts des Todes. Jedenfalls kann wohl nur, wer "unter den Bedingungen stets nur bedingter menschlicher Liebe wenigstens eine Ahnung unbedingter Liebe entwickeln kann,... an jene absolute Liebe glauben, die... das Privileg Gottes ist" (BUCHER, Die Würde der Kinder Gottes, 276) und als diese 'Vor-Bedingung' und Vorgabe Gottes die Bedingtheit aller menschlichen Liebe wie im Licht einer Verheißung stehend erscheinen lässt. Die menschliche Liebe der Liebenden reicht immer schon über die Zeit hinaus, und Gottes Liebe reicht von der Ewigkeit her immer schon in die Zeit herein. In und mit >unserer< Liebe ist die Liebe Gottes stärker als jeder Tod.

Die pointierte Rede von Gott als der *geglaubten Garantie* kann missverstanden werden; der explizite Hinweis auf die Ordnung des Geglaubten und zu Glaubenden ist entscheidend.

Selbstverständlich kann sich Glaube nicht auf Garantiertes (im strengen bzw. herkömmlichen Sinn des Wortes) beziehen. Die Garantie lebt von und gilt nur in einer Metawelt des (Rechts)Anspruchs; der Effekt der Garantie ist eine einforderbare Sicherheit als Funktion einer erfüllten Bedingung oder eines eingetretenen (vertragsmäßig festgehaltenen) Falles. Die Assoziation des -tatsächlich oder vermeintlich- Objektivierbaren im Kontext der Garantie und des Garantierbaren leuchtet ein. Auch hier nun kann der nochmalige Blick auf MARCEL verständnisfördernd sein. Der theologischen Formel von Gott als der geglaubten und zu glaubenden "Garantie" entspricht ja philosophisch die Erkenntnis vom Sein als gelebter und zu lebender *participation*. Wo kein Objekt und kein objektivierbares Wissen, wo keine Sicherheit und kein Beweis mehr als Kriteriologie der Reflexion und des Reflektierten in Sicht sind, ist nicht eben deswegen schon Entscheidendes verloren gegangen, sondern - das Entscheidende von Existenz, als Angefragtes und als mögliche und alles entscheidende Antwort, erreicht: Affirmation, Behauptung in Bejahung, anerkennendes Vollziehen des interpersonal-intersubjektiven Mit-Seins der Liebe und in Liebe. Dieses Mitsein der Liebe und in Liebe ist stets auch Herausforderung zur Transzendenz. Die menschliche Transzendenz alles im Raume stehenden bzw. überhaupt denkbaren Einwandes ist dabei -die neuerlich pointierende Formulierung führt ihrerseits hart an die Grenze des Missverständlichen, des so eben gar nicht Sagbaren- Transformation der eigenen Gewissheit in eine Sicherheit, *auch wenn es natürlich so etwas wie Sicherheit hier gar nicht geben kann*. Die (geglaubte) göttliche Transzendenz aller überhaupt denkbaren Bedingung für die eigene göttliche Zusage bedeutet Zusage quasi in Gestalt einer Garantie, *auch wenn es so etwas wie Garantie hier gar nicht geben kann*. Die tendenzielle Absolutheit, mit der sich menschliche Liebe 'unterwegs' ihrer selbst und der Wahrheit und Sehnsucht ihres Wollens und Fühlens gewiss ist, korrespondiert der im Glauben berührten Absolutheit, mit der Gott als Liebe und in Liebe der menschlichen Liebe absolut verlässlich 'entgegen kommt'.

Im einschränkenden (bzw. eben erweiternden) Sinn dieser Zusatzbemerkung ist das Sprechen von der geglaubten Garantie und Garantiemacht aller echten (also ewigkeitsbezogenen und -bejahenden) zwischenmenschlichen Liebe, die Gott sei, legitim und nachvollziehbar. Der *theologische Beleg* für diese Legitimität ist -den Aspekt, der echten Glauben immer mit prägt: die Transzendenz aller Infragestellung des glaubenden Menschen, des Glaubens und der Glaubwürdigkeit Gottes, stets mit gedacht und voraus gesetzt!- *alles biblisch als Heilszusage an die Menschen bezeugte Offenbarungs- und Verheißungshandeln Gottes, gipfelnd in der Selbstoffenbarung Gottes in der Person und in der Botschaft, in der Heilspraxis und im Schicksal JESU VON NAZARETH*. Die Unüberbietbarkeit und Irreversibilität göttlicher Heilszusage und göttlichen Heilsangebotes in JESUS, die, wie der biblisch gespiegelte Gesamtzusammenhang seines Seins, Redens und Tuns belegt, ganz zentral auf das Geheimnis 'Liebe' als Ugrund menschlichen Lebens und Lebenkönnens wie auch als Qualität und Urintention des Seins Gottes ("Gott ist die Liebe" (aus 1Joh 4, 8)) abhebt, lässt das als Heilszusage Angesagte als schlechterdings nicht mehr steigerbar und als durch nichts -auch durch den Tod nicht- begrenzt und vernichtbar erscheinen. Der Gott, der in und durch JESUS Menschen in Liebe zusammen und zu sich führen wollte und will, und der JESUS als den absoluten Boten konkreter Liebe aus dem Tod geholt hat, muss freilich, da Liebe nur Liebe in Freiheit sein kann, sein absolutes Versprechen, dass die Liebenden sogar über den Tod hinweg und im Tod nie getrennt werden können, der menschlichen Freiheit aussetzen, und damit der menschlichen Bereitschaft und Entscheidung zum Mut des Glaubens.

β) Die Gewissheit hoffender Liebe als "Wissen" des Herzens und als Bejahung von Teilhabe - Die Gewissheit der Hoffnung als Begegnung menschlichen Geistes mit dem Geist Gottes: Zu einem geisttheologischen Vermittlungsversuch DREWERMANNs zwischen Schöpfungs- und Erlösungstheologie

Vernünftige Gründe für die Wahrheit des von ihr Geglaubten sucht die hoffende Liebe nur bedingt. Ganz sicher jedenfalls braucht sie, in der Gewissheit, die sie trägt, keine Beweise⁷⁵⁴, da sie *Herzenskraft* ist und als solche das Kleinste, was es im Menschen gibt: die Vernunft, um ein Vielfaches umfasst und übersteigt⁷⁵⁵. Analog gilt das speziell auch für den Glauben im engeren Sinn: den Glauben an Gott, was KEHL sehr treffend formuliert: "Die Wahrheit des Glaubens (also ob er wirklich >stimmt<) kann nicht angemessen mittels eines außerhalb des Glaubens liegenden Maßstabs begründet werden. Daß die sich in Jesus Christus uns selbst zusagende Liebe Gottes eine >Realität< und insofern >wahr< ist, kann nur im Glauben selbst erkannt und angenommen werden. Es gibt vorgängig zum Glauben keine allgemeine, den Glauben übersteigende und subsumierende Sinnes- oder Vernunftkenntnis, an der die Wahrheit dieser Zusage noch einmal gemessen werden könnte" (Eschatologie, 23). "Der einzig ausschlaggebende, den Glauben *als solchen* tragende und seine Wahrheit begründende Grund bleibt der sich uns *im Tun* unseres Anvertrauens zeigende und verschenkende Gott selbst" (KEHL, Eschatologie, 23).

Von einem Blick rein auf die Schöpfung und einem Glauben an Gott als den Schöpfer her allein lässt sich die gewagte Hoffnung auf ein todestranszendierendes >Mehr<, ja >Alles< im Sinne der Liebe nur im 'Wurf' der Behauptung des und des Festhaltens am *Implizierten* (>Schöpferruf ins Leben kann nur *unsterbliches* Leben meinen⁷⁵⁶) begründen. Die Raumzeitkondition des Geschaffenen lässt sich nur mit Schmerz wahrhaben; gerade als

⁷⁵⁴ Abgesehen davon, dass sie auch keine *hat* - es sei denn, sie hätte sich, wofür die vorliegende Studie plädiert, von ihrer Selbstevidenz und inneren Stimmigkeit (auf *Gewissheitsbasis*) her, als den einzigen und entscheidenden "Beweis" zu verstehen, was sie im christlichen Kontext getrost mit einem glaubenden Blick auf JESUS VON NAZARETH tun kann. Wie DREWERMANN in diesem Zusammenhang betont, ist "eine andere Welt die Voraussetzung, diese Welt auszuhalten. Mir scheint, die ganze Botschaft Jesu bestand in dieser Evidenz. Dafür, daß es eine solche andere Welt gibt, besitzen wir freilich nicht den geringsten Beweis. Sähe ich nur die Natur, sähe ich nur die menschliche Geschichte, so fände ich gewiß keinen Grund, an irgendeinen Gott zu glauben. Aber sehe ich, was die Menschen fühlen, was sie erwarten, wonach sie sich sehnen, welche Hoffnungen sie haben, und sehe ich dann zusätzlich das Beispiel des Mannes aus Nazareth, dann glaube ich ihm im Namen der Menschen, mit denen ich gemeinsam leide, hoffe, frage und suche - Gott!" (Tod oder Leben, 158) Die Beweiskraft *aus ihr selber heraus*, ihre Selbstevidenz lässt Liebe *in eben ihrem eigenen Namen* zum geliebten Du sagen: 'Du bist nicht allein', 'Ich bin da bei dir', 'Ich werde wieder kommen', 'Du wirst nie mehr alleine sein'...

⁷⁵⁵ Zum 'Herzen' als Aussagekategorie biblischer Anthropologie vgl. ALEXANDRE GANOCZY, Schöpfungslehre, Düsseldorf, 1987, 46f. ("Herz als Vernunft"); GANOCZY erkennt bezüglich des Bedeutungsprofils des Begriffes einen sehr komplexen Befund, der, zusammengefasst, seine Aktualität darin haben könnte, "daß die beiden großen anthropologischen Potenzen, die Vernunft und die Liebe, schöpfungsgemäß eine echte Zweieinheit bilden sollen. Verstand und Einfühlungsvermögen, Erkennen und Vertrauen,... Kognitives und Affektives sind schöpfungsgemäß aufeinander angewiesen. Das dürfte der breiteste Nenner des synthetischen Herz-Begriffs in der Bibel sein." (47) Speziell zur Perspektive bei PAULUS vgl. HEINRICH SCHLIER, Das Menschenherz nach dem Apostel Paulus, in: ders., Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III, Freiburg i. Br. u. a., 1971, 184-200.

⁷⁵⁶ Was freilich *nicht* im Sinne der früheren, auf einem realistischen Verständnis der biblischen Erzählung vom Sündenfall basierenden, theologischen Erklärung des menschlichen Todesschiedsals gedeutet werden darf, für die z. B. noch GUARDINI beispielhaft steht: "Nach der Lehre der Schrift war der Mensch in hoher Vollkommenheit geschaffen, mit dieser Vollkommenheit

geschöpfliches Dasein ist menschliche Existenz ja, wie wir im Verlauf der Studie ausführlich beleuchtet haben, *Endlichkeit* und *Sterblichkeit*, und in beider Hinsicht ist Naturgesetzlichkeit am Werk bzw. in Geltung. In einem *unmittelbar einleuchtenden* Sinn eröffnet nicht die Rede Gottes in der Schöpfung, sondern erst die Rede Gottes in JESUS und im Geist die grundlegende todestranszendierende Hoffnung. EUGEN DREWERMANN weist darauf hin, indem er eben die 'Geist'-Dimension als die Geheimnisdimension einer kreativen Dynamik deutet, in deren Raum sich Gottes Geist schenkt und -darin- der menschliche Geist sich seiner ureigensten Situation: der sinnbedürftigen Suche nach Gewissheit bewusst wird (das von MARCEL mit 'Teilhabe' und 'Aufgabe, Teilhabe zu bejahen' Gemeinte scheint hier ganz deutlich auf!). DREWERMANNs Interpretation sei wegen ihrer Originalität in längerem Zusammenhang zitiert:

"Der Gott, der in seiner Schöpfung redet, tut das einzig durch seine Gesetze - das glauben wir." (Tod oder Leben, 172) Was wir menschlich 'Mitleid' nennen, kennen diese Gesetze offensichtlich nicht: "Alles kommt, wie es muß. Diese Natur kennt weder Lohn noch Strafe, aber sie kennt Konsequenzen, und mit denen sollten wir leben. Da ist eine ungeheuer große staunenswerte Macht am Werke, für die es an sich schon außerhalb unseres Sprachbereichs liegt, ob wir sie Person nennen oder nicht. Das einzig Mögliche ist eine zutiefst mystische Interpretation, wie Meister Eckhart sie vorschlug: "Du kannst Gott nicht haben", sagte er, "du mußt Gott lassen!" Ein solches Wort geht scheinbar bis an die Grenze des Atheismus, doch es ist zutiefst weise und fromm. Auf der anderen Seite scheint mir das indische Bild des Gottes, der sich der Welt zuwendet, unter christlichen Voraussetzungen in der Person Jesu gegenwärtig. Er hat uns wesentlich gelehrt, menschliche Erfahrungen so ernst zu nehmen, daß wir sie dem Weltengrund selber zutrauen möchten. Eine solche Hoffnung macht Sinn... Die Natur begründet nicht wirklich, daß es uns gibt; aber wenn auch nur ein einziger Mensch an unserer Seite uns wirklich lieb hat, so verstehen wir, daß es uns geben sollte. Es muß uns nicht geben, aber es ist auch nicht völlig beliebig und überflüssig, daß es uns gibt. Dieser eine freilich, der uns liebt, wird sogar sagen: Es muß dich geben für mich. Und umgekehrt: Lieben wir einen anderen Menschen, so tauchen wir eigentlich immer tiefer hinab, bis zu dem Punkt, von dem alles kommt. Wenn es diesen einen Menschen gibt, dann muß es auch die Steine geben und die Bäume geben und die Sterne geben - alles, was zu dieser Welt gehört. Von uns Menschen her kommen wir dazu, den Punkt, der allem zugrunde liegt, mit menschlichen Kategorien zu bezeichnen, ihn die Liebe selbst zu nennen, oder als den Vater beziehungsweise die Mutter zu bezeichnen. Das alles spielt im Bereich des Menschlichen und setzt menschliche Erfahrung absolut, indem wir sie dem Weltengrund zutrauen. Wichtig ist jetzt, daß beide Bilder einander vollkommen widersprechen. In der einen Welt herrscht eine Logik, die wir bestenfalls mathematisch nachformulieren können, in der Gefühle nicht zählen, in der Klagen unerhört verhallen, in der Schmerz einkalkuliert wird in der Dynamik der Evolution und ohne die geringste Rücksicht im Kampf ums Dasein instrumentalisiert wird; da existiert eine Ordnung, innerhalb deren mit der Sexualität der Tod, mit dem Nervenzentrum die Qual und mit der Bewußtwerdung die Angst ins Leben tritt, und zwar ohne jedes Bedauern. Auf der anderen Seite lehrt uns die Erfahrung der Menschlichkeit, der Liebe, einen anderen Gott, ein anderes Absolutes, wie es Jesus uns nahebringen wollte... Dieses Gottesbild hilft uns, daß wir gegen die Angst die Zusammengehörigkeit der Liebe setzen können, gegen den Schmerz den Trost, nicht allein zu sein, und gegen den Tod die Hoffnung, daß die Grenzen dieses Lebens unser Dasein nicht abschließen, sondern daß die Hoffnung erlaubt ist, einander wiederzusehen, indem die Liebe stärker sei als der Tod. Zwischen diesen beiden Welten..., zwischen dem Gott der Schöpfung und dem Gott der Erlösung, gibt es logisch eigentlich keine Brücke. Dennoch müssen beide Vorstellungen zusammengehören, so wie Natur und Mensch zusammengehören... Deshalb ist nun die dritte Seite des Gottesbildes so wesentlich, die in der indischen Trimurti als Shiva beschrieben wird, während sie in der christlichen Vorstellung als Geist bezeichnet wird. Da soll der Widerspruch von Schöpfung und Erlösung, Sein und Bewußtsein, Natur und Kultur vermittelt werden durch etwas Schwebendes, durch eine Dynamik, die einen Zusammenhang vermittelt, ohne daß man ihn begrifflich festlegen kann. Für mich ist diese Vorstellung der Trimurti oder der Dreifaltigkeit die beste Antwort, um etwas zu sagen, das man im Grunde gar nicht sagen kann, ohne sich in Ungereimtheiten zu verwickeln. Vermutlich hat Hegel recht, wenn er meinte, die Stärke des Geistes zeige sich darin, Widersprüche auszuhalten und sie als zusammengehörig zu erkennen. Wir Menschen sind aus der Natur hervorgegangen, aber wir können das, was wir sind, nie mehr von der Natur allein her verstehen. Gleichwohl müssen wir lernen, uns an der Natur zu begrenzen. Folglich ist es nötig, von etwas Drittem zu sprechen *zwischen* Mensch und Natur, zwischen Gott als dem Schöpfer und Gott als dem Erlöser, und dieses Dritte müssen wir offenbar als eine Art Beauftragung und kreative Dynamik verstehen. Wunderbar ist da das Bild, das Jesus im dritten Kapitel des Johannesevangeliums einmal gebraucht: Gott sei wie der Wind, dessen Rauschen wir hören, ohne zu wissen, wohin er geht und woher er kommt. In diesem Bild ist Gott etwas ganz und gar Innerliches. Und alle drei kommen jetzt zusammen: Wir schauen zu den Sternen, wir schauen auf die Menschen auf unserer Seite, und wir

aber in eine Probe gestellt" (Die letzten Dinge, 21). Im Blick auf den Menschen vor dem Baum im Paradies (als Gestalt der Probe) betont GUARDINI: "Hätte er die Prüfung bestanden, hätte er im Gehorsam und in der Großgesinntheit des Glaubens auf Gottes Gebot hinübergelebt, dann wäre der Tod nicht in sein Dasein gekommen." (Die letzten Dinge, 21) "Auch wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, wäre sein Leben zu Ende gegangen, denn es gehörte ja der Zeit an; dieses Ende wäre aber nicht der Tod gewesen, wie wir ihn kennen. Wir wissen nicht, wie es sich gestaltet hätte, denn es ist ja nicht wirklich geworden." (Die letzten Dinge, 22f.)

schauen in unser eigenes Herz. Das sind drei Erfahrungsräume: der Gott der Schöpfung, der Gott der erlösenden, heilenden Menschlichkeit und der Gott der inneren Selbstgewißheit.“⁷⁵⁷ (Tod oder Leben, 172-175)

4. (Das) Sein als Zusammen-Sein. Menschsein als Berufung zur untrennbaren Verbundenheit

a) Todestranszendierendes Zusammensein und -bleiben als unaufgebbarer Aspekt theologischen Heilsverständnisses - Zur Ergänzungsbedürftigkeit der traditionellen Rede vom Dialogischen durch die Rede vom *Diapathischen*

Wie um ein Urwort kreist MARCELS ganzes Denken und Formulieren, wie wir gesehen haben, um das Wort *zusammen, avec*. Seine Betonung, wie sehr es alleine das Festhalten an und das Bauen auf Gemeinschaft und Verbundenheit ist, was -auch angesichts des Todes und über den Tod hinaus- Ankerplatz menschlicher Hoffnung (auch der Hoffnung auf Gott) und Trost sein kann, ist ohne Zweifel der wichtigste Akzent seiner Philosophie und Dramatik der Hoffnung: Todesbewältigung und Todestranszendenz aus einer radikalen Begegnungsphilosophie und einer Reflexion des in Liebe gespürten und als bleibend erhofften menschlichen 'Zusammen' heraus. *Dass >wir< zusammen sind* - ist >unsere< Heilserfahrung im 'Hier' und 'Jetzt' und zugleich, in todestranszendierender Perspektive, die Erfüllung >unserer< Heilshoffnung. Als zentrale Anregung von MARCEL her für theologische, zumal für theologisch-eschatologische Rede von Gott kann von daher formuliert werden: Der theologische Heilsbegriff darf und muss radikal auf die Motive 'Gemeinschaft' und 'Verbundenheit' hin ausgerichtet sein⁷⁵⁸! Wobei das Zusammen-Sein nicht etwa nur Heils-"Ort", sondern eben *das Heil selbst* ist. Wichtig ist also eine Eschatologie, die durchgängig eine bloß heilsindividualistische Sichtweise sprengt bzw. übersteigt; nur sie wird dem Anliegen authentischer Hoffnung gerecht. Der *Himmel*, von dem MARCEL bildhaft in Reflexion seiner Hoffnung spricht, ist ein *gemeinsamer Himmel* - oder er ist keiner (jedenfalls kein erhoffenswerter)! In diesem Sinne ist es "die Glaubensüberzeugung der Christen, daß der Tod nicht das Ende der "Gemeinschaft der Heiligen" ist, daß diese vielmehr über diese Weltzeit hinausreicht." (Communio sanctorum, 100)

Nicht nur jeder Heilsindividualismus aber ist durch die interpersonal-kommunikative Sicht MARCELS transzendiert bzw. als unhaltbar ausgeschlossen, sondern auch alle theologische Rede von Heil in versachlichenden oder quasi-versachlichenden Kategorien.

Die bewusste Wahrnehmung und Ernstnahme der theologischen Leitlinie 'Heil = Gemeinschaft und Verbundenheit' und ihre konsequente Deklination in die Vielzahl anstehender theologischer Einzelaussagen im Rahmen der dogmatischen Traktatzusammenhänge hinein ist wichtig. Was *für* diese Wahrnehmung und Ernstnahme spricht, ist vor allem auch die Tatsache, dass bei unverstelltem Blick auf die jeweilige Grundthematik der einzelnen Haupttraktate, einem Blick im Ausgang auch von der fundamentalen theologischen Doppelperspektive 'Gott und Mensch' (bzw. überhaupt 'Gott und Welt, vom Menschen aus gesehen'), ohne Weiteres ins Auge fällt, wie sehr und unmittelbar ja *alle* Traktate diese Leitlinie implizieren. Die diesbezüglichen Einzelaspekte integrieren sich zur sinnvollen Ganzheit, die um das Zentralthema vorgegebener oder wieder erstrebter *Gemeinschaft und Verbundenheit in Liebe und Freude* kreist: Der Gott, der -obgleich in sich schon vollkommene *Gemeinschaft* und Kommunikation, unendlicher interpersonalen Austausch in liebender Begegnung- in quasi überfließender Liebe Wirklichkeit "außerhalb" und "jenseits" seiner Unendlichkeit und Indefizienz schafft (>Gotteslehre; >Schöpfungslehre) und mit ihr in einem *Verbundenheitszusammenhang* steht, welcher zugleich von Schenken, Bejahung und Ermöglichung wie von Empfangen, Bejahtsein und Werden geprägt ist, von göttlicher Zusage an die Geschöpfe wie von der Einladung zur geschöpflichen Anerkennung und Beantwortung Gottes, - eben dieser Gott belässt seine Schöpfung nicht als Raumzeitphänomen, das in sich selber verfällt, das sich nur ins Vergebliche, Leere und Nichtige hinein bewegt und an seiner Angstnot und der daraus folgenden Schuldigkeit vergeht. Er hat sie vielmehr immer schon als eine Dynamik und Wirklichkeit auf Ewigkeit hin berufen und bejaht, mithin als für die Ewigkeit geschaffen, geliebt und

⁷⁵⁷ DREWERMANN räumt im Blick auf seine zitierten Darlegungen bzgl. der "drei Aspekte an Gott" (Tod oder Leben, 177) ein: "Ich weiß, daß das, was ich da sage, im strengen Sinn des Kirchendogmas "Sabellianismus" genannt wird. Aber ich denke, es ist eine gute Beschreibung, wie man eine wichtige religiöse Botschaft -die Lehre von der "Dreifaltigkeit"- zur Lösung einer Reihe sonst unlösbarer Fragen übersetzen kann." (Tod oder Leben, 177)

⁷⁵⁸ Diese Leitlinie 'Heil = Gemeinschaft und Verbundenheit' ergibt sich nicht erst in der Perspektive einer eschatologischen Hoffnungskonzeption, die existentiell geprägt ist, sondern sie ist auch "inner-theologisch" schon angelegt. Man denke etwa an die Grundaussage von Trinitätstheologie (>Gott selber, der Heil-ige, ist Gemeinschaft!) und von Soteriologie (>Der Sohn als Gesandter, um menschlich-göttliche Gemeinschaft wiederherzustellen bzw. zuzusprechen). Die eschatologische Hoffnung des (*auf*) *dass >wir< zusammen sind* ist also nicht nur explizit (Gott als Quelle der Hoffnung auf das Unzerstörbare, als geglaubte Garantie), sondern immer schon implizit theo-logisch. Alles raumzeitliche positive und bejahende (und damit also heil-ige und heilende) *Wir* zwischen Geschöpfen stirbt im Tod also in die absolute Gemeinschaft Gottes hinein, die es von Ewigkeit her in all seiner raumzeitlichen Gestalt immer schon umfängt und birgt.

initiiert, gemeint. Die unüberbietbare Mitteilung und Zusage der von Gott her bleibend angebotenen und ersehnten *Gemeinschaft* zwischen Gott und Schöpfung (in Raum und Zeit wie auch "in Ewigkeit") geschieht in JESUS VON NAZARETH (>Christologie), dessen Gottesbotschaft Heilslehre und Heilstun, fühlbare wie als Wort vernehmbare Heilsmittlerschaft ist. Zwischen Glaubenden wird hoffend-liebende *Gemeinschaft* untereinander im Zeichen der Heilzusage Gottes, wird mithin Glaube als positive Antwort auf das Werben Gottes um vertrauende *Gemeinschaft und Verbundenheit* mit ihm gelebt (>Ekklesiologie) und in gemeinschaftlichen Heilszeichen symbolisiert (>Sakramentenlehre), die Zeichen der liebenden *Verbundenheit* von Gott her und zu Gott hin sind. Die Hoffnung, dass die raumzeitliche Schöpfung trotz ihres raumzeitlichen Zuendegehens nicht aus der Gemeinschaft mit ihrem Schöpfer fällt, sondern in ein ewiges *Zusammensein* mit Gott hinein vollendet und "transformiert" wird (>Eschatologie), ist (theo)logische Folge des Ausgangs von einem Gott, der Gemeinschaft ist und will, von einem Gott des Heils zu Gunsten seiner bzw. nicht ohne seine Geschöpfe.

Das Heilsthema ist, als *christliches* und als in dezidiert *heilsgeschichtlicher Perspektive* reflektiertes Thema, ein Thema von Gemeinschaft her und auf Gemeinschaft hin, wobei die Gemeinschaft zwischen Menschen und die Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott keinesfalls gegeneinander ausgespielt werden dürfen.

Wenn die Verbundenheit und das 'Zusammen' in hoffender Liebe und liebender Hoffnung das zentrale Begründungs- und Ausdrucksmotiv von Todestranszendenz bei MARCEL ist (Verbundenheit *in Liebe* überlebt und überhott den Tod; Hoffnung ist für MARCEL stets Hoffnung *in Liebe*), dann wird eine Eschatologie bzw. eine Theologie der (inter)personalen Hoffnung, die sich von MARCEL her befruchten lässt, gerade in dieser Doppelperspektive einer Fundierung in und Ausrichtung auf *Hoffnung und Liebe* ihr Grundprinzip finden oder neu entdecken dürfen. Diese bei und für MARCELS Denken entscheidende Doppelperspektive thematisiert RUELIUS zwar hin und wieder als Ausdruck einer Zusammengehörigkeit und Untrennbarkeit mehr oder weniger explizit, bei der Erörterung des Grundansatzes des MARCELSchen Denkens wie bei der versuchten Beantwortung der Frage nach dem "Beitrag..., den die Hoffnungsphilosophie Gabriel Marcells für die theologische Eschatologie leisten kann" (Mysterium spes, 311); er bleibt aber insgesamt vor allem bzw. einseitig auf die Hoffnungsdimension bezogen (die Gliederungsüberschriften im "Ersten Teil" seiner Arbeit belegen dies etwa recht deutlich), wodurch letztlich auch alles, was er zum MARCELSchen Verständnis des 'Zusammen' und zu dessen Wichtigkeit als *dem* Zielpunkt der MARCELSchen philosophischen Heilsreflexion sagt, die Authentizität und existentielle Tiefe der MARCELSchen Diktion großenteils verfehlt, da diese eben durchgängig von der Phänomenologie und der Breite der Doppelperspektive gespeist ist. Das MARCELSche "Mysterium spes", titelgebend für die Arbeit von RUELIUS, erscheint bei tieferer Sichtweise auf die Qualifizierung der Hoffnung durch die Liebe eigentlich als ein Doppelmysterium, wenn man so wollte als das *mysterium spes amans*.

Die Verbundenheit und das Zusammen-Sein, als Miteinander und Ineinander in Einheit (einer Einheit freilich zwischen Wesen, die sich als verschieden anerkennen und sich in ihrer Verschiedenheit lieben - was ein 'du'-Sagen(-Können) erst ermöglicht!) artikuliert sich als Kommunikations- und Begegnungsgeschehen, wie wir sahen, nach MARCEL in mehr bzw. in Tieferem als im "bloßen" (von ihm als zentral bedeutsam erachteten!) Geschehen des *Dialogs*, verstanden als Wechsel der Worte (Anruf-Antwort). Der Anruf ist nach MARCEL eigentlich erst das Folgegeschehen von Verbundenheit, von irgendwie erlebter oder gefühlter Gemeinschaft. "Das Wort *mit* hat nur dort Sinn, wo gefühlte Einheit ist" (WA II, 47), so erkannten wir mit MARCEL, und diese gefühlte Einheit ist lebenslogisch wie reflexionslogisch Voraussetzung für alles, was als Dialog gedeutet oder gelebt werden kann. Beziehung, *relatio*, erschöpft sich nicht im Sprechen und Antworten. "Marcel sieht in der Sprache immer nur eine Vermittlung personaler Beziehungen. Der Dialog setzt die Begegnungen mit dem Du voraus." (FOELZ, Gewißheit, 99)

Von dieser Erkenntnis her kommend, muss gefragt werden, ob RUELIUS nicht mit der von RATZINGER übernommenen Formel der "dialogischen Unsterblichkeit" (die er im Sinne seiner MARCEL-Interpretation aufbereitet) gewissermaßen noch einen Schritt zu früh "landet". Der existentielle wie der eschatische Bezugspunkt und die Intention allen Dialoges in Liebe ist ja *Zusammen- bzw. Verbunden-Sein*, als eine letztlich als ewig geglaubte und als ewig erhoffte Wirklichkeit (von Ewigkeit her-auf Ewigkeit hin).

In einem umfassenderen bzw. tiefer reichenden und dabei dem MARCELSchen Anliegen wirklich entsprechenden Sinn (wonach der Reichtum des Geschehens und der Möglichkeiten zwischen *Ich* und *Du* sich nicht im Gedachten/Gedanken bzw. im Gesagten/Sagbaren erschöpft, sondern *Gedanke und Gefühl* bzw. das Dialogische *und das Diapathische* umfasst und "braucht") wäre, statt von 'dialogischer Unsterblichkeit' (die beabsichtigte Aussagerichtung der Formel ist nicht völlig falsch), vom 'unsterblichen >Wir<' zu reden. Der von RUELIUS vor dem Hintergrund der zurecht auch von MARCEL her behauptbaren und behaupteten "Verknüpfung von Unsterblichkeit und Bezogenheit" (Mysterium spes, 355) entwickelte Doppelaspekt "Unsterblichkeit in der Beziehung zum trinitarischen Gott (Dialogische Unsterblichkeit I)" (Mysterium spes, 359) - "Die Unsterblichkeit menschlicher Liebe

(Dialogische Unsterblichkeit II)“ (Mysterium spes, 365) wird dann, ebenfalls im Sinne MARCELS und zu Gunsten einer von ihm her befruchteten theologischen, aber zugleich philosophisch begründeten Eschatologie der Hoffnung, zur einer anderen, *sich ergänzenden und aufeinander verweisenden Doppelaussage* umformuliert werden dürfen und müssen: “Das *unsterbliche >wir<* als für das Ewige bestimmte ‘Zusammen’ und ‘Mit’ (Religiös-philosophische Begründung)” - “Das *unsterbliche >wir<* als vom Ewigen her bestätigtes und getragenes ‘Zusammen’ und ‘Mit’ (Theologische Verankerung)”.

Was in Gestalt der wichtigen Verbindung von *dialogischem* und *diapathischem* Element (von Wort und Gefühl also) wichtige Anregung von MARCEL her, auch für die Begründung des *unsterblichen >wir<*, ist, erscheint genauer besehen sogar als eine Dreiheit: Nicht nur im Gefühl und im Wort, sondern überdies auch im Gebet sind die Liebenden als die Unsterblichen einander verbunden.

Bei unserer Erörterung des MARCELSchen Verständnisses von ‘Gebet’ trat dessen Eigenart bereits in Erscheinung, zwar aus dem Mit-Fühlen und aus dem Sprechen bzw. An-Reden heraus zu erwachsen, aber dabei doch mehr zu sein als ein sorgendes Gefühl und vor allem mehr als das bloße Formulieren bestimmter Worte. Wir stießen auch auf die MARCELSche Grundaussage, eigentlich geschehe im Gebet immer *Gebet zu Gott für >uns<*. Die Weite des Feldes (oder, besser vielleicht noch: Die Tiefe) der Verbundenheit im Zeichen eben der Dreiheit von Gefühl, Gespräch und Gebet bringt sehr treffend und beispielhaft DREWERMANN ins Wort: “Unter den Augen der Liebe entstammt der andere unmittelbar den Händen Gottes, und sie taucht ein in den Zauber seines Wesens, seiner Wahrheit und seiner Schönheit. Wenn dieses Gefühl der Dankbarkeit von uns selber Besitz ergreift, verwandeln sich die Worte und Gefühle in ein unablässiges Gebet. Es ist dann nicht mehr möglich zu sagen, worum wir eigentlich beten. Äußerlich gesehen möchte uns mancherlei in den Sinn kommen, was Gott, wenn er es mit dem anderen gut meint, für ihn tun und besorgen sollte. Aber eigenartig ist, daß diese Art betender Fürsorge immer weiter zurücktritt, je tiefer die Liebe greift und sich verwurzelt. Im Grunde geht es nur um eines: wechselseitig einander auf dem Sternenweg zurückzuführen und einander zu begleiten, auf dem wir von Gott zur Welt gekommen sind. Dies ist die tiefste und wahrste Erkenntnis, die wir in der Liebe gewinnen und im Gebet bestätigen können”⁷⁵⁹.

b) Zur Phänomenologie christlich-raumzeitlicher Vorläufigkeit oder: Vom Jenseits als Ende aller Not und aller Notwendigkeit von Hoffnung. Eine Kritik an RUELIUS

In diesem Zusammenhang (des *Geheimnisses des unsterblichen Wir*) müssen einige kritische Anmerkungen zur These von RUELIUS (die eigentlich eine von KERSTIENS übernommene These ist; vgl. Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, 210-214!), es gebe eine jenseitige “Vollendungs-gestalt der Hoffnung” (Mysterium spes, 370), und zu seiner Begründung und Kommentierung dieser These gemacht werden. Ich halte diese These, es könne “von einem *>Bleiben<* der Hoffnung...”, das auch in der Vollendung besteht” (Mysterium spes, 370), gesprochen werden, hinsichtlich ihrer *dogmatisch-systematischen* Begründung für nicht haltbar, und die *exegetische* Begründung, die RUELIUS zusätzlich vorlegt, für das Ergebnis einer Fehl- bzw. Überinterpretation.

Meines Erachtens leidet RUELIUS’ Darlegung u. a. unter einer zu großen Angst, beim spekulativen “An-Denken” der jenseitigen Erfüllung in Gott den ‘geschöpflichen Abstand’ (vgl. Mysterium spes, 370) des Menschen zu Gott nicht ausreichend zu bewahren. Die Tücke des hier versteckten, RUELIUS wohl nicht bewussten Denkens in der Kategorie eines quasi-räumlichen Gegenübers⁷⁶⁰ macht sich mehrfach bemerkbar, wenn er zur Schilderung der in seinen Augen bestehenden theologischen Problemlage wie zur Begründung seiner These schreitet. RUELIUS fragt sich, “ob die Hoffnung lediglich eine von dem *>Noch-Nicht<* irdischen Daseins unterfangene Haltung ist, die ein Unerfülltsein zum Ausdruck bringt und daher, sobald von Erfüllung gesprochen wird, vergehen muß, oder ob die Hoffnung eher von ihrem unausschöpflichen Gegenstand her bestimmt werden muß. Dann könnte in analoger Weise auch noch dort von Hoffnung gesprochen werden, wo der zeitliche Ausstand des Erhofften überwunden ist und sich dieses dem Hoffenden in einer Teilhabe übereignet hat, jedoch nicht so, daß der Hoffende (als Subjekt) sein Gegenüber (als Objekt) umschließen könnte; auch nicht so, daß hier Vereinigung als In-eins-Fallen stattfinden würde, sondern in der Art des Marcellschen *>Co-esse<*, in dem sich nun eine letzte Aufgipfelung vollzieht: als *>Co-*

⁷⁵⁹ Daß alle eins seien. Predigten zwischen Himmelfahrt und Dreifaltigkeitsfest (Hrsg. BERND MARZ), München - Zürich, 1997,

38

⁷⁶⁰ Mit all der auch von dieser Kategorie her mit bedingten bleibenden Verfangenheit in eher statisch fixierten oder fixierenden Formulierungen. Dass spätestens bzgl. des dynamischen Fülle-Geschehens in der Transzendenz das personale Gegenüber *in keiner Weise* mehr als räumliches Gegenüber verstanden und gedeutet werden kann, macht die oft recht statisch-abstrahierende und tendenziell versachlichende Sprache von RUELIUS, wenn es um die ‘Standortbestimmung der Hoffnung’ (so eine bezeichnende Wendung von ihm; vgl. Mysterium spes, 370) geht, nicht gerade allzu deutlich. Hoffnung hat nach RUELIUS etwa einen (unausschöpflichen) “Gegenstand” (Mysterium spes, 370 u. ö.), das von ihr Erhoffte prä mortal einen zeitlichen “Ausstand” (Mysterium spes, 370), und der Mensch, selbst in der Vollendung, zu Gott hin -wie zitiert- noch einen geschöpflichen “Abstand”: Drei Beispiele nur dafür, wie sehr offensichtlich RUELIUS auf das *Stehen* und seine Ableitungen - “*steht*”.

esse< des Begrenzten mit dem Unerschöpflichen. In der Bewahrung des geschöpflichen Abstandes geschieht dennoch restlose Erfüllung, die in dem Wissen um das (jetzt endgültig offenbar gewordene) >Je-mehr< des Erfüllenden keinen Anlaß mehr zu dunkler Ungewißheit, sondern gerade ihre eigene Bestimmung sieht. Das hieße dann: Die Hoffnung *bleibt*; bleibt als endgültige Weise des Verhaltens des Geschöpfes zu dem unausschöpflichen Gegenüber Gottes, von dem es eine unüberwindliche Differenz trennt. Sie bleibt -von zeitlicher Verfaßtheit befreit und daher auch nur in analoger Weise als Hoffnung begreifbar [?!?; MR]- jene Ausspannung des Menschen auf ein >Mystère<, die ihn schon *in* der Zeit geprägt hat." (Mysterium spes, 370f.)

Zumindest ein eklatanter Widerspruch prägt diese Ausführungen. *Übereignet sich nun Gott jenseitig dem hoffenden Menschen in einer Teilhabe? Oder trennt (auch noch) jenseitig das Geschöpf eine unüberwindliche Differenz von Gott?* Beide Aussagen können nicht gleichzeitig richtig, also theo-logisch sein. Die Ansicht von der jenseitigen 'unüberwindlichen Differenz' zwischen Mensch und Gott ist, im Zusammenhang mit einer MARCEL-Rezeption, philosophisch unhaltbar (sie verkennt völlig dessen Verständnis von Teilhabe als dem (raumzeitlichen; und todestranszendent dann: ewigen/erfüllten) untrennbaren 'Zusammen mit Gott'!), und sie ist auch theologisch fragwürdig. Die radikale Trennung, der Abgrund zwischen Schöpfer und (menschlichem) Geschöpf ist *in JESUS und im Geist* -schon raumzeitlich gültig und wirksam- überwunden; alle "absolute-Differenz"-Theologie ist und war immer schon christologisch und pneumatologisch überwunden bzw. widerlegt! Die Liebe von Gott her ist immer schon, ob als bejahende Liebe zu individuellen Existenzen (existierenden Einmaligkeiten) oder ob als Verheißung, das liebende 'Zusammen' zwischen Geschöpfen werde ein ewiges sein, Verbindung von Gott her, die im Blick auf den Menschen auch um Verbundenheit in umgekehrter Richtung wirbt.

Das jenseitige '>Co-esse< des Begrenzten mit dem Unerschöpflichen', von MARCEL auch gemeint und um-dacht als Ausdruck des Endes allen Widerspruchs und als beruhigend-beglückende Erfahrung der Widerlegung und Beendigung aller Kontingenzangst und Geschöpflichkeits-Mühe, wird von RUELIUS zur neuerlichen, wenngleich "entschärften" Gefälle- und Spannungserfahrung missinterpretiert. Ist die *existentielle* menschliche Hoffnung (von der doch, gerade in Ernstnahme MARCELS, auszugehen ist; statt "analoge" Nebenphänomene zu etablieren!) gerade auch von der Erschöpfungsnot des Geschöpfes und von der Angst vor der vielleicht definitiven Erschöpftheit aller Perspektiven und Möglichkeiten im Tod geprägt, so macht nun RUELIUS sogar noch aus dem jenseitig erlebten teilhabenden 'Gegenüber zum Unausschöpflichen' eine vermeintliche Defizitanzeige, einen Grund für weitere Verwiesenheit auf Hoffnung! Das '>Co-esse< des Begrenzten mit dem Unerschöpflichen' meint gerade personales Sein im Erleben der *Ewigkeit von Liebe* (als Ewigkeit aller Liebenden und Geliebten) und -darin und untrennbar davon- der *Liebe des Ewigen* (als der Liebe Gottes zu allen zu sich in die ewige trinitarische Gemeinschaft heim (die Liebe als das einzige und letzte 'Zuhause' des Menschen (MARCEL)!) Gerufenen). Es erscheint schleierhaft, wie sich nicht darin alle menschliche Hoffnung erfüllt glauben sollte, es ist nicht nachzuvollziehen, worauf, *über* diese Vorstellung (bzw. dieses für >uns< jetzt noch Unvorstellbare) hinaus, sich Hoffnung überhaupt *noch* richten können sollte! Ist seine immer wieder spürbare Ausblendung der Liebesperspektive beim Reflektieren über die Hoffnung der Grund für die unhaltbare These von RUELIUS? Ist es die unzutreffende, gerade *nicht* dem korrekten MARCELSchen Verständnis entsprechende Interpretation des Geheimnischarakters der Hoffnung, in Bezug auf das Individuum angesichts des jenseitig erlebten Unausschöpflichen (Gott)? Ganz richtig zwar verweist RUELIUS diesbezüglich auf den Erklärungsversuch MARCELS, im Erleben des 'Geheimnisses' (*mystère*) sei die Differenz zwischen den Kategorien 'In->mir<' und 'Vor->mir<' überschritten (vgl. etwa WA II, 216); *falsch* aber dann seine Interpretation, die dahin geht, *weder* das 'In->mir<' *noch* das 'Vor->mir<' gelte also (vgl. Mysterium spes, 371). MARCELS Aussage dagegen meint ausdrücklich keine zwei separaten (abgelehnten) Alternativen, sondern die Transzendenz der Antithese 'In->mir<'- 'Vor->mir<' im Geheimnis überhaupt! Konkret: Das Geheimnis, in unserem Fall Gott als personales Unausschöpfliches, ist "*in*" >mir<, aber nicht in dem Sinn, dass es deswegen nicht auch "*außer*" >mir< (als etwas >mich< Überraschendes) wäre, in dem Sinn also, dass >ich< es selber, ganz alleine ausmachen, stiften, ja schaffen würde (>ich< bin immer auch "*vor*" Gott, der doch "*in*" >mir< ist). Und umgekehrt: Gott als personales Unausschöpfliches ist "*vor*" >mir<, aber nicht in dem Sinn, dass er deswegen nicht auch "*in*" >mir< wäre (>meine< *Er-füllung* kann nur sein, was bzw. wer "*von außen*" kommt!)

Gott als Unerschöpflicher auch "*in*" >mir< -: Das hat *nicht*, wie von RUELIUS behauptet, den "Ineinsfall zur Identität" (Mysterium spes, 371) zur Folge und mithin "*einsame Unsterblichkeit*" (Mysterium spes, 371). Und umgekehrt stimmt: Die Unausschöpflichkeit Gottes könnte >mir< nie Geschenk und Freude sein, wenn sie nicht auch auf >mich< zukommende Unausschöpflichkeit wäre.

Wieso -dies als letzte Frage zu RUELIUS in diesem Zusammenhang- das Sein im Jenseits als "Ausspannung des Menschen auf ein >Mystère<" (Mysterium spes, 371) deuten, um davon das vermeintliche Bleiben der und Angewiesensein auf Hoffnung im Jenseits abzuleiten - wo doch zum Wesen der Hoffnung nach MARCEL nicht die (Aus)Spannung, sondern die *Entspannung* gehört?

RUELIUS versucht, seine These vom jenseitigen 'Bleiben der Hoffnung' durch Aufnahme spekulativer Gedanken zur Gotteserkenntnis bei GREGOR VON NYSSA (der auch MARCEL beeinflusst hat; vgl. GSei 506) und durch punktuellen Bezug auf PAULUS (1Kor 13, 13) zu untermauern (zur Berufung von RUELIUS auf GREGOR VON NYSSA vgl. *Mysterium spes*, 372-378, zu seiner Berufung auf PAULUS vgl. *Mysterium spes*, 378-380).

Die GREGORianischen Gedanken zur "Vollendung des Menschen nicht in Statik, sondern in einer ewigen Bewegung" (*Mysterium spes*, 372; vgl. GSei 506!) sind zwar im Großen und Ganzen plausibel und hilfreich, sofern sie als gelungener Versuch erscheinen, im Blick auch auf das jenseitige Sein spekulativ 'Vollendung' als unerschöpfliche, weil von Gott selbst her befruchtete bzw. gewährte Mixtur von Ruhe und Bewegung "anzudenken"⁷⁶¹ (zum GREGORianischen Gedankengang vgl. tzt D10,1, 193f.); als Bestätigung für die These von RUELIUS können sie aber nicht gelesen und zitiert werden, da, wie RUELIUS bemerkenswerterweise selber einräumt, "bei Gregor in diesem Zusammenhang nicht explizit von Hoffnung die Rede ist" (*Mysterium spes*, 372)!

Dass die Hoffnung auch in der jenseitigen Vollendung 'bleibt', glaubt RUELIUS darüber hinaus -exegetisch- auch aus 1Kor 13, 13 ableiten zu können ("Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe"). 1Kor 13 ist, seiner zu Fehlschlüssen reizenden hymnischen Form zum Trotz, ein *paränetischer* Text in den korinthischen Gemeindealltag mit seinen wohl schwärmerischen bzw. gnostischen Fehlhaltungen hinein. Eschatologische Bezüge (auf das Jenseits also) lassen nur die Verse 8 bis 10 sowie 12 erkennen. PAULUS ruft gewissermaßen auf den Boden der alltäglichen Bewährung im Kleinen zurück, die die Bereitschaft zur dienenden, sich zurücknehmenden und die eigentliche Rechtfertigung aller speziellen Einzelcharismen darstellenden Liebe voraussetzt, welche in eben dieser Bewährung des Diesseits von allenfalls zwei annähernd wichtigen Haltungen: dem Glauben und der Hoffnung flankiert wird. Ganz offensichtlich ist das einleitende *Νοῦν δὲ* temporal gemeint, und das *μὲν* drückt die raumzeitlich anhaltende Dauer und Gültigkeit der christlichen Bewährungsprobe bzw. der erwähnten Trias als des zentralen Kriteriums dieser Bewährungsprobe aus! Aus dem zitierten Vers just die Unerlässlichkeit von Hoffnung auch noch in der Vollendung zu folgern, das *μὲν* also eschatologisch zu deuten und den eigentlichen Bedeutungsakzent des *Νοῦν δὲ* dabei geflissentlich zu übergehen, ist doch eine recht kühne Argumentation (woran der Verweis auf HANS URS VON BALTHASAR⁷⁶² und KARL RAHNER als Mitvertreter

⁷⁶¹ RUELIUS resümiert zustimmungswürdig, dass es GREGOR mit seiner Sicht "sowohl der Gotteserkenntnis als auch der mystischen Gottesschau und der Gottesschau in der Vollendung... gelungen [ist], einer zweifachen Schwierigkeit auszuweichen: Zum einen kehrt er das griechische Verständnis der Bewegung, die dort einen Mangel ausdrückt, um (die Vollkommenheit ist dort Ruhe und Besitz des Guten) und vermag sie positiv zu bewerten. Dies gelingt aber nur dann, wenn diese Bewegung von einem unerschöpflichen Gegenüber getragen ist und sich als ständiges Wachstum in der Bewegung versteht. Mit der Unerschöpflichkeit des Gegenüber löst Gregor die zweite Schwierigkeit, die des origenistischen Überdrusses (*koros*) an Gott" (*Mysterium spes*, 376). Durchaus "sympathisch" ist die von GREGOR her übernommene Vorstellung, die "Vollendung des Geschöpfes muß von der Richtung des Wachstums her bestimmt werden: es ist ein Wachstum im Sein; da dieses unendlich ist, muß auch der Fortschritt, das Wachstum des Geschöpfes (des geschaffenen Geistes) unendlich sein" (*Mysterium spes*, 375). (Auch) Jenseitiges Werden aus dem Unerschöpflichen und aus der unendlich reichen Wirklichkeit Gottes, Wachstum an Gott (welches auch mystisch, nämlich aus der Liebe, erklärt wird: der "Durst nach dem Geliebten, der nicht gestillt werden will und doch einzig so erfüllt ist" (*Mysterium spes*, 375)): Solche Formeln der Annäherung stehen ja für den absolut dynamischen und schöpferischen Prozess, als den menschliche Liebesfähigkeit und -bedürftigkeit ihr Angekommensein "in" Gott hoffen erleben zu können; wir sprachen bereits davon. Dass bei dieser jenseitigen Koinzidenz von Werden und Ruhe, von Wachstum und Erfüllung Gott vom Menschen nicht als "Gehabtes" "umschlossen wird" (*Mysterium spes*, 373), "daß also das Geschöpf sich des Unbegrenzten nicht bemächtigen kann" (*Mysterium spes*, 377) -Heil ist *Seinsereignis*, unendlich jenseits allen *Habens* und Besitzens, so wird ja auch bei MARCEL deutlich!-, spielt RUELIUS aber leider konsequent gegen ein Verständnis der Ankunft im Unerschöpflichen als *Ankunft "in" Geheimnis* und damit als Nicht-mehr-der-Hoffnung-Bedürfen aus. Ankunft der Liebenden im *Geheimnis* Gott heißt dabei, gerade in übertragender Rezeption der MARCELSchen Symbolik der Liebe als existentieller *Heimat*, Ende allen Gefalles und Gefälleempfindens, Ende aller "Weise des Ausstandes" (*Mysterium spes*, 377) und allen Aufstiegsverhältnisses, es heißt mithin, 'Erfüllung' als "Füllung" endlich auch von allem (leeren? distanzierenden?) "Raum... zwischen dem immer in sich gleichen Schöpfer und dem Geschöpf" (*Mysterium spes*, 373) zu deuten! Der Deutungsversuch des Geheimnisses Gottes im von MARCEL her begründbaren personalen Sinn einer *absoluten Heimat aller Liebe und von Liebe als absoluter Heimat* (nur weil Menschen mortal in dieses Geheimnis eingehen, bedeutet dies doch keinerlei "Auflösung" (*Mysterium spes*, 372) dieses Geheimnisses!) erscheint weit nachvollziehbarer als der abstrakte Vorschlag von RUELIUS, "daß die Vollendung... ein Offenbarwerden des Geheimnisses als Geheimnis bedeutet" (*Mysterium spes*, 372). - Wie wenig muss sich RUELIUS von einer Ankunft aller menschlichen Liebe im "Raum" der unerschöpflichen Möglichkeiten des grenzenlos liebenden Gottes versprechen, wenn er (pointiert gesagt) offensichtlich ewige Langeweile befürchtet, sobald angenommen würde, in den Armen Gottes angekommen habe sich endlich "alle Hoffnung gelohnt". Keine Hoffnung mehr, in "Schweben zwischen Gewißheit und Suchen" (*Mysterium spes*, 377), wird es im Jenseits brauchen; alle Gewissheit ist bestätigt, und alles Suchen findet im Wiedersehen und Wiederfinden sein alles erst richtig eröffnendes "Ende".

⁷⁶² Zur Eschatologie VON BALTHASARS sei vor allem auf folgende Werke bzw. Aufsätze von ihm verwiesen: *Theodramatik*, Band IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln, 1983; *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln, 1963; *Eschatologie im Umriss*, in: ders., *Pneuma und Institution (Skizzen zur Theologie IV)*, Einsiedeln, 1974, 410-455; *Umriss der Eschatologie*, in: ders., *Verbum Caro (Skizzen zur Theologie I)*, Einsiedeln, 1960, 276-300; *Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 32 (1981), 81-102.

einer solchen eschatologischen Deutung (vgl. *Mysterium spes*, 378) nichts ändert). Hoffnung ist PAULinisch Hoffnung angesichts des noch nicht Erfüllten; jenseitige Erfüllung theologisch mit einem Weiterleben in Hoffnung kombinieren zu wollen, ist absurd: "Hoffnung..., die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung" (Röm 8, 24b)!

RUELIUS hat schon Recht: Ein authentisches theologisches Verständnis von Hoffnung gerade in Anregung von MARCEL her weiß um die Unzulässigkeit, sich das Verhältnis des Menschen zu Gott vergegenständlichend zu denken, es verobjektivierend darzustellen (vgl. *Mysterium spes*, 381) - was für alle Rede von der Diesseitsperspektive wie für alle Spekulation über die jenseitige Vollendung gilt (in gewissem Sinn zurecht spricht er wegen dieser wichtigen Transzendenz des Subjekt-Objekt-Schemas von der 'absoluten Hoffnung' (vgl. *Mysterium spes*, 381 u. ö.)). Dass die dadurch gegebene innere Struktur und spezifische Intention echter Hoffnung aber keineswegs zwingend zur Folge hat, Hoffnung als ein *auch ewig bleibendes* Phänomen zu verhandeln, kann RUELIUS nicht nachvollziehen, weil er im Konzept einer sich im Tod erübrigenden Vorläufigkeit (von Hoffnung) automatisch die Ambition am Werk sieht, die erfüllte und erfüllende jenseitige Gottesbegegnung als Ereignis Gott "besitzender Erkenntnis" (*Mysterium spes*, 380) einzuordnen, weil er mit anderen Worten eine (raumzeitlich beschränkte) *Vorläufigkeit* der Hoffnung und eine der Hoffnung nicht mehr bedürftige *Endgültigkeit* (ohne dass deswegen das bleibende Geheimnis, auf das Hoffnung im Letzten immer bezogen war und ist, annulliert wäre!!) nicht zusammen zu denken vermag.

Das Geheimnis *bleibt*, jenseitig, in der Vollendung, in der Erfüllung - auch wenn keine Hoffnung mehr notwendig ist, da es keine Not mehr gibt!⁷⁶³ So wie umgekehrt die Voraus-Präsenz des Geheimnisses in der Raumzeit echte Hoffnung nicht etwa das, was der von RUELIUS zitierte KARL RAHNER die 'bleibende Wegräumung des Vorläufigen' (vgl. *Mysterium spes*, 381) nennt, sein lässt, sondern gerade die Ernstnahme dieses Vorläufigen als des "Ortes" >meiner< Not wie all >meiner< hoffenden Transzendenz dieser Not.

Es gibt, für die Glaubenden, einerseits Rettung als dynamischen "Zustand" der Vollendung, im Jenseits, bei Gott, wo alle Hoffnung sich erfüllt haben wird. Und es gibt Rettung unter dem Vorzeichen und unter der Vorbedingung der Hoffnung - nämlich (schon) in der Dimension raumzeitlicher Existenz. Auf diese Bedingtheit 'gegenwärtiger Zeit' (vgl. Röm 8, 18) weisen die Worte von PAULUS hin, die zu Beginn dieses Teilkapitels "I." zitiert wurden: "wir sind gerettet, doch in der Hoffnung"⁷⁶⁴ (Röm 8, 24a). Das *Wir*, das hier gemeint ist, ist zweifelsohne das in der Hoffnung unzerstörbare >wir< im Sinne MARCELS.

⁷⁶³ Thematisierbar wäre allenfalls -von RUELIUS allerdings nicht angesprochen- das spekulativ auch im Sinne einer Hoffnung deutbare Empfinden des Menschen in der jenseitigen *Läuterung*, die die Begegnung mit Christus bedeutet. "Wenn ein... Mensch ins Licht Gottes tritt, sieht er sich mit dessen Augen" (GUARDINI, *Die letzten Dinge*, 51). Insofern, nach dieser theologischen Tradition, das Von-Gott-in-Christus-Angeschautwerden (als >mich< selbst ganz durchschauende Transparentwerdung) schlagartig das schmerzhafteste Bewusstsein auslöst, wer >ich< in >meinem Leben eigentlich hätte sein können (aber aus eigener Schuld nicht wurde), ließe sich nicht ganz zu Unrecht für diesen "Prozess" bzw. dieses "Geschehen" des Selbstgerichts im Angesicht Gottes, als Kehrseite des Schmerzes, so etwas wie ein radikal-ultimativer "Wurf" der Hoffnung, als Wurf und "Sprung" >meiner< selbst in Hoffnung, hinein in das Absolute der als versöhnend, als (wieder)gutmachend, als (zurecht)richtend ersehnten Liebe Gottes annehmen. Im Maße der stattfindenden Verwandlung und des Gerichtetseins mag mit dem Ende allen wirklichen Schmerzes freilich auch definitiv alle Hoffnung hinübergegangen sein in *ein Anderes*...

⁷⁶⁴ Zur Terminologie 'Hoffnung' im Neuen Testament insgesamt vgl. RUDOLF BULTMANN - KARL HEINRICH RENGSTORF, *Art. ελπις*, in: *ThWNT*, Bd. 2, Stuttgart, 1935, 515-531.

II. "Ἡ ἀγάπη... πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει..." ("Die Liebe... glaubt alles, hofft alles..." (aus 1Kor 13, 4.7)). MARCELS Denken als argumentativer Beitrag für die theologische Vereinigung eines Unsterblichkeitsdenkens mit dem Auferstehungstopos und für eine theologische Begründung der Rede vom *unsterblichen Wir*

1. Zur Problemstellung, zum Ungenügen der Formel von der 'dialogischen Unsterblichkeit' und zur Rede vom 'unsterblichen >wir<' als inhaltlichem und sprachlichem Verbesserungsvorschlag

"So denke ich insgesamt, daß wir auf den Tod im letzten keine andere Antwort haben, als daß das Vertrauen nicht unberechtigt ist, wir würden uns wiedersehen... Auch ich würde rein psychologisch an keinen Trost angesichts der Gräber glauben, hätte ich nicht das Beispiel des Mannes aus Nazareth vor Augen, der die Hoffnung auf Auferstehung in einer Weise gelebt hat, daß die erkennbare Menschlichkeit, die daraus erwächst, mich überzeugt."
(EUGEN DREWERMANN, Tod oder Leben, 155f.)

a) *Muss* es widersprüchlich sein, von Unsterblichkeit und zugleich von Auferstehung zu sprechen?

Im Ausgang von der philosophischen und dramatischen Position MARCELS zur Frage der Todestranszendenz, die wir ausführlich erörtert haben, können wir festhalten: Nein! Reden von der Gewissheit menschlicher Unsterblichkeit ist im Sinne einer Rede von der Hoffnung auf Auferstehung möglich und nachweislich bei MARCEL auch letztlich so intendiert: Der explizite Bezug seines Hoffnungsbegriffes auf Gott (vgl. etwa die prägnante Formel '>Ich< hoffe auf >Dich< für >uns<') schließt jedes Verständnis einer auf menschlicher Eigenmächtigkeit basierenden Unsterblichkeit aus. Die *Ausrichtung auf das absolute (göttliche) Du* ist, wie wir sahen, der eine Hauptakzent von MARCELS philosophisch formulierter und begründeter Unsterblichkeitsgewissheit in ihrer Offenheit auf die christlich-gläubige bzw. christlich-theologische Hoffnung auf Auferstehung; der andere, von MARCEL breit reflektierte Hauptakzent ist die obligate Einbeziehung des mitmenschlichen geliebten *du* in das je eigene Hoffen. Authentische Hoffnung auf Unsterblichkeit bzw. auf ein durch den Tod nicht zerstörbares Leben kann nur *Hoffnung auf 'Unsterblichkeit für >uns<'* sein, wie MARCEL deutlich macht. Todestranszendierendes Heil verdient nur dann den Namen 'Heil', wenn es ein der Gemeinschaft der Liebenden geltendes und bevorstehendes Heil ist.

So wenig die von MARCEL her im Raum stehende Anregung (die Betonung also, der Unsterblichkeitsgedanke und die Auferstehungshoffnung seien gerade in der Perspektive zwischenmenschlicher hoffender Liebe und menschlich-göttlicher *Ich-Du*-Beziehung durchaus vermittelbar, ja unbedingt zusammen zu sehen) den innertheologischen Diskurs der letzten Jahrzehnte zum Thema um etwas bereichert hat, was als *absolut neu* zu bezeichnen wäre, so muss doch jedenfalls die Nachdrücklichkeit, mit der er sein Anliegen in existentiell-origineller Verankerung und Sprache (d. h. also auch fern von Theoriebildung *um des Theoretisierens willen*) vertritt, als bleibend wichtiger und fruchtbarer Impuls für die und in der Eschatologie immer neu wahrgenommen werden. Theologische Reflexion und theologisches Sprechen sind angehalten, das MARCELSche Anliegen zu einem *Mittelpunkt von eschatologischer Aussage überhaupt* zu machen! In gewisser Hinsicht kann es -so ein grundlegender erster Schluss aus der theologischen Rezeption des MARCELSchen Ansatzes- gar keine rein "individuelle Eschatologie" im strengen Sinn des Wortes geben (wenngleich die je eigene Sterblichkeit und der je eigene Tod des Menschen als Frageauslöser bzw. als Bezugspunkt eschatologischer Aussage natürlich bleibend relevant sind). Der MARCELSchen Erkenntnis und Intention ist noch keinesfalls genügend Rechnung getragen mit der etwas kümmerlichen Formulierung, wie wir sie bei RATZINGER finden: "In die christliche Vorstellung von der Unsterblichkeit gehört auch der mitmenschliche Faktor hinein" (Eschatologie, 133; an anderer Stelle gelingen RATZINGER weit tiefere Formulierungen).

Was die angesprochene eschatologische Diskussion der letzten Jahrzehnte zum Teil so heftig geraten ließ, war weniger die Tatsache als solche, dass es verschiedene spekulative Versuche gab (und gibt), theologisch-anthropologisch begründet *individuelle Vollendung* und *universelle Vollendung* plausibel zusammen zu denken, sondern die Tatsache, dass es im Rahmen des Streites um die diesbezüglichen eschatologischen Modelle zur Auseinandersetzung v. a. um die Frage nach der korrekten Einholung nachweislich ganzheitlich (statt etwa dualistisch oder trichotomisch) denkender und sprechender biblischer Anthropologie⁷⁶⁵ einerseits und um die Frage

⁷⁶⁵ Zu dieser Ganzheitlichkeit biblischer Anthropologie vgl. z. B. MATTHIAS KRIEG - HANS WEDER, *Leiblichkeit*, Zürich, 1983

andererseits kam, ob die umstrittenen Positionen menschliche Geschöpflichkeitskonstitution und göttliche Schöpfersouveränität in einem vertretbaren, also biblischen Sinn genügend zum Ausdruck brächten. Zentral bestimmt wurde und wird diese Diskussion im katholischen Raum von zwei Positionen: einerseits von der (an vorderster Stelle von JOSEPH RATZINGER⁷⁶⁶ vertretenen) Theorie der Unsterblichkeit der 'Seele', die den menschlichen Tod überlebe und erst nach einem 'Zwischenzustand' weltgeschichtlich-final (für alle "gleichzeitig") in Auferstehung des ihr zugehörigen je eigenen 'Leibes' (gemeint ist die jenseitig verklärte Materialität/Körperlichkeit) zur definitiven und vollständigen Erfüllung komme - und andererseits von der (etwa von GISBERT GRESHAKE und GERHARD LOHFINK⁷⁶⁷ vertretenen) so genannten Theorie der 'Auferstehung im Tod', nach der der einzelne Mensch in seinem Tod als ganzer Mensch, in ungetrennter (weil ja auch untrennbarer) Leiblichkeit, die die Dimension der menschlichen Seele bzw. Geistseele und die der (dann verklärten, neuen) Körperlichkeit umfasst, zum ewigen Leben aufersteht, d. h. von Gott auferweckt wird.

b) Das Ganzheitlichkeitsanliegen neuerer Eschatologie

Die vorliegende Arbeit unternimmt es mit Blick auf den Disput zwischen den angesprochenen eschatologischen Theorien ganz bewusst nicht, etwa in Gestalt neuerlicher Darstellung der Disputgeschichte bzw. der Pro- und Contraargumente im Streit 'Eulen nach Athen zu tragen'. Verwiesen sei darauf, dass heute unter Theologen und Theologinnen fast einhellige Übereinstimmung dahin gehend besteht, dass sich originär christliche Vollendungshoffnung jedenfalls *nicht* mit einer Reduzierung auf die Rede bloß von einer 'Unsterblichkeit der menschlichen Seele' ausdrücken lässt⁷⁶⁸. "Was gerettet wird, ist das eine Geschöpf Mensch, die Ganzheit und Einheit der Person, die sich in unserem leibhaftigen Leben zeitigt" (RATZINGER, Eschatologie, 133). Dass es in diesem Zusammenhang um die Abhebung eines *personalen Leibverständnisses* von einem (Leiblichkeit auf die bloße biologische Körperlichkeit einschränkenden) *physikalischen Leibverständnis* geht (vgl. hierzu etwa NOCKE, Eschatologie, 121-124), scheint *fast* allgemeine Überzeugung zu sein - was freilich nicht zu verhindern vermag, dass die theologisch-anthropologische Diskussion in eschatologischer in einem nicht unerheblichen Ausmaß unter der Unschärfe terminologischer Klärung, Abgrenzung und Zuordnung⁷⁶⁹, wenn nicht sogar unter zum Widersinn

(=Theologische Studien (herausgegeben von EBERHARD JÜNGEL, ROBERT LEUENBERGER und RUDOLF SMEND) 128).

⁷⁶⁶ Vgl. hierzu etwa sein (in der zusammen mit JOHANN AUER herausgegebenen Reihe *Kleine Katholische Dogmatik* als Band IX erschienenen) Buch *Eschatologie - Tod und ewiges Leben*, Regensburg (1977), 1990. - Zum Beitrag RATZINGERS zur katholischen Eschatologie vgl., von diesem Werk abgesehen, etwa in seiner Publikation *Dogma und Verkündigung*, München - Freiburg i. Br., 1973, die Seiten 281 bis 314.

⁷⁶⁷ Vgl. beider schon erwähnte Veröffentlichung *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie* (= QD 71), Freiburg i. Br. u. a. (1974), 1986. - Eine gelungene und umfangreiche Gesamtdarstellung zur GRESHAKESchen Position und zu deren Einbettung in das theologische Gesamtkonzept von GRESHAKE bietet: VOLKER BUSCH, *In Gottes Gemeinschaft vollendet. Die Konzeption einer "Auferstehung im Tod" in der Theologie Gisbert Greshakes*, Mainz, 2001.

⁷⁶⁸ Zum Hintergrund und (u. a.) auch zur Fragwürdigkeit einer in diesem Sinn reduzierenden Rede vgl. WILHELM BREUNING (Hrsg.), *Seele - Problembegriff christlicher Eschatologie* (= QD 106; mit Beiträgen von RICHARD FRIEDLI, GISBERT GRESHAKE, ERNST HAAG, GERD HAEFFNER, OTTO HERMANN PESCH, HANSJÜRGEN VERWEYEN), Freiburg i. Br. u. a., 1986. Als Vertreter der These von der Unsterblichkeit, zugleich aber der (bleibenden) Leibfreiheit der Seele nach dem Tod sei auf philosophischer Seite der Jesuit GERD HAEFFNER genannt, der in seinem Beitrag 'Vom Unzerstörbaren im Menschen' zur eben erwähnten Publikation (=159-191; einschließlich eines abgedruckten Briefwechsels mit GRESHAKE) die individuelle Unsterblichkeit der Geistseele zu begründen versucht. Die Rede von einem *Leib*, der nicht nur mehr wäre als die raumzeitliche Körperlichkeit, sondern -wie auch immer vorstellbar oder nicht- *postmortal und jenseitig zur im Tod verfallen(den) Körperlichkeit weiter bzw. wieder i s t*, lehnt HAEFFNER ab; die Seele ist ihm das einzige "Prinzip der Selbstidentität" (Vom Unzerstörbaren im Menschen, 161) des Menschen über den Tod hinaus. Auf die Frage GRESHAKES dahin gehend, wie er (HAEFFNER) als Katholik seine Aussage von der bleibenden Leibfreiheit der Seele im Tod mit der kirchlichen Lehre von der 'Auferstehung des Leibes' verbinden könne, antwortet HAEFFNER: "Die Auferstehung der Toten... ist ein Bild, das in kräftiger Weise die von Gott gewirkte Hoffnung auf eine universale Versöhnung ausdrückt. Das Bild ist dem damaligen Weltbild verhaftet. Seinen Gehalt für uns können wir nur retten, wenn wir ein buchstäbliches Verständnis fahren lassen und dafür ein urmenschliches Symbol gewinnen" (Vom Unzerstörbaren im Menschen, 190). HAEFFNER ist freilich auch so ehrlich einzuräumen: "Es bleibt eine Schwierigkeit, mit der ich nicht zurechtkomme: Wenn im eschatologischen Heil das Materielle nur in der Form irgendeiner Erinnerung gegenwärtig ist, wie es aus meiner Sympathie mit der bleibenden Leibfreiheit der Seelen offenbar folgt, dann scheint das Materielle im Eschaton wie Müll draußenzubleiben, - ein Gedanke, der Unbehagen hervorruft" (Vom Unzerstörbaren im Menschen, 190). - Sehr umfassend geht dem Motiv der Unsterblichkeit der Seele nach: HEINO SONNEMANS, *Seele - Unsterblichkeit - Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie*, Freiburg i. Br. u. a., 1984 (= Freiburger Theologische Studien, Bd. 128).

⁷⁶⁹ Zum Beispiel bzgl. der Fragen, was man denn konkret mit der Rede vom *Leib* (bzw. von der *Leiblichkeit*) und mit der Rede von *Seele* meint

tendierender Gegenübersetzung (in dieser Hinsicht ist wohl die auch vertretene Dualformel 'Leib und Seele' zu hinterfragen!) leidet. Genau so, wie eine Rede, die 'Leib' theologisch immer nur mit 'Körper' (also mit nur einer Dimension von Personalität) gleichsetzt, defizitär ist und bleiben muss (Theologen sollten sich der gerade im Deutschen vermittels der zwei distinktiven Begriffe möglichen Differenzierung bewusster *und* konsequent bedienen!), bedeutet umgekehrt freilich auch eine Rede von 'Leiblichkeit' im Sinne der 'Auferstehung-im-Tod'-Theorie, die in Sorge um das Ganzheitlichkeitsanliegen am liebsten die Rede vom Seelischen überhaupt aus der theologischen Rhetorik verbannen möchte, inhaltliche Verarmung und argumentative Verfehlung. Man wird, BREUNING ist hier recht zu geben, immer nur dort weiter kommen, wo man "den Seeliebegriff in seiner Bedeutung für die Einheit und Ganzheit des Menschen" (Seele - Problembegriff christlicher Eschatologie, 11) in den Blick nimmt und kommentiert (zur theologischen Relevanz des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele vgl. SONNEMANS, Seele, 466-529). In diesem einen Punkt immerhin ist eine Annäherung bzw. Übereinkunft zwischen Vertretern beider Theorien heute sicher unbestreitbar; GRESHAKE etwa (">Seele< ist jene tiefste Mitte meines Menschseins, die mich unausweichlich in die Beziehung zu Gott, in die Gemeinschaft mit ihm, stellt und mich deshalb zur Person macht"⁷⁷⁰) kommt diesbezüglich sogar inhaltlich in Übereinstimmung zu RATZINGERS Umschreibung "Seele ist nichts anderes als die Beziehungsfähigkeit des Menschen zur Wahrheit, zur ewigen Liebe"⁷⁷¹ (Eschatologie, 223). Gerade das MARCELSche Konzept der *participation* zur Deutung von Existenz, das hier inhaltlich aufleuchtet (>Teilhabe als >mein< unwiderrufbares Herkommen und Bejahtsein von Gott und als >meine< Bejahung dieses >meines< und >unser< aller Bejahtseins), macht, nebenbei bemerkt, deutlich, um was ein solches Verständnis des Seelischen bzw. des Seelisch-Geistigen im Menschen zu ergänzen wäre: um die Erkenntnis der Seele auch als der Beziehung und *Beziehungsfähigkeit von Menschen zueinander*. Mit Bezug auf Gott gilt es ja nach MARCEL, wie auch mit Bezug auf das *mitmenschliche Du*: Dass >wir< aus Gemeinschaft herkommen *und* dass >wir< für Gemeinschaft bestimmt sind (dieses 'Gemeinschaft'-Argument verschränkt gewissermaßen, im Blick auf eine Begründung der Rede von der Unsterblichkeit der Seele, das 'Liebe(sfähigkeit)'-Argument mit dem schon bei PLATON, AUGUSTINUS und THOMAS VON AQUIN benutzten 'Wahrheit(sfähigkeit)'-Argument).

Das Dialogisch-Diaphatische, das den Menschen *als ganzen* (als Person, als leibliches Wesen (vgl. MARCELS Rede vom *corps-sujet*!)), als inkarnierte Existenz) zutiefst prägt und (jedenfalls im Sinn einer Möglichkeit) ausmacht, prägt auch jede einzelne Dimension seiner raumzeitlich unauflösbaren Ganzheit, z. B. das seelische Leben bzw. das menschliche Selbsterleben als Seele. Ist >meine< Leiblichkeit überhaupt (oder speziell: >meine< Seele) Geheimnis bzw. nicht rein objektiv einholbar, *auch weil* sie auf das menschliche wie das göttliche *Du* ausgerichtet ist, dann wird Unsterblichkeit, als ultimativer Inhalt menschlicher Hoffnung, als Geheimnis jenseits allen Substanzdenkens (also auch jenseits allen substantialistischen Begründungsversuchs der Seele) evident, das nur von einem *Du* her und aufs *Du* hin besteht und sich "ereignen" kann. Im Sinne dieses Untrennbarseins der Seele vom die menschliche Ganzheit markierenden und meinenden Leibsein *kann* dann die Unsterblichkeit des Leibes (als Gestalt *erfüllter* Hoffnung) legitim über die Reflexion eines Unsterblichseins der Seele als des Ereignis"raumes" von *Zusage, Begegnung und Verheißung* vermittelt und an-gedacht werden⁷⁷². Und in diesem Sinne ist die Rede vom Unsterblichsein *auch* des Seelischen legitim, weil Hinweis auf die "*schöpfungsmäßige Bestimmung des Menschen zur Unsterblichkeit*" (RATZINGER, Eschatologie, 129), die allerdings, "obwohl Schöpfungsgabe, nicht einfach naturale Vorfindlichkeit" (RATZINGER, Eschatologie, 132) ist. Die von einem dezidiert christlichen Verständnis von Seele (Seele nicht als Eigenmacht des Menschen, sondern als Anzeige und Wirkung des Berührtseins von Zusage und Bejahtsein) und

⁷⁷⁰ in: Was ist der Mensch - was wird er sein? Unterwegs zur Gemeinschaft der Heiligen (in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern (31. Jg. (2001/5), 8-9), 9

⁷⁷¹ Die erzielte Übereinkunft in der Wahrnehmung und Deutung des Seelischen als der fundamentalen 'Offenheit-auf-hin' und des 'Lebens-von-her' des Menschen ist die Grundlage überhaupt dafür, in authentischer Weise (und das heißt eben, ganz im Sinne auch MARCELS: in Übersteigung aller rein individualistischen Perspektive) vom Bedürfnis nach und von der Bestimmung zur Unsterblichkeit zu sprechen. "Ohne Relation, ohne Hinweise auf die dialogische Struktur menschlich-geistigen Daseins kommt... die Eschatologie keinesfalls aus." (RUELIUS, Mysterium spes, 358) >Ich< bin als Seele und als unsterbliche Seele im Kern "reiner Bezug" (HAEFFNER, Vom Unzerstörbaren im Menschen, 174). Als fühlendes, erkennendes, wollendes, bedürftiges Wesen genüge >ich< >mir< nie selbst. Oder -von der KIERKEGAARDSchen Analyse her argumentiert-: Die menschliche Geistdisposition ist, als Freiheitsdisposition immer auch schon eine Angstdisposition. RUELIUS beleuchtet in Mysterium spes, 355-357 unter Bezugnahme auf SONNEMANS eine schon bei PLATON auffällige "relationale Fassung der Unsterblichkeit" (Mysterium spes, 358) in Ablehnung "einer als abgeschlossen verstandenen Subjektivität" (Mysterium spes, 358).

⁷⁷² Die Rede von einer Unsterblichkeit der Seele ist auch argumentative Hilfe gegen die im protestantischen Bereich vertretene 'Ganztod-Theorie'. "Ohne Annahme eines -von Gott gewollten und gewirkten- "Kontinuums" (unvergängliche Seele), kann die Identität zwischen irdischer und postmortaler Existenz nicht zureichend gedacht werden. Wer meint, "im Tod werde der Mensch in dem Sinne 'ganz' zerstört, daß er schlechthin aufhöre zu sein, der kann dann auch nicht mehr von einer 'Auferstehung', sondern nur noch von der Erschaffung eines anderen Menschen an der Stelle des ersten sprechen, mag dieser neue dem alten noch so ähnlich sein" [so GERD HAEFFNER; MRJ] (GISBERT GRESHAKE, "Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick (in: BREUNING (Hrsg.), Seele - Problembegriff christlicher Eschatologie, 107-158), 146).

mithin also auch von einem Verzicht auf jede dualisierende Absetzung der Seele vom Körper (bzw. vom Leib im Sinn von Körperlichkeit) her legitime Rede von der Unsterblichkeit der Seele macht, hierin ist RATZINGER unbedingt recht zu geben, deutlich, "daß nicht ein beziehungsloses Selbersein den Menschen unsterblich macht, sondern gerade seine Bezogenheit, die Beziehungsfähigkeit auf Gott hin" (Eschatologie, 130), und zwar in dem Sinn, "daß diese Geöffnetheit der Existenz nicht eine Zutat zu einem etwa auch unabhängig davon bestehenden Sein ist, sondern das Tiefste des menschlichen Wesens ausmacht: Sie ist gerade das, was wir >Seele< nennen" (Eschatologie, 130).

Sofern christlich begründet und christlich vertretbar von menschlicher Unsterblichkeit zu reden ist, kann dies immer nur im Blick auf den 'dialogischen Charakter der Unsterblichkeit' (vgl. RATZINGER, Eschatologie, 127; zur Bedeutung der Wendung nach RATZINGER vgl. etwa Eschatologie, 127-129. 132f.) geschehen; "eine geistige Seele haben heißt: ein Wesen sein, das von Gott auf ewigen Dialog hin gerufen und darum seinerseits fähig ist, Gott zu erkennen und ihm zu antworten. Was wir in einer mehr substantialistischen Sprache >Seele haben< nennen, werden wir in einer mehr geschichtlichen, aktuellen Sprache bezeichnen >Dialogpartner Gottes sein<"⁷⁷³, womit, wie sich RATZINGER weiterhin in seiner Selbsteingrenzung auf das Dialogische ausdrückt, klar ist, "daß des Menschen Unsterblichkeit in seiner dialogischen Verwiesenheit auf Gott hin gründet, dessen Liebe allein Ewigkeit gibt" (Einführung in das Christentum, 296). Ob es diese Wahrheit mitsamt ihres hier z. T. umrissenen gedanklichen Hintergrundes freilich erlaubt (oder gar gebietet), von einem vorläufig separaten Schicksal der menschlichen Seele im Tod und bis zum Weltgeschichtsende auszugehen -: Daran scheiden sich die Geister.

Im Hinblick auf die zwei Theorien bezüglich des individuellen Schicksals "nach" dem Tod, deren berechnete Anliegen und deren Defizite bzw. Gefahren hier nicht im Einzelnen erörtert werden sollen⁷⁷⁴, kann NOCKES Kommentar, der von drei unaufgebbaren Aspekten aus (der ebenfalls unaufgebbare Aspekt der Vollendungshoffnung für die außermenschliche, menschliches Leiblichkeits- bzw. Weiterleben nicht unmittelbar mit ausmachende Schöpfung ist hierbei außer Acht gelassen) eine Kriteriologie formuliert, vollständig zugestimmt werden: "In keinem Modell kann es... um eine exakte Beschreibung des Verlaufs der Ereignisse nach dem Tod gehen. Wieder wird deutlich: Eschatologie ist Artikulation einer Hoffnung. Das Zukünftige, auf das sich die Hoffnung richtet, kann nicht direkt, objektiv und genau, sondern immer nur in Bildern... ausgesagt werden. >Genauer< und direkter dagegen kann die gegenwärtige Wirklichkeit benannt werden, für welche die Hoffnung gilt: 1. Jeder Mensch hat eine Zukunft über den Tod hinaus, er selber, nicht nur irgendeine Erinnerung an ihn. Sein einmaliges irdisches Leben soll für ihn zum ewigen Leben werden. Die Rede von der unsterblichen Seele kann diese Identität des Auferweckten mit dem irdischen Menschen veranschaulichen und ist insofern nützlich. 2. Dem Menschen als ganzem, und nicht nur irgendeinem weltlosen Etwas am Menschen, ist Zukunft versprochen. Zur Ganzheit des Menschen gehört seine Leibhaftigkeit, sein Weltbezug [korrekt müsste es hier heißen: Nur der Mensch als *leibhaftiger*, mit all seinem Weltbezug, ist der ganze Mensch; MR]. Deshalb kann man von Hoffnung über den Tod hinaus nicht sprechen, ohne von der leibhaftigen Auferstehung zu sprechen. Insofern die Rede von der unsterblichen Seele dies vergessen läßt oder in den Hintergrund drängt, ist sie zu relativieren. 3. Die ganze Geschichte der Menschheit ist unterwegs zur Vollendung, und die Vollendung des einzelnen steht im Zusammenhang mit der Vollendung der Gesamtmenschheit. Das klassische Anschauungsbild für diesen Zusammenhang ist die Auferstehung der Toten zur Versammlung der Menschheit am Jüngsten Tag. Wenn und insofern die Rede von der >Auferstehung im Tod< diesen sozialen Aspekt vergessen lassen sollte, ist auch sie zu relativieren. Gleiches gilt aber auch für die Konzentration der Aufmerksamkeit auf das Schicksal der >leiblosen Seele< vor dem Jüngsten Tag." (Eschatologie, 120f.)

c) Zum Versuch von RUELIUS, die Zusammenführbarkeit der Rede von Auferstehung *und* von Unsterblichkeit im Ausgang von MARCEL auszudrücken

Die Vorbedingung, unter der -im nicht vergessenen und zu vergessenen Zusammenhang des Primats der Rede von der ganzheitlichen Leiblichkeit!- die Rede von einer Unsterblichkeit legitim *und durchaus mit der Rede von Auferstehung im christlichen Sinn vereinbar* ist, ist also einerseits der Verzicht auf jeglichen (egal ob im Rekurs auf

⁷⁷³ RATZINGER, Einführung in das Christentum, 296

⁷⁷⁴ Mir persönlich erscheint die Theorie von der Auferstehung im Tod in ihrer durch den Disput hindurch gegangenen, also (v. a.) von GRESHAKE und LOHFINK in einzelnen Aspekten geklärten und nachgebesserten Form plausibler und verantwortbarer. Zur Theorie vgl. auch in GRESHAKE, "Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie, die Seiten 148-158, sowie KEHL, Eschatologie, 275-279 (zur bleibenden Berechtigung der Rede von einem 'Zwischenzustand der Verstorbenen' (trotz Auferstehung im Tod) vgl. zusätzlich 249-251). Einen zusammenfassenden Bericht und Kritik versucht: SEBASTIAN GREINER, >Auferstehung im Tod<. Überlegungen zu einer aktuellen Diskussion, in: IKaZ 19 (1990), 432-443.

PLATON⁷⁷⁵ oder ob sonstwie begründeten) Dualismus, auch wenn dieser nicht körperlichkeits- bzw. materieabwertend gemeint sein sollte, und andererseits der Verzicht darauf, die (Geist)Seele als eine aus sich heraus, also 'eigenmächtig' unsterbliche bzw. ewige identitätstragende Realität zu deuten. Solange eine dieser beiden oder beide Teilbedingungen nicht erfüllt sind, ist der Begriff 'Unsterblichkeit' mit dem der Auferstehung bzw. Auferweckung theologisch *nicht* zu vereinbaren. Der ganze Gedankengang MARCELS erfüllt beide Teilbedingungen, wie wir nachweisen konnten, so dass alles, was er im Sinn einer Begründung oder auch einer spekulativ-erweiternden Kommentierung zur Unsterblichkeit sagt, als wichtige und authentische philosophische Anregung und Bestätigung für eine theologisch verantwortete Rede vom eschatologischen Schicksal des Menschen als in Liebe hoffenden und an Auferstehung glaubenden Wesens heranzuziehen und zu rezipieren ist. Im Gesamtzusammenhang dieses theologischen Zwischenergebnisses (mit Blick auf die eschatologische Debatte der letzten Jahrzehnte wie auch auf das Spezifische MARCELSchen Denkens) kann RUELIUS zugestimmt werden, der mit Bezug auf Formulierungen von GERD HAEFFNER konnotiert: "Unsterblichkeit und Auferstehung sind keine Gegensätze, sondern komplementär zu verstehen. Während Unsterblichkeit ein Wesensbegriff ist, ist Auferweckung ein Geschehensbegriff; der eine meint das eschatologisch ausgerichtete Wesen des Menschen als ein Wesen geistiger Freiheit, der andere das eschatologische Geschick des Menschen"⁷⁷⁶ (Mysterium spes, 332; zur theologischen Vermittlung zwischen dem Unsterblichkeits- und dem Auferstehungsmotiv vgl. SONNEMANS, Seele, 393-465).

Dass einerseits sowohl Unsterblichkeit im umrissenen Sinn wie auch Auferweckung alle isolierende Bezugnahme nur auf den einzelnen Menschen ausschließen (indem ja auf Gott hin bzw. von Gott als dem ersten und letzten Gegenüber des Menschen her gedacht wird) und andererseits das Beharren MARCELS darauf, nur eine Unsterblichkeit *für >uns<* sei das Nachdenken und die Hoffnung wert, ebenfalls alle rein individualistische Sichtweise sprengt, wirft die Frage auf, wie beide Perspektiven angesichts ihrer einen gemeinsamen Intention zu vermitteln sind. RUELIUS unternimmt den Versuch einer solchen Vermittlung unter Wiederaufnahme der RATZINGERSchen Rede vom *dialogischen Charakter der Unsterblichkeit* (vgl. insgesamt Mysterium spes, 354-369), wobei er, v. a. in Rezeption theologischer Gedanken von RATZINGER, den Aspekt der "Unsterblichkeit in der Beziehung zum trinitarischen Gott" als "Dialogische Unsterblichkeit I" fasst (beide Zitate: Mysterium spes, 359) und kommentiert (vgl. 359-364), und ihn anschließend -hierbei geht er schwerpunktmäßig auf MARCEL ein- kommentierend ergänzt um den Aspekt der "Unsterblichkeit menschlicher Liebe (Dialogische Unsterblichkeit II)" (Mysterium spes, 365; vgl. hierzu 365-369). Dabei geht es, so RUELIUS, darum, "mit Hilfe der intersubjektiven Struktur, die Gabriel Marcel in der Hoffnung freigelegt hatte, den anthropologischen Gehalt dessen, was dialogische Unsterblichkeit heißen soll, besser auszuleuchten" (Mysterium spes, 315).

d) Anmerkungen und Verbesserungen zu RUELIUS: 'Das unsterbliche >wir<' als Kerngedanke einer Vermittlung im Ausgang von MARCELS Motiv der 'Hoffnung in Liebe'

Gerade wenn vom Denken MARCELS ausgegangen wird, ist es, wie schon aufgewiesen und begründet wurde, wichtig, die Betonung des *dialogischen* Elements um die Betonung des von mir so genannten *diapathischen* Elements zu ergänzen; schon von daher zeigt sich ein Defizit der Formel von der *dialogischen Unsterblichkeit* als Formel zur Vermittlung und Zusammenführung gerade von MARCEL mit einer entsprechenden theologischen Perspektive! Es ist m. a. W. von mehr bzw. von Tieferem zu reden als "nur" von dialogischer Unsterblichkeit. Dass im Rahmen der profiliert personalen bzw. interpersonalen Ontologie MARCELS als der zugleich existentielle wie eschatische Bezugspunkt und als die Intention aller Begegnung in Liebe *Zusammen-Sein* bzw. *Verbunden-Sein* (als eine letztlich *als ewig geglaubte* und *als ewig erhoffte* Wirklichkeit) erkennbar wird, empfiehlt als Verbesserungsvorschlag zur Doppelformel von RUELIUS die Doppelaussage bzw. -überschrift "*Das unsterbliche >wir<* als für die Ewigkeit bestimmtes 'Zusammen' und 'Mit'" (was die religiös-philosophische Begründung bei MARCEL pointierend zusammenfasst) - "*Das unsterbliche >wir<* als vom Ewigen her getragenes und bestätigtes 'Zusammen' und 'Mit'" (dies bezieht sich auf eine christlich-theologische Verankerung und Kommentierung). Das *unsterbliche >wir<* meint dabei in beiden Teilaussagen die in hoffender Liebe eröffnete zwischenmenschliche Gemeinschaft; zugleich schwingt in diesem *unsterblichen >wir<*, ebenfalls in beiden Teilaussagen, die geheimnisvolle Mit-Präsenz des als unsterblich bzw. unzerstörbar schlechthin Geglaubten oder Geahnten: die Mit-Präsenz Gottes (von MARCEL in Offenheit auf Aussagen von der Offenbarung her, aber selbstverständlich *nicht ausdrücklich offenbarungstheologisch* reflektiert und begründet; von christlicher Theologie freilich in eben diesem Horizont -die Rede von Auferstehung kommt hier explizit ins "Spiel"- eingebracht) immer auch schon mit.

Aus dem fast mathematisch wirkenden Nebeneinander von 'Dialogischer Unsterblichkeit I' und 'Dialogischer Unsterblichkeit II' bei RUELIUS, dessen beide inhaltliche Aspekte (s. o.) in ihrer Verschränktheit doch als

⁷⁷⁵ Zu PLATONS Lehre von der Seele vgl. SONNEMANS, Seele, 216-291.

⁷⁷⁶ Zur Doppelthematik 'Unsterblichkeit und Auferstehung' vgl. das ganze Heft 12 von Conc (D) 6(1970).

gewissermaßen nebeneinander stehend formuliert werden, ist so ein besserer und ein das Proprium des MARCELSchen Denkens unverkürzt ansprechender Ausdruck der integralen philosophisch-theologischen Gesamtperspektive geworden. Angemerkt sei, dass der hier gemachte Verbesserungsvorschlag die Dreiheit der im Textabschnitt '§ 3 B. I. 2.-4.' der vorliegenden Studie als Einordnungsperspektiven benutzten Aspekte (der *Bejahung*, des *Schöpferischen*, der *untrennbaren Verbundenheit*) wie auch das diesen drei Aspekten zugrunde liegende philosophische Doppeltheorem MARCELS (*Absolute Seinsfülle ist (in) Gott - Sein ist Zusammen-Sein*) unter theologisch-anthropologischem wie theologisch-eschatologischem Vorzeichen aufzunehmen bzw. zumindest anzudeuten versucht.

Die Untrennbarkeit beider Erfahrungen (>wir< sind, einander liebend, unsterblich und "wissen" >uns< hoffend auf ewig zusammen; >wir< sind, einander liebend, unsterblich, weil >unsere< Liebe untrennbar ist von der Hoffnung, Gott, der Ewige, trage und bestätige >unser< 'Zusammen' in Liebe schon immer und auf ewig) ist gerade vom Motiv der *schöpferischen Bejahung* bzw. des *schöpferischen Bejahtseins* her gegeben, auf die *beide*: Hoffnung und Liebe (jeweils auf einen raumzeittranszendenten Horizont Gottes *im Glauben* (wie bewusst auch immer) geöffnet) angewiesen sind, wenn sie eine absolute Zukunft des erlebten bzw. ersehnten 'Zusammen' und 'Miteinander' mitkonstituieren.

Und gerade die in *diesem Horizont* (der fundamental schöpferischen und bejahenden Intention von menschlicher wie von göttlicher Seite!) zu sehende Untrennbarkeit von Hoffnung und Liebe bei MARCEL ist es, die die Rede von Unsterblichkeit und von Auferstehung, von >mir< und >dir<, von Konkretem und Absolutem, von Mensch und Gott, von Zeit und Ewigkeit vermittelt und möglich macht. Fähigkeit und Bereitschaft zur schöpferisch-bejahenden Hoffnung in Liebe ist von MARCEL her immer schon als Teilhabe am Sein als dem Unerschöpflichen, das >uns<, weil es in seiner absoluten Fülle *personal* verstanden wird, seinerseits bejaht, zu verstehen; und Seinsteilhabe gibt es nur als >unsere< Seinsteilhabe, als >unsere< gemeinsame Selbstverdankung vom *Du* Gottes her! Und in diesem Sinn, so MARCEL, "können die Wesen tatsächlich nur miteinander verbunden sein, weil sie in der anderen Dimension mit etwas verbunden sind, was sie übersteigt und sie in sich beschließt" (ErMen 287; der hier vom "weil" markierte Zusammenhang ist und bleibt geheimnishaft - vgl. WA III, 180!).

Die Untrennbarkeit beider angesprochenen Hoffnungsperspektiven lässt sich auch so verbalisieren: Der unaufgebbare Konnex von Hoffnung und Liebe, der -als philosophischer Begründungsbeitrag gerade von MARCEL her- die bedingte Vereinbarkeit des Unsterblichkeits- mit dem Auferstehungstopos anzeigt, darf nicht nur als Konnex bloß *im* Menschen bzw. auf zwischenmenschlicher Ebene verstanden werden. Dieser Konnex deutet vielmehr, als Interpretationshilfe auf das Mensch-Gott-Verhältnis umgelegt, wie es der Glaube, "die unbesiegbare, auf das (absolute) Sein selbst gegründete Gewißheit" (WA III, 180) bezeichnet, auch an, dass menschliche Hoffnung, in unbedingter Bejahung der ihr eigenen transzendierenden Kraft und Intention, fast unausweichlich zur Bejahung eines *Über-Menschlichen* zu >unseren< Gunsten vorstoßen muss, eines 'geheimnisvollen Prinzips, das mit mir im Einverständnis ist, das nicht fähig ist, nicht auch das zu wollen, was ich will' (vgl. WA I, 73). In dieser Perspektive des Konnexes erscheint die angesprochene Vereinbarkeit als die Berührung Gottes mit dem Menschen in Gestalt ein und derselben Intention, nämlich in der Radikalgestalt menschlicher Hoffnung (>Unsterblichkeit), die -glaubend!- nur die Kehrseite einer Radikalgestalt göttlicher Liebe (>Auferweckung!) ist.

Von MARCEL her sind also eine religiös-philosophische Begründung von Unsterblichkeit im Zeichen zwischenmenschlicher hoffender Liebe und eine christlich-schöpfungstheologische bzw. christlich-eschatologische Begründung von Gott her zugesagter Unsterblichkeit, sind mithin Unsterblichkeit und Auferstehung verschränkbare Motive. Rede von Unsterblichkeit ist theologisch möglich und legitim, insofern sie die schöpfungstheologisch begründbare und ausgedrückte unbedingte Zusage, Verheißung und Liebe von Gott her an den Menschen (gerade als an ein liebesfähiges und zum Lieben berufenes, als ein 'gottabbildliches' Geschöpf) betont und als Spitzenaussage dekliniert (ein Wesen, das nach Gen 2,7 von Gott selber 'Lebensatem eingeblasen' bekommt, kann nicht für die Sterblichkeit geschaffen sein⁷⁷⁷). Die Rede von Auferstehung/Auferweckung ist wichtiges Korrektiv zur Gefahr des missverständlichen Redens von Unsterblichkeit, weil sie u. a. deutlich macht, dass transmortale Teilhabe am und Erfüllung im ewigen Leben Zusage, Geschenk und von Gott her eröffnet sind. Unsterblichkeit und Auferweckung markieren als vereinbare Aspekte und Realitäten sozusagen die Vereinbarkeit der Rede vom *Bleibenden* mit der Rede vom *Kommenden*, auf deren christlich-theologische Kommentierung mit Blick auf den

⁷⁷⁷ "Nach katholischem Schöpfungsverständnis ruft Gott das Geschöpf ins "Eigene", in die Selbständigkeit und zugleich in die Beziehung zu ihm. Diese Unwiderruflichkeit und Unausweichlichkeit kann auch der Tod nicht zunichte machen, da Gottes Ruf und Wille stärker sind. Darum ist der Mensch unvergänglich. Seine Unvergänglichkeit hat also ihren Grund nicht in einer Art Wesensstand des Menschen, über den er gleichsam verfügen könnte, sondern in dem von Schöpfung her begonnenen und vom Christusereignis her trotz menschlicher Schuld und Sünde unrücknehmbar bestätigten Dialog Gottes mit ihm." (GRESHAKE, "Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie, 146)

eschatologischen Charakter christlicher Hoffnung an späterer Stelle noch eingegangen werden wird. Das aller zwischenmenschlichen Liebe innewohnende Ewigkeitsversprechen bezeichnet das Bleibende, >unsere< im Tod geglaubte definitive und ganzheitliche Bejahung von Gott her, in Gestalt seines Handelns an >uns<, das Kommende. Unsterblichkeit ist von daher (auch) als Auferwekungsgewissheit zu erhoffen, Auferwekung darf (auch) als Unsterblichkeitsbestätigung geglaubt werden.

e) Doxologie als 'Paradoxologie' und als Pendant zur Gewissheit im MARCELSchen Sinn der Bejahung unendlich schöpferischer Möglichkeiten im Sein

Insofern diese Hoffnung, insofern dieser Glaube auf dem Wege engagierter *participation* radikale Bejahung >unsere< Bejahung und radikales Setzen auf das absolut Schöpferische, weil Unerschöpfliche des Seins (die unerhört schöpferische Kraft und Intention Gottes) in sich schließen, transzendieren sie alle berechnende Vernunft und alles Denken in Wahrscheinlichkeitskategorien. Der philosophischen, alle objektive Sicherheit transzendierenden *Gewissheit* entspricht auf theologischer Reflexionsebene Doxologie, die unaufhebbar auch "*Paradoxologie*" ist: Glaubend dem treu zu bleiben, dass das (auch) Sterbliche (trotzdem) unsterblich ist, als solches von Gott her bestätigt werden wird und (schon jetzt) zum Ewigen berufen und als Ewiges gemeint ist, bedeutet bleibend *Wagnis*⁷⁷⁸. Die Herausforderung zur radikalen Bejahung und zum entschiedenen Setzen auf ein absolutes Schöpferisches kann nur mit diesem Wagnis beantwortet werden. Christlicher Glaube lebt dieses Wagnis mit explizitem Bezug auf einen Gott, der sich >uns< gezeigt hat und in JESUS Christus selber Geschichte geworden ist (>*christlich-theologische Verankerung des unsterblichen >wir<*>), die Gewissheit der Liebenden lebt dieses Wagnis im Bewusstsein, dass irgendetwas in >uns< auf einen Gott für >uns< hin zeigt (>*religiös-philosophische Begründung bei MARCEL*>). Die Hoffnung, "vitaler Bestandteil eben des Vorganges, durch den eine Schöpfung entsteht" (WA I, 145), zeigt dabei der Liebe die Richtung dieses Wagnisses der schöpferischen Bejahung und der radikalen Bejahung des möglichen (und jetzt vielleicht noch unmöglich scheinenden) schöpferisch Neuen: "menschliche Liebe... ist nichts,... wenn sie nicht mit unendlichen Möglichkeiten geladen ist" (GSei 476).

Deutlich wird bei all dem: Das Element des *Schöpferischen* und die *Bejahung* sind zwei gerade von MARCEL her für die Vermittlung von 'Unsterblichkeit' und 'Auferstehung' entscheidend wichtige und hilfreiche Motive.

Im Versuch eines Zusammenschlusses aller angesprochenen Aspekte können, in Ableitung gerade auch von MARCEL her, zwei "Gleichungen" formuliert werden, die freilich nur Gültigkeit haben, wenn sie die angesprochene Bereitschaft zur schöpferischen Bejahung bzw. zur Bejahung des schöpferisch Neuen (u. a. kommt hier die *schöpferische Treue*, als zwischenmenschliches Engagement im Sinne MARCELS wie auch als geglaubte Einstellung Gottes zum Menschen, zum Tragen!) implizieren: Unsterblichkeit der Liebe und in Liebe ist Unsterblichkeitshoffnung als Glaube an >unsere< Auferwekung, also an die auch jenseitige Bestätigung und Bergung >unsere< Liebe von Gott her und in Gott; Auferstehungsglaube ist die Hoffnung sich (sowohl in ihrem Empfinden als auch hinsichtlich dessen, was bzw. wen sie liebt) unsterblich fühlender Liebe auf >unsere< jenseitiges Gerettetsein und Zusammenbleiben von Gott her und in Gott.

Wir sind also -um es auch in Absehung von der 'Unsterblichkeits'- und 'Auferstehungs'-Terminologie auszudrücken- zu der Erkenntnis gelangt, dass die Liebenden (und in dieser Liebe Hoffenden) für sich der Ewigkeit *gewiss* sind, wobei gerade dieses Gewissheits(er)leben schon als die (wie bewusst oder unbewusst auch immer angerufene) geheimnisvolle Präsenz Gottes als des 'absoluten Du' in der raumzeitlichen Liebe der einander Liebenden deutbar ist. Diese im Kern schon religiös orientierte, *philosophisch-anthropologische* Interpretation in Anregung von MARCELS Existenzphilosophie her ist ab dem "Moment" eines sich bewusst christlich orientierenden und artikulierenden Glaubens ergänzbar und zusammenzuschließen mit der *christlich-theologisch* verankerten Interpretation, dass der oder die Gott Vertrauende *glaubt*, dass die ewige Bejahung Gottes auf ihn oder sie her sich auf das Verbundensein zu allen Wesen mit erstreckt, die er oder sie ins Herz geschlossen hat.

Von einer "Unableitbarkeit Gottes aus der rein anthropologischen Erfahrung der dialogischen Struktur menschlichen Daseins" (RUELIUS, *Mysterium spes*, 362), auf die RATZINGER abhebt, kann also in einem strengen Sinn nicht die Rede sein. Mithin ist auch die menschliche "Fähigkeit" zum menschlichen Du und die Fähigkeit, die der Liebe zu diesem Du innewohnende Hoffnung in ihrer Radikalgestalt schöpferisch-bejahend zu leben, nicht abhängig von einer vorausgesetzten und vorauszusetzenden *expliziten* Bejahung des absoluten Du Gottes⁷⁷⁹. Mit

⁷⁷⁸ Das Wagnis setzt, wohlgemerkt, nicht auf ein Absurdes, sondern -provozierend genug- auf das Paradoxe, das, anders gesagt, auch darin aufscheint, dass, im Licht todestranszendierender liebender Hoffnung stehend und gesehen, gerade das Gestorbensein der Toten, als Schon-Gegangen-Sein und Voraus-Gegangen-Sein, als Symbol für ewige Zukunft erscheinen kann.

⁷⁷⁹ Eine diesbezügliche Schlagseite ist im Denken RATZINGERs festzustellen, der sowohl in der Herleitung seines Personverständnisses (vgl. hierzu seinen Aufsatz *Zum Personverständnis in der Theologie*, in: *Dogma und Verkündigung*, 205-223)

der schlechthin nicht objektivierbaren und nicht "wissbaren", sondern geheimnishaften, aber von daher eben durchaus *spürbaren* Präsenz Gottes zwischen, bei und in den Liebenden (das MARCELSche Ausgangsmotiv der 'gefühlten Einheit' (vgl. WA II, 47) darf auch hier nicht ausgeblendet werden!) geht RUELIUS auswertend zu wenig behutsam um, wenn er darauf verweist, dass "weder Gott noch die von ihm geschenkte Unsterblichkeit einfachhin aus der Erfahrung des konkreten Du abgeleitet werden" (Mysterium spes, 368) kann. Durchaus aber ein Beispiel für diesbezügliche Behutsamkeit in der Zusammendeutung der Gottesahnung der Liebenden und der Gotteserfahrung des an den Gott JESU Christi glaubenden Menschen bietet, zurecht von RUELIUS (vgl. Mysterium spes, 368) zitiert, KARL RAHNER mit seiner 'anthropologischen Kurzformel' des Glaubens, die betont, der Mensch komme nur "*zu sich, wenn er sich radikal an den anderen wegwagt. Tut er dies, ergreift er (unthematisch oder explizit) das, was mit Gott als Horizont, Garant und Radikalität solcher Liebe gemeint ist, der sich in Selbstmitteilung (existenziell und geschichtlich) zum Raum der Möglichkeit solcher Liebe macht*"⁷⁸⁰.

2. MARCELS philosophische Deutung menschlicher Leiblichkeit als weitere Begründung des *unsterblichen >wir<* - Das *corpus Christi mysticum* als hermeneutische Empfehlung MARCELS

a) Die Bedeutsamkeit des MARCELSchen Leiblichkeitsverständnisses für die Rede vom *unsterblichen >wir<*

Keinesfalls darf beim Versuch, die existentiell-philosophische Perspektive MARCELS in puncto 'Unsterblichkeitsverständnis' befruchtend in den christlich-eschatologischen Denkhorizont einzubringen, das außer Acht gelassen werden, was das besondere Profil MARCELSchen Leiblichkeitsverständnisses als positiv-argumentativen Beitrag impliziert. Dieses Profil wurde ja im Verlauf dieser Studie -bereits vor dem Hintergrund der todestranszendierenden Grundaussage in Philosophie und Theaterwerk!- ausführlicher nachgezeichnet. Leiblichkeit (als *Leibsein*, nicht *Leibhaben*!) begründet, so sahen wir, als *konkrete Leiblichkeit* (in Abhebung von der bloßen biologisch-materiellen Körperlichkeit), als *inkarniertes Sein*, die Fundamentalqualität von 'Existenz als Teilhabe', wobei Teilhabe Gottbezug (und Bejahung dieses Bezugs) wie auch Weltbezug bzw. schöpferisch-bejahende Konstituierung eines Gefühls von Weltpresenz und 'Koexistenz zusammen mit' bedeutet. Als Medium, als 'Leib-Mittler' ermöglicht *>mein(e)<* Leib(lichkeit) allererst Weltpresenz und Welterfahrung; umgekehrt gesagt: Partizipation meint Sein in konkreter, weil *>meine<* Leiblichkeit mit ausmachender Situation und Kommunikation, in intersubjektiver Verbundenheit aller Art. Zu *>meiner<* existentiellen Leiblichkeit gehören, immer schon und unabstrahierbar (Existenz als schlechterdings *nicht Objektivierbares*!), alle *>meine<* Beziehungen zur Welt und zu den geliebten bzw. *>mein<* Leben irgendwie zum Tragen bringenden Wesen um *>mich<* herum, was, in Einschließung des personalen Prozesses von Inkarnation, Geschichtlichkeit als Aspekt *>meiner<* 'Leiblichkeit unterwegs' markiert. *>Mein<* Leib (das *corps-sujet*, im Unterschied zu *>mir<* als Körper (*corps-objet*)) ist Raumzeitgestalt, nach MARCEL aber zugleich auch immer Raumzeittranszendenz - und dies nicht als bloße faktische Vorgegebenheit, sondern als Geschenk im Sinn einer Aufgabe, einer Berufung zur schöpferischen Verwirklichung von Leibsein (Inkarnation als Prozess im Angesicht des *>mich<* frei setzenden Gottes). Nicht nur Raum und Zeit (als *Konditionen* von Existenz) werden aber in Leiblichkeit transzendiert, sondern eben darin, wie MARCEL deutlich macht, die Versuchung, die in Raum und Zeit (mit)erlebte Vergänglichkeit des Dinglichen zum alleinigen Deutungsmuster allen raumzeitlich konditionierten zu machen. Die Transzendenz, die Existenz in Leiblichkeit immer auch ist (oder: als die sie jedenfalls bejaht werden kann) liegt gerade in der existentiellen Hinordnung auf Raum und Zeit übersteigendes und *überlebendes* Sein und Bestehenbleiben; alle rein dinghafte Selbsteinschätzung wird transzendiert, hinein ins Bewusstsein und Leben des eigenen letztlich Unzerstörbarseins wie auch der eigentlichen Unzerstörbarkeit all der Wesen, die *>meine<* Freiheit in Hoffnung geliebt und über den Rang des bloßen Dinges erhoben hat. In diesem Sinn (der *beide* Unzerstörbarkeiten in *einer* Unzerstörbarkeit zusammenfasst und -sieht: der des untrennbaren und unzerstörbaren *>wir<*!) pointiert MARCEL: "Ding ist offenbar, was sich nicht bewahrt; als Ding, nicht als Leib sind wir sterblich" (WA II, 28).

Person bin *>ich<* nach MARCEL als leiblich-ganzheitlich existierendes offenes (d. h. zum Schenken fähiges, aber auch bedürftiges) Wesen. Die seelische bzw. geistseelische Dimension kann aus dieser Personalität weder raumzeitlich noch im spekulativen Ausgriff auf ein Jenseits von Raum und Zeit "heraus gerechnet" werden. Insofern im MARCELSchen Verständnis von Leibsein bzw. Leiblichkeit die (*raumzeitlich*!) untrennbare Verschränktheit von Materie und Geist unterstrichen ist, ist damit der Blick auf einen Horizont hin eröffnet, von dem her ein transmortaler Eingang in die Fülle des Seins, wenn denn dem Menschen als *ganzheitlich-leiblichem* Wesen dieser Eingang bevor steht, nur als Eingang in einer wie auch immer gearteten neuen metamorphischen (aber die eine und

wie überhaupt in seiner Bewertung und Ausdeutung des dialogischen Elementes im menschlichen Leben eher einseitig theologisch bzw. *theologisch-anthropologisch* argumentiert (vgl. die resümierenden Bemerkungen von RUELIUS in Mysterium spes, 361-363).

⁷⁸⁰ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. u. a., 1977, 437

bleibende Identität der Person weiter mit tragenden und zum Ausdruck bringenden) Körperlichkeit an-gedacht werden.

Wenn es -und hiermit sei die entscheidende Zusammenführung MARCELS philosophischer mit der christlich-theologischen Annäherung vollzogen- so "etwas" wie eine todestranszendierende *ganzheitliche Leibgestalt* des Menschen gibt, für die ja MARCEL seine *Unsterblichkeitshoffnung* formuliert, dann ist die christlich-theologische Rede von der begründeten Hoffnung auf eine *Auferstehung im Leib* bzw. eine Auferweckung des Leibes (mit all den Konnotationen des Leibbegriffs, wie wir sie auch bei MARCEL finden: Geschichtlichkeit, Weltbezug, Vernetzung durch eine Vielfalt von 'Verbundenheit in Liebe'!) nur eine Frage perspektivischer Alternative, also eine Angelegenheit komplementärer, "inhaltlich" identisch intendierter Aussage, also durchaus nicht etwa Beleg für eine andere Hoffnung oder die Rede von einer anderen, mit dem von MARCEL Gemeinten unvereinbaren Realität!

Die Aspekte des *unsterblichen >wir< als des für das Ewige bestimmten 'Zusammen' und 'Mit'* und des *unsterblichen >wir< als des vom Ewigen her bestätigten und getragenen 'Zusammen' und 'Mit'* sind also -gerade hierin auch als Zusammenführung der Rede von Unsterblichkeit und derjenigen von der Auferstehung plausibel!- auch im Licht des Zentralmotivs der Leiblichkeit menschlicher Existenz Aspekte derselben Hoffnung. Als leiblich Existierender stößt der Mensch, als *corps-sujet*, in seinem Tod auf das Geschenk "von woanders her", auf den Eingang in die *Füllegestalt* der Teilhabe an der unausschöpflichen Fülle des Seins, die die durch den Tod nicht zerstörbare Fülle des Präsentseins in unsterblicher liebend-bejahender Gemeinschaft, mithin universale und beglückende Kommunion der schöpferischen Liebe und in schöpferischer Liebe ist (>religiös offene, philosophisch-anthropologische Begründung der Rede vom *unsterblichen >wir<* von MARCEL her); es ist der Gott, den JESUS Christus verkündet und erhofft hat, welcher das Leibwesen 'Mensch' von Anfang an bzw. von Ewigkeit her so bejaht, dass der Tod des Menschen keine vernichtende Bedeutung haben kann, sondern nur Durchgang bedeutet zu Gott und in Gott hinein, geglaubt als die definitiv rettende und ewige Macht schöpferischer Bejahung und bejahenden Schöpfertums, die, wie sie JESUS aus dem vermeintlich Vernichtenden des Todes gerufen, neu gerufen, auferweckt hat, auch jeden und jede *zusammen mit allen Wesen, die er oder sie je geliebt hat und die ihm oder ihr in Liebe verbunden waren*, zu sich ruft (>christlich-theologische Verankerung der Rede vom *unsterblichen >wir<*).

b) Das *corpus Christi mysticum* als hermeneutische Empfehlung MARCELS zur Vermittlung zwischen >unserem< zwischenmenschlichen Zusammensein und >unserem< Zusammensein in und mit Gott

Der mehrfache Verweis MARCELS auf den Wert der theologischen Metapher vom *corpus mysticum (Christi)* als Verständnishilfe für Kernaussage und Zielrichtung seiner Vorstellung authentischen Verbundenseins in von Gottes zusagender Liebe her geheimnisvoll begründeter und vermittelter Liebe (vgl. etwa GSei 507) thematisiert, unter Einbeziehung explizit theologischen (und hier ausnahmsweise streng theologisch verstandenen) Vokabulars in seinen originär philosophischen Gedankengang, ebenfalls das *Leibmotiv in todestranszendierender Perspektive*. Insofern diese Metapher >unser< *erhofftes todestranszendierend bleibendes, also unsterbliches Zusammen-Sein* bildhaft zusammen sieht mit einer Art *geheimnisvoller Präsenz Gottes (in Gestalt des erhöhten Gottessohnes) "in" diesem Zusammen-Sein* (es dabei allererst als Organisch-Ganzes identitätsmäßig stiftend und garantierend), ist sie, gerade im in unserem aktuellen Zusammenhang angesprochenen Vermittlungsversuch, keineswegs bloß von marginaler Bedeutung. Der interpretative Wert des Bildes leuchtet zwar dem "Fachmann" und der "Fachfrau" einigermaßen ein; über die Frage, inwieweit die Anwendung dieses theologischen Bildes -angesichts der ihm latenten spiritualisierenden Tendenz sowie angesichts der zusätzlich doch eher 'verschlüsselnden' Wirkung, die es haben muss, einen Geheimniszusammenhang (>unser< Zusammen-Sein "in" Gott) mit einem (nicht unkomplexen!) zusätzlichen Geheimniszusammenhang (>wir<, die Gläubigen, als mystischer Leib Christi) *verdeutlichen* zu wollen-tatsächlich verständnisbefördernde Wirkung haben kann, sei hier nicht abschließend geurteilt. Die eben angedeutete Problematik spricht diesbezüglich vielleicht für sich, in meinen Augen immerhin doch auch sicher nicht dagegen, im Folgenden kurz die wesentlichen Belegstellen dieser hermeneutischen Empfehlung aus dem Munde MARCELS zu zitieren und einige Anmerkungen zum theologischen Hintergrund und Inhalt der Metapher zu machen.

Das 'ontologische Mysterium' ist nach MARCEL ein letztlich 'Unaussprechliches' (vgl. WA III, 297). Denken kann man es, so MARCEL, "nur im Zusammenhang mit immer umfassenderen und höheren spirituellen Verbundenheiten und nach meiner Meinung liefert uns die christliche Vorstellung des >Mystischen Leibes< die beste Entsprechung"⁷⁸¹ (WA III, 297). MARCEL weiß um die fehlende Selbst-Verständlichkeit einer Rede vom

⁷⁸¹ Die Betonung des spirituellen Elementes an dieser Stelle ist sicher nicht spiritualistisch verkürzend (also gegen das Ganzheitlichkeitsanliegen gerichtet) gemeint, sondern Hinweis darauf, dass zunehmende gelebte Verbundenheit im Maß ihrer raumzeittranszendierenden Kraft und Erstreckung ebenso zunehmend auf die geistig-seelische Dimension der diese Transzendenz mit konstituierenden *Bejahung* (affirmation) verwiesen und angewiesen ist.

“mystischen Leib” heute: “Der Ausdruck “Mystischer Leib” muß... für einen mit der christlichen Mystik nicht vertrauten Geist so ziemlich jedes Sinnes bar sein. Man müßte durch konkrete Annäherungen präzisieren, was mit diesen Worten gesagt werden soll” (ErMen 205f.). Eine solche konkrete Annäherung formuliert MARCEL in diesem Zusammenhang gleich selber, und zwar im Ausgang von der modernen “Vergötzung der Masse, des Menschen im Schoß der Masse” (ErMen 205); das entmenslichende Massen-Phänomen der Moderne drängt MARCEL die Erkenntnis auf die Lippen, “daß es derzeit nur noch eine mögliche Wahl für den Menschen gibt: *den Ameisenhaufen oder den Mystischen Leib*” (ErMen 205). Menschsein in Einmaligkeit und Leben(können) individueller Würde sind also abhängig von der Anerkennung des Geheimnisses um jedes *Du* und von der Anerkennung geheimnisvoller Verbundenheit vor Gott und von Gott her, wie ihn JESUS im Munde führte und spürbar wirksam werden ließ. Gelebte Liebe hat eine drängende Dynamik auf die (wie auch immer bewusst gemachte bzw. gewordene) Empfindung des Eingeborgenseins der Liebenden hin, des Eingeborgenseins in einem alle verbindenden und alle Rede vom ‘Sinnvollen der Liebe’ erst erweckenden Geheimnis. Und alle “Metaphysik der Liebe kann... nur in einer Lehre vom Mystischen Leib ihren Höhepunkt finden” (ErMen 208). Als Ausdruck einer liebenden ‘Gemeinschaft unterwegs’ ist der *mystische Leib* je gegenwärtige Erfahrung, aber zugleich auch Bild für die Absolutgestalt jenseitigen Heils. Es geht in diesem Zusammenhang um die “Bejahung eines Reiches der Liebe” (MePro 134), dessen nach allen Seiten schöpferisch-bejahende Dynamik der Sinn anzustrebenden wahren ‘Fortschritts’ ist (vgl. MePro 134) - Fortschritts hin letztlich auf eine jenseitige “Einheit aller in allen” (MePro 134; vgl. PhiHo 7). Zwischen der Kirche als mystischem Leib, “die ist und ewig bleibt, in der Christus allein das Haupt ist, und in der sich nur eine Hierarchie der Heiligkeit und Tugend erkennen läßt, so daß in dieser Ordnung ein Papst Christus weniger nah sein kann als eine demütige, unwissende Frau, und der Kirche als Gesellschaft und Institution” (SchöT 186) ist unbedingt zu unterscheiden, wenngleich beide auch ein ‘unlösbares Band vereint’ (vgl. SchöT 187). Dabei ist MARCELS Intention “gegen einen extrem konfessionellen Katholizismus” (RefIn 177) gerichtet, in Richtung einer “Katholizität des Geistes, also einer Universalität” (RefIn 177). MARCEL: “All mein Denken strebt der Ökumene zu... Es liegt... an den Menschen guten Willens, welcher Konfession sie auch angehören mögen, sich immer weiter einander zu öffnen und so am Errichten dieses >Mystischen Leibes< mitzuarbeiten, der für mich höchste Forderung des freien und glaubenden Bewußtseins bleibt” (RefIn 177).

Das theologische Bild vom *Leib Christi* (vom Leib, der Christus ‘ist’ und zu dem die Gläubigen als ‘Glieder’ gehören) taucht schon im Neuen Testament auf: PAULUS führt den Terminus als Umschreibung für ‘Kirche’ in die frühkirchliche Verkündigung und Theologie, mithin ins frühkirchliche Selbstverständnis ein (die zentralen Aussagen im Kontext dieser Verkündigung enthalten Röm 12; 1Kor 6. 10. 12; Kol 1. 2; Eph 1. 4. 5⁷⁸²). Die Bezeichnung der Kirche als des ‘*mystischen Leibes Christi*’ ist dagegen Ergebnis viel späterer theologischer Entwicklung: Wohl bis gut über die erste Jahrtausendwende meint die Bezeichnung “der (wahre) Leib (Christi)” ganz allgemein *die Kirche*, die gelegentlich auftauchende Wendung “mystischer Leib” dagegen bezieht sich auf die *Eucharistie* (zur Entwicklungsgeschichte der Bezeichnung “mystischer Leib Christi” für die Kirche vgl. MALMBERG, 102-109). “Nun kommt Mitte des 11. Jahrhunderts die Irrlehre des Berengarius über die heilige Eucharistie, die wohl darin bestanden hat, daß er das, was die Kirche später “Transsubstantiation” genannt hat, verkannte. Dementgegen wurde nun mit großem Nachdruck die Identität des eucharistischen Leibes Christi mit Christi “physischem” Leibe gestellt. Der eucharistische Leib Christi ist “wahrlich” der gleiche Leib, der... nun verherrlicht zur Rechten des Vaters sitzt; dieser gleiche physische Leib ist in der Eucharistie “wirklich” anwesend; er ist “verum Corpus”, “wahrhafter Leib Christi”. Und nun begann man zum Unterschied von diesem *physischen* “verum Corpus” die Kirche als den *mystischen Leib Christi* zu bezeichnen. Allmählich “wechselten” diese beiden Formeln ihre Bedeutung, so daß eine die ehemalige Bedeutung der anderen erhielt und umgekehrt” (MALMBERG, 104).

Eines ist theologisch wichtig: Angesichts der Tatsache, dass (idealerweise!) “Christus und Reich Gottes in der Kirche zur Geltung kommen, in ihr aber nicht aufgehen, dürfen Christen gerade nicht an die Kirche (und damit als Gemeinschaft an sich selbst) glauben. Sonst wäre sie an die Stelle Gottes getreten. Unter diesem Vorbehalt lassen sich auch die klassischen Benennungen verstehen: >Volk Gottes< gerade nicht als Garantie endgültiger Erwählung (1Kor 10, 1-13); >Leib Christi< gerade nicht mit dem Hintergedanken, als seien wir eine Art Christusersatz”⁷⁸³.

Als einfache und gerade insofern für den Gläubigen und die Gläubige heute existentiell vermittelbare Aussage der Leib-Christi-Metapher lässt sich wohl der Satz prägen: >Wir< gehören zusammen zu einem Ganzen - in JESUS

⁷⁸² Zum Hintergrund und zur Exegese der wichtigsten Texte vgl. FELIX MALMBERG, Ein Leib - Ein Geist. Vom Mysterium der Kirche, Freiburg i. Br. u. a., 1960, 70-88 (“Die Kirche als der Leib Christi in der Heiligen Schrift” (Lit.)) und HELMUT MERKLEIN, Entstehung und Gehalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankens, in: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie (FS Wilhelm Breuning; Hrsg. MICHAEL BÖHNKE und HANSPETER HEINZ), Düsseldorf, 1985, 115-140 (Lit.).

⁷⁸³ HERMANN HÄRING, Art. ‘Kirche/Ekklesiologie - Systematisch’ (in: NHTG (erw. Neuausgabe 1991), Bd. 3, 119-133), 125

Christus, der über diesem Zeit und Ewigkeit überspannenden Ganzen wie ein Haupt und wie ein Licht leuchtet. Wollte man diese Wahrheit in expliziter Einholung der beiden, im Ausgang von MARCELS Seinsdenken so wichtigen Elemente der Bejahung und des Schöpferischen formulieren, dann würde man stattdessen sagen können: >Wir< sind und bleiben, als im Glauben Liebende und Hoffende, zusammengefasst und gehalten vom 'Ja' JESU Christi, das dieser in Gottes Namen auf ewig zu >uns< sagt, und von daher sind >wir< in eine schöpferische Freiheit hinein berufen, aus der heraus auch alle Todestranszendenz (eben in Liebe, Hoffnung und Glaube) ihre Kraft und ihre Gewissheit bezieht.

Gerade auferweckungstheologisch vertieft lässt sich, mit Blick auf JESUS als den geglaubten bei und von Gott Erhöhten, die Aussagekraft der PAULinischen Symbolik vom 'Leib Christi' für die Vermittlung des Gedankens des todestranszendierenden *Zusammenseins der hoffend Liebenden* mit dem Gedanken des *Zusammenseins dieser Liebenden in und mit Gott* beleuchten.

Die Todestranszendenz, die die in Hoffnung und Liebe Vereinten ausdrücken, ist gemeinsame Todestranszendenz gerade auch als glaubend-antizipativer "Einstieg" in das Schicksal JESU. Die Leiblichkeit, in der JESUS auferstanden ist, betrifft nicht nur ihn, sondern ist bedeutsam auch für das *Wir* der hoffend Liebenden - insofern und wenn diese glaubend-zustimmend teilnehmen am Auferstehungsschicksal JESU. Denn JESU personale Ganzheit und Identität (>Leiblichkeit<) kann nicht von Gott aus dem Tod geholt worden sein, wenn damit nicht zugleich das Netz aller Verbundenheiten, das von JESUS ausgeht und auf JESUS hin läuft (>unser< Glaube an ihn, auch über seinen Tod hinaus, ist Ausdruck der geglaubten Verbundenheit auch JESU mit >uns<), als 'auf ewig bedeutsam' aus dem Tod und dem vermeintlichen Schicksal reiner Vergänglichkeit geholt wäre. Die innere Kohärenz des Leib-Christi-Gedankens, des christlichen Glaubens an die Auferstehung JESU und der Jenseits- und Ewigkeitsgewissheit der *im Christusglauben* Hoffenden und Liebenden erhellen Bemerkungen von WALTER KASPER: "Die Leiblichkeit der Auferstehung bedeutet, daß Jesus Christus, indem er durch seine Auferweckung und Erhöhung ganz in die Dimension Gottes eingegangen ist, zugleich auf neue und göttliche Weise ganz bei der Welt, bei uns und mit uns ist >bis zur Vollendung der Welt< (Mt 28, 20). Durch Auferstehung und Erhöhung Jesu ist ein >Stück Welt< endgültig bei Gott angekommen und von Gott endgültig angenommen. Das Neue, das durch die Ankunft Jesu bei Gott und durch seine neue Ankunft bei uns geworden ist, nennt man in Anlehnung an die mythologische Sprache traditionellerweise den Himmel...; theologisch ist der Himmel die Dimension, die entsteht, wenn das Geschöpf endgültig bei Gott ankommt. In den Himmel kommen heißt: zu Gott kommen, im Himmel sein: bei Gott sein. Damit ist der Himmel ein eschatologisches Phänomen; er *ist* nicht einfach, er entsteht vielmehr in dem Augenblick, da das erste Geschöpf eschatologisch-endgültig bei Gott ankommt. Der Himmel wird also in der Auferweckung und Erhöhung Christi. Jesus wird nicht eigentlich in den Himmel aufgenommen, sondern, indem er endgültig zu Gott aufgenommen wird, wird der Himmel. Der Himmel ist der pneumatische Auferstehungsleib Christi."⁷⁸⁴ JESUS als leiblich Auferstandener lässt >unser< menschliches und an ihn glaubendes *Wir* schon antizipativ mit gerettet sein: "Mit dem Leib Christi ist die ganze Wirklichkeit in ihrer Spitze bereits bei Gott angekommen. So ragt der Himmel bereits in die Zeit herein. Deshalb ist es nur konsequent, wenn die Kirche als der Ort, da Christus im Glauben, der Hoffnung und der Liebe gegenwärtig ist, der Leib Christi genannt wird. Wenn Paulus sagt, unsere Heimstatt sei im Himmel (Phil 3, 20), ja wir seien mit Christus in den Himmel versetzt (Eph 2, 6; vgl. Kol 1, 5; 3, 3), dann ist dieser Himmel anfanghaft dort, wo Menschen in Glaube und Liebe sowie in Hoffnung und Geduld >in Christus< sind und sich mit ihrer Welt einlassen auf das Endgültige, das mit Christus gekommen ist." (KASPER, *Jesus der Christus*, 179) Als auferweckte Leiblichkeit, in der >wir< schon (wenngleich nur im weitesten Sinne mystisch annehmbar und spürbar) mit auferstanden sind, ist das postmortale Sein JESU immer auch >unser< Sein in und mit ihm; in einem grundsätzlichen Sinn leben Gläubige Todestranszendenz aus Vertrauen, "wissen" Gläubige schon vor ihrem Tod, dass Gott sie "zusammen mit Christus wieder lebendig gemacht" (aus Eph 2, 5) hat. Charakterisiert ist das Leben im Raum dieses Zusammen-Seins unter anderem auch von den uns von MARCELS philosophischer Annäherung an das todestranszendierende Sein her bekannten Erfahrungsqualitäten und -dimensionen des Lichtes, der Gemeinschaft, der nicht mehr völlig raumzeitbedingten *présence*. LEONARDO BOFF weist, im Versuch spekulativer Beantwortung der Frage nach der Materialität der verkörperten Welt, eben darauf hin: "Im auferweckten Jesus Christus haben wir ein Modell, anhand dessen wir erraten können, wie die Materie in der Zukunft gestaltet sein wird. In der Auferstehung wurde sein materieller Leib verklärt. Obwohl er nicht aufhört, Leib und damit ein Teil der Materie zu sein, ist diese Materie so sehr von Gott und vom ewigen Leben durchdrungen, daß sie Gott in höchstem Maße offenbart und somit die latent in der Materie verborgenen Fähigkeiten manifestiert, die jetzt voll realisiert sind: Alles ist Herrlichkeit, Licht und Gemeinschaft, Anwesenheit, Transparenz und kosmische Allgegenwart. Die Materie ist kein Prinzip von Grenze, Last und Undurchsichtigkeit mehr, sondern voller Ausdruck von Sinn, Fleischwerdung des Geistes und

⁷⁸⁴ *Jesus der Christus*, Mainz, 1986, 178f.

Prinzip von uneingeschränkter Gemeinschaft und Anwesenheit.“⁷⁸⁵ Öffnet sich das *Wir* der hoffend Liebenden dem vertrauenden Glauben an JESU VON NAZARETH Gang *durch den Tod* in eine den Menschen zugewandte Herrlichkeit hinein, dann ist es auch schon ein *Wir*, das sich der Ewigkeit, *seiner Ewigkeit als personaler Teil des >Leibes Christi<* gewiss sein darf.

3. Das menschliche *unsterbliche Wir* in *unsterblichen Wir* Gottes: Trinitätstheologische, schöpfungstheologische und christologische Hinweise auf eine integrale Einheit

“Auch Gott hat Unsterblichkeit, oder richtiger: ist Unsterblichkeit als Beziehungsgeschehen trinitarischer Liebe. Gott selbst ist nicht >Atom<, sondern Beziehung, weil er Liebe ist, und darum ist er das Leben. Von da aus liegt auch auf dem Zueinander menschlicher Liebe ein Glanz des Ewigkeitsgeheimnisses. Die Wegweisung, die von solcher Sicht des Seins ausgeht, lautet: Relation macht unsterblich; Offenheit, nicht Verschließung...”
(JOSEPH RATZINGER, Eschatologie, 132f.)

“Das einzige, was ewig dauert, ist Liebe.”
(ELISABETH KÜBLER-ROSS, Das Rad des Lebens. Autobiographie, München, 1997, 346)

a) Zur integralen Einheit zwischen dem trinitarischen Gott, der in sich liebende Gemeinschaft *ist*, und dem in Gott geborgenen *unsterblichen Wir* der Liebenden

Aus der grundlegenden Eschato-Logik christlichen Glaubens heraus folgt in Aufnahme und Einbeziehung schöpfungstheologischer Grundaussage die Erkenntnis, “daß die Welt ihre letzte Vollendung dadurch gewinnt, daß sie sich immer mehr in das Leben des dreifaltigen Gottes hineinnehmen läßt”⁷⁸⁶. In speziell christologischer Wendung kann im Ausgang (auch) von dieser Eschato-Logik formuliert werden: “Der erlöste Mensch ist der von Christus zur Liebe befreite Mensch, der teilhat an dem Wesen des dreifaltigen Gottes, das Liebe in Person ist” (HELL, Der Sieg des Heilsmysteriums, 270). Die erwähnte Eschato-Logik selber lässt sich, ebenfalls unter Bezug auf das christlich-trinitarische Gottesbild, mit den Worten zum Ausdruck bringen, “daß das Leben des Menschen dazu bestimmt ist, in der Begegnung mit dem dreifaltigen Gott zur eigentlichen Fülle zu gelangen” (HELL, Der Sieg des Heilsmysteriums, 270). Unser Blick geht im Folgenden (im Ausgang vom GUARDINIschen Verständnis der Ewigkeit auch als eines ‘Verhältnisses von Personen’ (vgl. Die letzten Dinge, 116; zur Aussageabsicht vgl. 116-118)) auf “das ewige innergöttliche Ich und Du. Der Raum, der dazwischen entsteht, seine Innerlichkeit, seine Stille und Fülle ist die eigentliche Ewigkeit. Sie ist die Mitte von allem. Von ihr geht alles aus, und zu ihr kehrt alles zurück” (GUARDINI, Die letzten Dinge, 120).

Die sinnstiftende Bestimmtheit und Selbstbestimmung des einzelnen Menschen hin zum ersehnten und gefundenen menschlichen *Du*, deren Reflexion und ontologisch-existentielle Begründung das Hauptanliegen des MARCELSchen denkerischen und dramatischen Ringens war und als deren wesentlicher Extrakt die Formulierung vom *unsterblichen bzw. unzerstörbaren >wir<* vorgestellt und begründet wurde, muss mit dem Aspekt menschlicher Bestimmtheit zur (jenseits des Todes zu ihrer Fülle gelangenden) Begegnung mit dem dreifaltigen Gott zusammengesehen werden. Diese letztere Bestimmtheit ist nur dann eine in jedem Sinn des Wortes *menschliche* Bestimmtheit, wenn das ganze “Netz” >meiner< menschlichen *Du*-Erfahrung, wenn jedes von >mir< geliebte *Du* in >mein< Füllerlebnis im dreifaltigen Gott mit eingeht. Umgekehrt kann eben, christlich-theologisch, von einer integralen Einheit der Rede vom in Gott geborgenen und von Gott her bestätigten *unsterblichen >wir< der Liebenden* und der Rede vom trinitarischen Gott, *der in sich selber liebende Gemeinschaft ist*⁷⁸⁷, gesprochen werden.

⁷⁸⁵ Was kommt nachher? Das Leben nach dem Tode, Salzburg, 1982, 97

⁷⁸⁶ SILVIA HELL, Der Sieg des Heilsmysteriums (in: LOTHAR LIES - SILVIA HELL, Heilsmysterium - Eine Hinführung zu Christus, Graz u. a., 1992, 269-308), 269

⁷⁸⁷ Zum trinitarischen Gottesverständnis des Christentums vgl. KRAUS, Gott als Wirklichkeit, 249-340 (Schwerpunkte der Darstellung hier: Neutestamentliche Ansätze; Entwicklung der Trinitätslehre in der Patristik; Festigung der westkirchlichen Trinitätslehre im Mittelalter; Trinitätslehre in gegenwärtiger Theologie - Letzteres Teilkapitel formuliert u. a. einen “Verstehenszugang zum Trinitätsglauben aus dem Wesen Gottes als Liebe” (=326-335) und, als eine interpersonale existentielle Kurzformel des Trinitätsglaubens, den Satz ‘Die Dreieinigkeit als Gott über mir (>Vater), neben mir (>Sohn) und in mir (>Heiliger Geist)’ (vgl. 335-338))

Die ontologisch gründende und todestranszendierende Metaphysik MARCELS mit ihrem existentiell-intersubjektiven Anliegen (>Sein ist Zusammen-Sein) und mit der ihr impliziten Gottesaussage (>Absolute Seinsfülle ist (in) Gott) ist, in Zusammenführung mit modernen theologischen Versuchen, von Trinität in einem zwar traditionsbewahrenden, aber zugleich doch auch existentiellen Glaubensvollzug neu mit ermöglichenden Sinn zu sprechen, mit ein überzeugendes 'Plädoyer' für eine hier formulierte These: Liebe (und in ihr: das "Prinzip" schöpferischer Bejahung) ist in dem Sinn Herkunft, Geheimnis und absolute Zukunft der ganzen Schöpfung, als todestranszendierendes und unsterbliches Zusammen-Sein und -Bleiben in Liebe nicht nur gespürter Sinn allen menschlichen bzw. fühlenden Lebens ist, sondern gerade als dieser erfahrene oder ersehnte Sinn auf eine geheimnisvolle (nicht objektiv darstellbare, nur in der engagierten *participation* in Gestalt von Glaube, Hoffnung und Liebe lebbare und 'aufzeigbare') Weise rückgebunden und eingebunden ist an bzw. in das ewige unsterbliche Zusammen-Sein in Liebe, das schon Gott, in sich wie in seinem liebenden Zusammen-Sein mit seiner Schöpfung, ist. Berufung zum Sein -nach MARCEL wichtiger Aspekt von (Inter)Personalität- kann vor dem Hintergrund dieser These ergänzend verlängert werden hin auf die menschliche Berufung, Sein als Zusammen-Sein in Ausrichtung auf und Befruchtung durch diese *Gemeinschaft in Gott* zu leben.

Die umrissene These stellt einen Versuch dar, in expliziter Bezugnahme auf die gerade in der MARCELSchen todestranszendierenden Philosophie der Hoffnung thematisierte, gewissermaßen alles tragende Frage nach der *Unsterblichkeit* mitsamt der von MARCEL gegebenen Antwort (>das unsterbliche >wir< als tragender Grund aller Hoffnung) den GRESHAKESchen Ansatz einer *communio*-Theologie akzentuiert zu "existentialisieren". GRESHAKE geht von der Grundüberzeugung aus, "dass erst vom Blick auf das Göttliche aus das wahre Wesen des Menschen und seine Bestimmung in Erscheinung tritt" (Was ist der Mensch, 8); unter dieser Voraussetzung der "Normativität des Gottesbildes für das Menschenverständnis" (Was ist der Mensch, 8) stiftet nach GRESHAKE die christlich-traditionelle Trinitätstheologie den Horizont für ein christliches Menschenbild, das auf einer "Entsprechung zwischen *Communio Trinitatis* und *Communio Sanctorum*" (Was ist der Mensch, 8) aufbaut⁷⁸⁸. Für die *Communio* (GRESHAKE zieht diesen 'Prozess' und 'Geschehen' ausdrückenden Begriff dem in seinen Augen statischeren Begriff *Gemeinschaft* vor) "gilt das Gesetz: Je mehr man mit dem andern verbunden -"von-ihm-her" und "auf-ihn-hin"- ist, umso mehr ist man ein Selbst, ist man Person" (Was ist der Mensch, 8). Der trinitarische Gott ist 'communal', so dass der Mensch "Bild dieses communalen Gottes ist" (Was ist der Mensch, 8), wobei nach GRESHAKE diese communiale Bestimmung bzw. Bestimmtheit des einzelnen Menschen eine doppelte Dimension hat: Der Mensch ist erstens "von Schöpfung her in die *Communio* mit dem communalen Gott gerufen...", er ist in die Beziehung zu Gott hineingeschaffen und aufgrund dieser Beziehung zur Person konstituiert"⁷⁸⁹ (Was ist der Mensch, 8), er ist aber zweitens "auch insofern Bild des gemeinschaftlichen Gottes, als dessen Ruf ihn in die *Communio* mit den übrigen Menschen hineinruft" (Was ist der Mensch, 9). "So spiegeln die vielen zur Gemeinschaft untereinander vernetzten Menschen sowohl die Einheit Gottes wie auch die Vielheit der göttlichen Personen wieder" (GRESHAKE, Was ist der Mensch, 9), "so ist... die geschaffene Person dazu bestimmt, in den andern, sowohl in den göttlich-trinitarischen Personen, wie in den geschöpflichen Mit-Personen, nicht Schranken und Grenzen zu

⁷⁸⁸ "Das von der Heiligen Schrift bezeugte Ineinander von vertikaler und horizontaler *Communio* lässt sich sehr schön mit einem Gedanken von Duns Scotus plausibel machen: Indem Gott, der die Liebe ist, aus Liebe schafft, "will er Mitliebende". Indem er mich "bei meinem Namen ruft" und ins Dasein setzt, gibt er mich gleichzeitig den anderen Mit-Personen." (GRESHAKE, Was ist der Mensch, 9)

⁷⁸⁹ GRESHAKE kommentiert sehr schön: "Das biblische Wort: Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, mein bist du! (Jes 43,1), ist gewissermaßen das Apriori jedes Menschen. Insofern hat der Mensch nicht eigentlich einen Ruf Gottes empfangen, sondern er ist ein einmaliger Ruf jenes Gottes, welcher das andere, was er selbst nicht ist, Geschöpfe, in die eigene trinitarische Lebensgemeinschaft hineinruft" (Was ist der Mensch, 8). In Abhebung auf die schöpfungstheologische Begründbarkeit von Unsterblichkeit betont GRESHAKE, dass "der Ruf Gottes, der mich in die Beziehung zu ihm stellt, unwiderruflich ist. Mag also auch der Tod von außen gesehen der "Abbruch aller Beziehungen" sein, ein vielzitiertes, aber nicht unproblematisches Wort von Eberhard Jüngel, so trifft dies nicht für die Innenseite des Todes zu. Nicht Abbruch aller, sonst das Leben ausmachenden Beziehungen geschieht im Tod, sondern die "Konzentration" aller Beziehungen auf die eine tragende Beziehung, in die hinein der Mensch geschaffen wurde, die Beziehung zu Gott" (Was ist der Mensch, 9). Gegen JÜNGEL muss, zusammen mit MARCEL, hierzu betont werden, dass im Tod *keinesfalls* 'Abbruch aller Beziehungen' stattfindet; selbst wer sich der Spekulation über die vom verstorbenen Menschen weiter gehaltenen bzw. "gelebten" Beziehungen enthalten möchte, der muss doch, gerade mit Blick auf den *gläubigen* hinterbliebenen Menschen, z. B. die in hoffender Liebe fundierte Haltung *schöpferischer Treue* sehen und würdigen! GRESHAKES Ergänzung wiederum fordert, ebenfalls im Gefolge MARCELS, die Erwiderung heraus, dass die "Konzentration" im umschriebenen Sinn suggeriert, alle *zwischenmenschlichen* Beziehungen des verstorbenen Menschen seien *keine* tragenden Beziehungen, in denen stehend dieser Mensch den Schritt in seinen Tod und durch seinen Tod hindurch in Hoffnung auf Gott tun könnte! Sollte GRESHAKE mit seiner Einschränkung an dieser Stelle (>"Konzentration") Indikator einer alten Erblast theologischen Denkens sein, die sich im Paradigma einer (angeblichen) Konkurrenz zwischen Gottesliebe und Menschenliebe ausdrückt, dessen Rezeption zur Folge hat, in so manchem "Zweifelsfall" gegen das 'Menschliche' entscheiden zu müssen, um glauben zu können, die (berechtigte!) Betonung des 'Göttlichen' formuliert zu haben?

erfahren, sondern Lebenserfüllung und -vollendung.“ (GRESHAKE, Was ist der Mensch, 9) Im (im Sinne einer Anregung vom MARCELSchen Denken her wäre zu unterstreichen: schöpferisch-bejahenden) Leben der eigenen Liebesfähigkeit geschieht Gottähnlichwerdung des Menschen. Es ist die *Lebensaufgabe* des sich als Geschöpf verstehenden Menschen, „mehr und mehr zu werden, was Gott immer schon ist: Communio, Gemeinschaft, ein Netzwerk des Miteinander und Füreinander, um einmal zusammen mit den Mit-Menschen in alle Ewigkeit an der seligen Communio des trinitarischen Gottes teilhaben zu können“⁷⁹⁰ (GRESHAKE, Was ist der Mensch, 9). Die raumzeitlich zu erfüllende und im Jenseits mit der Erfüllung ihrer selbst (als Intention und als Erleben von Freude) von Gott her beschenkte Lebensaufgabe lässt es als logisch erscheinen, 'Hölle', in nicht nur eschatologischem Bezug, sondern auch schon raumzeitlich erlebbar, als „totale Beziehungslosigkeit“ (GRESHAKE, Was ist der Mensch, 9) zu fassen.

Zurück zum Unsterblichkeitsaspekt: Das, weil als *ewig* behauptete und bejahte (in dieser zwischenmenschlichen Behauptung und Bejahung verwirklicht sich beispielhaft christlich geglaubte Berufung zur Teilnahme am schöpferischen Impuls Gottes von Ewigkeit her!⁷⁹¹), in raumzeitlich-vorläufiger Hoffnungsgestalt *unsterbliche* menschliche >wir< ist -als zusätzlicher sechster Punkt der Konkretisierung- in den Versuch von GEORG KRAUS einzutragen, das theologische Trinitätsverständnis, auf das biblisch bezeugte Wesen Gottes als Liebe zielend, im Analogieschluss von Wesenszügen zwischenmenschlicher Liebe her zu illustrieren (vgl. zum Gesamtzusammenhang KRAUS, Gott als Wirklichkeit, 330-335). Die Ergänzung müsste hier dann, in Angleichung an die Formulierung bei KRAUS, lauten: *Gott als Liebe ist unsterbliches >wir<. In menschlicher Grunderfahrung lebt authentische zwischenmenschliche Liebe (vgl. zu diesem Authentischen die in dieser Studie vorgenommene Auswertung MARCELSchen Verständnisses von Liebe!) vom existentiellen Gefühl und von der existentiellen Gewissheit, ein durch nichts zerstörbares >wir< zu sein. - Wenn Gott L i e b e ist, dann i s t auch in ihm die Wahrheit und das Bewusstsein, unsterbliches >wir< zu sein (immanente Trinität). Gerade als dieses unsterbliche >wir< strahlt er, von Ewigkeit her, in schöpferischer Bejahung und in Freude*⁷⁹² *aus (Trinität in heilsgeschichtlicher Sicht).*

Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen findet sich insofern dekliniert in der abbildlichen Spiegelung des unsterblichen >wir< der Liebenden im trinitarischen >wir< Gottes in sich wie auch für die und in der Welt. Dass dieser letztere innere Abbildzusammenhang im tripolaren, auf die göttliche Trinität analog hinweisenden Gefüge aufscheint, das ganz grundsätzlich die Zusammenordnung von *menschlichem Ich*, *menschlichem Du* und *göttlichem absolutem Du* in der Gott (den 'Gott mit >uns<': Emanuel!) anrufenden und mit einbeziehenden zwischenmenschlichen Liebe (vgl. MARCELS Kurzformel '>Ich< hoffe auf >Dich< für >uns<') sichtbar werden lässt, sei zusätzlich angemerkt.

⁷⁹⁰ Vgl. zum hier in Kürze vorgestellten theologischen Ansatz von GRESHAKE die ganz ähnlich formulierende, sich 'anthropo-theologisch' verstehende Philosophie von JÖRG SPLETT, dargelegt etwa in: *Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Frankfurt/Main, 1990; hierin reichhaltige Gedanken zur Bestimmtheit menschlichen Lebens zum ganzheitlich liebenden Mit-Sein (in Gestalt von Mit-Fühlen, Mit-Denken und Mit-Leiden), das nach SPLETT ohne seinen Gottesbezug nicht adäquat zu erfassen und, in Analogie zur Trinität Gottes, als seinerseits 'trinitarisches' Sein zu deuten ist, insofern es eine über ihre Wechselbeziehung hinaus greifende Offenheit der Partner intendiert und ausdrückt. SPLETT sieht Gott "als den Dritten in jedem menschlichen Miteinander" (*Leben als Mit-Sein*, 71).

⁷⁹¹ Diesen letzteren, gerade für eine sich von MARCEL her anregen lassende Eschatologie so wichtigen Aspekt betont GRESHAKE vorbildhaft: "Verwirklichung endlicher Freiheit... bedeutet wesentlich "Aus-zeitigung", d. h. Sich-Verwirklichen in Zeit und Geschichte: Im Durchgang durch die Welt... hat der Mensch seine schöpfungsmäßige Vorgabe in Freiheit einzuholen und mehr... Lebens- und Liebesaustausch zu werden. Es gilt gewissermaßen, sich selbst und die Welt zu "trinitarisieren", ihr im Auftrag und in der Kraft Gottes das Bild des communialen Gottes aufzuprägen" (Was ist der Mensch, 9). Das Zeit-Geschenk, das die *Tatsache, da zu sein*, in einem grundlegenden Sinn bedeutet, ist Gabe und als "Gabe Gottes an den Menschen... immer zugleich... Auf-Gabe, Befähigung und Herausforderung zum Mithandeln... Einladung,... am Ziel der Schöpfung, nämlich ihrer Communio mit Gott und untereinander, mitzuwirken. Wenn wir darum am Ende der Zeit für immer im Leben des trinitarischen Gottes mitspielen, tun wir es nicht nur als Bettler, denen alles in den Schoß gefallen ist (das auch!), aber wir tun es gleichfalls als solche, die sich dieses Leben "mitwirken" durften und gerade dadurch noch einmal mehr Gott ähnlich sind" (Was ist der Mensch, 9). *Unsterblichkeit*, der letzte Satz macht dies deutlich, ist *nicht menschlich machbar*, sondern Gottesgeschenk und -tat, aber sehr wohl ist *schaffendes "Tun" und Mit-in-Kraft-Setzen* des Unsterblichen (im Sinne schöpferischer, nach- und mitvollziehender Teilhabe an Gottes Stiftung und Garantie der Unsterblichkeit) menschliche Möglichkeit und Macht, insofern die Bejahung >unserer< Unsterblichkeit den Lebensraum mit eröffnet, in dem (allein) -schon irdisch- das Unwahrscheinliche wirklich, das vormalig Unglaubliche glaubhaft und der verwandelnde und unendlich intendierte Kraft- und Ereignisstrom aus dem 'Unerschöpflichen des Seins' in das menschliche Leben gelenkt werden können. Bejahung der göttlich zugesagten Unsterblichkeit lässt die 'Summe aller Möglichkeiten' für >uns< und zu >unseren< Gunsten eine *unendliche* werden!

⁷⁹² Weil Gott selber Freude ist, kann Freude, im Sinne der MARCELSchen Würdigung und Reflexion dieses menschlichen Urgefühls, als eine wesentliche Möglichkeit diaphatischer Seinsteilhabe und als eine Hauptdimension, Verheißung von Heil zu erleben, gedeutet werden. Freude *ist*, als "Ort" aufblitzender Gewissheit, die Verheißung des jetzt noch unvorstellbaren Heils, "jedes Fünkchen Freude ist ein Stück von Gottes Herrlichkeit" (BERGER, Ist mit dem Tod alles aus?, 22).

Dem menschlichen unsterblichen >wir< entspricht das göttliche unsterbliche >wir< also nicht auf eine vermeintlich rein formale Art - und zwar *weil* >unser< menschliches Zusammen-Sein auch schon (Mit)Erfahrung und (Mit)Sein Gottes ist, und mithin >unsere< >wir<-Erfahrung schon Erfahrung *in Gott* ist, wobei dieser geheimnishaften Mit-Präsenz Gottes in jeder authentischen zwischenmenschlichen Liebe sprachlich wohl mit dem Annäherungsversuch Rechnung getragen werden darf, dass alles, was >uns< Menschen untereinander und mit anderen Wesen im Sinn von Liebe gedanklich und gefühlsmäßig verbindet, *göttlich* ist und in der Gegenwart Gottes steht. Wenn 'Gott die Liebe ist' (vgl. 1Joh 4,8), dann drückt diese Annäherung -das Missverständnis einer Absicht, den Menschen als Geschöpf hiermit *vergöttlichen* zu wollen, muss freilich ausgeschlossen sein- zweifelsohne ein Stück Wahrheit aus. RATZINGERS Worte sind auch im Sinn des letztlich unbegreifbaren Ineinanders der Ewigkeitsbotschaft zwischenmenschlicher Liebe und der Ewigkeitszusage vom göttlichen unsterblichen >wir< her verstehbar: "Unsterblichkeit steckt nicht im Menschen selbst; sie beruht auf einer Relation, auf der Beziehung zu dem, was ewig ist und was Ewigkeit sinnvoll macht. Dieses Beständige, das Leben geben und erfüllen kann, ist die Wahrheit, die Liebe. Der Mensch kann deswegen ewig leben, weil er der Beziehung zu dem fähig ist, was Ewigkeit gibt." (Eschatologie, 222f.)

b) Die Auferweckung als das Schicksal JESU Christi und aller Liebenden in Gott und eben darin als Verschränkung des *Wir* Gottes mit dem menschlichen *unsterblichen Wir*

Die angesprochene Entsprechung (des menschlichen unsterblichen >wir< und des göttlichen unsterblichen >wir<) im Sinne eines 'Ineinander'⁷⁹³ und einer wechselseitigen Präsenz (MARCELS Grundbegriff eröffnet auch hier interpretatorische Möglichkeiten!) der Wirklichkeiten und Bedeutsamkeiten illustriert gerade die Auferstehung, als exemplarisches und verheißungsträchtiges Ereignis geglaubt als *Auferweckung JESU durch Gott*⁷⁹⁴. Auferweckung ist, als erhofftes und geglaubtes Schicksal auch aller menschlichen Liebenden *zugleich und in einem* Hinweis darauf, dass Gott zwar in den Tod gehen, dass aber in Gott kein Tod sein kann (>die Unsterblichkeit des trinitarischen Gottes als Gottes der Liebe) und Hoffungsstütze dafür, dass das menschliche >wir<, als auch im Selbstbezug auferstehungsgläubiges >wir<, unsterblich zu nennen ist⁷⁹⁵. Die eben formulierte These vom *menschlich-liebenden Zusammen-Sein als einem (Getragen- und Gerettet-)Sein i m Zusammen-Sein, das Gott in sich und auf die Schöpfung bzw. auf alle Welt hin ist*, ist also *christologisch bzw. auferstehungstheologisch* *vermittelbar*. Im eschatologischen Zusammenhang treffen hier philosophisch-anthropologische Aussage von MARCEL her (>das menschliche *unsterbliche >wir<* als von 'wo anders her' mit gestiftete Gewissheit), theologische Anthropologie, Trinitätstheologie und Christologie zusammen. "Der Satz >Gott ist Liebe< ist das trinitarische Strukturprinzip der Eschatologie

⁷⁹³ Bezüglich dieses 'Ineinander' sei daran erinnert, dass MARCEL Gott philosophisch als die personal-absolute Seinsfülle und näherhin, in einem metaphysisch-metaphorischen Sinn, *als Licht und Quelle allen Lichtes* versteht, und zugleich Intersubjektivität als "die Tatsache, zusammen im Licht zu sein" (WA I, 221) umschreibt. - >Unser< menschliches unsterbliches *Wir* ist im unsterblichen *Wir* Gottes. Spekulativ kann dieses Motiv des *Ineinander*, der *Entsprechung in permanenter wechselseitiger Präsenz* zugleich als Ausdruck immer schon *vorgängiger Einheit* wie auch als Anzeige von *Bewegung hin auf Einheit* (i. S. des Einsbleibens bewegt-dynamischer Ganzheit trotz aller von ihr ausgehender Ausstrahlung und Wirkung) gedeutet werden, was, im Hinblick auf die hiermit aufscheinende spezifische Zuordnung von Pluralität und Unität, wie in einer Spiegelung das *perichoretische Ineinander* mit thematisiert, das als trinitätstheologischer Interpretationsversuch bekannt ist. Wie LEONARDO BOFF in Reflexion des orthodoxen Begriffes der Perichorese betont, ist die göttliche "Trinität... ein Geheimnis der Einbeziehung" (Kleine Trinitätslehre, Düsseldorf, 1990, 34), was, nach BOFF, hinsichtlich der Personen in Gott erstens heißt, "daß jede Person die beiden anderen umgreift" (Kleine Trinitätslehre, 33), und zweitens impliziert: "Das Ergebnis des gegenseitigen Durchdringens ist, daß jede Person in der anderen wohnt" (Kleine Trinitätslehre, 33). "Perichorese bedeutet, daß die göttlichen Drei ewig in einer gegenseitigen Beziehung, einer Interrelation stehen. Jede Person lebt in und von der anderen, mit der anderen und für die andere Person. Seit jeher sind sie miteinander verbunden und voneinander durchdrungen, so daß man nicht mehr von einer Person reden... kann..., ohne auch die jeweils anderen mitzudenken und mitzusagen." (BOFF, Kleine Trinitätslehre, 142) Die trinitarische Perichorese auch schöpfungstheologisch deklinierend, folgert BOFF: "Alles hat mit allem zu tun, alles bildet eine Gemeinschaft... Alles ist >perichorisiert<, ist durchdrungen von der Gemeinschaft der Dreifaltigkeit." (Kleine Trinitätslehre, 69)

⁷⁹⁴ Zum Gesamtzusammenhang der Auferstehungsfrage vgl. die umfassende neuere Publikation: Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften (Hrsg. HANS KESSLER), Darmstadt, 2004. Der Band enthält Beiträge zur Religionsgeschichte (von HANS-PETER HASENFRATZ), zur Entstehung und Geschichte speziell des jüdisch-christlichen Auferstehungsglaubens (von HANS STRAUSS, GOTTFRIED SCHIMANOWSKI, HEINO SONNEMANS und WOLFGANG BEINERT), zu anthropologischen (philosophischen/naturwissenschaftlichen/medizinisch-ethischen/thanatologischen) Perspektiven (von BERNARD SCHUMACHER, GÜNTER EWALD, JEAN-PIERRE WILS und MICHAEL SCHRÖTER-KUNHARDT), zur Frage heutiger theologischer Verantwortbarkeit des christlichen Auferstehungsglaubens (von JÜRGEN WERBICK, ULRICH LÜKE, KLAUS FISCHER, FRANZ-JOSEF NOCKE und HANS KESSLER) sowie zu pastoralen Perspektiven der Auferstehungsthematik (von ELFTRAUD VON KALCKREUTH und JÜRGEN BÄRSCH).

⁷⁹⁵ Zum Gesamtzusammenhang vgl. FRANZ-JOSEF NOCKE, *Liebe, Tod und Auferstehung. Die Mitte des christlichen Glaubens*, München, 2005 (bes. 159-186 ('Auferstehung als Vollendung der Liebe')).

schlechthin, weil Gott selbst das ewige Leben ist" (MICHAEL BÖHNKE, Trinitarische Struktur geschichtlicher Hoffnung auf Vollendung (in: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie (Hrsg. MICHAEL BÖHNKE und HANSPETER HEINZ), Düsseldorf, 1985, 34-54), 37).

Der Konnex zwischen Glaube und Liebe in der hier kommentierten Unsterblichkeitshoffnung ist dabei gerade von der Auferweckung JESU her nicht etwa nur einer zwischen dem Glauben und der Liebe jener Liebenden, um die es da im engeren Sinn geht, sondern ein weiter bzw. tiefer reichender: "Wer sich der Toten erinnern will, hat sich... für das Reich Gottes einzusetzen. Der Glaube an die Auferstehung Jesu, also an die Existenz des von ihm verkündeten Gottes, beinhaltet die Hoffnung auf eine Zukunft auch für die Toten. Dieser Glaube aber ist eine Praxis der Liebe oder er ist nicht. Denn der Glaube an den Gott Jesu ist der Glaube an die Wirklichkeit seines Reiches, an die Liebe zum Nächsten als Prinzip dieses Gottes und zugleich der Menschwerdung. Wer Liebe und Gerechtigkeit für die Toten und für sich im Tod erhofft, muß ihnen im Leben Geltung verschaffen wollen" (BUCHER, Die Würde der Kinder Gottes, 275). Wer sich darum freilich nach Kräften bemüht, der darf auch in voller Gewissheit der Hoffnung sagen: "Gott hat den Herrn auferweckt; er wird durch seine Macht auch uns auferwecken" (1Kor 6, 14). Die *ἐνεργεια* Gottes (vgl. Kol 2, 12), die hier als allmächtige geglaubt wird, ist die unbegrenzte Kraft des unsterblichen Gottes, an dessen Unsterblichkeit und Unzerstörbarkeit >wir<, im gnadenhaften Wirkungsfeld und unter dem mitfühlend-redenden Zuspruch dieses Gottes stehend, immer schon -in Hoffnung- teilhaben. Berufen zur schöpferischen und hoffenden Liebe, sind Gläubige am Abgrund schlechthin: am Abgrund des Todes zusammen mit JESUS Empfänger der Hoffnung (vgl. MARCEL: Hoffnung als Gabe!) auf die unendlich schöpferische Kraft der unendlichen Liebe Gottes. Der Mensch als Geschöpf Gottes, als "Mandatar jenes nur in der Liebe erfahrbaren Bahners der Zukunft muß an dem >Absurditätscharakter des Todes< nicht scheitern. Im Gegenteil, er wird in der Bitternis des eigenen Dahingehens die Lebensgarantien auf neue Weise erfahren, die seinen Weg zwischen Werden und Vergehen bis dato bedingt und begleitet haben. Eben dieses muß sich am Kreuz und unter dem Kreuz ereignet haben. Jesus konnte sich... in die Arme Gottes fallenlassen, weil er die Liebe kannte, aber indem er dieses wagte, wurde ihm mehr zuteil, als er vorher empfangen hatte, eine Hoffnung, die auch im Tode nicht zerbricht."⁷⁹⁶

Die Erfahrung und das Geschenk menschlicher Liebe vermittelt in einem die Ahnung von Unsterblichkeit und die Ahnung des absoluten Du Gottes⁷⁹⁷. >Unsere< Unsterblichkeit in Gott und vom unsterblichen Gott her -: Das ist die todestranszendierende Hoffnung in Liebe, die alles andere erst trägt und sinnvoll macht, die Leben erst annehmbar, ertragbar und gestaltbar macht. Das ist, umgekehrt gesagt, das 'Alles', der Inbegriff und die eigentliche Hoffnung der todestranszendierenden Liebe, die -nach 1Kor 13, 4,7- alles glaubt und alles hofft. Gott, als absolute Liebe zu >uns< und als in all >unserer< Liebe immer schon präsent geglaubt -: Diese Perspektive lässt, in Einbeziehung auch der menschlichen Liebe(sfähigkeit), den Satz zu: "Weil Liebe unsterblich ist, macht sie den Menschen unsterblich."⁷⁹⁸ (SONNEMANS, Seele, 528) Wenn Liebe, im Sinne dieser Unsterblichkeitshoffnung, alles glaubt, und Gott der ist, der 'alles in allen bewirkt' (vgl. 1Kor 12, 6), dann ist er in >unserer< menschlichen Unsterblichkeitshoffnung als der Hoffnung auf >unser< durch keinen Tod und über keinen Tod hinweg zerstörbares Zusammensein und -bleiben, auf >unser< ewiges untrennbares Verbundensein immer schon wie die Stimme einer Garantie, einer verlässlichen Verheißung da. Die Stimme gilt dabei auch all dem und all den Wesen, was und die >unsere< Liebe einbeschließt und eingeschlossen hat. Nicht nur das Wir als Mitausdruck des ganzen Menschen ist es, was ins Heil kommt, "es ist die ganze Welt, die daran teilnimmt"⁷⁹⁹ (RATZINGER, Dogma und Verkündigung, 311). Die Hoffnung des menschlichen >wir< unausgesprochen implizierend, kommentiert DREWERMANN das Gemeintsein und Einbezogensein der ganzen Welt pointiert so: "Es gibt keinen Gott, wenn es keine Unsterblichkeit gibt; denn gäbe es ihn und es wäre ihm gleichgültig und er erwiese sich als fühllos auch nur gegenüber dem kleinsten fühlenden

⁷⁹⁶ GÜNTHER ALTNER, Tod, Ewigkeit und Überleben, Heidelberg, 1981, 23

⁷⁹⁷ "Zu der Entdeckung ihrer absoluten Bedeutung gelangt die menschliche Person durchaus erst in der Liebe einer anderen Person, für die sie eine absolute Bedeutung besitzt, und das Schönste, was Menschen einander zu schenken vermögen, ist diese Verführung zu dem Glauben an die Ewigkeit und Unsterblichkeit der eigenen Person in der Zauberkraft der Liebe. Ein jeder Mensch ist als irdische Existenz nicht weniger anfällig und zerbrechlich als Schneeflocken im Wind; aber in der Liebe erhebt er sich über die Natur und eröffnet dem anderen in dem Gefühl einer überfließenden Dankbarkeit für die Schönheit seiner Existenz einen Einblick in die Sphäre einer absoluten Personalität und Liebe, die als Grund und Ursprung allen Seins erscheint." (EUGEN DREWERMANN, Tiefenpsychologie und Exegese 2. Die Wahrheit der Werke und der Worte, München, 1993, 458f.)

⁷⁹⁸ Vgl. NOCKE, Liebe, Tod und Auferstehung, 185: "Die Liebe ist deshalb stärker als der Tod, weil Gott da ist und weil er ein Gott der Liebe ist; er macht die Liebe stärker, als der Tod ist."

⁷⁹⁹ Eine kosmische Dimension von Heilshoffnung blitzt auch bei MARCEL auf (vgl. etwa Enche 291 oder, als indirekter Beleg, MARCELS Plädoyer für einen "Kosmozentrismus" in UWei 103). Unverständlich von daher die Kritik von SONNEMANS "Daß... die Hoffnung des Menschen... die Hoffnung eines Kosmos einschließt, das vermißt man bei Marcel" (Bekenntnis zur Hoffnung, 176), zumal angesichts des staunenmachenden, offensichtlich als MARCEL-kritisch gemeinten Zusatzes von SONNEMANS, "eine Seligkeit, in der die fehlten, die zu uns gehören, die unser Ich, das Wir ausmachen, wäre keine erfüllte Seligkeit" (Bekenntnis zur Hoffnung, 176). Im Blick gerade auch auf diesen Zusatz erscheint es mir völlig schleierhaft, wie man bei MARCEL vermissen kann, was doch durchgängig die Spitzenaussage seiner todestranszendierenden Hoffnungsreflexion ist!!

Wesen, so wäre er gleichgültig uns, die wir denken und fühlen trotz unserer Kleinheit. Entweder alles kehrt wieder: die Quallen und die Möwen, die Wolken und die Warften, die Sonne und das Meer, oder alles ist nichts. Einzig um wiederzukehren, muß alles, was ist, hinübergehen in jenes Schimmern des Lichtes, dessen Form der Geist ist, ein Sein ohne Vorstellung, das wir nur ahnen. Es ist die ewige Wahrheit der Alten Ägypter: alles ist nur ein Gleichnis, - nicht mehr und nicht weniger; alles ist eine Erscheinung im Übergang, eine magische Chiffre der Verwandlung *allen* Lebens in die Sphäre des Göttlichen. Nichts vergeht wirklich in den Stunden des Todes. Es handelt sich um ein menschheitliches Wissen." (Ich steige hinab, 246f.)

Im in diesem Sinn von der Hoffnung als *Fülle* erhofften Jenseits *muss* es Wiederbegegnung und Einander-Wiedererkennen von Individualitäten geben, da die Fülle sonst gar nicht (im auch MARCELSchen Sinn) *Liebe als letzte Heimat* sein könnte. Das *Alles*, das diese Fülle dann ausmacht, ist in der gesteigerten Bedeutung *alles*, in der es die positiv-beglückende Qualität aller menschlichen raumzeitlich-wirklichen Erfahrungen *und* aller raumzeitlich nicht verwirklichten bzw. verwirklichbaren Möglichkeiten, *und dies alles* als Erfahrung, Möglichkeit und Wirklichkeit *von Gott her, vor Gott und in Gott*, umfasst.

>Unsere< menschliche Unsterblichkeitshoffnung und die Zusage des nur als *treu* glaubbaren Schöpfergottes in dieser Hoffnung -: *Beide* bilden zusammen "das Herz des Ganzen, das erfahrene Geheimnis der Liebe" (RATZINGER, Dogma und Verkündigung, 310), welche immer fühlende und gefühlte Liebe ist, 'Gefühl-für' und Berührtwerden von fühlenden Mitwesen.

Zusammen mit >dir<, bei Tag und bei Nacht, oder: Auf dass der Tod >euch< *nicht* scheidet - Ein (*nicht* streng wissenschaftlicher) Exkurs zum philosophischen und theologischen Nachvollzug transmortaler Verbundenheit im Ausgang von der MARCELSchen Kategorie der *présence*

“(FLORA:) Vielleicht sind sie wirklich da, und es liegt nur ein Schleier zwischen ihnen und uns.”

(in: GABRIEL MARCEL, *Schauspiele II*, 483, über Verstorbene der Familie)

“... sie schienen mir... wirklich von Herzen zu glauben, als ich immerfort beteuerte, ich sei sicher, Sally >sei nicht tot<, sie sei >nah bei mir<, >so lebendig wie immer< - obwohl ich selbst kaum wußte, was ich damit meinte.”

(ROSAMOND LEHMANN, *Der Schwan am Abend*. Fragmente eines Lebens, Frankfurt am Main, 1987, 90)

“Jetzt war Sally bei mir... wir verständigten uns wortlos; es war, als ob wir miteinander lachten, so wie immer... Ich konnte sie nicht sehen. Ich hatte das unerklärliche Gefühl, daß sie ihr Gesicht verbarg, daß ich mich nicht umdrehen durfte. Es gab kein Licht, keine Farben, keine äußere Umgebung; nur innige Umarmung, tiefgehende und glückliche Vereinigung; gleichzeitig ein ungeheuer starkes Gefühl ihrer Eigenheit. Dann kehrte ich -ohne ein abruptes Gefühl von Ortsveränderung- in meinen Körper zurück, war wach... Schlaftrunken lag ich da, versuchte meinen >Traum< zusammenzusetzen...”

(ROSAMOND LEHMANN, *Der Schwan am Abend*, 93f.)

In existentiell orientierter, dem Bildgehalt der biblischen Überlieferung nachgehender und diesen exegetisch für heute neu einholender und interpretierender Weise, die von der Voraussetzung ausgeht, dass “alles, was wir über das Leben eines Menschen, des Christus insbesondere, religiös zu sagen vermögen, sich nur ergeben kann, indem wir lernen, mit den Augen des Herzens zu sehen” (Daß alle eins seien, 24), betont EUGEN DREWERMANN in Auslegung von Lk 24, 44-53: “Nicht ans Ende gerückt, als Finale des Lebens Jesu, sondern als ein Grundsymbol dessen, was er ist und was sich an seiner Seite erfahren ließ, muß man die Himmelfahrt auffassen. Den alten Ägyptern schien in jeder Nacht in der Nähe der Träume dieses Bild evident zu werden. Menschen leben zwar auf Erden, aber ist das, was sie am Tage sehen, die eigentliche Wirklichkeit? Soll dieses flüchtige Dasein, das wir mit dem Verstand begreifen, zwischen Geburt und Tod die Wahrheit über uns bedeuten? Wenn wir uns schlafen legen, scheint es, als verlasse unser träumender Sinn die Hülle des Körpers und entledigte sich der Gefängniswände von Raum und Zeit und schwebte hinaus in eine unbegrenzte Freiheit, wo Zeit und Raum ihre Gültigkeit verlieren. Längst Entferntes tritt in unser Bewußtsein wie gegenwärtig, und weit Zukünftiges greift herein in den Augenblick heute. Alle Religion beginnt damit, daß wir diese Bilder der Träume in gewissem Sinne für wirklicher nehmen als alles, was unsere Sinne sonst zu fassen glauben. Es ist der Surrealismus einer poetischen Weltbetrachtung nah an den Träumen, dicht bei den Dichtern, die uns verlockt, zu hoffen, zu glauben und in Symbolen fühlbar zu machen, es seien die Visionen der Nächte... wahrer als die Wirklichkeit sonst.”¹¹⁵ (Daß alle eins seien, 22f.) Im seelischen Traumerleben der Nacht und gleichermaßen im vielgestaltigen Gewissheitserleben alle sinnengestützte Erkenntnis transzendierender Ahnung bei Tage ist sie uns nach DREWERMANN fühlbar und glaubbar: “Himmelfahrt, dieses älteste Symbol dafür, daß es den Tod nicht gibt, aber eine ewige Berufung zu unzerstörbarem Leben” (Daß alle eins

¹¹⁵ Im Hellen (“am Tage”) ist alles Objektive vom Intersubjektiven und alle Sicherheit von der Gewissheit umfassen und überboten; das Helle seinerseits bedarf des Kontrastes des Dunklen (der “Nacht”) mit seiner Art von Erkenntnis aus dem Verborgenen (statt aus dem offen Daliegenden). Hermeneutik braucht immer das Bewusstsein des Hermetischen, die Kunst und die Absicht des Erklärens immer das Eingeständnis des Unerklärlichen, aber deswegen nicht Unwahren. Zum Hintergrund vgl. HEINRICH ROMBACH, *Welt und Gegenwelt*. ROMBACH betont: “Wir brauchen die Hermetik, um uns immer wieder klarzumachen, wieviel Poesie dem zugrunde liegt, was wir für Realismus halten, und um aus diesem höheren Realismus (Surrealismus) zugleich auch den freundlichen und schöpferischen Aspekt zu ziehen, den uns die Welt bietet.” (*Welt und Gegenwelt*, 79)

seien, 24). Von daher mag uns 'Himmelfahrt'¹¹⁶ im Kern ihrer Aussage auch nicht für das Entschwundensein des Menschen, der da ging, stehen, sondern für sein Eingehen in das Unvergängliche, aus dem her er den Zurückgebliebenen gerade bleibend verbunden und *gegenwärtig* ist. Bei der Rede vom Wesentlichen im Zusammenhang mit der Todestranszendenz *dürfen* wir nicht nur, sondern *müssen* wir, so würde MARCEL sagen, auch in Bildern reden; MARCELS poetisch-metaphorisches Formulieren also als Anregung und Rechtfertigung für eine *Theologie, die allen Ernstes auch poetisch spricht*. Wir *brauchen* Bilder - als *Bilder des Heils* (der Rede BERNINGS vom "Garten von Bildern" (Wagnis, 270), der die *Hoffnung* im Verständnis MARCELS ist, entspricht, was Ez 34, 29a Gott selbst sagen lässt: "Ich pflanze ihnen einen Garten des Heils"). Und wer sich der Wichtigkeit einer bildhaften Eschatologie bewusst ist, der darf -eine weitere wichtige Anregung für Theologie vom Denken MARCELS her- die Bilder, die Eschatologie entwickelt oder rezipiert, gerade darauf hin prüfen, ob sie Bilder des bleibenden Zusammenseins sind oder in diesem Sinn verstanden werden können.

Die *présence*-Erfahrung nach MARCEL ist, als Geheimniserfahrung der Gegenwärtigkeit des geliebten verstorbenen Menschen bei, mit und in >mir<, immer Grenzerfahrung, und zwar als Erfahrung des *Überschreitens* an sich gültiger, die menschliche Wahrnehmung festlegender Grenzen. >Du< bist >mir<, in den Tod voraus gegangen, überraschend weiterhin geschenkt, gegeben und anwesend, *obwohl* >deine< Lebendigkeit keine mit materialer Widerständigkeit und Greifbarkeit verbundene mehr ist, *obwohl* >dich< eine radikale und radikal schmerzhaft Grenze von >mir< trennt. Mag auch in Einzelfällen solcher Präsenzerfahrung (und -behauptung) ein autosuggestives Element (mit) konstitutiv sein, so kann doch die *présence* nicht schlechterdings mit einer solchen psychologischen Begründung erklärt (also: *weg* erklärt) werden.

Die zwei *getrennten Welten*, deren Annahme das Überleben(müssen) >deines< Todes und dessen Empfindung als einer schmerzhaften Grenze und Trennung zwischen >uns< nahe legt, lässt gerade das Spüren >deiner< *présence* bei und in >mir<, das Spüren *auch* >deines< >Mich<-Überlebens (vgl. *Der Bote*, 115!), doch als *eine große untrennbare (die "ganze") Welt* entdecken - die als Welt des Geistig-Seelischen kein Ende ihrer selbst erkennen lässt und als *unendlich*, also auch *unbegrenzt* gespürt wird. Die von MARCEL als unerlässliche Vorbedingung geforderte *Offenheit* für die Möglichkeit des Ereignisses '*présence*' (>meine< Weigerung also, >dich< in >deinen< Tod hinein aufzugeben) ist nur die Kehrseite der Bejahung des Geistig-Seelischen als Identität mitstiftender und tragender Wirklichkeit. Bejahung kann dabei, als Akt, der alles objektive Beweisen und Feststellen weit (ja: potentiell unendlich) transzendiert, in einem anthropologisch grundsätzlichen Sinn bereits als Glaube verstanden werden: Glauben als Sich-Hineingeben und -stellen in die *ganze Welt*, in ihre Gültigkeit und Wirklichkeit. Die Gewissheit ">Meine< Toten sind da - bei >mir<!" ist Glaube, weil ohne Vertrauen in die ganze Wirklichkeit und ihre Möglichkeiten gar nicht denkbar¹¹⁷. >Meine< Weigerung, >deine< Nichtung im und durch den Tod anzunehmen, *schafft* >deinen< Tod als Durchgang, als von beiden Seiten her *offene Grenze*, deren Passage nichts anderes als Ausdruck der *Seins-participation* ist. >Unsere< >deinen< Tod transzendierende Verbundenheit ist keine bloß behauptete, sondern sie ist, weil gelebt und erlebt (Teilhabe als Offenheit, Bejahung und Geschenk), behauptbar.

Unerklärlich daher, wieso BUCHER die "herausragende religiöse Kategorie" (Die Würde der Kinder Gottes, 266), die der Tod darstelle, mit der These zu begründen versucht "Der Tod... ist Kommunikationsabbruch mit den Lebenden.

¹¹⁶ So wie die *Himmelfahrt*, ist auch der theologische Begriff *Himmel* -muss es noch betont werden?- bildlich zu verstehen. BUCHER stellt ganz richtig fest: "Vom Tod und von der Zukunft nach ihm zu sprechen, ist heute schwieriger, als es früher war. Denn es gab ein weit verbreitetes und damals plausibles Deutungsschema des Zusammenhangs zwischen den Lebenden und den Toten. Man konnte es auf- und anrufen, wenn man vom Tod, von den Toten und für sie sprechen mußte. Dieses Schema war eines des Ortes, ein topologisches Schema: es gab einen Himmel oben, eine Hölle samt Fegfeuer unten und eine Erde, auf der wir lebten, dazwischen. Überlagert war dieses topologische Schema mit einem Schema der Zeit: erst ist man hier und dann kommt man dorthin: in den Himmel oder in die Hölle, am wahrscheinlichsten aber ins Fegfeuer." (Die Würde der Kinder Gottes, 268) Das umrissene, im Verlauf des letzten Jahrhunderts endgültig zusammen gebrochene "topologische Dispositiv" (Die Würde der Kinder Gottes, 269), so BUCHER etwas geschwollen, ging als zwar "schlichte, aber wirksame Konzeptualisierung eines Zusammenhangs von Diesseits und Jenseits... verloren, zerbrach an einer neuen Kosmologie und an manch anderem... Neues aber ist nicht wirklich an seine Stelle getreten. Das macht es heute so schwer, vom Jenseits zu reden." (Die Würde der Kinder Gottes, 269f.) - Wie, wenn das hier vermisste 'Neue' im -bislang allerdings reichlich missgedeuteten und missbrauchten- 'Alten' bereit läge, und es schlicht darauf ankäme, die symbolische *Bildwelt*, auf die alle Entdeckung und Formulierung religiöser Wahrheit angewiesen ist und aufbaut, endlich (wieder) *als solche* zu erschließen? Freilich: Auf dem Weg einer Verordnung quasi "von oben her" wird sich dies nicht bewirken lassen, zumal es nicht nur biblische und theologiegeschichtliche Bildwelten neu als solche zu interpretieren und zu rezipieren gilt, sondern, ganz grundsätzlich, die Seelenbilder in *jedem* menschlichen Glaubens-, Hoffnungs- und Liebesleben zur Grundlage von Religion zu machen gilt - was eine so begründete Formulierung und Vermittlung religiöser Wahrheit natürlich in Widerspruch bringt zu diesbezüglich rein oder überwiegend instruktiv bzw. institutionell orientierten Modellen.

¹¹⁷ "Vertrauen setzt auf die Verlässlichkeit des Seins... Das Vertrauen geht nicht auf Wirklichkeiten, sondern auf Möglichkeiten. Aber nicht auf solche, die bereitstehen, sondern auf solche, die erst entstehen und die in dem nämlichen Augenblick zu Möglichkeiten werden, in dem sie Wirklichkeiten sind... *Vertrauen und Liebe sind die Bewegungsformen der hermetischen Wirklichkeit selbst.*" (HEINRICH ROMBACH, *Welt und Gegenwelt*, 161)

Er ist das absolute Solitärsein des Gestorbenen" (Die Würde der Kinder Gottes, 266). Die These ist nicht zu halten, und überdies ist die religiös-heilige Dimension des Todes -wenn überhaupt, dann- gerade vom Gegenteil des in der These Behaupteten: von der Möglichkeit und der Realität transmortaler *présence*-Erfahrung her und von der bleibenden Treue und Verbundenheit der Lebenden zu den Toten her zu belegen!

Im Geistig-Seelischen ist nur die *Einheit* der zwei (vermeintlich) völlig getrennten Welten, da *Wege* bestehen¹¹⁸ - Wege nicht in einem räumlichen, sondern in einem "ursprünglichen" und wesentlich-symbolischen Sinn: als das 'Zueinander' und 'Ungetrennt' des (durch den Weg) Verbundenen. Allerdings ist wohl bei dem durch diese *Wege* eröffneten wechselseitigen "Besuchsgeschehen" >meine< vom Diesseits aus gehende Perspektive eine defizitäre, weil >ich< noch materiell gebunden bin, im Sinne einer noch nicht 'verklärten' Leiblichkeit (also einer geist-seelischen Kondition in noch nicht von Gott und in Gott "transformierter" Materialität). Trotz dieser Einschränkung gilt freilich: Es gibt nur *e i n Sein*, das Verbunden-Sein, welches vormals nur getrennte Individualitäten zu *e i n e m Bewusstsein voneinander* (einem Bewusstsein des gerade >uns< Gemeinsamen und Verbindenden) vereinigt, dessen Einheit >ich< allerdings nur gebrochen und gebunden an >meinen< Glauben an >deine< *présence* wahrnehme (>meine< Erkenntnisfähigkeit ist vielleicht gerade wegen der Materiegebundenheit >meines< irdischen Geistes bzw. Lebens begrenzt).

Dass >deine< *présence* nicht mehr raumzeitlich gebunden, d. h. also körperlich-materiell sichtbar und greifbar ist, empfinde >ich< zum einen logischerweise als Schmerz, aber sie ist, zum anderen, eben dadurch, dass sie nicht mehr räumlich und zeitlich gebunden ist, als *présence* theoretisch überall und immer spürbar!

>Deine< Präsenz von jenseits der Vergänglichkeit und Endlichkeit her spüre >ich< geistig-seelisch-herzlich als gerade >deine< Anwesenheit und -zugleich und darin- als Anwesenheit des Unendlichen als einer *unendlichen Liebe*. "Was ist am Ende Himmel und Hölle und Oben und Unten und jene Welt und diese Welt? Die Wände sind offen, das ist die ganze Religion, der Sinn aller Träume, und es gibt keine klaren Abgrenzungen... Die Sphären schwingen, und es gibt keinen festen Standpunkt außer dem unsichtbaren Zentrum der Welt..., ganz in der Nähe Gottes, dort, wo Jesus schon ist und immer schon war, wo er uns die Heimat wird." (DREWERMANN, Daß alle eins seien, 26)

Der Weg, den >meine< geliebten Toten in >meine< Welt hinein gehen und begehen können, ist -als *ihre* Art, >unsere< Verbundenheit zu leben- ihre *présence* bei >mir< in geheimnishaft mitgeteilter *Liebe*¹¹⁹. Inwieweit ihre transmortale vollendete Teilhabe an der Liebe, die Gott in Fülle ist, noch einem Glauben (bzw. einer Angewiesenheit auf Glauben) an Gott entspricht, sei dahin gestellt (im Sinne der Mitbedeutung von Glauben als 'vertrauendes Eingeborgensein' sind auch die >mir< präsenten lieben Verstorbenen *Gläubige*). *Hoffnung* freilich müssen die Verstorbenen nicht mehr leben und aufrechterhalten; sie "brauchen" sie, als die in der *absoluten Gegenwart der Liebe*, also in *Gottes Ewigkeit* Angekommenen, nicht mehr¹²⁰.

Den Weg, den >ich< in die Welt >meiner< geliebten Toten hinein gehen und begehen kann, machen -als >meine< Art, >unsere< Verbundenheit zu leben- *Liebe*, *Hoffnung* und *Glaube* aus. Als jenseitsbezogene Haltungen sind diese drei zusammen >mein< in jedem Augenblick real möglicher (und >deine< Gegenwärtigkeit bei >mir< dabei in keiner Weise zeitlich begrenzender) Weg der todestranszendierenden Berührung und Verbundenheit mit >dir<. Dass >ich< >dich< *augenblicklich* wie gegenwärtig spüre, ist Bild und Verdichtung der Wahrheit, die die Todestranszendenz >unsere< Verbundenheit zum Ausdruck bringt: >Du< kannst, aus der *absoluten Gegenwart* her, in der >du< jetzt bist,

¹¹⁸ Oder, umgekehrt -und pointiert- gesagt: Waren >wir< vor >deinem< Tod "ein Herz und eine Seele", so auch ein Geist - woran >dein< Tod nichts geändert hat und ändern konnte. Von daher gilt: Ein Begehen des Weges von >mir< zur >dir< und von >dir< zu >mir< ist möglich!

¹¹⁹ Liebe ist, in Anspielung auf den ROMBACHschen Ansatz, zwar einerseits insofern immer auch *hermeneutisches* Geschehen, als ihre Sinn offenbarende und schenkende Bedeutung (>die "neue Welt", die sie erschließt) auch dem Außenstehenden grundsätzlich nahe gebracht werden kann; sie ist aber andererseits zugleich immer wesentlich *hermetisches* (sich nur in der und für die Dyade ereignendes) Geschehen. Auch vom Hermetischen gilt: Es "hat immer... dasselbe Ergebnis: einen Weltaufgang mit unerschöpflichen und durch kein Erleben auszukostenden Einzelbedeutungen, ein Ergebnis freilich, das in dem Sinne "hermetisch" ist, daß es niemandem vermittelt werden kann, der nicht "dabei" war." (HEINRICH ROMBACH, Welt und Gegenwelt, 80) Hermeneutik und Hermetik kommen zusammen, wenn -um auf MARCEL zurück zu kommen- *Teilhabe* nicht nur von außen als Struktur von (Be)Wahrheit(ung) erkannt, sondern auch selber, existentiell, vollzogen und bejaht wird.

¹²⁰ Die absolute Gegenwart der Liebe als Erfahrung absoluten Heils erübrigt Hoffnung, insofern diese wesentlich dem existentiellen Ausgeliefertsein an Unheilserfahrung entwächst. Die absolute Gegenwart der Liebe als absolute Erfahrung von Fülle erübrigt Hoffnung, insofern diese wesentlich von der Schmerz- und Grenzerfahrung des Fragmentarischen und des Bedingten geprägt ist. Die absolute Gegenwart der Liebe als absolute Erfahrung des Unvergänglichen bzw. Unzerstörbaren schließlich erübrigt Hoffnung, weil diese ja immer "nur" das beharrlich vertrauende raumzeitliche Unterwegssein hin zum absoluten Selbsterweis des Unzerstörbaren ist. - Vor diesem Hintergrund ist die spekulative Konzeption einer 'Vollendungs-gestalt der Hoffnung' bei RUELIUS (vgl. Mysterium spes, 370-381) als überflüssig, weil auch theologisch hinfällig zu kritisieren.

nur *gegenwärtig* werden; >dein< Sein bei >mir< kann >ich< nur und immer nur *jetzt* und eben deswegen als *bleibend gegenwärtig* erfahren. >Wir< erfahren in >unserer< todestranszendierenden Verbundenheit das *Geheimnis der Gegenwart* als eines der Geheimnisse des Ewigen. "Gegenwart ist ein hermetisches Phänomen. Zugleich gilt, daß die ursprüngliche Zeit Gegenwart ist und die Verlaufsform der Zeit in ihren drei Dimensionen (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) eine abgeleitete und verfallene Form der Zeit ist. Die ursprüngliche Zeit ist der *Augenblick*, die Ewigkeit, das "Nunc stans". Eine andere Ewigkeit als die Gegenwart gibt es nicht. Die wahre, ursprüngliche und damit ewige Gegenwart umgreift Zukunft und Vergangenheit, darin ist der Theologie der Ewigkeit durchaus recht zu geben. Nur ist dies nicht eine Ewigkeit, die erst "kommt", sondern eine Ewigkeit, die immer schon "ist", ja die der eigentliche und einzige Sinn von "ist" ist." (ROMBACH, Welt und Gegenwelt, 131f.)

Im *Gegenwärtigen* bzw. in der *Gegenwart* offenbaren sich zugleich ein zentraler Aspekt des innersten Wesens >unserer< Verbundenheit (Zusammen-Sein als gegenwärtiges Beieinander- und Ineinander-Sein), der Ereignis-"Ort" dieser Verbundenheit (der je gegenwärtige Augenblick) und die letzte Garantie für >unser< Verbunden-Sein und -Bleiben (Gott als absolute Gegenwart der Liebe)¹²¹. MARCELS Verständnis der *présence*, die als Begriff sowohl das besondere Profil seiner Seinslehre (Sein als Zusammensein) wie auch die todestranszendierende Ausrichtung seines Denkens illustriert, ist somit im Zusammenhang mit seinem religiösen Denken, für das auch Gott immer der geheimnisvoll (und, in Ewigkeit: der absolut) Gegenwärtige ist, eine der wichtigen denkerischen Anregungen für eine eschatologische Theologie, die nach sprachlichen und kategorialen Möglichkeiten sucht, die Hoffnung auf eschatische Erfüllung und die zwischenmenschliche Liebe im Diesseits (als Urgrund und -movens einer Jenseitshoffnung) theologisch so zu vermitteln, dass sie das zwischenmenschliche bleibende 'Zusammen' in Liebe nicht nur als Heilsverheißung für das Jenseits, sondern als konkrete Erfahrung Diesseits und Jenseits verbindender Heilsgemeinschaft reflektiert.

Es gilt *nicht* -so muss vor diesem Hintergrund betont werden-: "Gott und die Toten: das ist das eigentliche Thema der Eschatologie" (BUCHER, Die Würde der Kinder Gottes, 275). Sondern es gilt, gerade vom Anliegen und von der Erkenntnis MARCELS her ergänzt: Gott und die Toten, >wir< und >unsere< geliebten Toten, und aller Genannten Verbundenheit und 'Zusammen' - das ist das Thema der Eschatologie! Denn, wie BUCHER ganz zurecht bemerkt: "Das Reich Gottes umfaßt beide: Lebende wie Tote, uns und sie" (Die Würde der Kinder Gottes, 275); sollte gerade die im Zeichen Gottes stehende Verbindung und Gemeinschaft zwischen >uns< und den voraus Gegangenen *eschatologisch* nicht von Belang sein?

Der in Liebe trauernde Mensch kann sagen: Bist >du< auch in den Tod "voraus gegangen", so kann doch, in der Raumzeit, bis >ich< >dir< nachfolge, die schmerzende Grenze zwischen >uns< im Geist und zwischen >unseren< Seelen überschritten werden: eben in der Liebe. Die Liebe ist der Weg zwischen >uns<, zwischen Zeit und Ewigkeit, sie ist Antrieb >deiner< *présence* bei >mir< wie auch die wichtigste Botschaft dieser *Gegenwärtigkeit*. Als Trost, als Quelle von Kraft und Ruhe, als Beruhigung >meiner< Angst bestimmt >deine< gespürte Gegenwart bei >mir< >meine< Ahnung von dem, was als *Fülle* kommen wird und möge.

Derweilen können >wir< >hier< Gebliebenen, die noch auf dem Weg (wieder) 'nach Hause' sind und die ihre

¹²¹ Dass >deine< todestranszendierende *présence* von Ewigkeit (also von der verfallstranszendenten Gegenwart) her im Augenblick als der Fülle raumzeitlich erlebbarer Gegenwart aufblitzt und spürbar wird, meint eine existentielle Realität. Eine philosophisch-physikalische (bzw. theologisch-physikalische) Diskussion, in die die vorliegende Studie weder einsteigen kann noch will, hätte sich, neben einer Vielzahl anderer Fragen zur 'Zeit'-Thematik, auch der Frage zu widmen, inwieweit nicht die geisteswissenschaftlich als 'Ewigkeit' bezeichnete Zeitlosigkeit des absoluten bzw. rein *Gegenwärtigen* auch physikalisch "aufblitzt". Zur physikalischen Forschung ins 'Innere' der Zeit vgl. MAX RAUNER, Tausend Körnchen Gegenwart, in: DIE ZEIT Nr. 38 (11. September) 2003, 37. RAUNER resümiert hier: "Zu gern würden die Forscher auch die Hypothese der Theoretiker überprüfen, dass die Zeit aus lauter Gegenwarts-Körnchen besteht, wenn man weit genug in ihr Inneres vordringt. "Die Idee liegt zumindest in der Luft", sagt der Stringtheoretiker Jan Louis vom Deutschen Elektronen-Synchrotron in Hamburg, schließlich gehe die Stringtheorie auch von einer Quantelung des Raumes aus. Allerdings sei die Stückelung der Zeit im Augenblick mehr ein Wunsch als eine solide Theorie. "An der Zeit rüttelt man ganz selten." Auch die Experimentatoren werden es vorerst nicht tun. Selbst mit einer Attosekunde sind sie noch weit davon entfernt. Denn das letzte Quantum Gegenwart vermuten die Theoretiker erst bei der so genannten Planck-Zeit. Und die dauert nur 0,(hier denken Sie sich bitte 43 Nullen)5 Sekunden." Die angesprochene Diskussion über das Phänomen der Gegenwart wäre bzw. ist zweifelsohne auch eine Diskussion über das *Licht* als multidimensionales bzw. multidimensional deutbares Phänomen. Heutige Physik denkt sich ja die ganze physikalische "Wirklichkeit einteilbar in nur zwei Sphären, die Sphäre der Materie und die Sphäre des Lichtes. Die Sphäre der Materie läßt sich festmachen nach Raum und nach Zeit. Vom Licht wissen wir, daß es sich mit Lichtgeschwindigkeit bewegt und also räumliche Strukturen kennt. Aber es kennt nicht mehr die Dimension der Zeit. Es gibt Licht, das auf uns zukommt aus dem Hintergrund des Kosmos und das älter sein muß als fünfzehn Milliarden Jahre. Für diese Lichtteilchen aber gibt es keine Zeit, für sie ist zwischen Schöpfungsanfang und heute nicht eine Sekunde vergangen. Sie sind einfach in der Wirklichkeit, mit der sie begonnen haben. Es ist nur ein Bild, aber im Sinne des Johannesevangeliums müßten wir sagen: Das Reich Gottes beginnt, wenn wir leben aus Licht, und es ist, als wäre die Zeit aufgehoben und wir lebten aus der reinen Energie der Strahlkraft eines Glaubens, der uns in eine Sphäre hineinträgt, die nicht mehr zerstörbar ist. Die Liebe, das Vertrauen und unser Dasein sind unzerstörbar in der Wirklichkeit Gottes." (DREWERMANN, Daß alle eins seien, 36)

‘Pilgerschaft’ auch als Not durchleiden müssen¹²², nur in (die Seelen und die Geister verbindenden!) Bildern von der Erfüllung von Hoffnung reden, in Bildern, die auch etwas von Wegen an sich haben, weil sie begleiten, zusammenführen, eben: verbinden. >Unsere< Träume bei Nacht und >unsere< Ahnungen bei Tage sind, so sie von todestranszendierender Verbundenheit gespeist sind, Träume von der Freude, Ahnungen von der Sorglosigkeit und Schmerzlosigkeit des gemeinsamen Aufgehobenseins in der Liebe.

Die Vorstellung von ‘Person’ und ‘Personalität’ ist, Reflektierenden und Diskutierenden mehr oder auch weniger bewusst, zutiefst auch räumlich geprägt. Man spricht zuweilen, wenngleich im Bild, vom *Personkern*; der selbstverständliche Ausgang von der Differenz und Unterscheidbarkeit personaler Identitäten ist immer zugleich der Ausgang von der räumlichen Getrenntheit der Körper als Träger von Personalität, also von der Verschiedenheit der raumzeitlichen Plätze, die sie einnehmen. Im Jenseits des Todes prägen das (Zusammen)Sein nicht mehr die Umstände von Raum und Zeit. Wie für das Leben in Fülle in *dieser Dimension* das Unterscheidbare von Personen einerseits (es muss Begegnung und gegenseitige Erkenntnis möglich sein!) und zugleich doch auch ihr absolutes Einssein in Liebe genau in Worte zu fassen wäre, übersteigt die Grenzen menschlicher Vorstellungskraft und Erkenntnis wie im Besonderen auch theologischer Sprache.

Dass >du< >mir< in >deiner< *présence* vom Jenseits von Raum und Zeit her als identifizierte Person spürbar und beglückend anwesend sein kannst, darf freilich als starker *Hinweis* darauf gelten, dass im Jenseits beides *ist*: Vereinigende und vereinte Liebe wie auch die personale Unterschiedenheit und Eigenheit der Liebenden.

In ihren Lebenserinnerungen ‘Der Schwan am Abend’, aus denen bereits zitiert wurde¹²³, erzählt die englische Schriftstellerin ROSAMOND LEHMANN ausführlich auch von ihren mystischen bzw. parapsychischen Erfahrungen der Wiederbegegnung und der geheimnisvollen Präsenz nach dem überraschenden Tod ihrer Tochter SALLY im Jahr 1958 - Erfahrungen, die ganz eindeutig dem zugeordnet werden müssen, was im MARCELSchen Denken als Möglichkeit und Wirklichkeit todestranszendierender *présence* reflektiert wird. Schon als junges Mädchen hatte LEHMANN, so erinnert sie sich, einen schockierenden und überraschenden Tod -wenngleich nur indirekt- mit erlebt: Die kleine, über alles geliebte Tochter WILMA des Stallmeisters MOODY war gestorben. Knapp ein halbes Jahrhundert später, so LEHMANN, “als auch mir der grausamste und scheinbar unnatürlichste menschliche Verlust zustieß, dachte ich wieder an Wilma und ihren Vater, der schon lange zu ihr gegangen sein muß. Ich erinnerte mich, wie sie zusammen waren, in der Sattelkammer, auf dem Heuboden, im Garten, ein jeder des anderen einfache Freude; dann auseinandergerissen, zertreten, ausgelöscht... Sie damals, ich jetzt: so wenigstens schien es mir in den ersten Tagen, nachdem Sally die Erde verlassen hatte. Zugleich jedoch war es, als ob sie auf einer anderen, geheimnisvollen Ebene mir näher gerückt waren, sich mir auf eine Art und Weise zeigten, die ich nur als >lebende Bilder< beschreiben kann. Ich hatte damals keine Erklärung dafür. Vielleicht war es eine der Sinnestäuschungen, die zu erwarten waren, angesichts der Tatsache, daß ich mich der jahrhundertelangen Prozession der Mütter und Väter mit gebrochenem Herzen angeschlossen hatte, Menschen wie Mr. und Mrs. Moody... Jetzt weiß ich, daß der Tod als Vernichtung ein illusorisches Konzept ist, das auf Unwissenheit, Vorurteilen, intellektueller Arroganz oder Snobismus beruht, auf einer natürlichen Furcht oder nicht unnatürlichen Verzweiflung, dem immanenten Todeswunsch -der Lust am Untergang- einer blinden Menschheit. Jetzt weiß ich, daß das Leben weitergeht - unbarmherzig, könnte man sagen, ob uns der Gedanke gefällt oder nicht, sicherlich im Einklang mit den kosmischen Gesetzen, die zu verstehen der menschliche Verstand schlecht ausgerüstet ist...: jetzt weiß ich das... mit Sicherheit, und es erscheint mir nicht sentimental versponnen, sondern durchaus möglich, daß innerhalb des ewig erschaffenen und erschaffenden Gedankengewebes, in das unsere untereinander verbundenen Träume und Schicksale eingeflochten sind, wir diejenigen finden und wiederfinden, die wir mit zielstrebigster Liebe suchen.” (Der Schwan am Abend, 25f.)

¹²² Die Vorstellung und Formulierung, der Mensch sei ‘im Elend(e)’, wie sie in mittelalterlicher mystischer Tradition auftaucht, hebt sowohl auf diese Not-Erfahrung der christlichen Pilgerschaft wie auch auf das Heimat-Suchen und Nach-Hause-Unterwegessein aller diesseitig Existierenden (vgl. das ‘Homo-Viator’-Motiv bei MARCEL!) ab; “el-lende” bezeichnet im Mittelhochdeutschen das ‘andere Land’, das ‘Leben in der Fremde oder der Verbannung’ (vgl. MATTHIAS LEXER, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. I, Leipzig, 1872, 539). Der Mensch, lebend wie vertrieben aus seinem ureigenen Land ursprünglicher Erfahrung (oder Hoffnung!), noch nicht angekommen dort, wo endgültige Heimat und Geborgenheit sein wird -: Wie ein Beispiel wäre dies für die poetische Sprache vom Wesentlichen, auf die Eschatologie verwiesen ist.

¹²³ GABRIEL MARCEL erwähnt das Buch nach seiner Lektüre eigens in WA I, 187 und nennt es hier ein ‘erschütterndes Zeugnis’. LEHMANN zum Zeugnischarakter ihres Werkes: “Was ich schreibe, ist ein rein persönliches Testament, das auf Erfahrung beruht, das ich gewissenhaft zu Papier bringe und das, darauf vertraue ich, in sich stimmig ist.” (Der Schwan am Abend, 27)

C. Das Bleibende ist das Kommende - Der bei >uns< ist, wird >uns< im Tod entgegen kommen. >Wir< sind zusammen - jetzt, für immer und auf ewig

“Seid gewiß: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt”

(JESUS; Mt 28, 20b)

“Siehe, ich komme... Ich... das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende”

(JESUS; aus Offb 22, 12f.)

“Jewgenij Basarow liegt in diesem Grab. Zu ihm kommen oft aus dem nahen Dörfchen zwei schon hinfällige Greise - ein Mann mit seiner Frau. Sie kommen, einander stützend, schwerfällig einher, nähern sich der Umzäunung, fallen nieder auf die Knie und weinen lange und bitter und schauen lange und aufmerksam auf den stummen Stein, unter dem ihr Sohn liegt, tauschen ein kurzes Wort aus, fegen den Staub vom Stein und rücken ein Tannenzweiglein zurecht und beten von neuem und können diesen Ort nicht verlassen, von dem aus sie es gleichsam näher zu ihrem Sohn haben, bis zu den Erinnerungen an ihn... Sollten wirklich ihre Gebete, ihre Tränen fruchtlos sein? Sollte wirklich die Liebe, die heilige, hingebungsvolle Liebe nicht allmächtig sein? O nein! Was für ein leidenschaftliches, sündhaftes, rebellierendes Herz sich auch in einem Grab verbergen mag, die Blumen, die auf ihm wachsen, sehen uns friedlich mit ihren unschuldigen Augen an; nicht nur von ewiger Ruhe sprechen sie, von der großen Ruhe der >gleichgültigen< Natur; sie sprechen auch von ewigem Frieden und endlosem Leben...” Mit diesen Worten schließt IWAN TURGENJEW seinen Roman Väter und Söhne¹²⁴. Auf ihre Weise bringen sie das zum Ausdruck, was die Gewissheit jener allen *Tod transzendierenden Hoffnung im Namen der Liebe* ausmacht, die im Zentrum allen MARCELSchen Nachdenkens und Schreibens und -eben deswegen- auch im Mittelpunkt unseres nachgehenden Mit-Denkens mit MARCEL in dieser Studie stand. Und sie bringen, darüber hinaus, eigentlich auch schon das reine ‘Ja’ zum Ausdruck, mit dem christlicher Glaube, wie ihn Theologie zu reflektieren versucht, diese Gewissheit nicht anders als immer neu zu “besiegeln” vermag. Die menschliche Liebe in Schmerz am Grab, die hier beides: Frage und schon Antwort auf eben diese ihre Frage ist, spürt gerade in diesem Schmerz der Trennung und spürt spätestens am Grab des geliebten gegangenen Menschen, dass das *alles tragende* Grundgefühl und Zusammen-Sein des liebenden >wir< zu allem fähig und zu allem mächtig ist. Weil in ihm eine liebende Allmacht immer schon da ist, der sich das Dasein und die Liebesfähigkeit eines jeden menschlichen *Ich* überhaupt erst verdankt, kann dieses >wir< nie und unter keinen Umständen: auch jenseits des Todes also und auch in >unserem< äußeren Getrenntsein durch >deinen< Tod nicht heraus fallen aus dem “Energieraum der Liebe”¹²⁵, aus dem, was Liebe gewollt hat und immer will: dem ewigen Sein, Miteinandersein, Füreinandersein, Zusammensein. Die Trennung zwischen Gottes von keinem Tod bedingbarer und beschränkbarer Liebe zu >uns< und >unserer< Liebe zueinander hebt sich auf, sobald es nur noch das menschliche Herz, in Trauer, Schmerz, Sehnsucht und Gewissheit, ist, das *die Wahrheit fühlende* Herz, was da spricht in Menschen am Grab. In Gott geborgen, aus dem >wir< ja alle kommen und gekommen sind, können >wir< als Liebende nur lebendiger Teil der allmächtigen und darin rettenden Liebe Gottes sein. Obwohl die Liebenden den Tod sich ereignen lassen müssen, sind sie doch nicht ohnmächtig; gemessen an der Allmacht der Liebe in der Schöpfung und “um” die Schöpfung “herum”, an der die Liebenden immer *teilhaben* (weil sie sich aus dieser Allmacht stammend glauben!), kann der Tod -sein Ernst sei damit in keiner Weise verharmlost- insofern nur ein *Nichts* sein, als er *nichts Wesentliches* zu beeinträchtigen oder gar zu zerstören vermag.

Dieses Wesentliche ist das raumzeitlich erlebte und gelebte liebende Zusammen-Sein von geschaffenen Wesen, gültig -und in dieser seiner Gültigkeit nach >unserer< schöpferischen Bejahung verlangend- über Raum und Zeit hinaus. Bejahung ist freilich, in alles erst eröffnender und begründender Weise, auch “von woanders her”: Alles theologische Reden von *Verheißung* meint genau dies. Als raumzeitlich in schöpferischer Treue und Bejahung gelebtes und gestaltetes und als über Raum und Zeit hinaus Gültiges, Bestehendes, Seiendes ist dieses Zusammen-Sein *das Bleibende*, das Leben gegen alle Angst überhaupt erst möglich und sinnvoll macht. Wenn Menschen, und das macht das Vorzeichen der Hoffnung aus, unter dem nur zu existieren ist, in innerem wie äußerem Festhalten an diesem als bleibend Erhofften, zugleich immer auf *das Kommende* hin existieren, dann entscheidend in dem Sinn, dass sie auf eine “endgültige” Bestätigung, Garantie und Er-Füllung des als bleibend Erlebten und Erhofften hin leben und -in den Tod hinein und über ihn hinaus- hoffen. Die Er-Füllung ist nicht nur vom menschlichen >wir< her, sondern von der spezifisch christlichen Gottesvorstellung her *personalisiert*. Christliche Hoffnung weiß, in ihrer Todestranszendenz: “Es wird nur alles gut, wenn gar nicht *etwas*, sondern *jemand* kommt!” (DREWERMANN, Ein

¹²⁴ München, 2003, 222

¹²⁵ DREWERMANN, Ein Mensch braucht mehr als nur Moral, 297

Mensch braucht mehr als nur Moral, 272) Bedeutet >unser< Einander-Gefunden-Haben und Zusammen-Sein schon irdisch "Umwandlung der Welt im Licht der Liebe"¹²⁶, so geht dieser schöpferische welteröffnende Prozess >unserer< Liebe im Jenseits weiter: "Aus der Glut der sich ineinander verlierenden Blicke der Liebenden entsteht im Himmel der neue, leuchtende Kosmos. In ihrem ewigen Mitsein, in ihrer immerwährenden Umarmung geschieht neues Sein. Wir erfahren das Warme, das Strahlende, das Lebendige, den verschwenderischen Reichtum jenes Menschen, den wir lieben, und jubeln mit ihm und danken Gott für ihn. Sein ganzes Wesen, die Weite seiner Seele, die Geräumigkeit seines Herzens, das Schöpferische, das Umfassende, das Erweckende seiner Gegenliebe wird uns endgültig zum Geschenk." (BOROS, Erlöstes Dasein, 127)

Der *Anthropo-Logik* der Spannung zwischen dem Bleibenden und dem Kommenden muss, als unverzichtbare Ergänzung im Rahmen einer *theo-logischen* Reflexion und Erhellung zum Zusammen-Sein in seiner Frage angesichts des Todes, der Verweis auf das Doppelgesicht göttlicher Präsenz in dieser menschlich zu lebenden Spannung angehängt werden. Einerseits ist, in all >unserem< hoffenden Lieben, >unsere< Glaubensgewissheit: Wenn >wir< einander lieben, ist Gott auch schon da in >uns<, und "wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns" (aus 1Joh 4, 12), eben jener Gott, der in *JESUS Christus* als dem Auferstandenen sein Bei->uns<-Bleiben alle irdische Weltzeit hindurch fest zugesagt hat (vgl. Mt 28, 20). Andererseits wissen >wir< die endgültige todestranszendente Bestätigung des Aufgehobenseins und der Rettung >unserer< Liebe in Gott noch ausstehend; auch dieses als kommend Erhoffte verlangt prä mortal nach Glauben - als Vertrauen darauf, dass im Tode endgültige, richtende und rettende Gottesbegegnung, auch und gerade als definitive Begegnung mit dem kommenden und >uns< empfangenden Christus, sich ereigne. Begegnung, die ein Angeschautwerden bedeutet, tiefer vielleicht als zwischen Menschen überhaupt möglich, und die -vor Gott- ein Ansehen des Menschen frei legt, das dem Tiefsten in ihm, seinen wahren Absichten, seinen aufrichtigen Versuchen und all seinen Verletzungen gerecht wird. Hoffnung auf das Bleibende und hoffender Glaube an das Kommende sind gerade über JESUS -als den als erhöht geglaubten *Christus* und *Herrn* und mithin als den zentralen personalen Bezugspunkt christlicher Hoffnung- untrennbar und verschränkt: "Jesus Christus ist derselbe gestern, heute und in Ewigkeit" (Hebr 13, 8). Die zugesagte *présence* JESU in der raumzeitlichen Geschichte aller Glaubenden (vgl. Mt 28, 20!) wird, so der Glaube, im mortalen Eingang hinein in das absolute Geheimnis Gottes übergehen in eine neue, intensive und dann absolut beglückende Weise, gemeinsam "in ihm zu sein" (aus Phil 3, 9). Von daher ist die theologische Rede von der 'Wiederkunft des Herrn' vom ursprünglichen, überwiegend apokalyptisch geprägten Vorstellungsrahmen loszulösen¹²⁷. ">Wiederkunft Jesu< bedeutet... nicht ein großes Welttheater mit planetarischem Szenario irgendwann in weiter Ferne. Nein, es ist ein Geschehen, das sich >mitten unter uns< ereignet (vgl. Lk 17, 20f.) und im menschlichen Sterben vollendet" (KEHL, Eschatologie, 246), wengleich -siehe Mt 25, 31ff!- nicht automatisch. So wie JESUS als der Auferstandene bleibt *und* kommt, d. h. diesseitig präsent ist *und* jenseitig auf >uns< wartet (bzw. diesseitig immer "präsenter" wird), führt die Botschaft des irdischen JESUS vom Kommen des Reiches Gottes, nach seinem Tod verkündet und weiter verkündet, vollends Diesseits und Jenseits zusammen: "Hoffnung auf das Reich Gottes... weiß..., daß durch Tod und Auferstehung Jesu die Verheißung des Reiches Gottes nicht auf-gegeben, sondern in eine neue Gestalt hinein auf-gehoben worden ist: in eine Gestalt, die die Geschichte *und* zugleich das sie übersteigende Ziel miteinander verbindet" (KEHL, Eschatologie, 36).

Gerade als Verschränkung des Bleibenden mit dem Kommenden und umgekehrt des Kommenden mit dem je Gegenwärtigen und gegenwärtig Bleibenden ist >unser< unzerstörbares Zusammen-Sein in seiner in jedes diesseitige 'Jetzt' und 'Hier' hinein ausstrahlenden schöpferisch-bejahenden Kraft und Intention ein lebendiger Hinweis darauf, dass sich christliche Hoffnung nicht nur auf das Jenseits bezieht. Der von hier ausgehende dringende Anstoß für die Reflexionsebene geht logischerweise dahin, "Eschatologie... nicht... auf eine >Theologie des Todes< und dessen, was danach kommt, zu begrenzen" (KEHL, Eschatologie, 35). Glaube weiß immer um die Unmöglichkeit, aus dem Irdischen ein Paradies und überhaupt: Heil hier auf Erden selber *machen* zu können. "Aber weil der Glaube gleichzeitig die kommende Welt glaubt und erwartet, weiß er, daß es dennoch lohnend und schön ist, sich in dieser Welt für Gerechtigkeit und Wahrheit abzumühen. Weil er die andere Welt erwartet, kann er den Menschen auch jetzt glücklich machen im Ringen um das, was er als das Bleibende erkennt. Das Reich, das >nicht von dieser Welt ist<, es allein, macht auch diese Welt lebbar und lebenswert"¹²⁸. Zugleich immer auch anbrechende

¹²⁶ LADISLAUS BOROS, Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen, Mainz, 1977, 126

¹²⁷ Zum biblischen Hintergrund und zur Frage einer Auslegung für heute vgl. KEHL, Eschatologie, 244-246 (Lit.); Ausführlicheres zum Zusammenhang in: ders., <Bis du kommst in Herrlichkeit...>. Neuere theologische Deutungen der <Parusie Jesu>, in: Hoffnung über den Tod hinaus (Hrsg. von JOSEF PFAMMATTER und EDUARD CHRISTEN), 95-137.

¹²⁸ JOSEPH RATZINGER, Die Zukunft des Heils (in: ULRICH HOMMES - JOSEPH RATZINGER, Das Heil des Menschen. Innerweltlich - Christlich, München, 1975, 31-63), 62 - Vgl. zum Zusammenhang HERMANN JOSEF POTTMEYER, Christliche Hoffnung zwischen Jenseitsvertröstung und Diesseitsoptimismus, in: Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel (Hrsg. ALBERT GERHARDS; = QD 127), Freiburg i. Br. u. a., 1990, 131-146.

Wirklichkeit innerhalb der Geschichte, ist das Reich Gottes doch auch Transzendenz von Geschichte, und als diese Transzendenz teilt es "das unangefochtene und offenbare Leben der Lebensmacht Gottes" (KEHL, Eschatologie, 218). Dabei "besteht kein Widerspruch zwischen dem Einsatz für das Kommen des Reiches Gottes in dieser Geschichte und der Hoffnung auf das Reich Gottes >jenseits< des Todes in der Auferstehung der Toten. Gibt doch gerade diese Hoffnung unserem Tun die Kraft, ohne Resignation und ohne Fanatismus, trotz aller Enttäuschungen und oft >gegen alle (erfahrbare) Hoffnung< sich in Leidenschaft und Gelassenheit zugleich für die besten Möglichkeiten Gottes mit seiner Erde, für das universale >Netz< von Realsymbolen seines Friedens und seiner Gerechtigkeit einzusetzen." (KEHL, Eschatologie, 219) Das Geheimnis todestranszendierender *Hoffnung im Namen der Liebe* zu leben, gelingt Menschen, die spüren und glauben: >Wir< sind schon längst geborgen und aufgefangen (auch) in einer anderen, ewigen Welt; und in diesem Spüren und diesem Glauben können diese Menschen *auch diese Welt* leben, lieben und gestalten, können sie dafür kämpfen, ihren Zauber nach Kräften schöpferisch zu erhalten und zu vergrößern (sie kann in so vielem Symbol und Metapher für das Ewige sein und werden), und können sie dagegen kämpfen, dagegen reden und 'dagegen leben', wenn irgendwo der Kern des Glaubens an das Ewige verraten wird: die Gewissheit vom *unsterblichen >wir<*, die Menschen auf Liebe festlegt, auf den "Brennpunkt Liebe, aus dem die Theologie seit ihren Anfängen die Sprache schöpft, die sie braucht, wenn sie vom Gottesglück des Himmels reden will"¹²⁹. Das Geheimnis todestranszendierender *Hoffnung im Namen der Liebe* ist zugleich das eben der *Hoffnung des Glaubens*, und diese "Hoffnung des Glaubens gibt dem menschlichen Dasein eine Tiefe und eine Radikalität, die es der Gleich-gültigkeit eines leeren, alles nivellierenden Zeitstroms entreißen und jedem Augenblick liebenden Handelns eine unbedingte Bedeutung verleihen" (KEHL, Eschatologie, 305); diese unbedingte Bedeutung *ist* die andere, ewige Welt, von der die Rede war. Diese ewige Bedeutung zu bejahen, heißt, die 'vitam venturi saeculi' (aus dem Symbolum Constantinopolitanum; vgl. DS 150), das Leben der kommenden Welt zu bejahen.

Die Gewissheit der Liebenden, unsterbliches >wir< zu sein, muss, in der Perspektive des Glaubens, als die *Mitte* "der himmlischen Berufung, die Gott uns in Christus Jesus schenkt" (aus Phil 3, 14), gesehen werden. JESUS wird, >uns< jetzt und hier immer schon geheimnisvoll gegenwärtig, einmal die personale Eröffnung >unseres< Beschenktwerdens mit der reinen und absoluten Gegenwart Gottes (die er selber als ewige *co-présence* mit ausmachen wird) sein. Im Licht des Gedankens vom Bei->uns<-Sein JESU erscheint der menschliche bevorstehende Tod christologisch relativiert, "ist der Tod das letzte Wagnis, an Christi Hand, in die große Verheißung hinüber. In all der Bedrängnis und Zerstörung, in all der Hilflosigkeit und Qual, die das Sterben bedeuten kann, ist das Sterben Christi enthalten - das aber ist die uns zugewendete Seite jenes Ganzen, dessen andere Seite Auferstehung heißt" (GUARDINI, Die letzten Dinge, 32).

Die anthropologisch-theologische Doppeldimension der Spannungseinheit des Bleibenden und des Kommenden ist Ableitung aus dem bereits angesprochenen Ineinander des *unsterblichen >wir< der Liebenden* und des *unsterblichen >wir< Gottes*. Die Einheit in dieser Spannungseinheit (>das Bleibende *ist* das Kommende) will selbstverständlich nicht die Grenze zwischen Lebenmüssen im existentiellen Defizit und erhofftem Fülleerleben, zwischen Relativem und Absolutem, zwischen raumzeitlicher Erfahrungsqualität und im raumzeitlichen Rahmen Unvorstellbarem verwischen; "nie wird christliche Eschatologie die Dualität zwischen Gegenwart und Zukunft als solche in Identität aufheben können"¹³⁰. Das Bleibende (*dass >wir< untrennbar zusammen und dabei (immer) glücklich(er) sind*) ist insofern das Kommende, als *in eben dem*, was >wir< als bleibend spüren und (todestranszendierend) erhoffen, Gott, wie eine Stimme der Verheißung des Kommenden aus dem Ewigen her und ins Ewige hinein, in den Herzen der Glaubenden schon "da" und "hörbar" ist. Nichts kann >uns<, die einander Liebenden, scheiden, und nichts kann "uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist" (aus Röm 8, 39). Das Bleibende ist insofern das Kommende, als das, was an Ereignissen "im" Tod und "nach dem" Tod bevor steht, "nur" Offenbarung und Füllegestalt dessen ist, was schon *im Leben*, -verborgen und leicht übersehbar bzw. übertönbar, der schöpferisch-hoffenden Bejahung bedürftig und deshalb auch leicht zu 'verraten' - immer schon da ist, als Wahrheit und tragender Grund, als Unzerstörbarkeit und als Gewissheit von dieser Unzerstörbarkeit der Liebe und in Liebe. Als Hoffnung auf kommende Bestätigung von Gott her ist die Hoffnung auf das Bleibende die Heilshoffnung, dass *kein Wesen* verloren gehe, sondern im Namen und auf Geheiß eines Gottes der Liebe alles Zerstreute, was nach Liebe, Wärme, Licht gestrebt hat, zusammen geführt werde¹³¹ in einer >wir<-Fülle des Friedens, der Gutwerdung und

¹²⁹ GOTTFRIED BACHL, Verlockung Himmel? (=Stichworte - Theologische Texte 17/1996; hrsg. vom Institut für Dogmatik, Theologische Fakultät an der Universität Salzburg), 16

¹³⁰ DIETRICH WIEDERKEHR, Perspektiven der Eschatologie, Zürich u. a., 1974, 287

¹³¹ Zum Motiv der erhofften *Zusammenführung alles Zerstreuten* seien Gedanken KLAUS BERGERs zitiert, der das Anliegen des 'Zusammen' in Liebe bzw. des Zusammengehörens des Liebenden und des Geliebten kosmologisch weitert: "Vielleicht ist das, was wir... Liebe nennen, ja nicht auf die Menschheit beschränkt, sondern hat etwas mit dem Kosmos selbst zu tun. Vielleicht ist Liebe nur die personale Gestalt und Ausformung einer unsichtbaren Kraft, die die Dinge zusammenhält. Wir hören vom

Wiedergutmachung (auch die Opfer allen Unrechts sind bei Gott nicht vergessen!), der Versöhnung und der unendlichen Entfaltung in Freude und Liebe¹³². Im Namen Gottes wird geschehen, was >uns< alle, als mit Namen bezeichnete und beschenkte Einmaligkeiten, meint (zur Bedeutung des Namens in der Bibel -als Realsymbol für unverwechselbare, über den Tod hinaus beibehaltene und im Tod sich vollendende¹³³ personale Identität- vgl. BERGER, Ist mit dem Tod alles aus?, 80-86; bemerkenswert die im radikalen Kontrast dazu stehende buchstäblich tot-schweigende Auslöschung der (Häftlings)Namen als Vollzugsweise von "Vernichtung", von der FRANKL mit Blick auf die KZ-Erfahrung erzählt (in: ... trotzdem Ja zum Leben sagen, 88f.. 103)).

Vielleicht ist es nicht falsch formuliert, den von MARCEL so eindringlich formulierten Ruf der Person zur schöpferisch-bejahenden *participation* mit Blick auf die entscheidend wichtige Bejahung des Ewigen, als Hoffnung und Zukunft, theologisch als den Auftrag und die Willenserklärung Gottes zu deuten, >wir< mögen >uns< gegenseitig "in den Himmel mitbringen".

Hoffnung auf das Bleibende wird praktisch unter anderem in >unserer< Treue zu den geliebten Toten, die nur die voraus Gegangenen sind und sein können. Das Kommende ist dabei garantiert durch Gottes Treue, an die >wir< zugleich glauben. Gottes Treue fängt im Tod auf, birgt, beschützt und *erhält, ganz neu, lebendig*. >Wir< sind, über >deinen< Tod hinweg, gerettet, weil Gott >dich<, auch für >mich<, gerettet hat. Auch die Verstorbenen sind, als zugleich schon voraus Gegangene, bei >uns< geblieben und präsent; und dieses Bleiben ist für >uns< überlebenswichtig: "Wenn nur die Lebenden da wären,... würde die Welt ganz und gar unbewohnbar sein" (WERNER in *Der Stachel; Schauspiele II*, 217)! Wenn >ich< in >meinen< Tod hinein sterbe, komme >ich< zu den Geliebten in der Fülle, die immer auch schon und noch bei >mir< (geblieben) waren, und kommen -umgekehrt- sie, als "die in Christus Entschlafenen" (aus 1Kor 15, 18), auf >mich< zu - und diese Vereinigung zur "vollen" *présence* und zum gemeinsamen Glück in Fülle bleibt - in Ewigkeit.

Die Fülle -ein schwaches (letztlich doch nur bloßes 'Vollsein' assoziieren lassendes?!) Wort beim Versuch, das Unvorstellbare auszudrücken!¹³⁴-, die Fülle bedeutende Ewigkeit des Zusammen-Seins in Gott ist

Auseinanderdriften des Weltalls. Daß das, was auseinanderdriftet, dennoch eines ist -eine Welt, zusammengehalten durch eine unsichtbare Kraft, dem ähnlich, was wir Liebe nennen-, könnte es nicht so sein? Ich kann mir vorstellen,... Nicolaus Cusanus... könnte es, lebte er heute, etwa so denken: Das, was auseinanderstrebt, ist die Vielfalt der Schöpfung. Das, worin sie dennoch unfaßbar eines ist, könnte man als den Ort Gottes bezeichnen. Die Einheit des Auseinanderstrebenden ist aber nicht statisch zu denken, sondern auch wiederum dynamisch als >Liebe< - unterschiedlich je nach Stufen: anorganisch, organisch und geistbelebt. Gedacht ist dabei an die Kraft der Einheit, der Zusammengehörigkeit, der Gemeinsamkeit trotz aller Verschiedenheit. Ist das nicht gemeint mit der *Versöhnung des Kosmos* und damit, daß Gott *alles in allem* sein wird? Offen bleiben muß, wie weit dabei an eine wirkliche Konvergenz zu denken ist. Jedenfalls gilt: Nicht der Mensch ist dann an und für sich die Krone der Schöpfung, sondern personhafte Liebe." (Ist mit dem Tod alles aus?, 164)

¹³² Gerade weil Gott -christlich- als der in diesem Sinn "kompensierende" geglaubt wird, kann der glaubende Mensch sich und die *conditio humana*, mitsamt all des absurd Erscheinenden an bzw. in der Schöpfung, für sich und in Gemeinschaft auszuhalten versuchen, ohne "davonzurennen". Das bedeutet dann konkret auch: schöpferische Zeitfüllung in Liebe statt bloßem Zeitvertreib; Eröffnung und Gestaltung von Räumen der Liebe statt geistloser Verengung und liebloser Zerstörung der Räume. Diese Anmerkung mit theologischem Vorzeichen ist durchaus auch von MARCEL her angestoßen, nach dem -philosophisch- das Schöpferische, die Bejahung und das Moment des 'Zusammen' ineinander wirken und aufeinander verweisen: Das echte Schöpferische trägt in sich stets Bejahung, die -wie auch immer- auch Gemeinschaft bejaht, eröffnet, ermöglicht, befruchtet; Bejahung gibt es nur als schöpferische, Lebensmöglichkeiten (in Rücksicht auf andere!) erschließende und erhaltende Bejahung von Zusammen-Sein und -Gehören; im echten 'Zusammen' entsteht immer schöpferisch etwas Neues, weil Wirklichkeit und alle positiven Möglichkeiten in ihr bejaht werden.

¹³³ Vgl. KEHLs überzeugenden Vorschlag, die verschiedenen Gehalte, die kirchlich-traditionell mit der im Tod erhofften Vollendung in Verbindung gebracht werden, auf die Vollendung der menschlichen *Identitätsfindung* hin zu interpretieren: das *Gericht* auf Identitätsfindung durch die richtende Liebe Gottes, *Läuterung* auf Identitätsfindung durch die heilend-reinigende Liebe Gottes und *Himmel* auf Identitätsfindung durch die beglückende Liebe Gottes hin (vgl. Eschatologie, 281-292).

¹³⁴ Und doch ist dieser Ausdrucksversuch, obwohl immer auch zum Scheitern verurteilt, wichtig: "das Unvorstellbare der kommenden Welt muß bedacht werden, um das Vorstellbare dieser Welt zu beleben, zu erhöhen und ihm in Richtung auf die Vollendung neue Impulse zuzuführen" (LEO SCHEFFCZYK, Leben - Tod - Vollendung (in: KARL LEHMANN - LEO SCHEFFCZYK - RUDOLF SCHNACKENBURG - HERMANN VOLK, Vollendung des Lebens - Hoffnung auf Herrlichkeit, Mainz, 1979, 59-81), 80). Das Unvorstellbare, weil Unerschöpfliche, kann auch insofern schöpferisch wirken und befruchten, als der Versuch seiner sprachlichen Umschreibung ja *Bejahung* zum Ausdruck bringt: Immer wieder stößt man -auch im Theologischen- auf die Präsenz und Wechselbeziehung der MARCELSchen Zentralmotive! - Zum Begriff 'Fülle' sei noch angemerkt, dass er -trotz seiner Insuffizienz- immerhin zumindest von seiner ergänzenden Funktion in Bezug auf 'Vollendung' als den anderen gängigen eschatologischen Ziel- und Leitbegriff her Berechtigung hat, suggeriert doch 'Vollendung' noch viel deutlicher ein (vermeintliches) Fertig- und Abgeschlossensein, was aber die nach vorne (besser ja: nach allen Seiten) offene Dynamik und Lebendigkeit des (in seiner Möglichkeit und seiner Wirklichkeit) unerschöpflichen Ewigen ausblenden würde! Durch das Wort 'Fülle' wird der Aspekt des unerschöpflich Dynamischen bzw. des dynamischen Unerschöpflichen andeutungsweise eingeholt.

annäherungsweise vielleicht am besten als Verunendlichung grenzenlos erfüllter und 'angekommener' *Sehnsucht*¹³⁵, als die wir die Hoffnung, wie sie MARCEL versteht, fassen konnten, umschrieben, und als Verunendlichung gefundener grenzenloser *Geborgenheit*: auch dies im Ausgang von MARCEL, nach dem der Mensch 'zu Hause' nur in der Liebe ist.

Gegen alles (ob bewusste oder unbewusste) Missverständnis der *Fülle* als des bloß "Vollen"¹³⁶ ist im eschatologischen Aussagezusammenhang, wie angedeutet, die Rede von einer *unendlichen Fülle*, von der Fülle als dem wesentlich 'Überfließenden' und 'endlos Überfließenden' also, die einzig authentische und haltbare Möglichkeit eines Sprechens vom πληρωμα. Gerade Formulierungen in den Deuteropaulinen, welche unter den Belegstellen für den theologisch profiliertesten Gebrauch des Begriffs im Neuen Testament sind, weisen darauf in christologisch- wie ekklesiologisch-spekulativem Bezug hin. Wenn es hier von Christus heißt "Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen" (aus Kol 1, 19) und "in ihm allein wohnt wirklich die ganze Fülle Gottes" (aus Kol 2, 9), wenn es, mit Bezug auf Christus, von der Kirche heißt "Sie ist sein Leib und wird von ihm erfüllt, der das All ganz und gar beherrscht" (Eph 1, 23), und wenn betont wird, es gehe darum, seine Liebe, eben "die Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt. So werdet ihr mehr und mehr von der ganzen Fülle Gottes erfüllt" (aus Eph 3, 19), dann sind das gewissermaßen Auszüge aus einer prägnanten Gesamtdeutung des Fülle-Motivs auf Gott und auf Christus, auf die Ekklesia und auf das Eschaton hin, wie sie in Eph 4, 13 in bildhafter Verdichtung begegnet: "μεχρι κατανησωμεν οι παντες εις την ενωτητα της πιστεως και της επιγνωσεως του υιου του θεου, εις ανδρα τελειον, εις μετρον ηλικιας του πληρωματος του Χριστου"¹³⁷. Mitaussage aller Pleroma-Stellen im Kolosser- und im Epheserbrief ist die originär personal-interpersonale, aber im Letzten immer auch kosmisch bezogene Prägung christlich-eschatologischer Vorstellung von σωτηρια, also von Rettung und Erlösung. Christlich geglaubte Rettung und Erlösung fußt im Glauben an eine unendliche, weil noch nie und nie mehr zurück genommene Bejahung von Gott her, die *Segen* ist und die den Segen auslösen will, der Menschen füreinander -auch im Namen Gottes- werden können (PAULUS weiß, der römischen Gemeinde seinen Besuch ankündigend: "wenn ich zu euch komme, werde ich mit der Fülle des Segens Christi kommen" (aus Röm 15, 29)). Wenn liebende Menschen einander auf Ewigkeit hin bejahen, dann im Bewusstsein oder zumindest in der Ahnung, dass das *Wir* der Liebenden schon vorgängig vom Unendlichen, von Ewigkeit her bejaht und gesegnet ist (vgl. -ebenfalls in theologischer Aufnahme des Fülle-Motivs- Joh 1, 16).

Zurück nochmals zu den Motiven der *definitiven Ankunft* und der *ewigen Geborgenheit*. Sie legen verständlicherweise -als eine *beispielhafte Metapher*- das Bild vom *Haus* nahe, das schon irdisch-existenzbezogen gültig ist. Der Mensch "fühlt sich unendlich verloren im ganzen All, sobald er seiner bewußt wird, und er fühlt sich nur <gefunden> im Hause der Liebe" (DREWERMANN, Ein Mensch braucht mehr als nur Moral, 297). Als *Ort* und *Raum* lebenstragender Wahrheit und zwischenmenschlicher Begegnung jeweils mit dem Tiefsten seiner selbst ist die Liebe wie eine heilende Antwort darauf und gutheiße Bestätigung dessen, "ganz verschieden von allem anderen zu sein"¹³⁸. Dass existentielle *Rechtfertigung* -lebensermöglichend- nur in der *Liebe* geschehen kann, und dass es Liebe sein müsste und nur *Liebe* sein kann, was sich als stärker als aller Tod erweist und todesjenseitig, im Gericht, allein "Richtigstellung des Daseins" (GUARDINI, Die letzten Dinge, 92) und "Durchlichtung, Beurteilung und Sinnvollendung" (GUARDINI, Die letzten Dinge, 96) bewirkt -: Beides wäre in Übernahme von CAMUS', des Jenseitsleugners, schönem Bild vom 'Haus vor der Welt' (vgl. Der glückliche Tod, 81) treffend angedeutet. Die poetische Umschreibung ist, bezieht man sie ausdrücklich auf die Liebe, existentielles Bild und eschatologische Chiffre in einem, Letzteres gerade auch im Blick auf das 'Haus des Vaters' mit den 'vielen Wohnungen', von dem JESUS bei JOHANNES spricht (vgl. Joh 14, 2): "Wenn ich gegangen bin und einen Platz für euch vorbereitet habe, komme ich wieder und werde euch zu mir holen, damit auch ihr dort seid, wo ich bin" (Joh 14, 3). Dass, wie PAULUS sagt, >unsere< "Wohnung von Gott... ein nicht von Menschenhand errichtetes ewiges Haus im Himmel"¹³⁹ (aus 2Kor 5, 1) ist, stimmt - und wird doch, nach all unseren Betrachtungen, im Sinne auch MARCELS

¹³⁵ Sehnsucht ist existentiell-fundamentale Erfahrung und begründet als solche das Phänomen 'Religion' mit; nicht nur kerygmatische, sondern überhaupt alle theologische Sprache müsste, gerade auch im eschatologischen Fragezusammenhang, weit stärker als dies für gewöhnlich der Fall ist Widerspiegelung, Reflexion und Sprache der *Sehnsucht* sein. Ausführlicheres zu diesem Desiderat formuliert KLAUS BERGER, Ist mit dem Tod alles aus?, 21-26.

¹³⁶ Freilich begegnet die Rede von πληρωμα biblisch auch i. S. eines *endlichen* Ganzen/Erfüllten (oder erfüllter *Endlichkeit*) bzw. einer Auffüllung hin zu einer *endlichen* Ganzheit; vgl. etwa Mk 2, 21par; Mk 6, 43par; Röm 11, 12. 25; Röm 13, 10; Gal 4, 4 (vgl. Eph 1, 10).

¹³⁷ "bis wir alle zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, zum vollendeten Menschen, zur ganzen Lebens(zeit)reife der Fülle Christi" (Übs. MR)

¹³⁸ ALBERT CAMUS, Der glückliche Tod, Reinbek, 1999, 84

¹³⁹ Zum 'Himmel' als theologischem Terminus vgl. BERNHARD LANG, Art. 'Himmel', in: NHTHG (erw. Neuausgabe), Bd. 2, München, 1991, 350-361 (Lit.).

dahin gehend korrigiert werden dürfen, dass >wir<, die Liebenden, dieses Haus ein wenig "mit errichten" dürfen, indem >wir< es grundsätzlich für >unsere< Zukunft halten, es todestranszendierend bejahen und ersehnen und als Geschenk für >uns< aus Gottes Händen zu empfangen bereit sind. "Weil die schöpferische Liebe Gottes zu ihrem Geschöpf ein unbedingtes, reueloses Ja sagt... und weil in diesem Ja Gottes die Befähigung des Menschen zum antwortenden, die Liebe Gottes annehmenden Ja liegt, darum gibt es im Menschen eine (geschenkte!) >Kraft<, die >stärker sein kann als der Tod<: Es ist die zur antwortenden Liebe befähigte Freiheit des Menschen" (KEHL, Eschatologie, 280).

Dass, wie wir im Verlauf dieser Studie festgehalten haben, das dialogisch-diapathische Miteinander aller Liebenden um das gegebene und gelebte *todestranszendierende* Versprechen kreist 'Wo auch immer >du< bist -: >Ich< bin bei >dir<', und dass an JESUS zu glauben einbeschließt, daran zu glauben, er werde seine Zusage wahr machen, dafür zu sorgen, dass auch >wir< "dort" seien, "wo" er ist -: Beides, zusammengesehen und -gedacht, scheint wie ein Beleg dafür, dass die Hoffnung auf ihr unzerstörbares Zusammen- und Verbunden-Sein, die die Liebenden in sich tragen, immer schon gehalten und wie im Voraus erfüllt ist durch eine Zusage 'von woanders her'. Auf diese Zusage hin ist sie ja immer auch schon offen und bedürftig, da sie, theologisch gesagt, als "Heilshoffnung... alles von der *gnadenhaften* Einlösung eines großen *Versprechens* erwartet" (KEHL, Eschatologie, 356) und als *Heilshoffnung* denkbar dringlich und wirklich ist, was Hoffnung immer schon ist: "*latente Möglichkeit* - stets gleichsam sprungbereit, sich einzustellen und zu aktualisieren"¹⁴⁰.

In einem (zumindest) dreifachen Sinn *verbindet* >unser< Zusammen-Sein: Es verbindet >mich< und >dich<, >uns< und Gott, Zeit und Ewigkeit. Kurz: Es verbindet raumzeitlich erlebbaren und gelebten "Sinn, nämlich das Leben mit Menschlichkeit, mit Annahme und Hingabe, mit Interesse und Liebe zu erfüllen"¹⁴¹, mit dem, "was in einem letzten, umfassenden und unbedingten Sinne *Heil* - *soteria* - *shalom* genannt zu werden verdient, und von dem wir in diesem Leben nur auf die Weise des Glaubens und der Hoffnung wissen" (MOLTMANN, Das Experiment Hoffnung, 193).

Dass -auch im Blick über den Tod hinaus- *niemand je 'f o r t' sein kann, den man liebt, da Liebe ewige Gegenwart ist*, und dass *es keinen Abschied gibt für Menschen, die in Gott verbunden sind*¹⁴², ist Ausdruck der *einen* lebenstragenden Wahrheit, auf die Liebe, Hoffnung und Glaube gemeinsam ausgerichtet sind. Den geliebten Menschen, die in den Tod voraus gegangen sind, galt dasselbe, was >uns<, den noch *hier* und *jetzt* Lebenden gilt: "Was wir zuletzt nötig haben, ist der Glaube und das Vertrauen. Das Vertrauen darauf, daß Gottes Geheimnis für die, die sich ihm anheimgeben, Überraschungen bereithält, an die wir gar nicht zu denken vermögen."¹⁴³ >Uns< zwar schon immer umfassend, bleibt dieses Geheimnis Gottes doch auch das >uns< Jenseitige und das von jenseits des Todes her Scheinende. Aber es stimmt: "Wenn unsere Vorstellungskraft nicht bis dort vorzudringen vermag, so gelangt doch unser Herz aus eigenem Antrieb und zuinnerst dorthin"¹⁴⁴. Das erwähnte menschliche *Herz* ist hier als eine der im menschlichen Glaubensakt aktiven Dimensionen von Existenz gemeint; der Glaube gelangt, als Kraft und als Sprache des Herzens, die er auch ist, 'zuinnerst dorthin', wohin die Ratio alleine nicht mehr vorstoßen kann. Und (nicht nur von der Liebe und der Hoffnung her, sondern) gerade auch vom Glauben her gerät die in unserer Studie bereits erläuterte Frage nach dem *Ganzen der Wirklichkeit*, als Thema und als Kriterium für das theologisch-philosophische Gespräch, wieder in den Blick. Meint doch "das Wörtchen *Credo*... nicht ein Feststellen von dem und jenem, sondern eine Grundform, sich zum Sein, zur Existenz, zum Eigenen und zum Ganzen des Wirklichen zu verhalten. Es bedeutet die Option, daß das nicht zu Sehende, das auf keine Weise ins Blickfeld rücken kann, nicht das Unwirkliche ist, sondern daß im Gegenteil das nicht zu Sehende sogar das eigentlich Wirkliche, das alle übrige Wirklichkeit Tragende und Ermöglichende darstellt." (RATZINGER, Einführung in das Christentum, 27)

¹⁴⁰ WINFRIED RORARIUS, *Seele - Tod - Unsterblichkeit*, Gütersloh, 1979, 236f.

¹⁴¹ JÜRGEN MOLTMANN, *Das Experiment Hoffnung. Einführungen*, München, 1974, 192

¹⁴² Die kursiv gesetzten Satzteile geben zwei von mir in Zeitungstodesanzeigen gefundene Trostworte wieder.

¹⁴³ BERNHARD WELTE, *Der Ernstfall der Hoffnung. Gedanken über den Tod*, Freiburg i. Br. u. a., 1980, 53

¹⁴⁴ Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie vom 17. Mai 1979 (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 11 (Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn), 6

GABRIEL MARCEL

Note pour une métaphysique de l'acte de charité⁸⁰⁰

Bemerkungen zu einer Metaphysik des Aktes der Nächstenliebe

(Erstveröffentlichung einer deutschen Übersetzung - Übersetzung: MATTHIAS RECK)

In Treue zur reflexiven Methode, an die ich mich schon immer gehalten habe, werde ich mir zunächst eine persönliche Frage stellen: Woher kommt es, dass ich, obwohl ich mein Denken auf den Glauben und auf die Hoffnung konzentriert habe, doch so lange darauf verzichtet habe, die Nächstenliebe (charité) einer ebensolchen Untersuchung zu unterziehen?

Zunächst: Mir scheint, dass ich, was dieses Thema anbelangt, nicht auf Anhieb die anspornenden Widerstände gefunden habe, auf die ich im Gegensatz dazu gestoßen bin, als es um die Reflexion über den Glauben und über die Hoffnung ging. Alles scheint verlaufen zu sein, als ob die erbaulichen Darlegungen und die manchmal entmutigenden Empfehlungen, zu denen die Nächstenliebe seit jeher auf der Kanzel und woanders Anlass gibt⁸⁰¹, zwischen mich und das unmittelbare Bewusstsein von der Realität, die es eigentlich zu erhellen gälte, getreten wären. Aber zweifellos hat es auch noch einen anderen Grund gegeben, und dieser zweite Hintergrund wird, so denke ich, als Ausgangspunkt unserer Untersuchung dienen können. Ich frage mich, ob ich, was dieses Gebiet anbelangt, nicht wie gelähmt gewesen bin angesichts des Gefühls meiner Unwürdigkeit: Ich, so dachte oder fühlte ich vage, der ich so wenig geleistet habe -: Welche Befugnis hätte ich, über die Nächstenliebe zu reden?

Doch diese Art Skrupel verlangt danach, reflektiert zu werden, und so sehe ich mich nun dazu veranlasst, mir eine andere Frage zu stellen: Kann ich mir einen Fall, eine Situation vorstellen, wo ich mich befreit gefunden hätte von diesem Skrupel und wo ich mir sagen hätte können: 'Nach den Akten, die ich vollbracht habe, nach den Opfern, die ich mir auferlegt habe, scheint es mir wahrlich, dass ich die Befugnis hätte, über die Nächstenliebe zu sprechen, sie mit voller Sachkenntnis abzuhandeln'. Aber es ist nur allzu klar, dass diese Vorstellung beleidigend (offensante) ist, ja dass sie geradezu absurd ist. Warum?

Wenn der Akt der Nächstenliebe in der Ausübung eines gewissen Amtes (fonction) oder in der Entfaltung einer Fähigkeit (faculté) bestünde, dann gäbe es da nichts, was irgendjemanden schockieren könnte. Ein guter Tennisspieler, ein guter Skifahrer: Sie sind überall angesehen; sie haben folglich das Recht, sich selber für qualifiziert zu halten, vom Tennisspielen oder vom Skifahren zu reden. Man wird auch einräumen können, mit Bezug auf einen banaleren Bereich, dass ein guter Steuerzahler alles in allem kompetent ist da, wo es sich darum handelt, das Steuerpflichtgewissen zu definieren - vorausgesetzt, diese Worte (was im Übrigen zweifelhaft ist) haben eine genaue Bedeutung. Wenn also die Hypothese, die ich ausgesprochen habe, uns vor den Kopf stößt, dann deswegen, weil es uns nämlich diesseits aller Reflexion widerstrebt zuzugeben, dass der Akt der Nächstenliebe vergleichbar sei mit der Ausübung eines Amtes oder mit der Entfaltung einer Fähigkeit. Und doch, wenn man sich an den genauen Wortlaut hält: Nächstenliebe praktizieren (faire la charité), heißt das nicht, einen gewissen Teil seines Einkommens und seiner Talente den karitativen Vereinen oder den Armen zu widmen? Es geht hier um einen freiwilligen Beitrag, auf den ich stolz zu sein geneigt bin, gerade weil er freiwillig ist, der aber, dem Anschein zum Trotz, an sich nicht so verschieden ist vom Beitrag, den ich an den Staat abführen muss. Erwähnen wir außerdem, dass unter den gegenwärtigen Bedingungen ein Steuerzahler sehr wohl stolz sein kann, wenn er keine Steuern hinterzieht; in seinem Fall wie auch in dem des großzügigen Spenders kommt es zur Zustimmung, also sozusagen zum freien Akt.

Dennoch wissen wir genau, dass der Akt der Nächstenliebe sich nicht auf das Almosen beschränkt, wie großzügig es auch sei, und dass er in keinem Fall gemessen werden kann am materiellen Wert der gewährten Gaben (dons). Das Evangelium würde ausreichen, um uns, was diesen Punkt betrifft, aufzuklären, und das Denken, vielleicht übrigens angetrieben durch das Evangelium, ist angehalten zuzugeben, dass die Vorstellung einer objektiven Bewertung der

⁸⁰⁰ Der französische Text ist abgedruckt in Jeunesse de l'église, Heft 9 (1948/'Le temps du pauvre'), 67-75.

⁸⁰¹ Das französische *donnent lieu* an dieser Stelle ist wohl ein Druckfehler; statt dessen müsste es *donne lieu* heißen.

Nächstenliebe eine radikale, ich möchte sogar sagen eine fürchterliche Verkennung dessen, worum es hier geht, impliziert. Sonst müsste man ja annehmen, dass der Arme, sagen wir der Mittellose, grundsätzlich unfähig sei zum Akt der Nächstenliebe - was absurd ist! Wird man darauf hinweisen, dass es einfach nötig ist, sich zu erinnern, dass 5 Francs im Fall des Armen mehr Wert haben können als 500000 Francs, die ein Reicher besitzt?

Dies ist bestimmt nicht falsch, aber trotzdem muss die Vorstellung einer derartigen Mathematik zweifellos verworfen werden, weil sie in ihrem Grundansatz die Vorstellung einer Besteuerung beinhaltet. Besteuern ist ein Ausdruck von Verwalten, und wie es einmal Louis Massignon mit beeindruckender Vehemenz in meiner Gegenwart formuliert hat, ist die Kirche keine Verwaltung (*l'Eglise n'est pas une administration*). Nun, was auch immer man unter Nächstenliebe versteht, sie ereignet sich sicher in einer ekklesialen Perspektive, unter der Bedingung selbstverständlich, dass man einräumt, dass es hier nicht die sichtbare Kirche ist, um die es geht, oder zumindest einräumt, dass die sichtbare Kirche hier nur gemeint sein kann in ihrer Ausrichtung auf das Unsichtbare (*ordination à l'invisible*).

Man muss, so scheint es, Berdiaeff⁸⁰² dahin gehend zustimmen, dass hier die Gefahr, wie so oft, im Wesentlichen in der Versuchung zu objektivieren liegt. Dieses Wort hat nicht immer eine ausreichend präzise Bedeutung, aber im vorliegenden Fall ist seine Bedeutung sehr klar. Man reduziert die Nächstenliebe auf ihren äußerlich wahrnehmbaren Ausdruck (der ja das gewissermaßen Auffälligste an ihr ist), ja man reduziert sie sogar auf einen Geldwert, in den man sie umrechnet - und riskiert gerade dadurch, ihren Wesensgehalt (*essence*) völlig aus dem Blick zu verlieren. Gerade dieser Wesensgehalt aber ist es nun ja, was näher zu beleuchten ich unternehmen wollte.

Während der bisherigen gedanklichen Erörterung sind wir schon auf das Hindernis gestoßen, das wir so häufig auf unserem Weg finden und das nichts anderes ist als eben das Pharisäertum. Ich trete pharisäerhaft auf schon von dem Augenblick an, wo ich erkläre, dass ich persönlich all das getan habe, was ich tun musste und dass aber die meisten anderen das nicht von sich behaupten können. Aber worin besteht eigentlich das Pharisäertum? Oder besser gesagt: Von welchen versteckten, unausgesprochenen Gründen aus kann es aufgedeckt und angeprangert werden?

Gibt es nicht Bereiche, wo ich ganz und gar das Recht habe, ganz aufrichtig zu sagen: 'Ich schätze, dass ich, was ich tun musste, getan habe, und mein Gewissen (*conscience*) klagt mich nicht an'? Ja, sicherlich: So kann es dort sein, wo es sich um die Angelegenheiten von Recht und Gesetz handelt, aber es scheint doch, dass das alles dahin ist von dem Augenblick an, da ich behaupte, im Namen der Nächstenliebe gehandelt zu haben. Warum? Es muss hier wohl einen tiefen Widerspruch geben, den die Reflexion aufzudecken gehalten ist. Wenn wir uns auf dem Gebiet von Recht und Gesetz bewegen, dann, so scheint es, beugen wir uns Vorschriften (*régulation*), die wir uns letzten Endes, als Pflicht und Verpflichtung, höchstpersönlich auferlegt haben; sagen wir, hier bleibt im Großen und Ganzen der Kantische Begriff der Autonomie anwendbar: In einer anderen Ausdrucksweise könnte ich sagen, dass ich mir ein gewisses Handlungsprogramm verpflichtend auferlegt habe und dass ich, in solch einem präzisen Fall, berechtigt bin, ohne irgendeine Anmaßung zu behaupten, dass ich dieses Handlungsprogramm alles in allem erfüllt habe. Aber ist es nicht gerade diese Idee eines Handlungsprogramms, die sich als unvereinbar erweist mit der Forderung (*exigence*), die der Nächstenliebe zugrunde liegt? Oder, besser gesagt: Ein Nächstenliebeprogramm (*charité-programme*) ist eine Nächstenliebe, die sich selbst belügt, ist letzten Endes ein Schwindel. Und zwar eben deshalb, weil die Nächstenliebe sich selber nur als eine erbärmlich inadäquate oder lächerliche Antwort auf einen unendlichen Anruf (*appel infini*) verstehen kann, auf einen Anruf, dem unsere Möglichkeiten nie werden entsprechen können. In einem gewissen Sinn werden wir das Recht haben zu sagen, dass dieser Anruf Gott selbst ist; aber gleichzeitig müssen wir uns immer daran erinnern, dass dieser Gott nicht notwendigerweise als solcher erkannt und bei seinem Namen genannt wird. Es geht hier also nicht mehr um die Frage eines Regelwerks, dem ich mich aus eigenem Antrieb unterwerfen werde, sondern viel eher, noch diesseits der unvollkommenen Antwort, die zu geben ich fähig bin, um den Akt, durch den ich diesen Anruf vernehme, anstatt ihm gegenüber taub zu bleiben. Sicher, man müsste sich hier fragen, ob ich genau weiß, was ich sagen will, wenn ich behaupte, ich sei frei, diesen Anruf zu vernehmen oder auch nicht. In solch einem Kontext ist die Bedeutung des Wortes 'Freiheit' (*liberté*) weit entfernt davon, klar zu sein. Mir scheint, ich werde mich auf die Aussage beschränken, dass, selbst wenn (woran man wahrscheinlich festhalten muss) die Gnade (*grâce*) nötig ist, um mich in Ausrichtung auf diesen Anruf zu halten, ich doch, um mich nicht als Person zu leugnen, eine Realität einräumen muss, die in gewisser Hinsicht verschwindend und ungreifbar ist, obwohl sie nicht reduzierbar ist auf den Akt, durch den ich mich als auf diesen Anruf aufmerksam konstituiere. Diese Aufmerksamkeit (*attention*) bin ich, und ganz an meiner Wurzel bin ich nichts als eben genau diese Aufmerksamkeit. Aber gerade diese Aufmerksamkeit kann sich auch verweigern (*se refuser*). Die Zerstreuung⁸⁰³ ist

⁸⁰² Gemeint ist hier der Philosoph NIKOLAI BERDJAJEW (1874-1948).

⁸⁰³ Dem französischen *distraction* (für 'Zerstreuung') entspricht im Deutschen eigentlich ein ganzes Bedeutungsfeld, das hier

möglich, und man müsste einmal sorgfältig den Zusammenhang zwischen der Zerstreuung und der Verneinung (négation) beleuchten.

Indessen haben wir bislang nicht einmal den Zielpunkt (point d'application) der Nächstenliebe definiert. Sie erstreckt sich ganz offensichtlich auf meinen Nächsten (mon prochain), sofern dieser der Not (dénûment) ausgeliefert ist, wobei dieses Wort hier in seiner breitesten Bedeutung genommen werden muss, denn es gibt auch eine Not, die nicht materieller Natur ist. Man muss sich der ganzen Bandbreite (universalité) der Not bewusst werden, wenn man nicht riskieren will, sich von der Nächstenliebe einen unangebracht verengten Begriff zu machen.

Aber hier tauchen plötzlich mehrere Fragen auf. Zuerst: Was ist Not? Was ist ihre Existenzweise (mode d'existence)? Ist sie, in Bezug auf meinen Nächsten, eine Art im Übrigen weit verbreitetes Akzidens (accident)⁸⁰⁴? Oder ist sie, ganz im Gegenteil, essentiell (essentiel)?

Man muss zunächst bemerken, dass die Not kein einfacher Mangel ist, keine einfache Schwäche in Bezug auf das Haben. Es scheint wahrlich, dass man das, was ihre Realität im Grunde ausmacht, entwischen ließe, wenn man sich darauf beschränkt, sie so abzuhandeln; und, sagen wir es sofort, hier liegt zudem der tiefe Grund, aus dem die Nächstenliebe niemals mit einer schlichten Transferleistung (puissance de transfert) verglichen werden kann. Das freilich, wir wollen das schon jetzt feststellen, bringt schwer wiegende und in den Ruin treibende Folgen mit sich für jeden, der gedenkt, Nächstenliebe durch eine staatliche Hilfe zu ersetzen.

Vielleicht wird man zum Wesentlichen vorstoßen, wenn man sagt, dass die Not wesentlich eine Ungnade (disgrâce) ist - und wir wissen nur zu gut, dass es Wesen gibt, dass es zahllose Wesen gibt, die in spiritueller Hinsicht gnadenlos dahinleben. Dieser Begriff der Ungnade, samt all dem, was in ihm mitschwingt, lässt in Erscheinung treten, was es an Geheimnisvollem, an sozusagen Unergründlichem in der Not gibt. Man muss offen zugeben, dass sie sich uns manchmal darbietet wie eine Auserwählung im Negativen (élection à rebours), was besonders offensichtlich ist, wenn man an so viele Kranke denkt, an so viele Behinderte, vom Pech Verfolgte, die ein Schicksal, das keineswegs nur gleichgültig, sondern, so könnte man sagen, von einer aktiven Bösartigkeit ist, wirklich heimgesucht zu haben scheint; und durch diesen Eindruck rechtfertigt sich in einem phänomenologischen Sinn die Vorstellung einer negativen Erwählung. Man müsste übrigens, so scheint mir, mehr als man es bisher getan hat, die Bedeutung des Wortes 'Ungnade' präzisieren. Es scheint mir zu stehen für die Ausdrucksformen, mit denen in den Fällen, auf die ich angespielt habe, sich eine Art spezifischer Irreduktibilität der Natur auf die Gnade selber anklagt, wobei diese Irreduktibilität bis dahin geht, dass sie sich uns als ein offensichtlicher Gegensatz zeigt.

Wir sind also weit entfernt von einer 'Not', die nur Nichtigkeit oder Belanglosigkeit (vacuité) wäre! Übrigens müsste man hinzufügen (was das Beste wäre, um zu sehen, wie unanwendbar der Begriff der Belanglosigkeit hier ist), dass die Not das Wesen, das unter ihr leidet, trifft, und dass sie in seiner Seele widerhallt. Das Wort 'Seele' ist hier wesentlich; es gibt keine Not und es kann keine Not geben, die rein physisch wäre, und man kann sogar denken, dass es allein dieser Widerhall, diese seelische Aus- und Nachwirkung ist, was im Grunde zählt. Die absolute Armut des Anachoreten hat nichts von Not an sich, weil sie nicht als solche empfunden wird, sondern im Gegenteil gewollt ist, wohingegen sie bei den Unglücklichen eine Krankheit, sagen wir sogar eine Verletzung (lésion) ist.

Diese Hinweise sind so geartet, dass sie der Reflexion den Weg weisen, die sich auf das Wesen der Nächstenliebe konzentriert. Aber wir müssen uns noch fragen, ob diese Verletzung akzidenteller Natur (accidentelle) ist, ob mein Nächster, in welchem Ausmaß auch immer, als von dieser Ungnade ausgenommen angesehen werden kann. Es scheint mir evident zu sein, dass das nicht möglich ist. Denn mein Nächster ist dem Tod unterworfen und all den Wechselfällen der sterblichen Existenz; wirklich mein Nächster ist er nur unter dieser Bedingung bzw. in dieser Perspektive. Mein Nächster ist mein Bruder, es ist der, der teilhat an eben dieser geheimnisvollen Prüfung (épreuve), die die meine ist: mein Bruder (mon frère), ganz und gar nicht aber etwa mir gleich (mon égal). Die Kategorie der Gleichheit (égalité) liegt in einer ganz anderen Dimension, und es wäre alles zu verlieren, wenn man dieses Wort hier auftauchen ließe.

mitschwingt: Unaufmerksamkeit, Zerstreuung, Geistesabwesenheit, Unachtsamkeit, Zerstreuung, Ablenkung.

⁸⁰⁴

MARCEL bedient sich im Hinterfragungsprozess der vorliegenden Bemerkungen mehrfach der Terminologie Akzidens/akzidentell. Im weitesten Sinn ist Akzidens alles, was (wenngleich nicht notwendigerweise) zu einem Subjekt bestimmend hinzukommt. In speziell logischer Hinsicht (vgl. die Klassifizierung der Prädikabilien) ist akzidentell bzw. ein Akzidens, was bloß zufällige Eigenschaft ist (accidens logicum); in speziell ontologischer Hinsicht ist Akzidens bzw. akzidentell (im Unterschied zu 'substantiell' = 'das Wesen einer Sache konstituierend') das, was das Wesen einer Sache als schon vollendet voraussetzt und deren Substanz nur noch weiter bestimmt.

Es scheint jedoch, als führten diese Bemerkungen zu einem verwirrenden Paradox: Da ja im weitesten Sinn meine Not identisch ist mit der Not meines Nächsten, wie ist es dann in irgendeinem nachvollziehbaren Sinn möglich, dass ich ihm diese Nächstenliebe entgegenbringe, die -wenn sie wirksam auf die Ungnade treffen soll- ihrerseits nur Gnade sein kann? Dieser Einwand ist äußerst lehrreich, denn er zwingt das Denken gewissermaßen dazu, wieder in Gang zu kommen. Er setzt nämlich noch die Welt des Habens voraus; wenn man sich bei diesem Einwand an diese Welt hielte, wäre er wahrscheinlich tatsächlich unwiderlegbar. Aber, wir haben es ja gesehen: Die Nächstenliebe ist genau genommen keine Transferleistung, und das heißt so viel wie zu sagen, dass sie der Dimension nicht des Habens, sondern des Seins angehört. Es ist um so notwendiger, dies vor unserem geistigen Auge zu behalten, als wir ja selbst dann, wenn wir von der Gnade sprechen, der Versuchung ausgesetzt sind, in den Kategorien des Habens zu denken und uns einzubilden, dass der eine die Gnade *habe* und der andere sie *nicht habe*, was wahrscheinlich absurd, ja vielleicht sogar sakrilegisch ist. Im Übrigen ist es einfach zu verstehen, dass man nur das geben kann, was einem gehört. Nun aber gibt es hier nichts, was mir gehören könnte. Werden wir sagen, dass ich ein einfacher Ort des Durchflusses bin, durch den eine Welle, gekommen von woanders her, fließt?⁸⁰⁵ Aber auch dieses Bild noch droht, in die Irre zu führen. Denn wenn ich mich so ausdrücke, umgehe ich die wirkliche Schwierigkeit, die auf die Tatsache zurückzuführen ist, dass ich imstande bin, das Durchfließen zu verhindern (*refuser le passage*). Noch einmal gilt es, dieser geheimnisvollen Freiheit, die die meine ist, Platz zu machen. Aber das ist vielleicht noch gar nicht das Entscheidende. Stellen wir uns, im Glauben an das Gesagte, nur nicht vor, dass ich in der Nächstenliebe irgendetwas Anderes gebe als das, was mir gehört. Ich selbst bin es, was ich zu geben habe (*C'est moi-même que j'ai à donner*), und es kann nichts anderes sein als ich selbst. Folglich stellt sich uns die Frage in ihrer abruptesten Gestalt: Wie kann der absolut(e) Andere (*l'Autre absolu*) -Quelle aller Nächstenliebe- konkret inbegriffen sein im Akt, durch den ich mich selbst (hin)gebe?

Bevor wir aber diese Frage zu beantworten versuchen, sind wir da nicht angehalten, das Geheimnis (*mystère*) klar herauszustellen, das in der Vorstellung der Selbsthingabe (*don de soi*) an sich verborgen ist? Es ist durchaus angebracht zu denken, dass es genügen würde, diese Vorstellung voll zu beleuchten, um den Grundansatz einer Metaphysik, die es verdienen würde, als solche bezeichnet zu werden, erscheinen zu lassen; und man wird hinzufügen müssen, dass es -umgekehrt- unmöglich ist, die Selbsthingabe zu verleugnen, in ihr also sozusagen nichts anderes zu sehen als eine Täuschung des Bewusstseins, das für sich selber blind ist, ohne dadurch zwangsläufig zu einer Verneinung oder einer radikalen Ablehnung des Seins geführt zu werden. Und diese zwei Aussagen erhellen auch das versteckte Defizit des Sartreschen Denkens.

Aber was heißt nun sich hingeben (*se donner*)? Es heißt, ich habe es in einem anderen Zusammenhang erwähnt, vor allem und wesentlich sich widmen, sich weihen⁸⁰⁶. Dieser Begriff muss in seinem aussagestärksten etymologischen Sinn verstanden werden, noch diesseits der verwässerten Bedeutung, die wir ihm gemeinhin geben. Was hier vorausgesetzt ist, ist eine Art Wirklichkeit des Heiligen (*un certain sacré*), ihrerseits verfügend über eine aktive heiligende Kraft (*pouvoir actif de sacralisation*). Das ist, noch im fernsten Randgebiet jeglicher positiver Religion, klar, wo immer es um ein Anliegen geht, dem sich Wesen mit Leib und Seele hingeben. Jeder Reduktionsversuch auf einen Subjektivismus impliziert die radikale Unkenntnis des Aktes, durch den das Anliegen als einen unendlichen Wert darstellend (*présentant une valeur infinie*) gesetzt wird; dieser Wert ist wirklich unendlich, da ja Wesen sich bereit erklären, sich voll und ganz zu opfern⁸⁰⁷. Dieses Opfer der Selbsthingabe erscheint ihnen als etwas dringend Fälliges, folglich als mehr als nur etwas Vertretbares. Aus rein phänomenologischer Perspektive gibt es hier also keinen Grund, sich zu fragen, ob da eine Illusion vorliegt: Wir befinden uns in Anwesenheit eines nicht nur gewollten, sondern auch als solchen bejahten Absoluten. Die Selbsthingabe ist möglich nur auf der Basis dieser Bejahung (*affirmation*); ja mehr noch: Diese Bejahung ist deren Triebfeder.

All das mutmaßt im Übrigen in keiner Weise über Vorstellungen, die das Bewusstsein sich bilden kann von dem Menschen, der sich für ein Anliegen hingibt, von diesem Anliegen und von der Realität selbst. Es kommt häufig vor, wahrscheinlich sogar in den meisten Fällen, dass diese Vorstellungen derart sind, dass sie den in die Irre führen, der sich Klarheit zu verschaffen sucht über die Kräfte, die wirklich auf dem Grunde des "engagierten" Bewusstseins am

⁸⁰⁵ Französisch: "Disons-nous que je suis un simple lieu de passage par lequel s'écoule un flot venu d'ailleurs?" (71) Die Formulierung erinnert stark an eine zentrale Position NYGRENS: "Der Christ als Kanal für Gottes herabströmende Liebe" (Eros und Agape, 577; zur Erläuterung vgl. Eros und Agape, 577-580), in der NYGREN, unter Bezugnahme auf ganz ähnliche Metaphorik aus dem Munde LUTHERS, den in seinen Augen gelungenen Versuch des Reformators zusammenfasst, ein Konzept einer theozentrischen Agapeliebe zu formulieren.

⁸⁰⁶ Diese Doppelbedeutung des französischen *se consacrer* an dieser Stelle verdient Erwähnung wegen der von MARCEL besonders betonten religiösen Konnotation der Nächstenliebe.

⁸⁰⁷ Man beachte die Doppelbedeutung 'sich widmen'/'sich (auf)opfern' des französischen *se sacrifier* an dieser Stelle.

Werk sind. Unter diesen Bedingungen wäre es wahrscheinlich vermessen, die Akte, mit denen sich zum Beispiel der Revolutionär einerseits und der Christ andererseits dem aufopferungsvoll hingeben, was man mit einem recht vagen Wort ihr jeweiliges 'Ideal' nennt, als identisch anzusehen. Gerade hier muss man sich an das erinnern, was weiter oben über die Not und über meinen Nächsten als solchen gesagt worden ist... Sobald die Not als etwas erscheint, was nicht als akzidentell (accidentel) betrachtet werden kann, ist es ganz offensichtlich, dass die Nächstenliebe nur universell ausgerichtet sein kann; mehr noch: Sie entartet, im aussagekräftigsten Sinn dieses Wortes, sobald sie sich in den Dienst einer partikularisierenden Idee stellt (wie z. B. derjenigen der 'Klasse'), also sozusagen auf den Boden einer Leidenschaft. Sagen wir noch, dass es nur durch diese Universalität möglich ist, dass die Nächstenliebe ihr Wesen oder ihren Ursprung, was letztlich das Gleiche bedeutet, bezeugen kann.

Von daher aber ist bis zu einem gewissen Punkt das Paradox der Selbsthingabe geklärt. Sie ist nur möglich durch die konstitutive Dualität eines Wesens, das teilhat zugleich an der Universalität des lebendigen Geistes (Universalité de l'Esprit vivant) und an der Partikularität (particularité), die alles prägt, was sich im Raum und in der Zeit ereignet. Genau an der Nahtstelle zwischen diesen beiden Aspekten trifft man auf das in sich einzigartige Mysterium, von dem Gnade und Freiheit, nach allem, nur die getrennt behandelten Aspekte sind. Sicher sind wir damit weit jenseits von allem, was der Verstand (entendement) erfassen kann. Aber ist die Reflexion nicht doch in der Lage zu erkennen, dass, wenn das Prinzip dieser Einheit nicht gewahrt bleibt, der Akt der Nächstenliebe *ipso facto* undenkbar wird, denn es ist gleichermaßen wahr, dass er von mir ausgeht und dass seine Quelle *nicht* in mir ist?

Könnte man darüber hinaus nicht hinzufügen, dass ohne den Bezug zu Christus und zum Christus-Mysterium (mystère christique) alles, was gesagt wurde, zutiefst unverständlich wäre, und dass -umgekehrt- dieses Mysterium auf die Nächstenliebe das einzige Licht wirft, das geeignet ist, sie für unseren unruhigen Blick zu erhellen? Und tatsächlich: In Christus und in ihm allein verwirklicht sich die Identität von Inkarnation und Nächstenliebe; das bedeutet ganz konkret, dass der Akt selbst, durch den Christus die menschliche Existenz mit all ihren Implikationen annimmt, ein Akt der Liebe (amour) schlechthin ist. Das ist selbstverständlich nur möglich für *Gott, der Mensch wird* (*Dieu se faisant homme*). Ein menschliches Wesen, welches auch immer es sei, wird zur Existenz berufen, man kann allenfalls sagen, dass es existierend wird (il se fasse existant), oder, anders gesagt, unsere Existenz wird eher erlitten als geführt. Daher ihre grundlegende Ambiguität. Andererseits ist es aber wahr, dass, sobald sie sich erhellt, genau diese menschliche Existenz sich vor sich selber als etwas erscheint, was mehr und mehr auch geführt werden muss bzw. als etwas, das mehr und mehr eine Gabe (don) sein soll. Halten wir einen Augenblick bei diesem Wort 'Gabe' inne; auch dieses Wort ist selbstverständlich mehrdeutig, aber diese Mehrdeutigkeit hier wird aufschlussreich. Wenn ich sage, dass die Existenz eine Gabe ist, kann ich sagen wollen, dass die Existenz mir gegeben worden ist, und das ist auch wahr (obwohl wahrscheinlich eine vorausgehende Analyse erforderlich ist, um die Art von Wahrheit, um die es hier geht, zu erhellen). Aber ich kann auch sagen wollen, dass die Existenz eine bestimmte Art ist, sich zu geben; und es ist nur zu deutlich, dass wir hier, in einem anderen Zusammenhang, das wiederfinden, was weiter oben über die Selbsthingabe gesagt worden ist. Die Tatsache, dass ich ein Geschöpf bin, schafft eine Diskrepanz zwischen dieser empfangenen Gabe und dieser von mir gewährten Gabe, wohingegen beim inkarnierten Gott diese Diskrepanz *per definitionem* aufgehoben ist. Aber könnte man nicht sagen, dass die Nächstenliebe die Anstrengung⁸⁰⁸ ist, durch die das menschliche Wesen, in dessen Innerem Gott gewissermaßen am Werk ist, darauf abzielt, diesen Abstand zu verkleinern und sich um das Erreichen einer übrigens unerreichbaren Grenze bemüht, die die Vergöttlichung (divinisation) wäre, die théosis, von der die griechischen Kirchenväter sprechen?

Ausgehend von diesem Begriff müssten wahrscheinlich im Einzelnen all die konkreten Fragestellungen wieder aufgenommen werden, die am Beginn dieser Untersuchung gestreift worden sind. Wahrscheinlich könnte man im Besonderen zeigen, dass an der Grenze der Gegensatz zwischen dem Sein und dem Haben die Tendenz hat, sich aufzuheben, und dass er -umgekehrt- um so betonter und, so könnte man sagen, für den Geist beleidigender wird, je weiter das individuelle Sein entfernt ist von dem Punkt, den man allenfalls seinen Vergöttlichungspunkt nennen darf.

Es ist von eben diesem Gesichtspunkt aus ziemlich einfach zu verstehen, dass man mit Sicherheit der Nächstenliebe Wesen als solches verfehlen wird, wenn man seine Aufmerksamkeit auf diese oder jene einzelne Tat richtet, die auf denkbar geringe Weise das Sein selbst dessen, der sie vollbringt, engagiert sein lässt.

⁸⁰⁸ MARCEL benutzt an dieser Stelle das lateinische *nisus* (Anstemmen, Anstrengung, Schwung, Aufschwung). Vgl. hierzu etwa WA I, 115, wo MARCEL sein Verständnis des *Person*-Begriffs pointiert: "... Person... erfaßt sich nicht so sehr als ein Sein wie als den Willen, alles das zu übersteigen, was sie ist und was sie nicht ist, als eine Aktualität, an die sie sich verpflichtet oder in die sie sich einbezogen fühlt, die sie aber nicht befriedigt, weil sie nicht dem Maß des Wollens (aspiration) entspricht, mit dem sie sich identifiziert. Ihr Wahlspruch ist nicht *sum*, sondern *sursum* [d. h. 'aufwärts'/'in die Höhe'; MR]."

Aber -es sei selbst auf die Gefahr hin, damit vielleicht zu überraschen, gesagt-: Wenn man die Grundsätze gelten lässt, auf die gerade hingewiesen worden ist, wird man dahin kommen, eine bestimmte Präsenz der Nächstenliebe zu erkennen, ihre Präsenz in Bereichen, die man für gewöhnlich nicht mit ihrem Wirkungsfeld in Verbindung bringt, und dies wahrscheinlich deswegen, weil man Opfer des Vorurteils ist, nach dem sie als eine Tugend im herkömmlichen Sinne des Wortes anzusehen sei. Ich meine hier im Besonderen die Selbsthingabe, die jedes künstlerische Schaffen, das dieses Namens würdig ist, impliziert. Selbstverständlich ist es dabei wichtig, von den empirischen Bedingungen abzusehen, unter denen die Berufung des Künstlers sich häufig entfaltet. Man könnte übrigens wahrscheinlich ganz allgemein zeigen, dass der persönliche Ehrgeiz in all seinen Formen fast nie in eine Künstlerexistenz einsickert, ohne zugleich auch schon das ureigene Wesen der Hingabe, die ausstrahlen der Künstler den Auftrag hat, entstellend zu verfälschen. Und es wäre wahrscheinlich möglich, klar zu machen, dass jede Kunst, die dieses Namens würdig ist, die Entfaltung einer bestimmten Art und Weise, das zu lieben, was ist (aimer ce qui est), darstellt, und dass diese Liebe (amour) nicht versiegen kann, ohne dass die Kunst selbst vertrocknet und entartet zu Akademismus, zu Manierismus oder, wie wir es heute nur allzu häufig sehen, zu einem rein intellektuellen Zeitvertreib.

Diese kurze Skizze, die in jeder Hinsicht entwickelt und vertieft werden müsste, hat, so scheint mir, doch wenigstens diesen minimalen Nutzen, dass sie es dem Geist (esprit) erlaubt, sich von einer gewissen Anzahl von Vorurteilen zu befreien, die bis jetzt auf der Philosophie der Nächstenliebe gelastet haben; diese erscheint allzu oft weniger als eine Kirche denn als eine Sakristei oder als ein Besuchszimmer der Privatschule. Wie auch an anderer Stelle, und mehr als an anderer Stelle, ist es hier die Aufgabe der Reflexion, die Türen und Fenster zu öffnen und zu lüften, damit das Licht herein flutet.

Gabriel Marcel

Literaturverzeichnis

Allgemeiner Hinweis zur Zitiertechnik in der vorliegenden Studie: Aus Gründen der Übersichtlichkeit wurde im Rahmen der Zitierung MARCELS in *deutscher* Sprache an allen Stellen mit (in Klammern gesetzter zusätzlicher) Zitierung des *französischen* Originalwortes bzw. der *französischen* Originalpassage auf die jeweiligen detaillierten Zitatangaben zur *französischen* Quelle verzichtet. Das Literaturverzeichnis listet bzgl. in deutscher Übersetzung vorliegender und zitierter Werke MARCELS jeweils auch alle Angaben zu den entsprechenden französischen Originaltexten auf.

Anmerkungen zu Abkürzungen in der vorliegenden Studie bzw. im folgenden Literaturverzeichnis:

BiKi	= Bibel und Kirche, erscheint seit 1946 in Stuttgart
Conc (D)	= CONCILIUM. Internationale Zeitschrift für Theologie - Deutsche Ausgabe, erscheint seit 1965 in Einsiedeln u. a.
IKaZ	= Internationale katholische Zeitschrift >Communio<, erscheint seit 1972 in Köln u. a.
LkD	= Lexikon der katholischen Dogmatik (Hrsg. WOLFGANG BEINERT), Freiburg i. Br. u. a.
³ LThK (+Bd.-nummer)	= Lexikon für Theologie und Kirche (2., völlig neu bearbeitete Auflage; Hrsg. J. HÖFER und K. RAHNER), Freiburg i. Br., Bd. I: 1957/ Bd. III: 1959
³ LThK (+Bd.-nummer)	= Lexikon für Theologie und Kirche (3., völlig neu bearbeitete Auflage; Hrsg. W. KASPER u. a.), Freiburg i. Br. u. a., Bd. 6: 1997
Mysterium salutis (+Bd.-nummer)	= Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik (Hrsg. J. FEINER und M. LÖHRER), Zürich u. a., Bd. V (Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte): 1976
NHThG (erw. Neuausgabe)	= Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuausgabe in 5 Bänden (Hrsg. PETER EICHER), München, 1991
QD	= Reihe Quaestiones disputatae, seit 1958 in Freiburg i. Br. u. a. von K. RAHNER und H. SCHLIER, ab 1985 von H. FRIES und R. SCHNACKENBURG herausgegeben
Sacramentum mundi (D) (+Bd.-nummer)	= SACRAMENTUM MUNDI. Theologisches Lexikon für die Praxis - Deutsche Ausgabe (Hrsg. K. RAHNER und A. DARLAP), Freiburg i. Br. u. a., Bd. I: 1967/ Bd. II: 1968/ Bd. III: 1969/ Bd. IV: 1969
ThWNT, Bd. 2	= Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Hrsg. GERHARD KITTEL u. a.), Stuttgart, 1935
TRE (+Bd.-nummer)	= Theologische Realenzyklopädie (Hrsg. GERHARD KRAUSE u. a.), Berlin - New-York, Bd. IV: 1979/ Bd. X: 1982/ Bd. XV: 1986/ Bd. XXII: 1992
ZThK	= Zeitschrift für Theologie und Kirche, erscheint seit 1891 in Freiburg bzw. Tübingen

I. Werke bzw. Schriften von GABRIEL MARCEL

An autobiographical essay, in: The philosophy of Gabriel Marcel (Hrsg. PAUL A. SCHILPP und LEWIS E. HAHN), La Salle, 1984, 1-68

Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Vorträge in Deutschland (Hrsg. WOLFGANG RUF), Frankfurt/Main, 1964 (abgekürzt: SuWaGe)

Ce peu profond ruisseau..., in: La Table Ronde. Revue mensuelle (Paris), No. 32-33 (Août-Septembre 1950), 80-92

Rückblick, in: Christlicher Existentialismus: Gabriel Marcel (mit Beiträgen von É. GILSON, J. DELHOMME u. a.), Warendorf, 1951, 323-354

GABRIEL MARCEL - GASTON FESSARD, Correspondance (1934-1971), Paris, 1985

Croissez et multipliez, Paris, 1955

Das ontologische Geheimnis. Drei Essays, Stuttgart, 1961 (abgekürzt: OGeh)

Préface, in: JEAN LOISY, De la mort à l'espérance, Paris, 1966, 7-10

Der Bote, Berlin, o. J. (Bühnenmanuskript)

(Frz., als L'Émissaire, zusammen mit Le Signe de la Croix in: Vers un autre Royaume, Paris, 1949)

Der Mensch als Problem, Frankfurt/Main, (1957) 1964 (abgekürzt: MePro)

(Frz.: L'homme problématique, Paris, 1955; enthält nicht den in 'Der Mensch als Problem' mit abgedruckten, von MARCEL in deutscher Sprache gehaltenen Vortrag Das Sein vor dem fragenden Denken)

Der Philosoph und der Friede, Frankfurt/Main, 1964 (abgekürzt: PhiFr)

Der Tote von morgen, St. Ottilien, 2001

Der Untergang der Weisheit. Die Verfinsterung des Verstandes, Heidelberg, 1960 (abgekürzt: UWei)

(Frz.: Le déclin de la sagesse, Paris, 1954/ Le crépuscule du sens commun, als Anhang zur Komödie La dimension Florestan 1958 in Paris veröffentlicht)

Deux études de Gabriel Marcel consacrées a Charles du Bos, in: Cahiers Charles du Bos, Nr. 18 (Mai 1974), 57-70

Dialog und Erfahrung (Hrsg. WOLFGANG RUF), Frankfurt/Main, 1969 (abgekürzt: DialEr)

Die Erniedrigung des Menschen, Frankfurt/Main, 1957 (abgekürzt: ErMen)

(Frz.: Les hommes contre l'humain, Paris, 1951)

Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund, Frankfurt/Main, 1965 (abgekürzt: MeGru)

(Engl.: The Existential Background of Human Dignity, Cambridge (Mass.), 1963)

Die Struktur der Hoffnung, in: Dokumente. Zeitschrift im Dienst übernationaler Zusammenarbeit (München), 7. Jg. (1951), 299-306 (abgekürzt: Struk)

(Frz.: Structure de l'espérance, in: Dieu vivant (Paris), Cahier Nr. 19, 1951, 71-80)

Die Stunde des Theaters. Kritik und Interpretation, München, o. J.

GABRIEL MARCEL - ERNST BLOCH, Diskussion über die Hoffnung am 12. Mai 1967 im Südwestfunk Baden-Baden (Gesprächsdokumentation auf Band: Deutsches Rundfunkarchiv Frankfurt/Main; schriftliche Gesprächsdokumentation als Veröffentlichung der Association Présence de Gabriel Marcel (nämlich in: Gabriel Marcel et la pensée allemande (Paris, 1979), 39-74))

En chemin, vers quel éveil?, Paris, 1971 (abgekürzt: Enche)

En quête de ce qui ne passe pas, in: Les philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes (Textes recueillis et présentés par G. DELEDALLE et D. HUISMAN), Paris, 1961, 67-80

Fin du monde, fin de l'histoire, fin des temps, in: La Table Ronde. Revue mensuelle (Paris), No. 110 (Février 1957), 139-143

Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang. Suivi de 'Positions et approches concrètes du mystère ontologique', Paris, 1977

Gegenwart und Unsterblichkeit, Frankfurt/Main, 1961 (abgekürzt: GegU)
(Frz.: Présence et Immortalité, Paris, 1959 (enthält das Theaterstück L'Insondable (deutsch: Das Unergründliche, GegU 307-345)))

Geheimnis des Seins, Wien, 1952 (abgekürzt: GSei)
(Frz. in zwei Bänden: Le Mystère de l'Être I: Réflexion et mystère, Paris, 1951/ Le Mystère de l'Être II: Foi et réalité, Paris, 1951)

PAUL RICŒUR - GABRIEL MARCEL, Gespräche, Frankfurt/Main, 1970 (abgekürzt: Gesp)

Brief, in: Hoffnung im Wandel. Begegnungen mit der moralischen Aufrüstung (Hrsg. GABRIEL MARCEL), Stuttgart, 1960, 9-27 (abgekürzt: HoWa)

Homo Viator. Philosophie der Hoffnung, Düsseldorf, 1949 (abgekürzt: HoVia)
(Frz.: Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance, Paris, 1944)

La Métaphysique de Royce, Paris, 1945

Le Cœur des Autres, Paris, 1921

Le Fanal, Paris, 1936

Leibliche Begegnung. Notizen aus einem gemeinsamen Gedankengang (bearbeitet von HANS FISCHER-BARNICOL), enthalten in: HILARION PETZOLD (Hrsg.), Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven, Paderborn, 1985, 15-46 (abgekürzt: Leibliche Begegnung)

Les Idées métaphysiques de Coleridge dans leurs rapports avec la philosophie de Schelling (1909), Paris, 1971

L'Horizon, Paris, 1945

L'Iconoclaste, Paris, 1923

Metaphysisches Tagebuch, Wien-München, 1955 (abgekürzt: MeTa)
(Frz.: Journal métaphysique, Paris, (1927) 1935)

Mon temps n'est pas le vôtre, Paris, 1955

My death and myself, in: Review of EXISTENTIAL PSYCHOLOGY and PSYCHIATRY (Washington), Vol. 2 (1962), 105-116

Note pour une métaphysique de l'acte de charité, in: Jeunesse de l'église, Heft 9 (1948/'Le temps du pauvre'), 67-75

Notes pour une philosophie de l'amour, in: Revue de métaphysique et de morale 59 (1954), 374-379

Brief an DAISSETZ SUZUKI, unter der Überschrift On the concepts of love and peace. An exchange of letters between Daisetz T. Suzuki and Dr. Gabriel Marcel in: France-Asie/Asia (Saigon), Bd. 19, Nr. 177/178 (Jan.-April 1963), (687-693) 690-693 (abgekürzt: On the concepts of love and peace)

Paix sur la Terre. Deux discours, une tragédie, Paris, 1965

Percées vers un ailleurs, Paris, 1973

Philosophie der Hoffnung, München, 1957 (abgekürzt: PhiHo)

Private Briefe an SIEGFRIED FOELZ (unveröffentlicht; vom 13. März 1967, 30. Mai 1967, 2. Mai 1969, 20. Mai 1969, 26. März 1973, 1. Juni 1973)

Private Briefe an PETER WUST, in: PETER WUST, Gesammelte Werke, Bd. IX (Briefe von und nach Frankreich; Hrsg. J. BENDIEK und H. A. HUNING), Münster, 1967, 333-353

Quatre textes de Gabriel Marcel sur le métapsychisme, in: Association Présence de Gabriel Marcel, Bulletin 10 (Paris, 2000), Gabriel Marcel et l'au-delà. Du métapsychique au spirituel, 45-64

Reflexion und Intuition. Texte zur ontologischen Teilhabe des Denkens (Hrsg. VINCENT BERNING), Frankfurt/Main, 1987 (abgekürzt: RefIn)

Religiöses Denken in der heutigen Welt, in: Propyläen Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte (Hrsg. GOLO MANN), Berlin u. a., Bd. 10, 1961, 593-608

Rome n'est plus dans Rome, Paris, 1951

Sandpalast, Köln, 1952

(Frz., als Le Palais de Sable, zusammen mit La Grâce in: Le Seuil invisible, Paris, 1914)

Schauspiele, Bd. I, Nürnberg, 1962 (abgekürzt: *Schauspiele I*; enthält: Die Trauerkapelle/ Die zerbrochene Welt/ Ein Mann Gottes/ Das Quartett in Fis)

(Frz.: Le Quatuor en fa dièse, Paris, 1925/ Trois pièces (Paris, 1931; enthält Le Regard neuf, Le Mort de demain, La Chapelle ardente)/ Un Homme de Dieu, Paris, 1925/ Le Monde cassé - Position et approches concrètes du mystère ontologique, Paris, 1933)

Schauspiele, Bd. II, Nürnberg, 1964 (abgekürzt: *Schauspiele II*; enthält: Der schmale Grat/ Der Stachel/ Gierige Herzen/ Das Ende der Zeiten/ Das Zeichen des Kreuzes)

(Frz.: Le Chemin de Crête, Paris, 1936/ Le Dard, Paris, 1936/ Les Cœurs avides, Paris, 1952 (=ursprünglich: La Soif, Paris, 1938)/ Vers un autre Royaume (Paris, 1949; enthält Le Signe de la Croix und L'Émissaire)/ La Fin des Temps, Paris, 1950)

Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence?, in: Revue de métaphysique et de morale 62 (1957), 72-87

Schöpferische Treue, München u. a., 1963 (abgekürzt: SchöT)

(Frz.: Du refus à l'invocation, Paris, 1940 (später unter neuem Titel: Essai de philosophie concrète, Paris, 1967))

Sein und Haben, Paderborn, (1954) 1968 (abgekürzt: SeHa)

(Frz.: Être et Avoir, Paris, 1935)

Théâtre comique, Paris, 1947

Tragische Weisheit. Zur gegenwärtigen Situation des Menschen, Wien, 1974 (abgekürzt: TraWei)

(Frz.: Pour une sagesse tragique et son au-delà, Paris, 1968)

Was ist der Mensch? Die Antwort darauf von Boris Pasternak, Karl Barth, Ernst Bloch, Gabriel Marcel u. a., in: *Magnum* (Dezember 1959), (37-40) 40 (abgekürzt: Was ist der Mensch?)

Einführung, in: MARCELLE DE JOUVENEL, Weisungen aus dem Jenseits. Roland de Jouvenel an seine Mutter, Olten-Freiburg i. Br., 1974, 7-19 (abgekürzt: Weisungen)

Werkauswahl in 3 Bänden (Band I: Hoffnung in einer zerbrochenen Welt? (abgekürzt: WA I; mit einer Einleitung von PETER GROTZER und einem Vorwort von PAUL RICŒUR)/ Band II: Metaphysisches Tagebuch 1915-1943 (abgekürzt: WA II; mit einer Einleitung von SIEGFRIED FOELZ)/ Band III: Unterwegssein (abgekürzt: WA III; mit einer Einleitung von PETER GROTZER und einem Nachwort von THEODOR-BERNHARD WOLF); Hrsg. aller drei Bände: PETER GROTZER und SIEGFRIED FOELZ), Paderborn u. a., 1992

II. Literatur zum Werk und Denken MARCELS

SANTIAGO ALONSO SALAZAR, Die Hoffnung als beständiges Leben in der Treue. Die Hoffnung im Werke Gabriel Marcells, Freiburg i. Br., 1971

JEAN-PIERRE BAGOT, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, 1958

GÉRARD BÉLANGER, Über das Unbehagen des Menschen. Liebe als Selbstverwirklichung nach Gabriel Marcel, Limburg, 1969

MARCEL BELAY, *La mort dans le théâtre de Gabriel Marcel*, Paris, 1980

MARCEL BELAY, L'au-delà dans le théâtre de Gabriel Marcel, in: *Association Présence de Gabriel Marcel*, Bulletin 10 (Paris, 2000), Gabriel Marcel et l'au-delà. Du métapsychique au spirituel, 17-28

VINCENT BERNING, Das Wagnis der Treue. Gabriel Marcells Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen, Freiburg i. Br.-München, 1973 (abgekürzt: Wagnis)

VINCENT BERNING, Kommentar zum MARCELSchen Text 'Aufzeichnungen über das Problem der Unsterblichkeit', in: *ReflIn* 190f.

VINCENT BERNING, Kommentar zum MARCELSchen Text 'Notizen zu einer Philosophie der Liebe', in: *ReflIn* 195-197

VINCENT BERNING, Kommentar zum MARCELSchen Text 'Ontologie und Axiologie. Entwurf einer existentialistischen Interpretation', in: *ReflIn* 197-203

VINCENT BERNING, Kommentar zum MARCELSchen Text 'Überlegungen zur Idee des absoluten Wissens und zur Teilhabe des Denkens am Sein', in: *ReflIn* 181-186

LIONEL BLAIN, Zwei Philosophien um die Hoffnung: die von G. Marcel und die von E. Bloch, in: *Conc (D)* 6 (1970), 641-646

KASPAR BÖSCH, Person und Gemeinschaft in den Dramen Gabriel Marcells und ihre Bedeutung für seine Philosophie, Tübingen, 1972

JAIME CEPEDA COELHO, O amor na metafísica de Gabriel Marcel, in: *Revista portuguesa de filosofia* (Braga), Jg. 19 (1963), Nr. 4, 385-402

MARIE-MADELEINE DAVY, Gabriel Marcel. Ein wandernder Philosoph, Frankfurt/Main, 1964 (abgekürzt: DAVY oder: DAVY, Gabriel Marcel)

MICHEL FERNEZ, Gabriel Marcel als Dramatiker, in: *Dokumente*, 9. Jg. (1953), 313-322

- SIEGFRIED FOELZ, Einführung, in: GABRIEL MARCEL - Werkauswahl (Hrsg. PETER GROTZER und SIEGFRIED FOELZ), Bd. II, Paderborn u. a., 1992, 5-10
- SIEGFRIED FOELZ, Gewißheit im Suchen. Gabriel Marcells konkretes Philosophieren auf der Schwelle zwischen Philosophie und Theologie, Leipzig, 1979 (=Erfurter Theologische Studien, Bd. 41; abgekürzt: Gewißheit)
- LEO GABRIEL, Einführendes Nachwort zur Seinsphilosophie Gabriel Marcells, in: GABRIEL MARCEL, Geheimnis des Seins, Wien, 1952, 513-535
- KENNETH GALLAGHER, Gabriel Marcel: Death as mystery, in: Humanitas (Pittsburgh), Vol. X (1974), 75-86
- GASPAR GARCÍA ABRIL, Muerte e inmortalidad de Gabriel Marcel, in: Arbor. Revista general de investigacion y cultura (Madrid), Tomo LXXXIX/Núm. 348 (Diciembre 1974), 19(327)-42(350)
- ÉTIENNE GILSON - JEANNE DELHOMME - ROGER TROISFONTAINES - PIERRE COLIN - J.-P. DUBOIS-DUMÉE - GABRIEL MARCEL, Christlicher Existentialismus: Gabriel Marcel, Warendorf, 1951
(Frz.: Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel, Paris, 1947)
- ROSLYN GLAZERMAN, The meaning and significance of existential communication in the philosophy of Karl Jaspers, the theology of Martin Buber and the drama of Gabriel Marcel (Dissertation a. d. Syracuse University (NY.) 1974), Ann Arbor (Michigan) - London, 1979
- JAIRO GONZALEZ, La metafísica de la esperanza como vía de acceso a dios. Dimensiones de la filosofía de Gabriel Marcel, in: Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu (Bogotá), 6. Jg. (1964), 136-196
- PETER GROTZER, Einführung, in: GABRIEL MARCEL - Werkauswahl (Hrsg. PETER GROTZER und SIEGFRIED FOELZ), Bd. I, Paderborn u. a., 1992, 9-31
- PETER GROTZER, Einleitung, in: GABRIEL MARCEL - Werkauswahl (Hrsg. PETER GROTZER und SIEGFRIED FOELZ), Bd. III, Paderborn u. a., 1992, 5-10
- PETER GROTZER, La conscience du temps dans l'œuvre de Gabriel Marcel, Zürich, 1962
- PETER GROTZER, Von der Existenz zur Hoffnung, in: Schweizer Monatshefte (Zürich), 44. Jahr (1964/1965), 530-546
- FRIEDRICH HEER, Nachwort, in: GABRIEL MARCEL, Philosophie der Hoffnung, München, 1957, 143-151
- PETER KAMPITS, Gabriel Marcells Philosophie der zweiten Person, Wien-München, 1975
- FRANÇOIS H. und CLAIRE C. LAPOINTE, Gabriel Marcel and his critics. An international bibliography (1928-1976), New-York - London, 1977 (abgekürzt: LAPOINTE)
- PAULUS LENZ-MEDOC, Problem und Geheimnis. Zur Einführung in Gabriel Marcells Drama und Denken, in: Hochland, 49. Jg. (1956/57), 42-56 (abgekürzt: Problem und Geheimnis)
- ALEXANDER LOHNER, Der Tod im Existentialismus. Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen, Paderborn u. a., 1997
- MARTIN LONERGAN, Gabriel Marcel's philosophy of death, in: Philosophy today, Spring 1975, 22-28
- JULIÁN MARÍAS, Love in Marcel and Ortega, in: The philosophy of Gabriel Marcel (Hrsg. PAUL A. SCHILPP und LEWIS E. HAHN), La Salle, 1984, 553-569 (unmittelbar im Anschluss daran (570-572) und mit Bezug auf diesen MARÍAS-Beitrag steht eine Reply to Julián Marías von GABRIEL MARCEL)
- ROBERT MARKUS, The metaphysics of love. A study of Gabriel Marcel, in: The Tablet (London), 20. Mai 1950 (=Band 195, 401-402)

- JOSEPH MIHALICH, Marcel's Ontology of Love: A Background for Literature, in: *Renascence. A Critical Journal of Letters* (Milwaukee/Wisc.), Vol. XIII, No. 1 (Autumn 1960), 21-25. 32
- CHARLES MCCELLER, Gabriel Marcel et le >mystère< de l'espérance, in: ders., *Littérature du XXe siècle et christianisme*, IV: L'espérance en Dieu Notre Père, Tournai, 1960, 147-279
- JOSEPH O'MARA, Death and the Existentialist, in: *Studies* (Dublin), Bd. 39 (1950), 427-437
- JEANNE PARAIN-VIAL, Gabriel Marcel. Un veilleur et un éveilleur, Lausanne, 1989
- HELMUT PFEIFFER, Der Tod und die Hoffnung. Erwägungen Gabriel Marcells zur Unsterblichkeit des Menschen, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 86 (1977), 262-278
- HELMUT PFEIFFER, Gott erfahren. Der Beitrag Gabriel Marcells zur Gottesfrage, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 91 (1982), 133-149
- SIMONNE PLOURDE, Gabriel Marcel: Philosophe et témoin de l'espérance, Montreal, 1975
- RENÉ POIRIER, Le problème de l'immortalité et la pensée de Gabriel Marcel (avec 'Discussion'), in: *Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Entretiens autour de Gabriel Marcel* (24.-31. août 1973), Neuchâtel, 1976, 149-186 (abgekürzt: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*)
- PIETRO PRINI, Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable, Paris, 1984
- ALBERT B. RANDALL, Hope: An Exploration of Camus, Marcel and intimacy, University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1973
- PAUL RICCEUR, Vorwort, in: GABRIEL MARCEL - Werkauswahl (Hrsg. PETER GROTZER und SIEGFRIED FOELZ), Bd. I, Paderborn u. a., 1992, 5-7
- MICHEL RONDET, Die Dramen Gabriel Marcells, in: *Stimmen der Zeit*, 147. Bd. (1950/51), 42-48
- PETER-FELIX RUELIUS, *Mysterium spes*. Gabriel Marcells Philosophie der Hoffnung und ihre Relevanz für die Eschatologie, Würzburg, 1995 (abgekürzt: *Mysterium spes*)
- WOLFGANG RUF, Vorwort, in: GABRIEL MARCEL, *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Vorträge in Deutschland* (Hrsg. WOLFGANG RUF), Frankfurt/Main, 1964, 7f.
- GEORG SCHERER, Todeshorizont, Verblendung und Freiheit bei Gabriel Marcel, in: *Zum Problem der Erbsünde. Theologische und philosophische Versuche* (Hrsg. Bistum Essen), Essen, 1981, 167-177
- The philosophy of Gabriel Marcel (Hrsg. PAUL A. SCHILPP und LEWIS E. HAHN), La Salle (Illinois), 1984 (=The Library of living philosophers, Bd. XVII; abgekürzt: SCHILPP)
- HEINO SONNEMANS, Bekenntnis zur Hoffnung. Ein Beitrag zur Philosophie Gabriel Marcells, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (Fribourg), 17. Bd. (1970), 161-185 (abgekürzt: *Bekenntnis zur Hoffnung*)
- HEINO SONNEMANS, Hoffnung oder Prinzip? Die Philosophie der Hoffnung bei Gabriel Marcel und Ernst Bloch, Mönchengladbach, 1970
- XAVIER TILLIETTE, Gabriel Marcel: mort et survie, in: *Association Présence de Gabriel Marcel, Bulletin* 10 (Paris, 2000), Gabriel Marcel et l'au-delà. Du métapsychique au spirituel, 29-44
- XAVIER TILLIETTE, Gabriel Marcells christliche Sokratik, in: *Dokumente. Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit*, 13. Jg. (1957), 403-414
- XAVIER TILLIETTE, *Philosophes contemporains*, Paris, 1962

ROGER TROISFONTAINES, De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel (Deux tomes), Louvain-Paris, 1968 (abgekürzt: De l'existence à l'être)

ROGER TROISFONTAINES, Le mystère de la mort (avec 'Discussion'; = "Extraits des Entretiens qui eurent lieu à Dijon les 17 et 18 mars 1973 sur la pensée de Gabriel Marcel"), in: Revue de métaphysique et de morale (Evry), Bd. 79 (1974), 328-342

CARMEN VALDERRAY, Amour et liberté dans la philosophie de Gabriel Marcel, in: La Vie spirituelle, Bd. 122 (1970), 564-576

CARMEN VALDERREY, Amor y fe en la filosofía de Gabriel Marcel, in: Arbor (Madrid), Tomo 86, Nr. 335, Nov. 1973, 47-58 (207-218)

BERNHARD WOLF, Das ontologische Mysterium der Präsenz. Eine Einführung in die Philosophie Gabriel Marcells über drei Zugangswege seines Denkens, München, 1959

THEODOR-BERNHARD WOLF, Nachwort, in: GABRIEL MARCEL - Werkauswahl (Hrsg. PETER GROTZER und SIEGFRIED FOELZ), Bd. III, Paderborn u. a., 1992, 329-352

ESTHER WOO, Subjective love and objective charity in the thought of Gabriel Marcel, in: The American Benedictine Review, Jg. 1972, No. 1, 40-55

III. Restliche Literatur

WOLFGANG ACHTNER - STEFAN KUNZ - THOMAS WALTER, Dimensionen der Zeit. Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen, Darmstadt, 1998

GÜNTER ALTNER, Tod, Ewigkeit und Überleben, Heidelberg, 1981

JAN ASSMANN, Der Tod als Thema der Kulturtheorie, Frankfurt/Main, 2000

JOHANN AUER, >Siehe, ich mache alles neu<. Der Glaube an die Vollendung der Welt, Regensburg, 1984

GOTTFRIED BACHL, Die Zukunft nach dem Tod, Freiburg i. Br. u. a., 1985

Texte zur Theologie. Abteilung Dogmatik (Hrsg. WOLFGANG BEINERT), Bd. 10 (Eschatologie; 2, jeweils von GOTTFRIED BACHL bearbeitete Teilbände), Graz u. a., 1999 (abgekürzt: tzt D10,1/ tzt D10,2)

GOTTFRIED BACHL, Über den Tod und das Leben danach, Graz u. a., 1980

GOTTFRIED BACHL, Verlockung Himmel? (=Stichworte - Theologische Texte 17/1996; hrsg. vom Institut für Dogmatik, Theologische Fakultät an der Universität Salzburg)

INGEBORG BACHMANN, >Todesarten<-Projekt, Kritische Ausgabe, unter Leitung von ROBERT PICHL hrsg. von MONIKA ALBRECHT und DIRK GÖTTSCHE, Bd. 2, München u. a., 1995

GABRIEL BARYLLI, Butterbrot, Frankfurt/Main, 1993

HEINZ BAUMANN, Individualität und Tod. Psychologische und anthropologische Aspekte der Todeserfahrung, Würzburg, 1995

BENEDIKT XVI., Enzyklika Deus caritas est (Gott ist Liebe; 2005), approbierte deutsche Fassung, Stein am Rhein, 2006

WALTER BENJAMIN, Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: ders., Gesammelte Schriften (Hrsg. ROLF TIEDEMANN und HERMANN SCHWEPPENHÄUSER), Bd. I,1, Frankfurt/Main, 1974, 203-430

KLAUS BERGER, Ist mit dem Tod alles aus?, Stuttgart, 1997

PETER BERGER - THOMAS LUCKMANN, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/Main, 1995

KLAUS BIEBERSTEIN, Der lange Weg zur Auferstehung der Toten. Eine Skizze zur Entstehung der Eschatologie im Alten Testament, in: Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute (Hrsg. SABINE BIEBERSTEIN und DANIEL KOSCH), Luzern, 1998, 3-16

ERNST BLOCH, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt/Main, 2001 (3 Bände)

Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie (FS Wilhelm Breuning; Hrsg. MICHAEL BÖHNKE und HANSPETER HEINZ), Düsseldorf, 1985

MICHAEL BÖHNKE, Trinitarische Struktur geschichtlicher Hoffnung auf Vollendung, in: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie (FS Wilhelm Breuning; Hrsg. MICHAEL BÖHNKE und HANSPETER HEINZ), Düsseldorf, 1985, 34-54

LEONARDO BOFF, Kleine Trinitätslehre, Düsseldorf, 1990

LEONARDO BOFF, Was kommt nachher? Das Leben nach dem Tode, Salzburg, 1982

LADISLAUS BOROS, Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen, Mainz, 1977 (abgekürzt: Erlöstes Dasein)

LADISLAUS BOROS, Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung, Olten u. a., 1962

Seele - Problembegriff christlicher Eschatologie (Hrsg. WILHELM BREUNING (=QD 106); mit Beiträgen von RICHARD FRIEDLI, GISBERT GRESHAKE, ERNST HAAG, GERD HAEFFNER, OTTO HERMANN PESCH und HANSJÜRGEN VERWEYEN), Freiburg i. Br. u. a., 1986

WILHELM BREUNING, Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen, in: Mysterium salutis, Bd. V (Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte), 779-890

PASCAL BRUCKNER, Verdammt zum Glück. Der Fluch der Moderne, Berlin, 2001

RAINER BUCHER, Die Würde der Kinder Gottes vor und nach dem Tod. Pastoraltheologische Überlegungen zum Tod, dem Jenseits und der Kirche, in: RAINER BUCHER, OTTMAR FUCHS und JOACHIM KÜGLER (Hrsg.), In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück, Luzern, 1998, 263-276 (abgekürzt: Die Würde der Kinder Gottes)

WALBERT BÜHLMANN, Leben - Sterben - Leben. Fragen um Tod und Jenseits, Graz u. a., 1985

RUDOLF BULTMANN - KARL HEINRICH RENGSTORF, Art. $\epsilon\lambda\pi\iota\varsigma$, in: ThWNT, Bd. 2, 515-531

VOLKER BUSCH, In Gottes Gemeinschaft vollendet. Die Konzeption einer "Auferstehung im Tod" in der Theologie Gisbert Greshakes, Mainz, 2001

ALBERT CAMUS, Der erste Mensch, Reinbek, 1998

ALBERT CAMUS, Der glückliche Tod, Reinbek, 1999

ALBERT CAMUS, Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde, Hamburg, 1992

ALBERT CAMUS, Die Pest, Reinbek, 1999

ELIAS CANETTI, Aufzeichnungen 1942-1972, Frankfurt/Main, 1979

ELIAS CANETTI, Aufzeichnungen 1973-1984, München, 1999

ELIAS CANETTI, Das Geheimherz der Uhr, Frankfurt/Main, 1994 (abgekürzt: Das Geheimherz)

ELIAS CANETTI, Die Fliegenpein, Frankfurt/Main, 1995

ELIAS CANETTI, Nachträge aus Hampstead, Frankfurt/Main, 1999

ELIAS CANETTI, Party im Blitz, München-Wien, 2003

EMILE CIORAN, Die verfehlte Schöpfung, Frankfurt/Main, 1991

EMILE CIORAN, Gevierteilt, Frankfurt/Main, 1991

EMILE CIORAN, Syllogismen der Bitterkeit, Frankfurt/Main, 1990

EMILE CIORAN, Vom Nachteil, geboren zu sein, Frankfurt/Main, 1991

Communio sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen (Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands), Paderborn-Frankfurt/Main, 2000 (abgekürzt: Communio sanctorum)

HANNS CORNELISSEN, Der Faktor Gott - Ernstfall oder Unfall des Denkens?, Freiburg i. Br. u. a., 1999

BRIAN DALEY - JOSEF SCHREINER - HORACIO LONA, Eschatologie. In der Schrift und Patristik (=Fasz. 7a (1986) von: Handbuch der Dogmengeschichte (Hrsg. MICHAEL SCHMAUS u. a.), Freiburg i. Br. u. a., Bd. IV)

SIMONE DE BEAUVOIR, Alle Menschen sind sterblich, Reinbek, 1999 (abgekürzt: Alle Menschen)

ALFONS DEISSLER, Was wird am Ende der Tage geschehen? Biblische Visionen der Zukunft, Freiburg i. Br. u. a., 1991 (abgekürzt: Was wird am Ende der Tage geschehen?)

ENCHIRIDION SYMBOLORUM DEFINITIONUM ET DECLARATIONUM DE REBUS FIDEI ET MORUM (Hrsg. HEINRICH DENZINGER und ADOLF SCHÖNMETZER), Barcelona u. a., 1976 (abgekürzt: DS (+Absatzzahl))

Tod - Hoffnung - Jenseits. Dimensionen und Konsequenzen biblisch verankerter Eschatologie (Hrsg. FERDINAND DEXINGER), Wien u. a., 1983

DIE BIBEL - Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung (Hrsg. die Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz u. a.), Freiburg i. Br. u. a., Lizenzausgabe o. J.

MARGRET DIETRICH, Das moderne Drama. Strömungen - Gestalten - Motive, Stuttgart, 1974

EUGEN DREWERMANN, Daß alle eins seien. Predigten zwischen Himmelfahrt und Dreifaltigkeitsfest (Hrsg. BERND MARZ), München-Zürich, 1997 (abgekürzt: Daß alle eins seien)

EUGEN DREWERMANN, Der sechste Tag. Die Herkunft des Menschen und die Frage nach Gott, Zürich-Düsseldorf, 1998 (abgekürzt: Der sechste Tag)

EUGEN DREWERMANN, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg, 1983 (abgekürzt: Der tödliche Fortschritt)

EUGEN DREWERMANN, Ein Mensch braucht mehr als nur Moral, Darmstadt, o. J.

EUGEN DREWERMANN, Art. 'Endlichkeit/Transzendenz', in: NHTG (erw. Neuausgabe), Bd. 1, 332-338

EUGEN DREWERMANN, Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik, Solothurn-Düsseldorf, 1993

EUGEN DREWERMANN, Hoffnung für die leidende Kreatur oder: Das Postulat von der Unsterblichkeit der Tiere, in: ders., <Ich steige hinab in die Barke der Sonne>. Alt-Ägyptische Meditationen zu Tod und Auferstehung in bezug auf Joh 20/21, Olten-Freiburg i. Br., 1989, 228-247 (abgekürzt: Ich steige hinab)

EUGEN DREWERMANN, Jesus von Nazareth. Befreiung zum Frieden, Zürich-Düsseldorf, 1998

EUGEN DREWERMANN, Kleriker. Psychogramm eines Ideals, Olten-Freiburg i. Br., 1989

EUGEN DREWERMANN, Art. 'Sünde', in: NHTG (erw. Neuausgabe), Bd. 5, 86-93

EUGEN DREWERMANN, Tiefenpsychologie und Exegese 2. Die Wahrheit der Werke und der Worte, München, 1993

EUGEN DREWERMANN, ... und es geschah so. Die moderne Biologie und die Frage nach Gott, Zürich-Düsseldorf, 1999 (abgekürzt: ... und es geschah so)

EUGEN DREWERMANN, Wort des Heils. Wort der Heilung. Von der befreienden Kraft des Glaubens - Gespräche und Interviews (Hrsg. BERND MARZ), Bd. III, Düsseldorf, 1989

EUGEN DREWERMANN, Wozu Religion? Sinnfindung in Zeiten der Gier nach Macht und Geld, Freiburg i. Br. u. a., 2001 (abgekürzt: Wozu Religion?)

EUGEN DREWERMANN, Zeitreisen - Reisezeiten, Solothurn-Düsseldorf, 1994

EUGEN DREWERMANN - FRIEDRICH SCHORLEMMER, Tod oder Leben. Vom Sinn und Unsinn des Gottesglaubens (Hrsg. MICHAEL ALBUS), Freiburg i. Br. u. a., 1997 (abgekürzt: Tod oder Leben)

PETER CHRISTOPH DÜREN, Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes. Reflexion über eine katholische Glaubenslehre, Ostfildern, 1997

CHRISTIAN DUQUOC, Die Hoffnung Jesu, in: Conc (D) 6 (1970), 607-612

PAULUS ENGELHARDT, Art. 'Hoffnung', in: NHTG (erw. Neuausgabe), Bd. 2, 374-384

EPIKTET, Enchiridion, in: ders., Handbüchlein der Moral und Unterredungen (Hrsg. HEINRICH SCHMIDT), Stuttgart, 1959, 21-51

IGNACIO ESCRIBANO-ALBERCA, Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart (=Fasz. 7d (1987) von: Handbuch der Dogmengeschichte (Hrsg. MICHAEL SCHMAUS u. a.), Freiburg i. Br. u. a., Bd. IV)

IRING FETSCHER, Vom Leben in der Endlichkeit, in: Conc (D) 11 (1975), 332-340

JOSEF FINKENZELLER, Eschatologie, in: Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik (Hrsg. WOLFGANG BEINERT), Bd. 3, Paderborn u. a., 1995, 525-671 (abgekürzt: Eschatologie (in: Glaubenszugänge, Bd. 3))

JOSEF FINKENZELLER, Art. 'Eschatologie', in: LkD, 1988, 137-143

JOSEF FINKENZELLER, Was kommt nach dem Tod?, München, 1976

HUBERT FRANKEMÖLLE, Der Glaube an die Wiederkunft Christi als Vollendung des Gottesreiches. Überlegungen zum Grund christlicher Hoffnung, in: Zukunftshoffnung und Heilserwartung in den monotheistischen Religionen (Hrsg. ABDOLDJAVAD FALATURI, WALTER STROLZ, SHEMARYAHU TALMON), Freiburg i. Br. u. a., 1983, 81-120

VIKTOR FRANKL, ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München, ¹⁹1998 (abgekürzt: ... trotzdem Ja zum Leben sagen)

JULIUS T. FRASER, Die Zeit: vertraut und fremd, Basel, 1988 (abgekürzt: Die Zeit)

MAGDALENE FRETTLÖH, Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh, ⁵2005

SIGMUND FREUD, Abriß der Psychoanalyse (1938; =Gesammelte Werke (Hrsg. ANNA FREUD u. a.), Bd. XVII (Schriften aus dem Nachlass)), London, 1941, 63-138

SIGMUND FREUD, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1932; =Gesammelte Werke (Hrsg. ANNA FREUD u. a.), Bd. XV), London, 1944

SIGMUND FREUD, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1917; =Gesammelte Werke (Hrsg. ANNA FREUD u. a.), Bd. XI), London, 1944

ERICH FRIED, Als ich mich nach dir verzehrte. Gedichte von der Liebe, Berlin, 1993

MAX FRISCH, Tagebuch 1946-1949, Frankfurt/Main, 1979

ERICH FROMM, Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik, Frankfurt/Main, 1982 (abgekürzt: Die Revolution der Hoffnung)

ERICH FROMM, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, München, ¹⁹1986

ALEXANDRE GANOCZY, Einführung in die Dogmatik, Darmstadt, 1983

ALEXANDRE GANOCZY, Schöpfungslehre, Düsseldorf, ¹⁹1987

ARNOLD GEHLEN, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Wiesbaden, ¹⁹1976

KHALIL GIBRAN, Sand und Schaum, Olten-Freiburg i. Br., ¹⁹1986

ANDRÉ GIDE, Die Falschmünzer, Stuttgart, 1974

ANDRÉ GIDE, Die Reise Urians, in: ders., Der schlechtgefesselte Prometheus, München, 1999, 7-62

MANFRED GÖRG, Ein Haus im Totenreich. Jenseitsvorstellungen in Israel und Ägypten, Düsseldorf, 1998

RALF KARL GOLD, Elimination autoimmuner T-Zellen im peripheren und zentralen Nervensystem durch Apoptose. Untersuchungen in Tiermodellen, Zellkultursystemen und humanem Gewebe, Würzburg, 1996

JULIEN GREEN, Adrienne Mesurat, München-Wien, ¹⁹2001

SEBASTIAN GREINER, >Auferstehung im Tod<. Überlegungen zu einer aktuellen Diskussion, in: IKaZ 19 (1990), 432-443

GISBERT GRESHAKE, "Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick, in: Seele - Problembegriff christlicher Eschatologie (Hrsg. WILHELM BREUNING), Freiburg i. Br. u. a., 1986, 107-158 (abgekürzt: "Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie)

GISBERT GRESHAKE, Stärker als der Tod, Mainz, ¹⁹1978

GISBERT GRESHAKE, Tod und Auferstehung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft (Hrsg. FRANZ BÖCKLE u. a.), Teilband 5, Freiburg i. Br. u. a., 1980, 63-130

GISBERT GRESHAKE, Was ist der Mensch - was wird er sein? Unterwegs zur Gemeinschaft der Heiligen, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern (31. Jg. (2001)/5), 8f. (abgekürzt: Was ist der Mensch)

GISBERT GRESHAKE - GERHARD LOHFINK, Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (=QD 71), Freiburg i. Br. u. a., 1986

ROMANO GUARDINI, Die letzten Dinge, Mainz, 1998

GERD HAEFFNER, Vom Unzerstörbaren im Menschen, in: Seele - Problembegriff christlicher Eschatologie (Hrsg. WILHELM BREUNING), Freiburg i. Br. u. a., 1986, 159-191 (einschließlich eines Briefwechsels mit GISBERT GRESHAKE)

HERMANN HÄRING, Art. 'Kirche/Ekklesiologie - Systematisch', in: NHTG (erw. Neuausgabe), Bd. 3, 119-133

WILFRIED HÄRLE, Dogmatik, Berlin - New-York, 2000

DIETER HATTRUP, Eschatologie, Paderborn, 1992

MARTIN HEIDEGGER, Sein und Zeit, Tübingen, 1993

SILVIA HELL, Der Sieg des Heilsmysteriums, in: LOTHAR LIES - SILVIA HELL, Heilsmysterium - Eine Hinführung zu Christus, Graz u. a., 1992, 269-308

KARL HERBST, Der wirkliche Jesus. Das total andere Gottesbild, Olten u. a., 1990

KARL HERBST, Was wollte Jesus selbst? Die vorkirchlichen Jesusworte in den Evangelien, Bd. 1, Düsseldorf, 1979 (abgekürzt: Was wollte Jesus selbst?, Bd. 1)

KARL HERBST, Was wollte Jesus selbst? Die vorkirchlichen Jesusworte in den Evangelien, Bd. 2, Düsseldorf, 1981 (abgekürzt: Was wollte Jesus selbst?, Bd. 2)

JOHANN GOTTFRIED HERDER, Abhandlung über den Ursprung der Sprache, Stuttgart, 1989

Sterben, Tod und Jenseitsglaube. Ende oder letzte Erfüllung des Lebens? (Hrsg. MARKWART HERZOG; =Irseer Dialoge. Kultur und Wissenschaft interdisziplinär, Band 3), Stuttgart u. a., 2001

THOMAS HIEKE, Die Logienquelle. Eine Übersetzung auf der Basis des Internationalen Q-Projekts mit einer Einführung von Thomas Hieke, in: BiKi 54 (1999), (Beiheft:) I-XXII

BRUNO HITZ, Schrecken der Liebe. Zu einem Satz bei Marcel Proust, in: Neue Zürcher Zeitung, 14./15. Juli 2001, 53f.

PAUL HOFFMANN, Art. 'Auferstehung der Toten: Neues Testament', in: TRE, Bd. IV, 450-467

PAUL HOFFMANN, Art. 'Auferstehung Jesu Christi: Neues Testament', in: TRE, Bd. IV, 478-513

PAUL HOFFMANN, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie, Münster, 1969

PAUL HOFFMANN, "Er weiß, was ihr braucht..." (Mt 6, 7). Jesu einfache und konkrete Rede von Gott, in: "Ich will euer Gott werden". Beispiele biblischen Redens von Gott (Hrsg. HELMUT MERKLEIN und ERICH ZENGER), Stuttgart, 1981 (=Stuttgarter Bibelstudien 100), 151-176

PAUL HOFFMANN, Art. 'Logienquelle', in: LThK, Bd. 6, 1997, 1019-1021

MAX HORKHEIMER - THEODOR W. ADORNO, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/Main, 2005 (Sonderausgabe)

MICHEL HOUELLECQ, Plattform, Köln, 2002

Art. 'Orpheus', in: Lexikon der griechischen und römischen Mythologie (Hrsg. HERBERT HUNGER), Reinbek, 1980, 294-298

Art. 'Perseus', in: Lexikon der griechischen und römischen Mythologie (Hrsg. HERBERT HUNGER), Reinbek, 1980, 320-324

WOLFGANG JANKE, Existenzphilosophie, Berlin, 1982

KARL JASPERS, Existenzphilosophie. 3 Vorlesungen, gehalten am Freien Deutschen Hochstift 1937, Berlin, 1938

JOHANNES PAUL II., Enzyklika Fides et ratio (Glaube und Vernunft; 1998), amtliche vatikanische Fassung in der von der deutschen Bischofskonferenz approbierten deutschen Übersetzung, Stein am Rhein, 1998

FRANZ KAFKA, Er, Frankfurt/Main, 1984

MASCHA KALÉKO, Der Stern, auf dem wir leben, Hamburg, 1984

WALTER KASPER, Jesus der Christus, Mainz, ¹⁰1986

MEDARD KEHL, <Bis du kommst in Herrlichkeit...>. Neuere theologische Deutungen der <Parusie Jesu>, in: Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie (Hrsg. JOSEF PFAMMATTER und EDUARD CHRISTEN), Zürich, 1990, 95-137

MEDARD KEHL, Eschatologie, Würzburg, ³1996

MEDARD KEHL, Und was kommt *nach dem Ende?*, Freiburg i. Br. u. a., ²2000

ULRICH KELLERMANN, Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben, in: ZThK 73 (1976), 259-282 (abgekürzt: Überwindung des Todesgeschicks)

FERDINAND KERSTIENS, Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, Mainz, 1969

FERDINAND KERSTIENS, Art. 'Hoffnung' in: Sacramentum mundi (D), Bd. II, 725-735

Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften (Hrsg. HANS KESSLER), Darmstadt, 2004

HANS KESSLER, Christologie, in: Handbuch der Dogmatik (Hrsg. THEODOR SCHNEIDER), Bd. 1, Düsseldorf, ²2002, 241-442

SÖREN KIERKEGAARD, Der Begriff der Angst. Eine simple psychologisch-hinweisende Erörterung in Richtung des dogmatischen Problems der Erbsünde, Reinbek, 1960 (abgekürzt: Der Begriff der Angst)

SÖREN KIERKEGAARD, Die Krankheit zum Tode. Eine christliche psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung, Reinbek, 1962 (abgekürzt: Die Krankheit zum Tode)

SÖREN KIERKEGAARD, Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik, Reinbek, 1961

SÖREN KIERKEGAARD, Stadien auf dem Lebensweg, Gesammelte Werke, Jena, 1922, Bd. 4

PAMELA KIRK, Tod und Auferstehung innerhalb einer anthropologisch gewendeten Theologie. Hermeneutische Studie zur individuellen Eschatologie bei Karl Rahner, Ladislaus Boros, Gisbert Greshake, Bad Honnef, 1986

WOLFGANG KLAUSNITZER, Jesus von Nazaret. Lehrer - Messias - Gottessohn, Regensburg, 2001

GÜNTER KLEIN, Art. 'Eschatologie: Neues Testament', in: TRE, Bd. X, 270-299

TRAUGOTT KOCH, Art. 'Mensch. 19. und 20. Jahrhundert', in: TRE, Bd. XXII, 530-548

Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie vom 17. Mai 1979 (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 11 (Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn)

GEORG KRAUS, Blickpunkt Mensch. Menschenbilder der Gegenwart aus christlicher Sicht, München, 1983

GEORG KRAUS, Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre, Frankfurt/Main, 1994 (abgekürzt: Gott als Wirklichkeit)

GEORG KRAUS, Licht und Kraft für das Leben. Predigten über den Sinn des Glaubens, Regensburg, 2003 (abgekürzt: Licht und Kraft für das Leben)

GEORG KRAUS, Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre, Frankfurt/Main, 1997 (abgekürzt: Welt und Mensch)

MATTHIAS KRIEG - HANS WEDER, Leiblichkeit, Zürich, 1983 (=Theologische Studien (Hrsg. EBERHARD JÜNGEL, ROBERT LEUENBERGER und RUDOLF SMEND) 128)

Vom Mitleid. Die heilende Kraft (Hrsg. ULRICH KRONAUER), Frankfurt/Main-Leipzig, 1999

ELISABETH KÜBLER-ROSS, Das Rad des Lebens. Autobiographie, München, 1997

CHRISTA KÜHNHOLD, Der Begriff des Sprunges und der Weg des Sprachdenkens. Eine Einführung in Kierkegaard, Berlin, 1975

FRIEDRICH KÜMMEL - HANS WEDER - GERHARD SAUTER, Art. 'Hoffnung', in: TRE, Bd. XV, 480-498

HANS KÜNG, Christsein, München-Zürich, 1974

HANS KÜNG, Ewiges Leben?, München-Zürich, 1982

ERHARD KUNZ, Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung (=Fasz. 7c/1. Teil (1980) von: Handbuch der Dogmengeschichte (Hrsg. MICHAEL SCHMAUS u. a.), Freiburg i. Br. u. a., Bd. IV)

L. CAELI FIRMIANI LACTANTI opera omnia (Hrsg. SAMUEL BRANDT und GEORG LAUBMANN), Bd. I, Prag u. a., 1890

PAUL LUDWIG LANDSBERG, Die Erfahrung des Todes, Frankfurt/Main, 1973

BERNHARD LANG, Art. 'Himmel', in: NHTG (erw. Neuauflage), Bd. 2, 350-361

BERNHARD LANGEMEYER, Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Paderborn, 1963

GEORG LANGEMEYER, Die theologische Anthropologie, in: Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik (Hrsg. WOLFGANG BEINERT), Bd. 1, Paderborn u. a., 1995, 497-622 (abgekürzt: Glaubenszugänge)

GEORG LANGEMEYER, Art. 'Geschöpflichkeit des Menschen', in: LkD, 1988, 183f.

GEORG LANGEMEYER, Menschsein im Wendekreis des Nichts. Entwurf einer theologischen Anthropologie auf der Basis des alltäglichen Bewußtseins, Münster, 1988 (abgekürzt: Menschsein im Wendekreis des Nichts)

Texte zur Theologie. Abteilung Dogmatik (Hrsg. WOLFGANG BEINERT), Bd. 8 (Anthropologie; bearbeitet von GEORG LANGEMEYER), Graz u. a., 1998 (abgekürzt: tzt D8)

- GEORG LANGEMEYER, Art. 'Theologische Anthropologie', in: LkD, 1988, 502-504 (abgekürzt: LkD)
- KARL LEHMANN, Im Fegefeuer der Kritik, in: DIE ZEIT, Nr. 2 (31. Dezember) 2003, 39
- ROSAMOND LEHMANN, Der Schwan am Abend. Fragmente eines Lebens, Frankfurt/Main, 1987 (abgekürzt: Der Schwan am Abend)
- PRIMO LEVI, Ist das ein Mensch?, München, 192001
- MATTHIAS LEXER, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. I, Leipzig, 1872
- JOAO BATISTA LIBANIO - MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER, Christliche Eschatologie, Düsseldorf, 1987
- GERHARD LOHFINK, Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt, in: GISBERT GRESHAKE - GERHARD LOHFINK, Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, Freiburg i. Br. u. a., 1986 (=QD 71), 131-155
- JOHANNES B. LOTZ, Art. 'Endlichkeit', in: 1LThK, Bd. III, 860f.
- NIKLAS LUHMANN, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt/Main, 1999
- FELIX MALMBERG, Ein Leib - Ein Geist. Vom Mysterium der Kirche, Freiburg i. Br. u. a., 1960 (abgekürzt: MALMBERG)
- ANDRÉ MALRAUX, Der Königsweg, München, 1999
- JOSEF MANSER, Der Tod des Menschen. Zur Deutung des Todes in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie, Frankfurt/Main u. a., 1977
- ODO MARQUARD, Menschliche Endlichkeit und Kompensation, in: ODO MARQUARD - HANS-GEORG GADAMER - HANS MICHAEL BAUMGARTNER - WALTHER ZIMMERLI, Menschliche Endlichkeit und Kompensation, Bamberg, 1995, 19-48 (abgekürzt: Menschliche Endlichkeit)
- Diskussion über die <Theologie der Hoffnung> von Jürgen Moltmann (Hrsg. WOLF-DIETER MARSCH), München, 1967
- WERNER MARX, Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Maß, Hamburg, 1986 (abgekürzt: Ethos und Lebenswelt)
- FRANÇOIS MAURIAC, Die Wege des Meeres, Berlin-Weimar, 1975
- FRANÇOIS MAURIAC, Natterngezücht, Berlin-Weimar, 1972
- FRANÇOIS MAURIAC, Was ich glaube, Wien u. a., 1963
- MICHAEL MAYER, Totenwache, Wien, 2001
- HELMUT MERKLEIN, Entstehung und Gehalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankens, in: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie (FS Wilhelm Breuning; Hrsg. MICHAEL BÖHNKE und HANSPETER HEINZ), Düsseldorf, 1985, 115-140
- REINHOLD MESSNER, Berge versetzen. Das Credo eines Grenzgängers, München, 1993
- JOHANN BAPTIST METZ, CREDO. 9 fundamentaltheologische Gastvorlesungen zum christlichen Glaubensbekenntnis, unveröffentlichtes Skriptum, Innsbruck, 1984

- JOHANN BAPTIST METZ, Art. 'Politische Theologie', in: *Sacramentum mundi* (D), Bd. III, 1232-1240
- JÜRGEN MOLTSMANN, *Das Experiment Hoffnung. Einführungen*, München, 1974 (abgekürzt: *Das Experiment Hoffnung*)
- JÜRGEN MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh, 1995
- JÜRGEN MOLTSMANN, Die Kategorie *Novum* in der christlichen Theologie, in: Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk (Hrsg. SIEGFRIED UNSELD), Frankfurt/Main, 1965, 243-263
- JÜRGEN MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh, 1997 (Neuausgabe)
- CHRISTOF MÜLLER, *Die Eschatologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Kirche als Zeichen und Werkzeug der Vollendung*, Frankfurt/Main u. a., 2002 (=Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, Bd. 28)
- HANS-DIETER MUTSCHLER, *Die Gottmaschine. Das Schicksal Gottes im Zeitalter der Technik*, Augsburg, 1998
- MICHAEL NAUMANN, Der Gott, der uns fehlt, in: *DIE ZEIT*, Nr. 52 (19. Dezember) 2001, 1
- NESTLE-ALAND, *NOVUM TESTAMENTUM GRAECE* (Hrsg. KURT ALAND u. a.), Stuttgart, 1983 (=1979/7. revidierter Druck)
- FRIEDRICH NIETZSCHE, *Weisheit für Übermorgen. Unterstreichungen aus dem Nachlaß* (Hrsg. HEINZ FRIEDRICH), München, 1999
- FRIEDRICH NIETZSCHE, *Werke in zwei Bänden* (bearbeitet von WOLFGANG DENINGER), Essen, o. J., Bd. 2
- FRANZ-JOSEF NOCKE, *Die Zukunft der Welt in der eschatologischen Vollendung*, in: *Zukunft im Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft* (Hrsg. GEORG KRAUS), Frankfurt/Main u. a., 71-81 (abgekürzt: *Die Zukunft der Welt*)
- FRANZ-JOSEF NOCKE, *Eschatologie*, in: *Handbuch der Dogmatik* (Hrsg. THEODOR SCHNEIDER), Bd. 2, Düsseldorf, 2002, 377-478
- FRANZ-JOSEF NOCKE, *Eschatologie*, Düsseldorf, 1999
- FRANZ-JOSEF NOCKE, *Liebe, Tod und Auferstehung. Die Mitte des christlichen Glaubens*, München, 2005 (abgekürzt: *Liebe, Tod und Auferstehung*)
- GÜNI NOGGLER, *Schnappschuss*, Innsbruck, o. J.
- ANDERS NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Berlin, 1955 (abgekürzt: *Eros und Agape*)
- LUDWIG OTT, *Eschatologie. In der Scholastik* (aus dem Nachlass bearbeitet von ERICH NAAB; =Fasz. 7b (1990) von: *Handbuch der Dogmengeschichte* (Hrsg. MICHAEL SCHMAUS u. a.), Freiburg i. Br. u. a., Bd. IV)
- CHARLES PÉGUY, *Das Mysterium der Hoffnung*, Wien, 1960
- OTTO HERMANN PESCH, Art. 'Liebe', in: *NHThG* (erw. Neuausgabe), Bd. 3, 220-239
- TIEMO RAINER PETERS, Art. 'Tod/ewiges Leben', in: *NHThG* (erw. Neuausgabe), Bd. 5, 159-168
- Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie* (Hrsg. JOSEF PFAMMATTER und EDUARD CHRISTEN), Zürich, 1990

JOSEF PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, München, 1968

HELMUTH PLESSNER, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie (=Gesammelte Schriften, Bd. IV), Frankfurt/Main, 1981

JACQUES POHIER, Wenn ich Gott sage, Olten-Freiburg i. Br., 1980

HERMANN JOSEF POTTMEYER, Christliche Hoffnung zwischen Jenseitsvertröstung und Diesseitsoptimismus, in: Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel (Hrsg. ALBERT GERHARDS; =QD 127), Freiburg i. Br. u. a., 1990, 131-146

Eschatologie im Alten Testament (Hrsg. HORST DIETRICH PREUSS), Darmstadt, 1978

HORST DIETRICH PREUSS, Theologie des Alten Testaments, Bd. 2, Stuttgart u. a., 1992

MARCEL PROUST, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, Frankfurt/Main, 2000

KARL RAHNER, Art. 'Anthropologie/Theologische Anthropologie', in: 'LThK, Bd. I, 618-627

KARL RAHNER, Das Leben der Toten, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln u. a., '1964, 429-437

KARL RAHNER, Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Einsiedeln u. a., 1967, 555-560

KARL RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. u. a., '1977

KARL RAHNER, Immanente und transzendente Vollendung der Welt, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Einsiedeln u. a., 1967, 593-609

KARL RAHNER, Prolixitas mortis. Das Sterben vom Tod her gesehen, in: Mysterium salutis, Bd. V (Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte), 466-493

KARL RAHNER, Theologie und Anthropologie, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Einsiedeln u. a., 1967, 43-65

KARL RAHNER, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln u. a., '1964, 401-428

KARL RAHNER, Art. 'Tod', in: Sacramentum mundi (D), Bd. IV, 920-927

KARL RAHNER, Über das Geheimnis, in: Stimmen der Zeit 167 (1960/1961), 241-252

KARL RAHNER, Zu einer Theologie des Todes, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. X, Einsiedeln u. a., 1972, 181-199

KARL RAHNER, Zur Theologie der Hoffnung, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Einsiedeln u. a., 1967, 561-579

KARL RAHNER, Zur Theologie des Todes, Freiburg i. Br. u. a., '1961 (=QD 2)

JOSEF RATTNER - GERHARD DANZER, Liebe und Ehe. Zur Psychologie der Zweierbeziehung, Darmstadt, 2001

JOSEPH RATZINGER, Die Zukunft des Heils, in: ULRICH HOMMES - JOSEPH RATZINGER, Das Heil des Menschen. Innerweltlich - Christlich, München, 1975, 31-63

JOSEPH RATZINGER, Dogma und Verkündigung, München-Freiburg i. Br., 1973

- JOSEPH RATZINGER, Einführung in das Christentum, München, 1968
- JOSEPH RATZINGER, Eschatologie - Tod und ewiges Leben, Regensburg, 1990 (abgekürzt: Eschatologie)
- JOSEPH RATZINGER, Vom Sinn des Christseins. Drei Predigten, München, 1971 (abgekürzt: Vom Sinn des Christseins)
- MAX RAUNER, Tausend Körnchen Gegenwart, in: DIE ZEIT Nr. 38 (11. September) 2003, 37
- FRITZ RIEMANN, Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie, München u. a., 1992
- ALEXANDER RÖTH, Programmierter Zelltod. Beispiele der Apoptoseinduktion in Lymphomzelllinien, Freiburg i. Br., 1999
- HEINRICH ROMBACH, Drachenkampf. Der philosophische Hintergrund der blutigen Bürgerkriege und die brennenden Zeitfragen, Freiburg i. Br., 1996 (abgekürzt: Drachenkampf)
- HEINRICH ROMBACH, Strukturanthropologie, Freiburg i. Br., 1987
- HEINRICH ROMBACH, Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik, Basel, 1983 (abgekürzt: Welt und Gegenwelt)
- WINFRIED RORARIUS, Seele - Tod - Unsterblichkeit, Gütersloh, 1979
- KLAUS ROSENTHAL, Die Überwindung des Subjekt-Objekt-Denkens als philosophisches und theologisches Problem, Göttingen, 1970
- Interview mit CARLOS SANTANA, in: Süddeutsche Zeitung vom 31. 8./1. 9. 2002
- JEAN-PAUL SARTRE, Bariona oder Der Sohn des Donners. Ein Weihnachtsspiel - Die Fliegen. Drama in drei Akten, Reinbek, 1994
- PHILIPP SCHÄFER, Eschatologie. Trient und Gegenreformation (=Fasz. 7c/2. Teil (1984) von: Handbuch der Dogmengeschichte (Hrsg. MICHAEL SCHMAUS u. a.), Freiburg i. Br. u. a., Bd. IV)
- RICHARD SCHAEFFLER, Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie, Darmstadt, 1980
- RICHARD SCHAEFFLER, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie, Freiburg i. Br. u. a., 1980
- LEO SCHEFFCZYK, Leben - Tod - Vollendung, in: KARL LEHMANN - LEO SCHEFFCZYK - RUDOLF SCHNACKENBURG - HERMANN VOLK, Vollendung des Lebens - Hoffnung auf Herrlichkeit, Mainz, 1979, 59-81
- GEORG SCHERER, Daseinsangst und ihre Bewältigung, in: Die Zukunft der Zukunft. Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen (Hrsg. PAULUS GORDAN), Kevelaer u. a., 1985, 121-157
- GÜNTER SCHIWY, Abschied vom allmächtigen Gott, München, 1995
- Theologie und Psychologie im Dialog über ihre Menschenbilder (Hrsg. MICHAEL SCHLAGHECK), Paderborn, 1997
- HEINRICH SCHLIER, Das Menschenherz nach dem Apostel Paulus, in: ders., Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III, Freiburg i. Br. u. a., 1971, 184-200
- ARTHUR SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung, München, 1998

CHRISTIAN SCHÜTZ, Allgemeine Grundlegung der Eschatologie, in: *Mysterium salutis*, Bd. V (Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte), 553-700

HARALD SCHULTZ-HENCKE, Lehrbuch der analytischen Psychotherapie, Stuttgart u. a., 1988

BERNARD SCHUMACHER, Der Tod in der Philosophie der Gegenwart, Darmstadt, 2004

JOHANNES SCHUSTER, Art. 'Sokratik', in: *Philosophisches Wörterbuch* (Hrsg. WALTER BRUGGER), Freiburg i. Br. u. a., 1976, 363f.

MAX SECKLER - CHRISTOPH BERCHTOLD, Art. 'Glaube', in: *NHThG* (erw. Neuausgabe), Bd. 2, 232-252

OTTO SEMMELROTH, Der Glaube an den Tod, in: *Geist und Leben* 30 (1957), 325-337

OTTO SEMMELROTH, Vom christlichen Sterben. Die Wirklichkeit des Todes, in: *Stimmen der Zeit* 155 (1954/1955), 88-95

LUCIUS ANNAEUS SENECA, Philosophische Schriften (lateinisch und deutsch) in 5 Bänden, übersetzt, mit Anmerkungen versehen und herausgegeben von MANFRED ROSENBAACH, Darmstadt, 1999, Bd. 5

WALTER SIMONIS, Über Gott und die Welt. Gottes- und Schöpfungslehre, Darmstadt, o. J. (abgekürzt: Über Gott und die Welt)

RUDOLF SMEND, Art. 'Eschatologie: Altes Testament', in: *TRE*, Bd. X, 256-264

DOROTHEE SÖLLE, Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte, Stuttgart, 1987 (abgekürzt: Das Fenster der Verwundbarkeit)

DOROTHEE SÖLLE, Phantasie und Gehorsam, Stuttgart, 1972

HEINO SONNEMANS, Seele - Unsterblichkeit - Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie, Freiburg i. Br. u. a., 1984 (=Freiburger Theologische Studien, Bd. 128; abgekürzt: Seele)

WALTER SPARN, Art. 'Mensch. Von der Reformation bis zur Aufklärung', in: *TRE*, Bd. XXII, 510-529

JÖRG SPLETT, Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen, Frankfurt/Main, 1990 (abgekürzt: Leben als Mit-Sein)

GERHARD STAGUHN, Das Lachen Gottes. Der Mensch und sein Kosmos, München-Wien, 1990

GÜNTHER STERN, Über das Haben. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis, Bonn, 1928

GÜNTER TEMBROCK, Angst. Naturgeschichte eines psychobiologischen Phänomens, Darmstadt, 2000

MAX THÜRKAUF, Christuswärts. Glaubenshilfe gegen den naturwissenschaftlichen Atheismus, Stein am Rhein, 1983 (abgekürzt: Christuswärts)

ROGER TROISFONTAINES, Ich sterbe nicht..., Freiburg i. Br. u. a., 1964

IWAN TURGENJEW, Väter und Söhne, München, 2003

Synodenbeschluss 'Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit', abgedruckt in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe - Bd. I, Freiburg i. Br. u. a., 1976, 84-111

Unsterblichkeit und Auferstehung, (gesamtes) Heft 12 (=673-744) in: *Conc (D)* 6 (1970)

II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, in: *Kleines Konzilskompodium* (Hrsg. KARL

- RAHNER und HERBERT VORGRIMLER), Freiburg i. Br. u. a., 1966, 449-552
- HERMANN VOLK, *Das christliche Verständnis des Todes*, Münster, 1957
- HANS URS VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln, 1963
- HANS URS VON BALTHASAR, *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln, 1976
- HANS URS VON BALTHASAR, *Eschatologie im Umriss*, in: ders., *Pneuma und Institution (Skizzen zur Theologie IV)*, Einsiedeln, 1974, 410-455
- HANS URS VON BALTHASAR, *Theodramatik, Band IV: Das Endspiel*, Einsiedeln, 1983
- HANS URS VON BALTHASAR, *Umriss der Eschatologie*, in: ders., *Verbum Caro (Skizzen zur Theologie I)*, Einsiedeln, 1960, 276-300
- HANS URS VON BALTHASAR, *Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift. Vierteljahresschrift für das Gesamtgebiet der katholischen Theologie* 32 (1981), 81-102
- FRIEDRICH E. VON GAGERN, *Der andere Gott. Christsein ohne Angst*, München, 1990
- HUGO VON HOFMANNSTHAL, *Jedermann*, Frankfurt/Main, 1991
- HERBERT VORGRIMLER, *Der Tod als Thema der neueren Theologie*, in: *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie* (Hrsg. JOSEF PFAMMATTER und EDUARD CHRISTEN), Zürich, 1990, 13-64
- HERBERT VORGRIMLER, Art. 'Die Vergänglichkeit des Menschen', in: *Der Glaube der Christen, Bd. I: Ein ökumenisches Handbuch* (Hrsg. EUGEN BISER, FERDINAND HAHN, MICHAEL LANGER), München u. a., 1999, 179-196
- HERBERT VORGRIMLER, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie*, Freiburg i. Br. u. a., 1980 (=QD 90)
- BERNHARD WALDENFELS, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/Main, 1987
- MARTIN WALSER, *Meßmers Gedanken*, Frankfurt/Main, 1987
- Was ist Zeit? *Zeit und Verantwortung in Wissenschaft, Technik und Religion* (Hrsg. KURT WEIS), München, 1996
- BERNHARD WELTE, *Der Ernstfall der Hoffnung. Gedanken über den Tod*, Freiburg i. Br. u. a., 1980
- WALTER WEYMANN-WEYHE, *Von der Ewigkeit des Todes. Reflexionen über das Endliche*, Frankfurt/Main, 1995 (abgekürzt: *Von der Ewigkeit des Todes*)
- DIETRICH WIEDERKEHR, *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich u. a., 1974
- HANS WISSMANN - RUDOLF SMEND - BENJAMIN UFFENHEIMER - GÜNTER KLEIN - GERHARD MAY - ROBERT E. LERNER - ULRICH ASENDORF - CARL HEINZ RATSCHOW, Art. 'Eschatologie', in: *TRE*, Bd. X, 254-363
- KARL WOSCHITZ, *Elpis - Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Wien u. a., 1979
- HEINZ ZAHRNT, *Gotteswende. Christsein zwischen Atheismus und neuer Religiosität*, München-Zürich, 1989
- HEINZ ZAHRNT, *Warum ich glaube. Meine Sache mit Gott*, Stuttgart u. a., o. J. (abgekürzt: *Warum ich glaube*)
- JOSEF ZELLNER, *Glück hat keine Zeit*, in: *Rheinischer Merkur*, 24. August 2001, 19