

Gottes Existenz im Denken Gabriel Marcells

Von Helmut Ogiermann S. J.

Das bewußt aphoristische und essayhafte Philosophieren G. Marcells irgendwie systematisieren zu wollen, muß als gewagt gelten. Er für sich persönlich lehnt Systematik im hergebrachten Sinn des Wortes ab und anerkennt nur die „pensée pensante“, den immer wieder ansetzenden, experimentierend vorgehenden Gedankenvollzug selbst, nicht die „pensée pensée“¹, ein für allemal fertige und von nun ab unbefragt als Ausgangspunkt dienende Gedankenergebnisse. Mit einem gewissen Nachdruck nannte er auch in einem Frankfurter Interview 1952 seine Methode „Neosokratismus“; wie einst Sokrates, so möchte er den Menschen unserer Zeit zu einer neuen Erfahrung der Tiefe seines eigenen Selbst und darin zu ursprünglicher Seins- und Wert- erfahrung verhelfen, in lebendig bewegt fragender, unaufhörlich aus- und zurückflutender, kreisender Denkform. Versucht man es trotzdem, wenigstens einen Themenkreis aus seiner Philosophie, etwa seine mehr oder minder reichhaltigen Meditationen über Gottes- erkenntnis, in eine einigermaßen systematische Ordnung zu zwingen, so ergeben sich leicht Über- und Fehlbetonungen, Schwerpunktver- lagerungen des Gedankens; denn was für eine systematische Unter-, Neben- und Überordnung wichtig oder weniger wichtig erscheinen mag, das kann im lebendigen Denkvollzug selbst andere Grade und Nuancen der Bedeutsamkeit aufweisen. Immerhin hat auch M. in sei- nen Gifford-Vorlesungen an der Aberdeener Universität aus den Jah- ren 1950² eine gewisse Zusammenfassung einer Philosophie angestrebt, wenn auch nicht eine regelrechte Systematik, die ihm bei seiner oszillie- renden, sich ins Komplexe verlierenden, manchmal fast rein assoziativ vorangehenden Methode auch nicht gelingen konnte. Es liegt ihm augenscheinlich kaum etwas daran, sein Werk für eine schulgerechte und fachliche Behandlung zugänglicher zu machen; es will Appell sein, Strömung, die ergreift und in sich hineinreißt. Freilich geht es auch ihm

¹ Im Anschluß an Blondel, vgl. RI 22. Die damit gemeinte „konkrete“ Philosophie orientiert sich in etwa an Bergsons Methode, vgl. ebd. 21. Letztlich wird die pensée pensée deshalb verworfen, weil die den ständigen Bezug zum Sein als dem umfas- senden und unerschöpflichen verleugne (vgl. de Corte in der Einleitung zu PA, 15). — Marcells Werke werden zitiert wie folgt: JM = Journal métaphysique, Paris 1935¹²; EA = Être et avoir, Paris 1935; RI = Du refus à l'invocation, Paris 1940⁸; HV = Homo viator, Paris 1944; PA = Position et approches concrètes du mystère ontologique, Louvain-Paris 1949; ME I und II = Le mystère de l'être I—II, Paris o. J.; ExChrét = Regard en arrière, in: Existentialisme chrétien. Gabriel Marcel. Présentation de E. Gilson, Paris 1947.

² Veröffentlicht unter dem Titel „Le mystère de l'être“ (s. Anm. 1).

um intellektuelle Durchdringung des Erfahrenen, um Reflexion, wie noch genauer gezeigt werden soll, indes um eine solche, der keine Eigenbedeutung zuzukommen scheint; sie führt nur in die Erfahrung ein und in vertiefte Erfahrung hinab, ohne selbst eigene Inhalte zu erzeugen. Im Hinblick auf mögliche Gotteserkenntnis gewinnt das alles ein eigentümliches Relief.

In RI (226 ff.) findet sich ein Stück philosophischer Betrachtung, in dem die wesentlichen Grundgedanken Marcells zur Frage der Gotteserkenntnis zusammenlaufen³. Diese „Méditation sur l'idée de preuve de l'existence de Dieu“ zeichnet einen Grundriß seiner Auffassung von der Möglichkeit des Menschen, der Existenz Gottes inne und gewiß zu werden. Zugleich bewegt sie sich in einer typischen Abwehrhaltung gegen die herkömmlichen rationalen Gottesbeweise, so daß deutlich hervortritt, wie der Gegensatz zu verstehen ist, und vielleicht auch, wie zu überwinden. Jedenfalls bietet schon der Grundriß das Ganze. Die nähere Ausführung des in ihm Grundgelegten wird auch die übrigen Aussagen M.s zur Gottesfrage einbeziehen müssen. Die Auswertung hat schließlich M.s Gedanken aufzugreifen, in etwa weiterzuführen und dabei zu ihnen Stellung zu nehmen.

Der Grundriß

M. beginnt seine Meditation unmittelbar mit der Bestimmung dessen, was „beweisen“ heißen soll. Nichts anderes als jemanden erkennen lassen, daß er genötigt ist, einen Satz, den er zunächst als isolierten in Zweifel gezogen hat, zuzugeben, sobald er einen gewissen ersten Satz zugibt. Der zweite Satz stand nur dem Anscheine nach losgelöst vom ersten da; nun ist er, so könnten wir es ausdrücken, vermittelt, d. h. in seinen notwendigen Zusammenhang mit einem ersten, einsichtigen gestellt. Über diese allgemeinste logische Auskunft geht M. gleich hinweg, um eine phänomenologische Beschreibung dieses Prozesses einzuschalten, insofern „beweisen“ ja heißt „prouver à . . .“, jemandem etwas beweisen wollen, welcher Jemand natürlich auch je ich selbst sein kann, nur eben in einem Gegensatz in mir selbst zwischen Fragendem und Antwortendem. Schon hier bricht die existenzial-phänomenologische Denkweise durch, die in jedem Begriff und jeder Funktion den „Menschen“ eingeschlossen findet, so sehr, daß jede These auf ein Subjekt bezogen wird, für das sie ein Moment seines Lebens ist; ja noch mehr, jede Reflexion speist sich aus der Beziehung auf das Du, auf das Schicksal und Heil „meines Bruders“⁴. Nur so, eingebettet in Leben und Verantwortung, habe Denken Sinn. Aber M. lenkt doch bald wieder zurück und stellt fest, daß die Frage nach Geltung und Gültigkeit (validité) meiner Aussage daran gebunden ist, die organische Einheit der Gedanken, der Urteile, aufzuweisen, gewisse „allgemeine Strukturen“ durchsichtig zu machen, die zu erkennen und anzuerkennen seien. Und er fügt hinzu, es sei unmöglich, die Frage nach der (logischen) Gültigkeit nicht zu erheben, sobald man von Beweis spricht; das sei „trop évident“. Schon dieser Abschnitt legt also, trotz seiner phänomenologischen Gesamteinstellung, den Ton auf das logische Moment der Reflexion.

³ Dazu die sich darauf zurückbeziehenden Ausführungen in ME II 175 f.

⁴ „La réflexion, en tant qu'entité abstraite, n'est rien; ce qui est réel, c'est moi méditant sur le destin de mon frère“ (HV 212).

Wie nimmt sich das im Hinblick auf die Idee eines Gottesbeweises aus? Wir haben uns zu vergewissern, „welches die phänomenologischen Implikationen sind, die das Beweisen oder Beweisenwollen der Existenz Gottes in sich birgt“. Zunächst handelt es sich um eine zugestandene Ausgangswahrheit (oder gemeinsame Erfahrung). Den Ausgang könnte z. B. die einfache Tatsache bilden: Etwas existiert. Hier denkt M. vielleicht an kantische Formulierungen⁵. Eine solche „affirmation minima“ würde sich dann zu der gesuchten erweitern müssen: Gott existiert. Dabei kommt M. auf den logischen Charakter einer allgemeinen Struktur zurück, die den Gedankengang trägt. Beweisenwollen bedeute keine Anmaßung, sondern die Überzeugung von der Einheit der Gedankenelemente auf ontologischem Grunde („ontologiquement“), einer Einheit, die einem Denken, das einen gewissen Grad von innerer Sammlung aufbringt, durchaus aufgehen müsse. Nur befinden wir uns hier im Angesicht eines „Skandals“, den manche Philosophen nicht wahrhaben wollen: vor der Tatsache der Unwirksamkeit der Gottesbeweise, des praktischen Fehlschlags einer Argumentation, die doch für sich Allgemeingültigkeit in Anspruch nimmt, eben weil „fondée dans l'être“. Woran mag der Gottesbeweis faktisch scheitern? Zwei Möglichkeiten zeigen sich fürs erste: entweder läßt sich in ihm, und zwar ein für allemal, ein Sophisma entdecken, oder er stößt auf bösen Willen, eine nicht rückgängig zu machende Verhärtung des Geistes. Die Anklage auf Sophisterei sei aber sinnlos. Hohe Intellektualität habe sich an diesen Beweisen genügen lassen, und es gehe nicht an, sich für soviel fortgeschrittener zu halten. Aber man könne sich auch nicht dazu verstehen, die klassischen Argumente als vollkommen zugänglich und befriedigend zu bezeichnen. Eher noch — und diese Sicht spielt nachher eine tragende Rolle — ließe sich vermuten, in ihnen liege etwas Wesentliches verborgen, das noch nicht vollständig in die logischen Formeln eingegangen sei, so daß es sich nur darum handeln könne, dieses einschlufweise Mitgemeinte ausdrücklich zu machen. Der Hinweis auf den schlechten Willen der anderen, jene zweite Möglichkeit, kann aber nur mit Vorbehalt aufgenommen werden. Zum mindesten wäre alles aufzubieten, um die Gründe eines solchen Wider-Willens zu würdigen.

Die Weigerung, den Gedankengang der Gottesbeweise mit- und nachzuvollziehen, mag ihren Grund darin haben, daß der andere sich von vornherein nicht auf einen Weg begeben will, der ihn zu einem Zielpunkt führen würde, den er ablehnt. Vielleicht deshalb ablehnt, weil er ihm von vornherein als unverträglich mit gewissen Grunderfahrungen seines Lebens erscheint, z. B. mit der Existenz des Leidens und des Übels in der Welt⁶, oder mit dem Elan der menschlichen Freiheit, die sich als unbegrenzte, ungebundene Mächtigkeit begreifen möchte. Gerade der letzte Fall gewinnt für M. eine besondere Bedeutung (abgesehen davon, daß konkrete Philo-

⁵ Vgl. Kritik d. r. V. B 612, 616, 632.

⁶ Dazu ME II 73/74, EA 315 f.

sophien der Gegenwart hier eine ihrer Wurzeln haben), insofern sich da zeigt, daß der eine etwas als Vollkommenheit bejaht, was der andere als Unwert, als Widerstand gegen die eigene Werttendenz empfindet. Es fallen also bereits die Voraussetzungen auseinander, die doch gemeinsam sein sollten. Jeder Beweis ist „un moment dans une éristique intérieure“, die von einem bestimmten Wertsystem aus gelenkt wird. Steht dieses dem Gottesgedanken entgegen, dann kommt einem das Argument wie eine *petitio principii* vor; es will ja etwas als geistigen Wert erschließen, woran man kein Interesse hat, im Gegenteil. Und wo die andere Wertstimmung herrscht, etwa das Bedürfnis nach einem absolut transzendenten „höchsten Gut“, dort sind Beweise geradezu entbehrlich. Dazu sagt nun M., daß der Beweis nicht an die Stelle der (wertenden) Gläubigkeit (*croyance*) treten könne, sondern im tieferen Sinn sie voraussetze und nur einen angeblichen Widerstreit zwischen diesem Glauben und den Eigenforderungen der Vernunft zu schlichten sich bemühe.

Wir leben nicht mehr in einer gemeinsamen Welt; die Einheit des Menschen ist zerbrochen, weil seine Welt aus den Fugen ist; die für einen Beweis notwendige minimale Übereinkunft in einer „*affirmation préalable*“, die zugleich ein Wertnehmen umfaßt, läßt sich nicht erreichen. Ja, der Mensch vermag, in die Relativität der geschichtlich abfolgenden Welt- und Wertbilder verfangen, gleichsam mit sich selbst zu zerfallen, kraft der Freiheit jede Bindung an eine Forderung, auch die nach geschlossener einheitlicher Wirklichkeits- und Wertsicht, auszuschlagen. Daher, so denkt M., der Skandal der in sich als unwiderleglich auftretenden und doch faktisch so wenig überzeugenden Gottesbeweise.

Das Hindernis aber, das dieses Faktum darstellt, kann und muß zu einem Sprungbrett (*tremplin*) werden. In einer Dialektik, die sich aus der vorgezeichneten Situation entwickeln läßt, sollte es gelingen, diese Situation zu meistern. Man hat den Ungläubigen auf jeden Fall ganz von ihm selbst her zu verstehen; der Versuchung, ihm schlechten Willen und Unaufrichtigkeit vorzuwerfen, darf nicht nachgegeben werden. Dann wird man bald zu der Einsicht geführt, daß ihm etwas fehle, was dem Gläubigen „gegeben“ ist; die Gabe, die er nicht besitzt oder nicht zu besitzen scheint, die vorgängige „*croyance*“, müßte in ihrem Wesen erhellt werden. Alles käme darauf an, zu bedenken, unter welchen Bedingungen es möglich sei, ihre Realität aufzufassen und zu erfahren, gerade auch mitten in dem, was der andere Unglauben oder Unfähigkeit zum Glauben nennt. Und damit könnte sich eine gewisse Gemeinsamkeit zwischen mir und dem Ungläubigen herstellen; auch der Glaube des Gläubigen erhebt sich aus überwundenem Unglauben, hat dialektischen Ursprung. Unter Umständen wird also der noch Ungläubige die Realität dessen, was ich Glaube nenne und zu besitzen meine, eindringlicher und wahrhaftiger erleben als ich, der Gläubige. Er bezeugt den Mangel, die Leere, das Ungenügen, und damit, so ist M. wohl zu verstehen, die Realität dessen, was ihm mangelt; er muß nur, so haben wir gleich zu ergänzen, auf das Bewußtsein dieses Mangels reflektieren, um innezuwerden, daß er darin zugleich eine Realität, die seine Leere transzendiert, dialektisch bejaht. Solche Dialektik wäre aber gleichsam perennierend; hier, in diesem Abgrund,

diesem De profundis, begegnen sich Glaubender und Nochnichtglaubender wie auf gemeinsamer Basis.

„Und hier ist die Stelle, wo sich trotz allem eine Verbindung zwischen der traditionellen Philosophie und der Dialektik der Zustimmung, wie ich sie auffasse, knüpft“ (RI 235). „Trotz allem.“ Ein Satz, der wie von einer melancholischen Ahnung des Gegenteils verschleiert ist. Welches wäre denn der Treffpunkt? Wie der sich anschließende Satz andeutet, verläuft der Zusammenhang zwischen dem herkömmlichen und M.s Denken über den „ontologischen“ Beweis; die obige Reflexion, die über das Wesen der Gläubigkeit, rücke in die Nähe des ontologischen Arguments. Näheres wird nicht ausgesagt. Worin diese Nähe bestehe, kann für jetzt nur aus der Parallele deutlich werden, die zwischen Setzung der Realität des Gedachten aus der Eigenart des Gedachten (im argumentum ontologicum aus dem „involvere existentiam“) und der Behauptung der Realität des Geglaubten aus der Eigenart des Glaubens — also vom Sinngehalt des „subjektiven“, personalen Verhaltens her — zu ziehen wäre.

Die Wirklichkeit, der ich mich im Glauben öffne, ist „Geheimnis“, nicht eine Objektivität, die Gegenstand sein könnte, den ich befrage und dessen Natur ich zu enträtseln unternehme. Diese Wirklichkeit schenkt mich überhaupt erst mir selber, und dies nach Maßgabe meiner Hingabe an sie. Durch Vermittlung des Aktes, kraft dessen ich mich ihr zuwende, werde ich überhaupt erst Subjekt, Person, die aus eigener Mitte lebt. Vor dieser Schwelle bin ich nur „Möglichkeit“.

In das Bekenntnis des Selbstwerdens durch die Hingabe an Gott klingt die „Méditation“ aus, ein echter Marceltext, fremdartig in Aufbau und Methode, wenn auch nicht ohne innere Linie. Kompliziert durchbrochenes Gedankenwerk, gleichsam spätgotischen Stils (oben sind nicht sämtliche Wendungen und Windungen daraus wiedergegeben!). Aber wie in einem Grundriß zeigen sich hier bereits fast alle Momente, die die Struktur des Gesamtgebäudes bestimmen; sie müssen nur weiter ausgezogen und durch nähere Einträge verdeutlicht werden. Das *Hauptergebnis* der Studie mag man darin erblicken, daß die Notwendigkeit logisch-reflexiven Vorgehens unter Führung einer vorgängigen Gläubigkeit eingesehen wird. Diese croyance entspringt aus der Erfahrung der Not-Wende unbedingter, dialektisch begründeter Hingabe an die absolute Person. Wer Beweise sucht, klammert diese vorgängige Zustimmung zum Absoluten für einen Augenblick aus und versichert sich reflex der „Gültigkeit“ seines Glaubens. Etwas beweisen wollen, diese Haltung nimmt (auf der spirituellen Ebene) Bezug auf eine intellektiv-volitve Bejahung, die von irgendwoher in Frage gestellt wurde, bedeutet also Bestätigung-wollen. Andererseits hat die Reflexion ebendiese Erfahrung nur in ihrer ganzen Tiefe zu

erschließen, nicht etwa „Begründungen“ an sie wie von außen heranzutragen; es wären also nur die Einzelzüge ihrer Struktur und ihre ontologische Bedeutsamkeit herauszuheben.

Die croyance ist es, die auf dem Grunde der klassischen Beweise ruht und nur nicht völlig in ihre Formeln eingegangen ist; die „Gläubigkeit“ aus dem „Bedürfnis“ nach dem Absoluten macht ihre Seele aus⁷. Gleichwohl wiederholt der Beweis nicht einfach die Zustimmung zum Absoluten, sondern faßt sie in logische Kategorien.

Die Methode ist die dialektische; M. nennt sie „Dialektik der Zustimmung“. Worin sie des näheren besteht, das muß die Auffüllung des Grundrisses vergegenwärtigen.

Zuvor sei jedoch M.s Stellung zu rationalen Gottesbeweisen, also zu denen der scholastischen Tradition, umschrieben. Das letzte Wort kann auch zu diesem Punkt hier freilich noch nicht fallen, nur auf gewisse Formulierungen soll aufmerksam gemacht werden, die an Schärfe z. T. unüberbietbar scheinen. — Schon im JM, dem ersten philosophischen Werk M.s von Bedeutung, finden sich Äußerungen wie folgende: die Gottesfrage lasse sich nur in Ausdrücken der Mystik, der Erfahrung stellen (32); die Idee eines Gottesbeweises sei in sich widersprüchlich, weil von einer Existenz immer nur *ausgegangen* werde. Denken könne Gegebenheit und Existenz in Unmittelbarkeit nie gleichsam ableiten, sondern immer nur, auch in der Reflexion, vorfinden (ebd.); „Existenz“ falle mit Dasein in Raum und Zeit zusammen (33, 35), so daß Gottes „Existenz“ im streng terminologischen Sinne verneint werden müsse (34). Er fügt aber hinzu, vielleicht lasse sich diese Negation auf irgendeine Weise in Affirmation verwandeln, und deutet damit auf seine „Dialektik der Zustimmung“ voraus. Ein erster Schritt wird sofort versucht: Negation von Existenz bedeute vor allem Negation Gottes als „objet empirique“ (ebd.), wobei eine solche Negation nicht einfach das Nichts zurückläßt, sondern, hegelianisch gesagt, ein „bestimmtes“ Nichts, also das nicht-empirische-Objektsein; Gott geht so als jedes mögliche empirische Objekt transzendierende Macht auf (35 f.). Der Terminus „Existenz“ bleibt hiernach auf den unmittelbaren Erfahrungsbereich beschränkt. Über diesen führt kein anderes Denken hinaus als das dialektische, das aber seinerseits in rein negative Theologie einzumünden scheint, weil nur die Transzendenz Gottes gesichert wird ohne rationale Möglichkeit, sein Wesen auch nur analog auszusprechen⁸. Daher wird auch behauptet, nur wenn es eine Erfahrung von Gott gäbe, könnte man von „Existenz“ Gottes reden und müßte diese Existenz Erfahrung als Ausgangspunkt von Reflexion ansetzen⁹. — Die Konsequenz: das Gottesproblem wird durch das Problem des „Glaubens“ (problème de la foi) abgelöst, und dieses sei das eigentliche Problem (39).

In EA stehen wir vor einer weiteren Stufe der Gedankenentwicklung M.s; schon hier beschäftigt er sich mit der Tatsache des Mißerfolges der thomistischen Gottesbeweise (141) und führt ihn, den oben erläuterten Text aus RI vorwegnehmend, darauf zurück, daß sie ein vorgängiges Kontakthaben mit Gott, ein Beheimatetsein

⁷ Die Entscheidung, ob das philosophisch gefundene Absolute „Gott“ sei, stehe ohnehin nur beim religiösen Bewußtsein, bei der religiösen Erfahrung; sie sei es mithin, die den reflex Suchenden innerlich steuere und seinen Fund anerkennen werde oder nicht (ME II 8).

⁸ Auch eine „essence“ Gottes wird abgelehnt (JM 34). Theologie bleibt wesentlich negativ, so ganz ausdrücklich in EA 176.

⁹ JM 32/33. Vgl. noch den schwer verständlichen Text ME II 100.

in Ihm voraussetzen und es unternehmen, einen völlig verschiedenen Akt auf das (ihm also fremde) Niveau des diskursiven Denkens zurückzuführen oder zu verlagern. Es sind nicht, wie er formuliert, Wege zu Gott, sondern „faux chemins“, blinde Wege, Sackgassen gar, wie es auch blinde Fenster gibt (ebd.). Und wiederum wie oben: jeder Beweis nimmt Bezug auf ein vorgegebenes Phänomen, das hier „croyance en Dieu“ heißt (175); er erschöpft sich darin, eine kritische Reflexion (Bestreitung des Satzes) durch eine zweite, die „rekonstruierende“, wiederherstellende und den bestrittenen Satz positiv zurückgewinnende Reflexion zu überwinden¹⁰. Solche Reflexion hängt aber völlig von einer „intuition aveuglée“ ab (ebd.); der Beweis könne nur bestätigen, was uns in Wahrheit schon anderswoher geschenkt und gewiß sei. Immerhin wird stärker unterstrichen, daß das reflexive Denken „ontologisch“ sei; anders als im JM möchte er in EA dem Seinsdenken Zugeständnisse machen. Das Mißtrauen, das manche jeder echt ontologischen Untersuchung entgegenbringen und das von der kantischen und bergsonianischen Strömung herrührt (146), beginnt er abzubauen. Er bezweifelt es, ob der Widerwille, „nach der Kategorie des Seins zu denken“ (38, 168), gerechtfertigt sei; ja, Seinsbejahung scheint ihm, wie sich in der Folge noch zeigen wird, nicht zu umgehen. Auch die Unterscheidung zwischen „Problem“ (welcher Terminus an den oben beigebachten Stellen aus JM noch unbefangen gebraucht wurde) und „Geheimnis“ — letzterem gehört das Seinsdenken zu — hilft den reflexiven Weg zu Gott bahnen¹¹. Trotz allem ist jedoch rationale Diskursivität nichts Eigenständiges; sie vermag aber Licht in jene ursprüngliche Erfahrung zu bringen, die von M. ebenfalls als „blind“ bezeichnet wird, also nicht in und aus sich leuchtend. Licht wird erst im Zusammenwirken von Erfahrung und Reflexion.

Daß M. die abschätzigste Unterbestimmung der herkömmlichen rationalen Gottesbeweise nicht aufgegeben hat, belegen die Gifford-Vorlesungen mit nochmals betont scharfen Wendungen. Es handle sich um Fehl- und Zirkelschlüsse¹². Wie so oft bei M.: ein Gedanke scheint bei ihm Höhe zu gewinnen, hier die Einsicht in die ontologische Natur der Reflexion, und fällt dann doch wieder; er rühmt die Philosophen und Theologen, die ihre „Forderungen auf die unzerstörbaren Fundamente des Seins gegründet haben“ (HV 34), und weicht dann doch wieder aus. Jedenfalls kommt es ihm nicht in den Sinn, die Überkategorialität des Seins und von daher die Möglichkeit, im Seinsdenken die Erfahrung legitim zu überschreiten, grundsätzlich durchzureflectieren — die Gifford-Vorlesungen stehen an einer Stelle, bei der Auseinandersetzung mit einem Texte von E. Gilson, dicht daran (ME II 21 f.). Mit diesem Hinweis haben wir allerdings schon vorgegriffen.

Beweise werden durch die Dialektik der Zustimmung abgelöst. Wie verläuft sie nun? Als Leitworte mögen uns Termini dienen, die in jener Méditation und den entsprechenden Abschnitten aus EA auftreten: croyance, réflexion, affirmation u. ä. Letzteres Wort, das im Ausdruck „dialectique de l'affirmation“ noch offen bleibt, verbindet sich mit dem Sein als Intentionsgegenstand zu „affirmation de l'être“ (EA 123), worin sich das „mystère ontologique“ ankündigt, das die Herzmitte von M.s Denken ist. Gemeint ist im Grunde, wie sich ver-

¹⁰ EA 171, RI 34. Zur Terminologie „erste“ und „zweite“ Reflexion vgl. P. Prini, Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable, Paris 1953, 63 f.

¹¹ Zur Terminologie problème-mystère vgl. Prini a. a. O. 47 f. Auch de Corte in PA 9 f.

¹² ME II 175 f. Stellen der Auseinandersetzung mit den Gottesbeweisen: JM 32 f., EA 38, 141, 175, RI 226 f., ME II 175 f.

steht, das Sein, das Sein selbst, dem wir dann in Gott begegnen. Die zweite, zurückgewinnende Reflexion also, in die eine erste, auflösende und skeptisch fragende Reflexion umschlägt, zwingt in ihrer dialektischen Stoßrichtung zur absoluten Bejahung des Absoluten.

Die Ausführung

Der Grundriß ist nun aufzufüllen. Eine besondere Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß wir die konkreten phänomenologischen Analysen M.s nur schematisch wiedergeben können, wodurch sie fast alles von ihrer Eindringlichkeit und oft auch eigenartigen Schönheit verlieren. Darüber hinaus wird sich unser Augenmerk gerade auf diejenigen Prägungen und Wendungen richten, die eher ins Abstrakte gehen und der aristotelisch-scholastischen Denkweise mehr liegen; es wird sich übrigens nicht nur einmal herausstellen, daß solche abstrakte Formulierungen das Wesentliche und Eigentliche eines Gedankens und auch einer Erfahrung genauer und völliger einzufangen vermögen als noch so kunstvolle phänomenologische Beschreibungen, obwohl diese unentbehrlich sind, will man überhaupt in den Blick bekommen, was M. meint, und will man rein von der Sache her die Möglichkeit und Gültigkeit seines Weges abschätzen.

Den Ausgangspunkt bildet die geistige Erfahrung. Bezeichnend dafür ist es, daß die Gifford-Vorlesungen zunächst den Titel „Untersuchung über das Wesen der geistigen Realität“ tragen sollten¹³. Die Reflexion ergeht also über die geistigen Akte, in denen wir „eigentlich“ existieren, und sucht ihre inneren Bedingungen aufzufinden. Die metaphysische Besinnung und Vertiefung besteht wesentlich in einer Folge von Schritten, durch die die Erfahrung sich verinnerlicht, in ihr eigenes Innere dringt und sich darin übt, ihre eigenen Implikationen zu begreifen¹⁴. Es geht um geistige Gegebenheiten wie Treue, Hoffnung, Liebe (EA 173), ja um einfachste menschliche Erfahrungen, die der Philosoph bisher keiner Beachtung gewürdigt hat, wie um das Erlebnis des „Unheimlichen“¹⁵. Diese Erfahrungen sollen vor unserem geistigen Blick neu erstehen, rekonstruiert werden (RI 158), ohne daß sie durch die Reflexion aufgelöst würden; im Gegenteil, sie werden vertieft, „gereinigt“ und zu höchstem Spannungs- und Sättigungsgrad gesteigert (HV 39). Das Wort „creuser“ stellt sich in JM und auch sonst immer wieder ein; eine Erfahrung ist „aufzubohren“, mit bohrender Energie aufzuschließen, bis man auf ihren Tiefengehalt stößt — wie man durch Bohrung eine Quelle erschließt.

¹³ „Recherche sur l'essence de la réalité spirituelle“ (ME I 8).

¹⁴ ExChrét 319. Eine Abwandlung der transzendentalen Methode.

¹⁵ RI 122, 192, wobei die Erfahrung „la plus intensément vécue“ (ebd. 89) gefordert wird. Bei Blondel zeigt sich ein ähnlicher Ansatz, vgl. Yves de Montcheuil, M. Blondel — Pages religieuses (o. J.) 49, mit ausdrücklichem Verweis auf Marcel.

Von bloßer Phänomenologie aus betrachtet, wirkt hier schon immer eine „überphänomenologische“ Reflexion, und sie ist die „Metaphysik selbst“ (RI 106). Sie gelangt in die Innen- und Wesensgründe der Phänomene, gibt ihnen also ihr „ontologisches Gewicht“ zurück (EA 149). Auf diesem Wege erreicht sie die „Tiefen des Seins, in dem und durch das wir sind“ (ebd. 89). So darf M. z. B. auch seinen Essai über die Hoffnung überschreiben: Phänomenologie und Metaphysik der Hoffnung¹⁶. Doch wäre wiederum zu betonen: das Eindringen in die Erfahrung, der reflexe, sich in sie zurückbeugende Rückgang in ihre sie ermöglichenden Sinngründe entfernt sich nicht von der Erfahrung selbst; so daß M. sagen muß, die Erfahrung verinnerliche sich nur, und in ihr selbst werde die Begegnung mit dem Sein, mit Gott akut. Darum wird sich das „Verlangen nach Transzendenz“ letztlich mit dem nach einer „immer reineren Erlebnisweise“ decken (ME I 64), weil das Sichhineinfallenlassen in den Grund der Erfahrung, auch in den Grund ihrer Möglichkeit, zugleich nur höchste und reichste Weise von Erfahrung ist, eine Weise freilich, die in Re-Flexion sich vollzieht.

Nun kennzeichnet es nach M. unsere entscheidenden geistigen Erfahrungen, die gewöhnlichen und ungewöhnlichen, daß sie *intersubjektive Verhalte* betreffen. Die Intersubjektivität als Stigma der Existenz kommt in ME II besonders ausführlich zur Sprache¹⁷. Gegenüber dem „Selbstbewußtsein“ im „cogito“ charakterisiert sich die menschliche Wirklichkeit grundsätzlich und von vornherein als „Transzendenz“, und zwar zur Welt, im eigentlichen Sinne aber zum Du, zum Wir; es entsteht eine „Metaphysik des ‚wir sind‘ im Gegensatz zu einer Metaphysik des ‚ich denke‘“¹⁸. Wir werden erst Subjekt, Person, indem wir uns öffnen und hingeben; „nous ne sommes pas à nous-mêmes“ (EA 165). Wir haben Sein nur, wo wir aufnehmen und empfangen oder schenken und erfüllen. Darum bewegen sich die hohen spiritualen Erfahrungen, von denen M. ausgeht und in die er sich hineinbohrt, auf der ontologisch ursprünglichen Ebene der intersubjektiven Bezüge. Sie werden es sein, die über sich hinaus die letzte und äußerste Transzendenz, zu Gott hin, dem absoluten Du, auslösen, vor dem und in dem der Mensch erst Mensch wird und ist.

Wie es scheint, heben sich da *zwei Wege* ab, die aus dem Grundgeschehen des menschlichen Seins an „die“ Transzendenz, an den tran-

¹⁶ HV 37f. Vgl. auch den Titel: Journal métaphysique.

¹⁷ ME II 5f. — Die Beziehung des „Mit“ ist konstitutiv (ebd. 12). „Esse“ ist für M. „coesse“ (de Corte in PA 31). Prini a. a. O. 109. — In seinem Bühnenstück „L’Émissaire“ heißt es (1. Akt, 7. Szene): „La réalité! Je te demande un peu... Qu’est-ce que c’est réalité? — Un monde où on puisse grandir, aimer, créer...“. Diese Auffassung geht bis ins JM zurück (202 u. ö.).

¹⁸ ME II 12. Dies der Angelpunkt einer konkreten Ontologie (ebd. 171). Das konkrete und erfüllte „Selbstbewußtsein“ ist „hétérocentrique“ (ME II 11), menschliche „Existenz“ ist „participation“ (RI 36).

szendenten Gott heranführen: die Reflexion über die Sollenserfahrung im Gewissen einmal, und dann über die Erfahrung des unbedingten, ins Unendliche ausgreifenden Strebens. Beide Wege entsprechen denjenigen, die in der neueren scholastischen Philosophie als *argumenta pro Dei existentia ex obligatione morali et ex tendentia in beatitudinem* entwickelt worden sind, mögen sie auch noch nicht zu allgemeiner Geltung gelangt sein. Daß in ihnen etwas aufbricht, was in den Tiefen der Menschenseele wie vulkanische Lava wühlt und ans Licht drängt, das dürfte im Ernst niemand bestreiten. Die Frage ist nur, ob das glühende Element sich in strenge Formen zu ergießen bereit ist, die es erlauben würden, sein Geheimnis zu entziffern und in logischen Formeln darzustellen. Hat M. zu diesem Anliegen einen Beitrag zu liefern, dann greifen wir mit beiden Händen zu; und jede Methode, die sich der Sache annimmt, ist uns recht, wofern sie nur Methode im philosophischen Sinn des Wortes ist, d. h. ontologische Reflexion, und das will sie bei M. ja sein. Freilich droht hier jene Gefahr einer Vergewaltigung des an sich so unsystematischen Denkens unseres Philosophen, vor der eingangs gewarnt werden mußte.

Die Zurückführung seiner Gedanken zur Gotteserkenntnis auf die beiden Wege und ihre Parallele zu neueren scholastischen Versuchen soll nicht den Anspruch erheben, durchaus jeden einzelnen Hinweis M.s erfaßt und einbefaßt zu haben. Immerhin kann man ruhig behaupten, daß andere Sinnrichtungen seines Transzendierens im wesentlichen nicht zu verzeichnen sind. Und was an Texten zu jenen beiden Wegen aus seinem Werk herangezogen wird, soll unbedingt dem jeweiligen Kontext und der Gesamtintention M.s genügen. Freilich kommt dabei das ganz Persönliche und das irrationalistische Moment seiner Methode weniger stark zu Wort und Geltung. Das Eigentümliche des betont Existenzialistischen in Methode und Ergebnis um seiner selbst willen herauszuarbeiten und dabei zugleich die Eigenart so gewonnener Evidenzen, das ist nicht Absicht dieser Untersuchung. Sie beschränkt sich, wie gesagt, gerade darauf, das bei M. mitgehende rationale Element aufzugreifen und auch auszuwerten.

Im Gewissen entzündet sich die Sollenserfahrung aus dem Kontakt mit dem Du, der Mitperson; dort, wo unbedingte Bindung an das Du verwirklicht wird, offenbart sich das Sein. „Das Sein ist der Ort der Treue.“¹⁹ Treue knüpft sich an das „versprechen“, das ja Einstehen für „meine Zukunft“ bedeutet, indem ich über sie vorwegnehmend verfüge, und zwar in Verbindlichkeit²⁰. Treue schließt ein Bleibendes ein. Zunächst eine Transzendenz meiner eigenen Augenblicke und Zustände, also das Eingeständnis, daß das Ich nicht in seinen

¹⁹ EA 55. Hier liege der Zugang zur Ontologie (ebd. 36), wie überhaupt im „Mit“ (JM 274). „Auf der ontologischen Ebene ist es die Treue, die das Meiste bedeutet“ (EA 173, cf. RI 194). „Là est le centre de tout mon développement métaphysique récent“ (EA 137).

²⁰ EA 56. Dazu der Verweis auf Th. Lipps bei O. F. Bollnow: Die Sammlung 3 (1948) 554 Anm. 3.

Akten und Phasen aufgeht, in bloßem Wandel und Werden — der reine Phänomenalismus widerlegt sich selbst (EA 58 u. ö.). Diese Anerkennung eines „permanent ontologique“ (ebd.), eines nicht nur ideenhaft abstrakten, sondern seinshaft-konkreten, das wir je selbst sind, das erst „Geschichte“ ermöglicht und nicht wie eine ideale Wesenheit, eine „Geltung“, ein „Gesetz“, Beständigkeit und Dauer hat²¹, diese Anerkennung umgreift Ich und Du; wir sind in *eine* Situation verwoben und verspannt; das Füreinander- und Miteinandersein fordert als Bedingung seiner Möglichkeit unser gemeinsames Eingelassen-sein in eine Wirklichkeit, an der wir „teilnehmen“. Wer Treue verspricht, verpflichtet sich nicht so sehr dem anderen oder gar nur sich selbst gegenüber, sondern gegenüber dem „Sein“: „nous sommes engagés dans l'être“²². Daher erfahren wir in der Treue das Sein. Selbstverständlich entspringen Akt und Haltung der Treue aus der personalen Freiheit; die Erfahrung der Treue hängt darum an der Erfahrung der Freiheit. So wurzelt denn Seinerfahrung in Freiheitserfahrung (vgl. RI 222); nur dort stoßen wir auf Sein, wo wir uns entscheiden. Man bemerkt sofort, daß „Sein“ hier in einem vollen, reichen Sinne genommen wird; wenn Akte und Phänomene auch irgendwie „Sein“ haben, so „ist“ doch eigentlich das Grundbeständige, Umgreifende, an dem wir teilnehmen und von dem her wir erst sind. Das Sein wird durch die Akte der Person nicht etwa erst gestiftet, vielmehr ermöglicht es solche Akte. Auch sind die Personen, Ich und Du, nicht zunächst hermetisch voneinander abgeschlossen und entschließen sich nicht erst nachträglich zueinander, sie gehören in einer ontologischen Tiefe zueinander, und diese ontologische Zusammengehörigkeit scheint in Akten wie dem der Treue nur in besonderer Klarheit auf. Darum kann sich das Phänomen der Treue auch nicht durch sich selbst begründen; also weder vom Ich noch vom Du her, sondern aus dem das Ich und Du personal konstituierenden und zu ihren Akten ermächtigenden Sein.

Der Überschnitt zu Gott liegt nun darin, daß Treue im *Absoluten* verankert sein muß. Mit dem Stichwort „absolut“ ist gleichsam ein terminus medius gegeben. Treue als absolutes, absolut setzendes Verhalten bedingt „engagement“ im Absoluten, zutiefst in einer absoluten Person.

Und zwar beanspruchen Versprechen und Treue, dann aber auch alle weiteren personalen Vollzüge, absolute Geltung, weil sie sonst sinn- und wesenlos wären. „Absolut“ meint hier fürs erste nur dieses

²¹ EA 57 f., 173 f. PA 77. Gegen das Wort „Substanz“ wendet sich M. noch in ExChrét 318.

²² EA 47. „Je ne me soucie de l'être que pour autant que je prends conscience plus ou moins distinctement de l'unité sous-jacente qui me relie à d'autres êtres dont je pressens la réalité“ (ME II 20).

Einfache, daß ethische Verhaltensweisen nicht auf das Belieben des freien Menschen hin relativiert werden können und ebensowenig in sich selber einer Bedingung unterliegen können, die nicht nur ihre Materie angehe („wenn ich einem Notleidenden begegne, will ich ihm helfen“ o. ä.), sondern ihre Form antasten würde („wenn ich mag — wenn man es von mir erwartet — oder wenn es mein Gefühl anspricht usw., dann werde ich helfend eingreifen“). Der kantische kategorische Imperativ zielt auf dasselbe. Jede ethische Erfahrung, sofern sie nur in ihrer Reinheit heraustritt, macht das unmittelbar evident; sonst haben wir es eben nicht mit dem Ethischen, sondern vielleicht mit dem Ästhetischen oder ähnlichem zu tun. Damit ist nicht gesagt, daß jeder ethische Wert als notwendiger, in einer bestimmten Situation unerlässlicher gedacht werden müsse (wie z. B. Ehrfurcht vor der Menschenwürde). Freigewählte sittliche Handlungen, Werke der „Übergebür“, durch nichts, auch nicht durch eine bestimmte Situation auferlegte Möglichkeiten der Hingabe an das Du, des Vertrauens, der Liebe, des Treueversprechens (vgl. HV 184), alle diese sittlichen Entscheidungen tragen an ihrer Stirn jenes Unverwechselbare „absoluter“ Geltung, da sie, wenn einmal getroffen, unbedingt binden, ihrer Intention und ihrem Sinn nach, und nicht etwa eine beliebige Stellung des ethisch sich selbst dazu Bestimmenden freigeben. Natürlich vermag ich mich von einem Versprechen dispensieren, von einer Zusage entbinden zu lassen; diese oft genug mit eingerechnete Möglichkeit hebt aber nicht den ursprünglichen Sinn der Entscheidung auf; sie verliert ihre Unbedingtheit nicht, wenn sie Möglichkeiten der Entpflichtung offenläßt; diese Möglichkeiten nehmen selbst an der Unbedingtheit teil, insofern sie zu ihrer Verwirklichung einen aus dem Ganzen der gestifteten Ich-Du-Beziehung sie rechtfertigenden, „zureichenden“ Grund verlangen. Ein „engagement purement gratuit“ ist jedenfalls sinnlos (EA 63). Personalere Eingriff erfolgt daher immer unter dem Zugriff des Absoluten. Dieser Griff muß aus dem kommen, was Ich und Du umgreift und konstituiert, irgendwie aus dem „Sein“ selbst²³; die Person ist vom Sein in Anspruch genommen.

Solches Ergriffensein aber enthüllt sich als Angesprochenensein durch Gott²⁴. Erst in bezug auf den Griff Gottes nach mir, auf mein Michwissen vor Gott, auf mein Stehen Aug in Aug zu ihm, ordnet und bestimmt sich meine Freiheit. Treue ist ja niemals nur Treue gegen sich selbst, sondern bezieht sich auf jene „prise“ (EA 64), die den Willen polarisiert. Nun hat aber solches Gebundensein nur einer Person gegenüber Sinn, nicht im Hinblick auf eine bloße Idee, ein Ideal, eine

²³ „Une certaine prise de l'être sur nous. Tout engagement est une réponse“ (EA 63). Daraus existiert der Mensch als „un être engagé“ (PA 90).

²⁴ „Nécessité de partir de l'être même — de l'engagement envers Dieu ... La prise de Dieu sur moi...“ (EA 76).

„Geltung“, ein „Gesetz“. Also geht absolute Treue auf eine absolute Person, „une fidélité absolue enveloppe une personne absolue“ (ebd. 139, RI 216); sie setzt Gott voraus, vor dem ich mich binde („devant qui je me lie“, ebd.).

Auf die Spannkraft meiner eigenen Akte kann ich Treue also nicht gründen (EA 76), weil sie ein „permanent ontologique“, und zwar als dem Ich und Du gemeinsames, als Bedingung ihrer Möglichkeit fordert; sie läßt sich auch nicht auf ein Sichklammern des Bewußtseins an sich selbst zurückführen (RI 216) — ihre „contre-partie ontologique“ (EA 76) ist der Anspruch Gottes auf mich. Sie bedeutet also Stand- und Grundfassen im absoluten Gott selbst, „dem“ ich in aller Treue eigentlich Treue weihe (RI 216). Die Hingabe an Ihn verbürgt mögliche Transzendenz der eigenen Wandelbarkeit und Unzuverlässigkeit, also ontologische Mächtigkeit zu unbedingtem Einsatz seiner selbst. Das wird wohl nicht nur dahin auszulegen sein, daß der Mensch nicht genug „Substanz“ sei, um für etwas Zukünftiges eintreten zu können; Notwendigkeit der Hingabe an Gottes Absolutheit sichert meiner Entscheidung ihren spezifischen ethischen Charakter. Die einzige Stelle, die das klar ausspricht, scheint folgende zu sein: „Es bedarf der ursprünglichen Erfahrung eines Auftrags; etwas ist uns anvertraut worden, so daß wir nicht mehr uns selber gegenüber verantwortlich sind, sondern einem aktiven und höheren Prinzip gegenüber“ (EA 16). Mein Tun und Lassen ist also keineswegs meinem eigenen Willen anheimgestellt, es betrifft einen Anruf, eine Anforderung, eine Übernahme von etwas, das mir wie zu treuen Händen übergeben ist; jede ethische Entscheidung ist „Antwort“ (ebd. 63). Wer aus ethischem Sein und Sollen lebt, hat Wesen und Sein nicht aus sich selbst; sie sind ihm gegeben, sind „Geschenk“ (ME II 174 u. ö.), das er zu verantworten hat, und zwar grundlegend in seinem gesamten Verhalten, und das heißt: in Rückbindung an Den, von dem er sein Wesen hat. Der Mensch ist also nicht „par soi“ (ebd.), sein Menschsein gravitiert zu einer absoluten Person, transzendiert zum absoluten Du, zum „unvorstellbaren, uncharakterisierbaren Wesen, das uns als Existierende begründet“ (ebd. 171). Aus der Erfahrung des Gewissensanrufes erwächst also die Zustimmung zu Gott als unserem „Grund“, von dem wir uns in unserem Sein „geschaffen“ wissen (er ist „créateur“, ebd.). Ein Text aus EA läßt sich hier anschließen, weil er den Terminus „principe supérieur“, dem wir eben begegnet sind, aufnimmt: die Seele anerkennt „das höhere Prinzip, das sie in jedem Augenblick schafft, sie ins Sein hebt, und durch das sie . . . durchlässig wird für eine zugleich innerliche und transzendente Handlung, außerhalb der sie nur ein Nichts ist“ (EA 318). Aus dem Zusammenhang: durchlässig für die „foi“, für die „attestation“ der religiösen Wirklichkeit durch die

„fidélité“; ohne diese ist sie sinn- und seinslos, kann aber sinn- und wesenshaltig werden kraft jenes personalen Urgrundes, zu dem hin die innerliche Handlung der Person, ihr ethisches, spirituales Tun transzendiert²⁵. Treue ist daher Bezeugung von und Gehaltensein an mehr als Menschliches, an einen unbedingten Willen, der in uns Forderung und Anzeichen des Absoluten selbst ist (HV 185).

Diejenigen Gedankenelemente, die das Argument für Gottes Existenz aus dem Gewissen in neueren scholastischen Darstellungen aufzubauen pflegen, klingen bei M., wie man sieht, immer nur an; der einzige Text, der auch terminologisch in die Nähe rückt, ist jener aus EA (16) — doch auch er äußert sich nur in einer vagen Weise. Schwerlich aber wird man leugnen können, daß der Leitgedanke des Arguments überall wirksam ist; obzwar nicht in einer Prägnanz, die jeweils schon auf den ersten Blick überzeugen würde. Nimmt man die angeführten Texte zusammen, so ergibt sich jedenfalls, daß der Mensch in seinen höchsten und eigentümlichsten geistigen Erfahrungen zugleich dem Absoluten verhaftet, „vor ihm“ „gebunden“ und „verantwortlich“ ist und nur so dasjenige verwirklichen kann, was sein Leben sinnvoll macht²⁶.

Wenn Sinnvollzüge mit absoluter Geltung eine absolute Person als ihren Sinngrund offenbaren — gibt es wirklich „Sinn“ von unbedingter „Geltung“? Woher entnehmen und erfahren wir, daß personale Akte wie Ehrfurcht, Treue, Liebe usw. sinnvoll *sind*? Und zwar wäre die Einsicht in ihre unbedingte Sinnhaftigkeit irgendwie aus ihrer unmittelbar gegebenen ontologischen Struktur zu gewinnen, aus den „Phänomenen“ selbst. Diese Frage, die sich seit den ersten Versuchen, einen Gottesbeweis aus dem Gewissen durchzudenken,

²⁵ Die Treue ist „comme enracinée en Dieu“ (RI 205). Cf. EA 139.

²⁶ Vielleicht noch plastischer erscheint bei M. ein anderes Motiv, das in das Thema „Gewissen und Gott“ hineingehört und es variiert. Es hat in seinem Bühnenstück „Un homme de Dieu“ seinen konkreten Niederschlag gefunden; doch auch philosophische Meditationen greifen es auf, vgl. EA 181 (wiederholt RI 92 f.), RI 217, ME I 168. Nur im Angesicht des absoluten Gottes vermag der ethisch handelnde Mensch zu bestehen, insofern nämlich sein guter Wille, seine innere Offenheit und Bereitschaft zum Guten, auch in Augenblicken der Verkennung und in seelischen Krisen gleichsam dem Urteil Gottes anheimgestellt bleibt: Du weißt, wer ich bin, Du meine einzige Zuflucht! Ohne die Möglichkeit dieses Rekurses auf eine absolute, allwissende und alliebende Person, der ich unverhüllt gegenwärtig bin, gegenwärtiger als mir selbst, wäre mein gutgemeintes sittliches Tun letztlich in seinem Sinne doch bedroht und aufgelöst; es fände u. U., ja, tiefer gesehen, niemals seine letzte und eigentliche Rechtfertigung, weil das menschliche Du, demgegenüber ich handle, mich nie rein durchschauen kann und weil ich selbst, der in Frage stehende, mir in meinem Tun immer fraglich bleibe. Dieses könnte also doch ganz umsonst sein, wie ein Schlag ins Leere, und damit die Person selbst in ihrem Eigensten, der Bindung ans Unbedingte und Heilige, der Sinnlosigkeit ausliefern. Der Mensch ist also aufgerissen von einem „besoin d'une évaluation“ (EA 126). Gott als einzige Zuflucht ist zugleich „témoin absolu“ (JM 255) — Gegenzug und Gegenbild zu Nietzsche, der „keinen Zeugen seines Inneren“ will. Gott ist also auch als Zeuge und Mitwisser des sittlichen Handelns dessen Möglichkeitsgrund.

noch nicht beruhigt hat, müßte doch auch M. bedrängen. Es scheint jedoch, als sei es für ihn ohne weiteres evident, daß solche personale Realitäten sinnvoll sind und gar nicht anders als erfüllt von objektiver Bedeutung und Geltung gedacht werden können. Wer das nicht sieht, dem würde M. wohl entgegen, er müsse erst einmal zu dem, was er mit solchen Akten meint und verwirklicht, ganz erwachen; ein solcher scheint eben noch nicht zu eigentlichem Mensch- und Personsein erstanden zu sein, ähnlich wie ein Unmusikalischer und Farbenblinder nicht zur unmittelbaren und sich durch sich selbst klar bezeugenden Sinnfülle von Ton und Farbe gefunden hat. Es *gibt* eben Treue, Liebe und Hingabe, aus meiner Freiheit heraus verwirkliche ich sie! Und sie *haben* evidenterweise jenen unbedingten Sinn. Sagen zu wollen, sie hätten aus sich nur einen relativen, subjektiven Wert, eine bedingte Geltung, und nicht jenen eigentümlichen absoluten Charakter, der sie gerade zu spezifisch ethischen Werten formt, das wäre Blindheit gegenüber unmittelbarer Evidenz. Dagegen, daß man aus irgendwelchen Gründen „gewisse offenkundige Gegebenheiten der intimen Erfahrung bestreitet“ (RI 211), wendet sich M. prinzipiell.

Eine solche Evidenz ist aber bei aller Unmittelbarkeit einer *dialektischen Vermittlung* fähig. Hier schaltet sich also dasjenige ein, was Dialektik der Zustimmung heißen darf. Auch wenn M. diese einigermaßen systematischen Zusammenhänge nicht ausdrücklich als solche bezeichnet, faktisch dürfen wir ohne Zweifel seine mehr oder weniger aphoristisch da und dort ausgestreuten Gedanken, wofern sie eine Eigentümlichkeit seiner Methode und einen festen Besitzstand seiner Metaphysik ausmachen, überall heranziehen, wo sie fruchtbar werden können. Andererseits liegen sie vom Ort, an dem wir stehen, auch wieder nicht so weit ab, daß es einer gewaltsamen Konstruktion bedürfte.

Vermag einer den Aufschwung seiner Freiheit zum Absoluten nicht zu leisten, dann fällt er in absolute Verzweiflung; sie bedeutet für M. gleichsam den negativen Pol seiner Ontologie²⁷. Ganz allgemein ist die Verzweiflung „le choc ressenti par l'âme au contact d'un: il n'y a rien d'autre“ (EA 148). Es gehört zum Wesen der Freiheit, sie wählen zu können (ebd. 138). Sie treibt dem Selbstmord zu, der als ihre echte Konsequenz mitbejaht wird, sobald der Mensch sich ihr ergibt. Der Mensch, der sich so fallen läßt, vollzieht die „Systematik der Verzweiflung“ (RI 185), sie ist Ausdruck der Selbstverneinung (ME II 174), dabei zugleich Selbststeigerung, d. h. Konzentration auf sich allein — in diesem Sich-an-sich-selbst-genügen-wollen steckt gerade die Verzweiflung (RI 188)²⁸. Nun aber hebt sich ein Akt der

²⁷ EA 126, 150, RI 224, PA 68, u. ö.

²⁸ Vgl. Kierkegaards „verzweifelt-man-selbst-sein-wollen“.

Freiheit, der die Selbstverneinung will, dialektisch auf; er schlägt in einen Akt der Zustimmung um, d. h. er ist überhaupt nur möglich als Akt der Zustimmung und widerspricht sich daher in seinem eigenen Vollzug. Die Kraft, die die Wunde schlagen will, verwandelt sich in Heilkraft, wenn es ontisch auch oft zu spät ist, diese Wandlung zu erfahren, nämlich im faktischen Selbstmord oder Selbstmordversuch; in einer Art prophylaktischer Reflexion auf den möglichen Akt aber ist es (philosophisch) möglich. Der freie Akt der negativen Wahl ist nämlich auch ein positiver Akt, trägt in sich positive Sinnrichtung, insofern auch der Selbstmörder einen Sinn zu verwirklichen vorgibt, aus Sinnverlangen, freilich aus enttäuschem Sinnverlangen heraus handelt und in seinem Akt die sinnvolle Reaktion auf die Sinnlosigkeit des Daseins demonstrieren möchte. So widerlegt er die allgemeine Sinnlosigkeit zugleich. Selbstmord als sinnvolle Konsequenz offenbart und bezeugt Sinnwillen und Sinngehalt auf dem Grunde der menschlichen Freiheit.

Schon im JM hat M. diesen „suicide d'une liberté qui ne peut se nier qu'en s'exerçant“ (57) in seiner dialektischen Struktur angedeutet. Die Stelle spricht davon nur nebenbei, enthält aber den wesentlichen Gedanken, der für M. eine gewisse Selbstverständlichkeit zu besitzen scheint. Ganz allgemein ist für M. die Ablehnung des Seins (refus) „die Unwahrhaftigkeit und Absurdität selbst“ (ME II 174), weil sie sich dem Sein widersetzt durch einen, der doch ist, sie sich also gleichsam dessen, was sie verwirft, zum Akt des Verwerfens selbst bedient — mithin dieses Etwas, das Sein, im Vollzug anerkennt. Im Augenblick der höchsten Negation ist somit die höchste Affirmation wiedergewonnen, der Tiefpunkt menschlicher Existenz ist zum „tremplin de la plus haute affirmation“ geworden (PA 70), und ganz allgemein der „refus“ zur „invocation“; der Buchtitel, auf den angespielt ist, spiegelt M.s innerstes Denken in seiner dialektischen Dynamik ungemein genau wider²⁹. So wie das Sein selbst Positivität ist³⁰, so gründet auch alle Reflexion, Analyse, Kritik in einem positiven Akt, der aus der Gegenwärtigkeit des Seins lebt, ja dieser Akt der Bindung an das Geheimnis des allgegenwärtigen Seins ist der positive Akt schlechthin (ME I 228). Wohl tut sich diese Dialektik nicht wie von selbst; sie erfolgt aus der Freiheit, bestimmt sich also auch als „option“³¹, eben als die eigene Positivität bejahende und umfangende Freiheit. Sie ist „choix de l'être“³², indem sie sich für das Positive, das sie auch in negativer Wahl auf ihrem eigenen Grunde wählt, unbedingt entscheidet: für das Sein. Freiheit ist daher Position, Hingabe, Transzendenz, Partizipation, Antwort, und das Sein, dieses Meta-Problematik, begründet meine Freiheit in ihrer Möglichkeit, somit mich selbst als Sub-

²⁹ Sartres Werk wird als „refus“ gekennzeichnet in HV 256 f.

³⁰ ME II 19. Cf. PA 57. Daher ist der Sinn der „zweiten“ Reflexion die Wiedererlangung der Positivität aus dem Abgrund der analysierenden Skepsis. Philosophische Existenz ist nach M. „moins caractérisée par son pouvoir de rupture avec le monde, avec autrui, avec Dieu ou son ombre, que par la récupération en tous sens de ces liaisons vivantes. Le dépassement de l'existence est un geste de réconciliation“ (P. Ricoeur, Gabriel Marcel et Karl Jaspers, 1947, 27).

³¹ Vgl. EA 160, RI 187. Zum Terminus „option“ bei Blondel cf. z. B. Taymans d'Eypernon S.J., *Le Blondélisme* (1933) 73 f.

³² Prini a. a. O. 75. Er betont die Notwendigkeit der „option“ wohl zu stark, bei M. ist der Akt der Entscheidung gegen das Sein usw. nicht etwa „ebenso gut“ möglich, sondern Verkennung des Wesens der Freiheit in ihrer Sinnlichkeit.

jekt und Person (vgl. EA 165). Wo Freiheit erfahren wird, verfängt sie sich nicht in sich selbst, in ihre eigene Spiegelung, wie ein Strahl zwischen zwei Spiegeln sich reflektiert; sie transzendiert sich, und das einfach deshalb, weil sie am Sein teilnimmt.

Die Verweigerung und Verneinung erweist sich als Verstümmelung des Lebens an seiner Wurzel (PA 53). Und umgekehrt hat sich uns ergeben, daß Sinn und Geltung der hohen geistigen Realitäten nicht gezeugnet werden können; es gibt diesen Sinn, und er bewahrheitet sich auch bei angeblicher Tendenz ins Sinnlose. Rückwirkend fällt aus dieser Einsicht das notwendige Licht in die Vordersätze unseres systematischen Gedankenganges und erhellt den Weg zu Gott aus der Sollenserfahrung im Gewissen in seiner Gangbarkeit.

Das Gewissensargument wird nun von einer Denkströmung aufgenommen, die M.s eigentlichste Ontologie ausmacht. Schon unsere letzten Bemerkungen zur Seinsgebundenheit der menschlichen Freiheit ließen zugleich einen Blick in diese Tiefe werfen. Sobald man genauer zusieht und die von M. selbst immer wieder gewobenen Zusammenhänge mit der Frage der Gotteserkenntnis stärker profiliert, tritt ein Weg zu Gott in Erscheinung, der mit dem „argumentum ex tendentia in beatitudinem“ kommuniziert.

Die Seinsforderung³³, die sich in den höchsten geistigen Akten des Menschen ausspricht und bezeugt, ist im einfachsten Akt des Denkens vorgezeichnet: „jeder Gedanke ist einem Anderen zugewendet, ist Sichausstrecken nach einem Anderen“ (EA 40). Und wenn an dieser Stelle hinzugefügt wird, die Frage sei nur, ob dieses „Andere“ das „Sein“ sei, dann ist die Antwort aus dem Ganzen der Marcellischen Metaphysik nicht zweifelhaft. Das gleiche gilt vom Begriff des Menschen: die Frage „Wer bin ich?“ schwingt über den Fragenden hinaus; er kann sie nicht selbst beantworten, er bedarf dazu eines Seienden, „qui me connaît et m'évalue“ (RI 189). So trägt auch Seinsforderung schlechthin, in ihrem reinsten Wesen gefaßt, über bloße Transzendenz zur Welt und Gemeinschaft weiter hinaus zu *dem* Transzendenten, zu Gott (vgl. schon ME II 7).

Wie äußert sich die Forderung nach dem Sein? Bereits im JM klingt das Motiv auf, das durch alle anderen Schriften M.s hindurchgeht und variiert wird: der Mensch ist „metaphysische Unruhe“ (JM 284), alle Metaphysik geht darauf aus, diese innere Unruhe zu stillen (ebd. Anm. 1; HV 191 f., u. ö.), dieses „metaphysische Bedürfnis“ (JM 279, 281), dieses „Verlangen nach dem Sein“ (ebd. 279) zu erfüllen. Wir tragen in unserer Wesensmitte diese zentrifugale Kraft, die wiederum nicht als bloße Fliehkraft, im Sinne eines bloßen Vonsichwegstrebens ausgelegt werden darf, sondern als Ausdruck der Suche nach Zu-Flucht, als Ahnung einer Heimat. Der Buchtitel „Homo viator“ steht damit in vollem Einverständnis: Menschsein

³³ Hanns v. Winter übersetzt durchgängig „Seinsverlangen“, was dem französischen „exigence“ nicht ganz, an vielen Stellen überhaupt nicht entspricht; es handelt sich um echte ontologische „Forderung“, seinsgegründete Notwendigkeit. — Das Wort „exigence“ (de l'être o. ä.) fehlt wohl in JM, findet sich aber bereits in RI (192) und wird führend in ME.

heißt auf dem Wege sein, Überhängen ins Zu-Künftige, dieses aber ontologisch als das An-Kommen, das Entgegenkommen Gottes gedacht. Bedürfnis, Verlangen verrät Ungenüge („insatisfaction“, ME I 50), und diese ist es auch, die auf seinem Grunde ruht und wirkt; ein Ungenügen treibt zum Transzendieren. Wiederum: schon im ersten Ansatz dieser phänomenologischen Ontologie erkennt sich das Ungenügen als treibende Kraft: die Frage „Wer bin ich?“ sucht ihre Antwort nicht im Fragenden, weil er sich für eine Antwort nicht genügt — er würde sonst ja gar nicht fragen; er erfährt sich darum als „appel“, als Ruf und Anruf (RI 189). — Hier wird es nun notwendig, sich zu überzeugen, daß die Werte innerhalb des Erfahrungsbereiches das ontologische Verlangen nicht zu erfüllen vermögen. „Was immer auch sein letzter Sinn sein mag, das Universum, in das wir geworfen sind, kann uns nicht Genüge verschaffen; haben wir den Mut, das ein für allemal zu erklären (ExChrét 315). Die Entbehnung des Seins in uns verschmäht jedes Angebot endlicher Befriedigung und Beschwichtigung. Rufen wir uns ins Gedächtnis zurück, daß für M. Sein und Wirklichkeit aus der Intersubjektivität zu bestimmen sind; für das existierende Ich, das wir je sind, nimmt „esse“ die Weise des „coesse“ an (letztlich in Treue, Hingabe und Liebe). Eine Meditation aus JM, auf die M. in HV zurückkommt, deutet die metaphysische Unruhe als Erwartung des geliebten Wesens, das mit seinem Erscheinen zögert — und zwar liegt die Erfahrung so, daß alle, die Gemeinschaft der Menschen, sich in dieser Erwartung wiedererkennen (HV 193 f.), und nicht etwa gegen- und wechselseitig dieser Erwartung entsprechen. Sie transzendiert Ich und Du.

Die ontologische Forderung bezieht sich nun nicht auf irgendein Sein, sondern auf *das* Sein, auf das Sein selbst, in seiner „Fülle“ (ME II 47). Ist Sein reine Positivität, dann schließt es wesenhaft alle Ur-Negativität aus, die sich in Endlichkeit kundtut, das Nichtsein, das das Sein durchnichtet und zu endlichem Sein ver-nichtet. „Sein“ bedeutet daher „Erfüllung“ (ebd. 46 u. ö.), erfüllte Erwartung (ebd. und bereits JM 202); es kündigt sich an als „Dichte“ (ebd. 19), als verdichtete Eigentlichkeit. „Sein“, dieses Wort ist „Träger von Forderungen“ (ME II 30), also komparativisch, ja man möchte sagen, superlativisch zu verstehen. Vom Sein trennt mich deshalb immer ein Abstand, ich falle nie mit meinem Sein, das der Forderung nach Sein im Vollsinn wäre, zusammen (ebd. 33), ich bin Sein der Hoffnung nach; aus diesem „Stoff“, der Hoffnung, ist „die Seele gemacht“ (ebd. 163). Sie ist das „unüberwindliche Streben, die besonderen Objekte, an die sie sich zunächst zu hängen scheint, zu transzendieren“ (HV 43), und darum erfaßt sie sich nicht so sehr als Sein, sondern vielmehr als „Wille, alles das zu übersteigen, was sie ist und was sie nicht ist, alle Wirklichkeit . . ., die sie nicht befriedigt, weil sie nicht dem Maß des Wollens entspricht, mit dem sie (die Seele) sich identifiziert“ (ebd 32)³⁴. Einzelwerte, endliche Verwirklichungen auf

³⁴ HV 42. Vgl. die ähnlichen Ausdrücke bei Blondel, L'Action t. II (neue Bearbeitung 1937), 350, 351, 353. Dazu H. Bouillard S. J., L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la Théologie: RechScienceRel 36 (1949) 321—402, bes. 326 f. (Die Übersetzung in: Symposium 3 [1952] 403 f.); Hinweise auf Parallelen bei Marcel 332, 342 f., 387.

ihrem Wege zu sich selbst füllen ihre Möglichkeiten nicht aus, lassen immer noch das Gefühl zurück, nicht gesättigt zu sein und am Endlichen prinzipiell nicht genug zu haben, am Einzelnen, das nur wie „zitternde Vorwegnahme einer Fülle, eines Pleroma“ erlebt wird (ebd. 170). Ihr Wahlspruch heißt darum nicht „sum, sondern sursum“, wie M. etwas gesucht formuliert³⁵. Insofern kann Sein nicht von „Wert“ getrennt werden (ME II 62); „Wert“ hat hier einen Inhalt, der in der scholastischen These „omne ens est bonum“ verflüchtigt erscheinen könnte; mit Wert zur Deckung gebracht, meint Sein bei M. gerade etwas Hoherfülltes, Kostbares, Vollkommenes, also nicht ohne weiteres einfachhin alles Sein als solches. Seinerfahrung widersetzt sich einer Spaltung zwischen Gegebenheit und Streben-nach-Fülle (donné und aspiration, ME II 46), Sein ist also immer und wesentlich das seine möglichen Grenzen absolut Transzendierende. Darum gibt sich Hoffnung ebenso unbedingt; alles Nächstliegende, alles Endliche fraglos überschreitend (HV 62/63), erstreckt sie sich wesensmäßig ins Unendliche hinein, eben weil alle „conditionalisation“ überspringend, bis hinein in die letzte „Zuflucht“ des Menschen, zum absoluten Du.

Nimmt das alles in unserer Wiedergabe ein stark begriffliches Gepräge an, so ist nachdrücklich zu betonen, daß M. nur die Tiefe der Erfahrung selbst ausloten möchte; dabei wird aber Gott nicht in unmittelbarer Ansichtigkeit, in schleierlosem Gegenüber erlebt; wohl ist er „présence absolue“ (EA 105 u. ö.), doch nur wie aus einer unendlichen Ferne sich fühlbar machende Gegenwärtigkeit, „wahrnehmbar“ wie ein Ruf und Anruf, Zug und Sog, wie eine Schwerkraft, die am menschlichen Wesen angreift. Der Ausdruck „appel“ hat den Vorrang, weil er das Personale dieses Bezuges nicht unterschlägt. Freilich behält auch er eine Aura des Geheimnisvollen, dem Unbeteiligten und Uneingeweihten nicht Zugänglichen. Wer da fragt: „Mais enfin quelle évidence, quel appel?“, erhält zur Antwort: „Comment voulez-vous, que je réponde? Vous n'êtes que refus . . .“³⁶, d. h. wer sich dagegen entschieden hat, kennt es nicht eigentlich, da er zu wissen meint, es habe damit nichts auf sich; wer es wirklich erfahren hat, weiß aber, daß Verweigerung vorliegt . . . Hier mündet der Gedankengang in die Einsicht zurück, daß nur in der Freiheit, in der „option“, die Wahrheit sich erschließt. Wer es wagt, weiß es.

Da nun „Sein“ diese superlative Bedeutung hat, erklärt es sich auch, daß in der Dialektik der Selbstverneinung, deren Konsequenz der Selbstmord ist, die seinshafte Positivität des Aktes nicht nur irgendwie Sein bezeugt, sondern „das“ Sein, das unendlich erfüllte, letztlich also Gott, aus dessen Sein alles ist, und der in allem gegenwärtig ist.

³⁵ HV 32. Cf. Blondel a. a. O. 309. Man muß dazunehmen, daß M. immer „im Namen tiefster Eigenerfahrung“ spricht (ME I 229).

³⁶ L'Émissaire, 2. Akt, 4. Szene.

Nochmals: es kann sich bei der „Erfahrung“ des Seins und Gottes nicht um eine Intuition im Vollsinn des Wortes handeln, höchstens um jene „intuition aveuglée“, von der M. gesprochen hat. Er nennt sie auch „intuition réflexive“ (EA 141, 170/171), um an ihre Verwurzelung in der (zweiten) Reflexion zu erinnern. Wenn schon, dann ist es jedenfalls eine sehr eigenartige Intuition, eben keine unmittelbare. Soll man dergleichen noch Intuition und Erfahrung nennen? Auch M. schwankt in seiner Sprechweise. Er empfindet diesen Punkt als schwierig und möchte statt Intuition doch lieber „assurance“ sagen, Gewißheit, Sicherheit, oder wie man übersetzen will (PA 65). Dennoch spricht er von Erfahrung Gottes (ME II 177) und des Transzendenten (ME I 55); es gebe Seinerfahrung (ME II 45) und es gebe sie nicht (EA 37)³⁷. Vielleicht handelt es sich auch nur um Abschattungen des Wortsinnes, die aus dem Kontext deutlich werden könnten. M.s hochkomplexe, fast überempfindliche Schreibweise verführt wohl manchmal zu Unbestimmtheit der Termini; bei aller Sensibilität, mit der jedes entscheidende Wort immer wieder überprüft wird, scheint es ihm doch nicht so sehr darauf anzukommen, die Termini zu schärfen, sondern eher zu entschärfen, zu verflüssigen. Das gehört mit zu seiner „méthodologie de l'invérifiable“. Unsere tiefgekühlten scholastischen Begriffe haben bei M. allerdings wenig Gegenliebe gefunden.

Derjenige Akt, mit dem der Mensch die Transzendenz, das Sein und das absolute Du intendiert, heißt „Glaube“ (passim), wobei nicht etwa ein bestimmter religiöser Glaube gemeint ist, sondern ein Verhalten „dans l'économie métaphysique et spirituelle“³⁸; ganz allgemein: Glaube besagt „puissance d'adhésion à l'être“ (JM 228), und er unterscheidet sich insofern von Wissen, als nach M. alles eigentliche Wissen kategorial, verifizierbar, ans raumzeitliche Materielle gebunden ist. Das Sein aber,

³⁷ Auf keinen Fall ist sie empirischer Erfahrung gleichzustellen (EA 308), keinem „objektiven Erfassen“ (ME II 54, nicht „verifizierbar“ (ebd. 127 u. ö.). Als „expérience“ oder „Erlebnis“ (deutsch bei M. selbst in PA 65), als Erlebnis (empirisch-individuell-subjektiv genommen) im Gegensatz zu Anerkennung einer „situation fondamentale“ (RI 190), darf sie nicht gelten. Immerhin fragt M., ob letzten Endes zwischen Metaphysik und Mystik eine genaue Grenze angebar sei (ebd.), will also wohl darauf hinaus, daß wir es bei der Innerwerdung der göttlichen Gegenwart mit einer Gewißheit zu tun haben, die eher ans Mystische grenzt und daher nur in gewisser Analogie zu Erfahrung und Intuition (im empirischen) Sinn) umschrieben werden könne. Diese Termini lassen sich nicht entbehren, wenn jener Gewißheitsmodus von intellektuell-begrifflicher und diskursiver Erkenntnis abgehoben werden soll und muß.

³⁸ RI 219. Ähnlich liegt der Glaubens-Begriff bei Jaspers u. a. Für einen solchen Gebrauch bezieht sich M. selbst auf Maine de Biran, „à la philosophie catholique en général“, auf Péguy, Claudel (ebd. 220). Blondel verwendet „foi“ im gleichen noch nicht offenbarungsbezogenen Sinn, ebenso wie den Ausdruck „surnaturel“ (vgl. L'Action t. II 509, 519 f.). Bei anderen Autoren, die solche Worte einführen, heißt Glaube allerdings nur ein Meinen, dessen Fundament nicht „objektiv“ aufweisbar ist, das jedoch aus einem „existentiellen“ Impuls heraus für den Menschen unumgänglich wird; vgl. zu solcher Grundeinstellung z. B. E. Spranger, Die Magie der Seele (1947), 17 f., 100.

das sich mir im Glauben öffnet, durchbricht alles Kategoriale, Verifizierbare, begrifflich Charakterisierbare. Glaube wendet sich an die „totalité de l'être“ (EA 63), schließlich an das absolute Du. Er „gründet“ in seiner Sicherheit „auf dem Sein selbst“ (RI 179), dessen Gegenwart er in jener Unmittelbarkeit vernimmt, die zwischen Intuition und Reflexion oszilliert.

Marcel selbst darf davon sprechen, daß ihm die eigentümliche Erfahrung der göttlichen Gegenwart in einer Weise geworden sei, die über alle Greifbarkeit und Allgemeingültigkeit hinausliegt. Und in der Kraft dieses Erlebnisses philosophiert er; die ganz konkrete christliche „Konversion“ bildet Anfang und Ende all seiner Meditationen, obzwar auf allgemein-existentielle, menschliche Möglichkeiten hin projiziert. Für ihn persönlich hat alles seine Quelle, eine nie versiegende, in jenem Gnadenaugenblick des 5. 3. 1929, von dem er uns in EA berichtet³⁹. Das Beste seiner selbst ginge ihm verloren, wenn er nicht glauben dürfte, wie ja auch prinzipiell die Seinsverweigerung einen „monde atrophie“ zur Folge hat, der deshalb sinnlos ist, weil er das Beste in uns zerstört, wie M. gegen Sartre bekennt (HV 255), weil das Leben (ohne jenes „mystère“) uns ersticken würde (RI 198), weil die Gewißheit des Seins nicht irgendeine ist, sondern geradezu ich sie bin, ich mit ihr in meinem tiefsten Wesen identisch bin (ME II 130). — Solche Überlegungen und Bekenntnisse wollen indes wohl nicht aussagen, daß die Entscheidung gegen Gott und Glaube sich deshalb als unhaltbar erweise, weil sie etwas in uns vorgängig zum Glauben Vorfindliches und zu Bewahrendes zersetze; das Beste in uns ist eben diese Möglichkeit des Glaubens, dieser „option“ aus Freiheit für das Sein selbst. Und sie bezeugt sich als identisch mit meinem Wesen schon darin, daß sie auch im Akt der Verweigerung auflebt. Erst im Akt der transzendierenden Gläubigkeit erkennt der Mensch sein eigenes Antlitz.

Es hat sich ergeben: auch jener Gedankengang, der zum neueren scholastischen argumentum „ex tendentia in beatitudinem“ parallel geführt werden konnte — zurückhaltender: in gewisser Nähe und in teilweiser Entsprechung entwickelt wurde, verdankt seinen Kern einer „dialectique de l'affirmation“, die eine Zustimmung zum Sein in seiner unbegrenzten Fülle ist, eine Wiedergewinnung des Seins, das jedoch in sich selbst nichts anderes zum Inhalt hat als die Wirklichkeit des Du, der höchsten personalen Beziehungen, letztlich des absoluten Du. Was sich in jener „méditation“ aus RI verdichtet, hat sich nun ausgeführt und vertieft.

Die Auswertung

Die Gedankenmotive M.s, die sich in seinem Gesamtwerk nicht in obiger Weise aufgereiht, sondern weit zerstreut finden, lassen sich für einen an systematischeres Denken gewohnten Beobachter mit einiger Nachhilfe aus eigenen Beständen wenigstens zu dieser lockeren Kette zusammenschließen — je lockerer sie bleibt, desto eher läßt sich in ihr M.s Geistigkeit wiedererkennen. Wir werden zugeben müssen, daß diesem Denken für uns eine gewisse Fremdartigkeit anhaftet, zumal

³⁹ EA 17. Die Rolle des Willens dabei und zugleich die Erkenntnis, daß solche Glaubenshingabe wesentlich „fidélité“ sei, geht M. später mit „une netteté foudroyante“ auf (ebd. 27).

es ihm nicht zu gelingen scheint, Erfahrung und rationale Reflexion im rechten Gleichgewicht zu halten. Das volitive, „existenzielle“ Moment dominiert durchaus. Es kann jedoch wohl keinem Zweifel unterliegen, daß ein Denktyp, der ja nicht einzig dasteht und in der Geschichte der Philosophie sich immer wieder einmal in den Vordergrund spielt, an bestimmten seelischen Erfahrungen erwacht, die in anderer Atmosphäre vielleicht nicht in demselben Maße ausschlagen dürfen oder wenigstens oft allzu schnell von intellektuellen Schemata überlagert werden. Ein kritischer Rückblick wird da an manchem hängenbleiben, was aufzugreifen und weiterzuführen sich verlohnt, immer mit der Absicht, dem rationalen Moment, wo es zu kurz gekommen sein mag, zu mehr Recht zu verhelfen und damit das Ganze des Marcellischen Philosophierens fruchtbarer zu machen. Es wird sich darum handeln, die Erfahrungsgrundlage, von der M. ausgeht, genauer in den Blick zu bekommen, und dann die Reflexionen, die in den Gottesbeweisen aus dem Gewissen und dem Unendlichkeitsstreben leitend sind, aus der Begegnung mit M.s Einsichten im Sinne möglichst hoher rationaler Ansprüche zu entfalten. Wenigstens sollen einige Anregungen gegeben werden. Im wesentlichen haben wir ja mit Problemen und Schwierigkeiten zu tun, die aus der Diskussion jener Argumente geläufig sind, nur daß sie von M. her da und dort in anderer Beleuchtung erscheinen. Übrigens ist damit die Einschränkung verständlich, daß Fragen und Teilprobleme, wie sie in diesem Zusammenhang auftreten, eben nur so weit in Betracht gezogen werden, als sie von M. her akut werden, und das sind gewiß nicht alle einschlägigen.

Bringt M. Hinweise auf die Erfahrungsgrundlage der Gotteserkenntnis, Hinweise, die das scholastische Denken befruchten könnten? Und wie ließen seine Beobachtungen sich diesem anverwandeln? Liegt in der menschlichen Erfahrung, wie sie etwa im Gewissensargument befragt wird, nicht doch noch etwas von uns Ungehobenes und bei M. vielleicht bereits energischer ans Licht Gehobenes?

Zunächst läßt sich nicht einfach darüber hinweggehen, daß eine personale Ontologie, wie M. sie entwirft, tiefer anspricht, als eine abstrakt-allgemeine es vermag, solange allgemeine Ontologie nicht bewußter im personalen Sein Stand faßt und die weiteren Seinsbereiche nur in Analogie, in oft sehr ferner Analogie zu ihm zur Gegebenheit bringt⁴⁰. Selbstverständlich genügt es nicht, die unterpersonalen Stufen in reiner Apriorität und gar noch rein negativ vom personalen Sein aus zu bestimmen; das verbliebe in allzu blasser Unterbestimmtheit. Die Hinwendung zur Erfahrung wird hinzutreten müssen und wird es erlauben, positiver und differenzierter zu beschreiben (z. B. die dem ungeistig Lebendigen oder dem Materiellen eigene Weise der Substantialität aus den je eigenen Wirkweisen), wobei die Gefahr eines ontologischen Agnostizismus den untermenschlichen Seinsschichten gegenüber

⁴⁰ Vgl. die Methode A. Brunners in „Der Stufenbau der Welt“ (1950). Ebenso J. Lotz — J. de Vries, Die Welt des Menschen (1951²), 164.

freilich nicht schon völlig ausgeschlossen ist. Aber was uns hier beschäftigt und interessiert, das ist die Notwendigkeit, Sein und Seinseigentümlichkeiten in ihrer erfüllten Bedeutung aus der Personerfahrung zu gewinnen. So erst werden die betreffenden Begriffe sich mit einem Inhalt anreichern, der uns wirklich etwas sagt und von dem die der Seinsidee immanente Dynamik überhaupt erst an- und einsichtig wird, nämlich die Dynamik ins Uneingegrenzte hinauf; denn „Sein“ offenbart sich dann sehr bald als der Grund, der Erkennen und Lieben mit ihrem uneingegrenzten Formalobjekt und ihrem Ausgriff ins Absolute ermöglicht und sinnvoll macht.

Verweilen wir zunächst bei demjenigen, was von M. her die *Erfahrungsgrundlage des Gewissensargumentes* auffüllen könnte. Es hatte sich herausgestellt: in der Hauptsache kommt da die Unmittelbarkeit des Sollenserlebnisses zum Austrag. Hat M. das Sollensbewußtsein so genau und streng umschrieben, daß demgegenüber die üblichen und z. T. sehr berechtigten Einwände verstummen müssen?

Nie bringt er die Sprache auf diejenigen Fälle und Beispiele aus dem sittlichen Leben, in denen das Sollen als solches mit voller Wucht aufstößt, man denke an die allgemeinsten Situationen des Respektes vor der Menschenwürde oder vor fremdem Leben. M.s Beispiele veraten viel mehr esprit de finesse; an ihnen, wie am Treuversprechen, geht in aller Evidenz auf, was es um den Wert sittlichen Einsatzes ist; das blanke und unerbittliche Sollen erscheint da in einer Apodiktizität, die für den seelisch und geistig reifen Menschen ohne weiteres höchste Durchschlagskraft besitzt. Es handelt sich in Wahrheit um das Sollen, und jene Beispiele aus der Sphäre der feineren, jedenfalls nicht vordringlichsten ethischen Werte sind geradezu eher als die aufdringlicheren dazu angetan, das Wesen des Sollens zu enthüllen. Wo jemand eine sittliche Bindung frei wählt, wie im Treueversprechen, in der personalen Liebe, dort kristallisiert sich das Sollen in größerer Reinheit heraus: ich bin gebunden, obwohl ich mich selbst in diese Situation begeben habe; Treue „soll“ sein, dessen bin ich gewiß, wofür ich überhaupt weiß, worum es sich in dieser Situation handelt. Der innere Sinn des Ethischen, der sich so dem geistigen Auge darbietet, hängt also an jener Unbedingtheit, mit der ich mich gebunden weiß, ohne daß ich auf den Ausweg verfallen könnte, meine Freiheit habe sich ja selbst gebunden. Dürfen und Nichtdürfen ist eben etwas qualitativ ganz anderes als Können und Nichtkönnen, welche ontische Doppelmöglichkeit ja immer in meiner Macht steht. Deshalb wird man sagen müssen, daß die Phänomenbasis M.s (*fidélité*) für das Gewissensargument das Entscheidende trifft, zumal eben für die phänomenologische Beschreibung, die ja im Rahmen der Ausarbeitung einer philosophischen Frage von manchen immer noch unterschätzt wird.

Der Einspruch aber, der von gewisser Seite laut wird, ein echtes Sollen als unbedingte Bindung der Freiheit könne gar nicht evident

gemacht werden⁴¹, findet bei M. kein Gehör; für ihn, wie oben bemerkt, läßt sich der von nirgendwoher erklärbare, auf nichts anderes zurückführbare, in Psychologie oder Soziologie niemals auflösbare Eigencharakter des ethischen Sollens anscheinend überhaupt nicht übersehen. Muß es aber nicht doch bedenklich stimmen, wenn der Philosoph sich auf „unmittelbare Evidenz“ zurückzieht? Und was soll denn Sollens-*Erfahrung* heißen? Sicherlich nicht Erfahrung in dem Sinn, daß eine sich an sich selbst zeigende Wirklichkeit ansichtig würde, wie im Phänomen der Farbe, des Tons, oder der Freude, der Zuneigung — wo etwas Akthafes erscheint, dessen ich unmittelbar innerwerden kann. Auch eine Wertqualität, sogar die ethische, kann wohl ansichtig werden, eben als eine Qualität, die ich im unmittelbaren Anblick von einer andersartigen unterscheide, so der Wert frei gewählter selbstloser Tat im Gegensatz z. B. zum Wert naturhafter seelischer Harmonie usw. Aber ist das „Sollen“ so etwas wie eine am ethischen Wert aufscheinende Qualität? Doch wohl kaum. Es gehört in die Sphäre des „Verstehens“, der Einsicht, die mich eine Qualität in ihren wesenhaften Eigentümlichkeiten, ihren „*propria*“, auffassen läßt. So ähnlich wie der Ausschluß des Nichtseins als mit dem Sein von Seiendem gegeben „verstanden“ wird, in unmittelbarer Evidenz, und wie die Zugehörigkeit eines zureichenden Grundes zum Sein des Seienden aus dem „Wesen“ des Seins in ihrer Notwendigkeit verstanden wird, so mag man davon sprechen, daß sittliche Werte, sobald sie in ihrem besonderen Charakter vom intellektuellen Blick getroffen werden, als „unbedingt gesollte“ verstanden werden. Auch diese Einsicht mag man eine Erfahrung nennen, nämlich eine Erfahrung, die das Denken mit sich macht, wobei es wesentlich zugleich begreift, daß es sich darin vom Phänomen, vom sich an sich selbst Zeigenden, führen und normieren läßt: in diesem weiteren Sinn geht die Rede von unmittelbarer Sollens-„Erfahrung“ an. Natürlich meldet sich sofort die Kritik mit dem Hinweis auf mögliche prinzipielle Täuschung; was ich Evidenz nenne, könnte rein subjektives Meinen sein. Verfügen wir über ein zusätzliches Kriterium, das uns gestatten würde, subjektive und objektive Evidenz auseinanderzuhalten? Es scheint verlorene Liebesmüh, nach einem derartigen Kriterium zu fahnden. Vielleicht tut man besser daran, Menschen hochentwickelten Geistes und Herzens die Möglichkeit reinen Verstehens in der Sphäre der geistigen Realitäten nicht in Abrede zu stellen; es wird Spitzenleistungen geistiger Anschauung und Durchdringung geben können,

⁴¹ S. Bertrand Russell — Frederic Copleston, Gespräch über die Existenz Gottes (dt.: Merkur 1950, bes. 397 f.). — M. bezieht sich nicht auf die Thesen Blondels (vgl. *L'Action* t. II 506) oder von Le Senne, *Traité de morale générale* (1947²), *Le devoir* (1931), obwohl Blondel sich wie M.s unmittelbarer Vorgänger und auch Weggenosse ausnimmt und Le Senne von ihm wenigstens sonst zitiert wird.

die nicht jedem erschwinglich sind und nicht jedermanns Kritik unterliegen, hier wie z. B. auch auf dem Felde künstlerischen Verstehens. Insofern mag es sich nicht um restlos objektivierbare Einsichten handeln. Mit einem bloßen „argumentum ad hominem“ hätte das aber nichts zu schaffen, obgleich es nicht für jedermann wäre. Übrigens darf man darauf verweisen, daß in jedem Gespräch, auch und manchmal erst recht in jedem Selbstgespräch, beim Aussprechen jedes Urteils, soweit die Stellungnahme, die es enthält, ernst gemeint ist, das ursprüngliche Sollen in seiner Unbedingtheit als Voraussetzung erfahren wird; Gespräch, Bejahung usw. wäre sinnlos und prinzipiell unmöglich, falls die Bindung meiner Freiheit an das, was ich tatsächlich sehe und erkenne, nicht als unbedingtes Sollen aufträte; jede Diskussion um diese Dinge würde sich selbst aufheben. Ein solches Argument ist auch mehr als ein bloßes ad hominem, da hier die prinzipielle Möglichkeit geistiger Kommunikation überhaupt und nicht nur ein Problem in Frage steht, dessen Lösung auf dem Boden geistiger Kommunikation gesucht wird⁴².

Nun aber verlangt unbedingtes Sollen einen zureichenden Grund, der nur in der absoluten Person liegen kann. Würde ich meinen, mich aus meiner eigenen Freiheit heraus selbst zu binden, so wäre ich faktisch und prinzipiell *nicht* gebunden, denn ich könnte mich kraft derselben Freiheit auch wieder von aller Bindung lösen. Das, worauf es vom Phänomen des sittlichen Wertes her gerade ankommt, wäre nicht gewahrt: die Absolutheit, die Unbedingtheit des Anspruchs, der Forderung. Und der sittliche Wert, rein in sich als Wert genommen, reicht ebenfalls nicht aus Eigenem hin, um die spezifische Gesolltheit zu erklären und zu begründen, die aus ihm ins Gewissen einstrahlt; wer glaubt, der sittliche Wert rein als solcher, als Idee oder Ideal oder „Geltung“ oder „Sein“ gleich welchen ontologischen Status, vermöge absolute Verpflichtung aufzuerlegen, d. h. die menschliche Person in ihrer Freiheit zuinnerst einzuschränken — der ethische Wert als solcher

⁴² Die Forderung eines absoluten Werturteils, die mit dem sittlichen Phänomen nach M. wesensmäßig verknüpft sein soll und auf das absolute Du hinausführt (vgl. oben Anm. 26 und auch S. 190), kann auch nur, wenn überhaupt, in unmittelbarer Evidenz eingesehen werden. Der sittliche Werte verwirklichende Mensch fielen in radikale Verzweiflung über die Sinnhaftigkeit seines personal-ethisch bestimmten Daseins, falls er nicht die Gewähr absolut gültigen Urteils über sein Verhalten besäße, ganz prinzipiell auch sich selbst gegenüber (wenn ihn nicht Einer absolut durchschaute). Ja, der sittliche Wert selber wäre in seinem Wesen bedroht, denn er käme u. Ü. nie zur vollen, seiner Unbedingtheit gebührenden Geltung; er verlangt also von seinem Wesen her, als Bedingung der Möglichkeit seiner Struktur und Sinnhaftigkeit, ein absolutes Du, das ihn absolut bestätigt und in sein fragloses Recht einsetzt, sein Recht im Ganzen der Wirklichkeit absolut durchsetzt. Sonst könnte er nicht als höchste Möglichkeit der höchsten Seinsstufe aufgefaßt werden (und zwar in echt ontologischer, d. h. Wirklichkeitsbedeutung), wie er doch aufgefaßt werden muß. — Wieweit M. hier etwas Richtiges sieht, das läßt sich schwer entscheiden und darf offen bleiben.

führt ja wesentlich mit sich absolute Bindung, dieses „Ich soll“, „Du sollst“ —, der denkt unter seiner Würde; die menschliche Person läßt sich in ihrem Eigensten und Tiefsten nicht bestimmen oder gar einschränken durch etwas, das ontologisch unter ihr steht — und alles nur Ideen- und Geltungshafte, alles ontologisch Apersonale bleibt nun einmal hinter ihr zurück, denn sie ist in ihrer lebendigen, frei in sich schwingenden Einzigartigkeit und Selbstgehörigkeit jedem anderen ontologischen Status schlechthin überlegen. Es ist daher für ontologische Reflexion unmöglich, die ethische Gesolltheit nicht von einer bindenden Person her zu verstehen, und letztlich adäquat natürlich von einer absoluten Person. Das soll nicht heißen, daß ethische Werte erst durch den göttlichen *Willen* unbedingt werden oder daß ihr Gesolltsein ihnen wie von außen aufgeprägt werde. Es zeigt sich eben, wie sehr das sittlich Gute in sich selbst Verhalten zu Gott ist, Hingabe an den Anruf Gottes, also Gott selbst zu seinem Inhalt hat und alles andere in innigem Bezug zu ihm — und das zeigt sich gerade darin, daß der ethische Wert ein solcher ist, der unbedingt gilt. „Inhalt“ und „Form“ des Sittlichen gehen dialektisch ineinander über.

Der Terminus „Erfahrung“ wurde im Vorstehenden sehr weit genommen, so daß er auch die intellektuelle Erfahrung unmittelbarer Relationsevidenzen mit einschloß, also Erfahrung des Denkens mit sich selber, mit sich als dem Vermögen des Einblicks in die „propria“ von Gegebenheiten. Will man die bloße Gegenwärtigkeit von Gegebenem, die reinen Qualitäten des Sichzeigenden, strenger von dem abheben, was darüber hinaus intellektuelles Verhalten ist, also die Erfahrung des sittlichen Wertes von dem, was ihm wesentlich zukommt, nämlich der unbedingten Gesolltheit, so wäre die intellektuelle Einsicht bei all ihrer Unmittelbarkeit eben doch nicht mehr eigentlich Erfahrung, sondern *Verstehen* von Erfahrenem; sie wäre also eine eigentümliche, dem „intellectus“ (von *intus-legere* oder *inter-legere*) zuzuordnende Funktion am Erfahrungsgegenstand. Wir befinden uns mit unserem Thema also nicht nur vor einer immer tiefer und reiner erfahrenen Erfahrung, wie M. es terminologisch möchte, sondern vor intellektuell verstandener Erfahrung — und seine Methode weicht tatsächlich davon nicht sehr ab.

Jene „Dialektik“, die M. in der Verneinung und Verweigerung (bis zum Selbstmord) sieht, „vermittelt“ in gewisser Weise die Erfahrung der Positivität und Absolutheit des Seins, seine unbedingte Werthaftigkeit. Es läuft dabei auf eine Art formaler Widerlegung der skeptischen Position hinaus, auf die Diagnose: impliziter Widerspruch. Ein solcher Widerspruch besteht zwar nicht zwischen Begriffgehalten, wie beim bekannten Argument gegen den radikalen Skeptizismus, sondern „zwischen dem Impliziten und dem Expliziten des

tatsächlich vollzogenen Denkens“⁴³; der die Zustimmung zum Sein verneinende Akt setzt das Sein und stimmt ihm zu als der Bedingung seiner Möglichkeit; die Verwerfung des absoluten Sollens kann ernstgenommen werden nur bei gleichzeitiger Anerkennung des Gesolltseins etwa der Wahrhaftigkeit in meiner Aussage, der sinnvollen Übereinkunft zwischen Erkenntnis und Ausdruck. Solange Dialektik nichts anderes als diesen, wie man auch sagen könnte, „praktischen“ Widerspruch namhaft macht, läßt sich gegen sie kaum etwas einwenden; mehr erwartet M. von ihr wohl auch nicht. Ob allerdings der auch in der Bestreitung einer Kategorie notwendig werdende Gebrauch dieser Kategorie (z. B. Sein, wahr, gesollt) sogleich die ontologische Geltung dieser Kategorie ausweist, das bedürfte noch genauerer Analyse. Zunächst scheint sich darin ja nur der notwendige Zirkel in all unserem geschöpflichen Erkennen und Wollen zu bekunden.

Wenden wir uns nun der *Erfahrungsgrundlage des Strebeargumentes* zu. Auch hier verdient dasjenige, was M. an Eigenem beizubringen hat, eingehende Erörterung. Es liegt ihm daran, den Bezug des menschlichen Willens über seine möglichen endlichen Materien hinaus auf die Totalerfüllung im unendlichen, absoluten Du zu bedenken. Gibt es aber überhaupt eine solche Erfahrung? Eine Erfahrung des Ungenügens im Erstreben und Besitzen eines endlichen Wertes, und zwar eines jeden beliebigen endlichen Gutes? Wird der menschliche Wille sich einer Nichterfüllung durch relative Objekte irgendwie bewußt? Einer derartigen Meinung scheint entgegenzustehen, daß Erfülltheit durch einen endlichen Wert, Ruhen in einem erstrebten endlichen Gut, für eine endliche Willenskapazität, die der menschliche Wille doch zweifellos darstellt, keinen Widerspruch einzuschließen braucht. Außerdem dürfte man sich nicht so leicht davon überzeugen lassen, daß indefinites, ohne Grenze nach oben hin verlaufendes Streben mit der Möglichkeit immer höherer und reicherer Erfüllung einem endlichen Willensvolumen nicht genügen könnte, sondern unbedingt ein letzter absoluter, echt infiniter Wert gefordert werde. Und selbst wenn es zum Wesen personalen Strebens gehören sollte, alle Relativität und Endlichkeit zu überschreiten, d. h. sich nur am Absoluten, Unendlichen genugtu zu können, wie will man das in und an der Strebestruktur des menschlichen Willens aufdecken?

Bei M. stößt man — salvo meliore iudicio — auf keine näheren Angaben; die Transzendenz der endlichen Willensgegenstände, ja der endlichen Welt im ganzen, und damit die Hinordnung des personalen Willens aufs Absolute scheint ihm in unmittelbarer Erfahrung offenbar zu sein. Dürfen wir also mit der Möglichkeit einer solchen Er-

⁴³ K. Rahner, Geist in Welt (1939), 90 Anm. 27.

fahrung rechnen? Auch wenn jemand die Tatsächlichkeit solcher Erfahrung für sich selbst nicht zugeben würde, vielleicht bleibt ihre Möglichkeit aus gewissen allgemeinen Strukturen des personalen Strebens aufweisbar und u. U. für feiner organisierte Naturen wahrnehmbar. Um das Wie zu verdeutlichen, läßt sich sogar von einigen Texten des hl. Thomas ausgehen, versuchsweise, ohne den Anspruch auf Unwiderleglichkeit, und nur um uns zu einer anfänglichen Auseinandersetzung mit M.s Gedanken anzuregen.

Thomas erkennt nicht nur dem Intellekt, sondern auch dem Willen die Kraft zu, auf seinen eigenen Akt, auf die „Fähigkeit“, die er ist, und auf die *essentia animae*, der sie entspringt, zu reflektieren, sich gleichsam auf und in sich zurückzubeugen: „*Potentiis animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super se . . . voluntas vult se velle, et intellectum intelligere et vult essentiam animae, et omnes animae vires.*“⁴⁴ Was ist darin eingeschlossen? Zunächst bezieht sich der Text offenbar auf die dem Willen möglichen Objekte. Im reflectere oder reflecti super se ereignet sich aber implizit dieses Merkwürdige, daß der Wille, besser: das Ich als wollendes, in einem spezifischen Bewußtseinsmodus seiner inne wird; es wird sich seiner selbst in einem eigentlichen Willensbewußtsein bewußt, in einem Eigenbewußtsein von Willenscharakter; und das hat zur Folge, daß nicht erst der Strahl des Erkenntnisvermögens in seinem Akt benötigt wird, um das Ich in seinem Wollen aufleuchten zu lassen, es leuchtet sich von innen her in jenem Willensbewußtsein auf, das kein Erkennen im strengen Sinne des Wortes ist, sondern vielmehr und in reiner, besonderer Eigentümlichkeit, wie wir betonen möchten, gerade ein Sicherfahren im Wollen, also eine unmittelbare Erfahrung des Selbst als des strebenden, Werte ergeifenden. Man darf also behaupten, daß die von Thomas gemeinte Willens-Reflexion etwas gegenüber der möglichen Reflexion des Intellekts auf den Willensakt und den Willen spezifisch Neues und Eigentümliches ins Licht rückt⁴⁵. Nun reicht aber diese Fähigkeit des Willens, sich über sich selbst zurückzubeugen, bis in seine Wesensstruktur hinein, er dringt bis zur *essentia animae* durch, die sich in ihm aktuiert; darum vermag er ähnlich wie der Intellekt in eigentlicher Gegenwärtigkeit (wenn auch durch Objekte und Akte vermittelt) zur *natura jenes principium* zu stehen, aus dem er entspringt. Nach *De ver. q. 1 a. 9* erkennt der Intellekt von der Natur seiner selbst her, daß er eine *conformitas ad res* besitzt. Wie dieser Text des näheren zu interpretieren ist, dem nachzugehen kann hier nicht die Aufgabe sein⁴⁶. Aber es legt sich nahe, in Parallele dazu, wie ja auch die Reflexionskraft des Willens in Parallele und Analogie zu der des Intellektes gefaßt werden muß, auch dem Willensakt zuzugestehen, was dem intellektiven Akt in dieser Sphäre zukommt, nämlich eine Erfahrung (aber *sui generis*) der *natura jenes principium*, das er ist und das in den *actus eliciti* sich aktuiert; er wird sich also nicht nur einfachhin seiner Akte bewußt und dessen, daß es die seinigen sind; sondern in diesem Bewußtwerden, das da vor sich geht, wird *jenes principium* sich seiner bewußt, ja das Ich, der Mensch selbst, wenn auch nur im jeweiligen Aufblitz eines Akzidens, das ein *actus elicitus* je ist. In der Rückwendung des Willens auf sich selbst erfährt sich dann jedoch der Wille in einer

⁴⁴ *De ver. q. 22 a. 12*; cf. *ibid. q. 1 a. 9*.

⁴⁵ Wenn Thomas anderswo davon redet, daß der Intellekt auf den Willen reflektiert und ihn erkennt (*S. Th. I q. 87 a. 4 c. und ad 1*), dann kann das eben nicht heißen, daß diese intellektuelle Reflexion die einzige und ursprüngliche sei.

⁴⁶ Vgl. J. de Vries, *De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis* (*Opuscula et textus, series schol. 14*), Münster i. W. 1953², 3 sqq.

eigentümlichen proportio ad bona, sonst würde er sich, ähnlich wie der Intellekt, gar nicht als natura und principium, d.h. in seiner dynamischen Struktur, erfahren. Was kann nun die proportio des Willens zu seinen Gegenständen anderes sein als die Erfahrung eines Angezogen-, Angesprochenwerdens (attrahi, allici), und damit zugleich des Erfüllt-, Gesättigtwerdens (satiari, repleti)? Die formalen Verhaltungen und Vorzeichnungen in bezug auf das Formalobjekt leuchten auf, aber so, daß sie als Wesensstrukturen im akzidentellen Akt mitbewußt werden, weil es ja der Wille selbst ist, der im Willensakt zum Bewußtsein kommt. Das kann nicht nur heißen, daß der Wille sich irgendwie in abstracto seines Gegenstandes und Formalobjektes bewußt wird; er ist ja kein Erkennen, erst recht kein abstrahierendes. Holt er in seinem Akt sein principium als natura mit herauf, dann wird es nur so sein, daß er die konkrete Fülle und Mächtigkeit seiner Potentialität miterfährt; also erfährt er jenes Ansprechen und Anspringen auf . . . , aber nicht nur sein jeweiliges Erfülltwerden durch den konkreten, hier und jetzt erlebten Wert, sondern vor allem auch im jeweiligen konkreten Erfülltwerden seine eigentliche, totale Mächtigkeit und Offenheit auf Erfüllung hin, mithin auch die Spannung zwischen sich und dem jeweiligen endlichen Wert. Sollte es von vornherein ausgeschlossen sein, daß die dynamische Urkraft und Vollkraft personalen Wollens und damit seine Transzendenz über je nur mögliche Objekte miterfahrbar sei? Klingt dem Menschen sein eigener Akt, der in einem endlichen Gegenstand terminiert, nicht hohl und unerfüllt? Geistig feinfühlig Menschen mögen das in aller Schärfe und Unerbittlichkeit erleben. Und dieses Willensbewußtsein wäre dann Ausdruck und Echo der Seinsstruktur selbst, ein Bewußtwerden und Bewußtsein der natura in ihrer ursprünglichen Dynamik. Man hüte sich, dieses Innwerden unbesehen mit „Gefühl“ gleichzusetzen, sofern man Gefühl als Reaktion auf . . . , als etwas auf einen Erkenntnis- oder Willensakt zuständig Erfolgendes, durch solche Akte ausgelöste Gestimmtheit umschreibt. Auch braucht es sich nicht um „intentionales Fühlen“ oder „emotionale Gegenstandserfassung“ zu handeln; es wird darin nicht eigentlich ein Gegenstand gegeben, sondern ein Verhältnis der personalen Kraft und Dynamis im Akt ihrer Leistung gegenüber dem Geleisteten wahrgenommen; die Last, die zu tragen ist, füllt die Kraft nicht aus, ist ihr nicht adäquat, die Leistung erschöpft nicht das Vermögen, man vermöchte viel mehr. Oder es empfindet ein Hungriger, daß er nicht gesättigt ist, und dies erfährt er nicht etwa erst aus abfolgenden Stimmungen und Gefühlen, sondern von Organ selber her; wohl spricht man auch da von Gefühl, von Organgefühl, hebt es aber deutlich vom zustandsmäßig reaktiven Lust- oder Unlustgefühl auf Grund jenes Organempfindens ab. Das Nichterfülltsein, die Erfahrung des Entbehrens mag im Willensakt als solchem ebenso und noch mehr möglich sein. Jedenfalls haben wir kein Recht, ihr die philosophische Relevanz ohne weiteres abzusprechen.

Somit könnte es sein, daß unser Wille die Seinsentbehrung, das Nichtgesättigtwerden durch endliche Werte unmittelbar erfährt. Auch Thomas behauptet, daß die „obiecta particularia“ den Willen nicht auszufüllen vermögen — was sich daraus ergibt, daß sie die Weite des formalen Vorgriffs (des obiectum formale) nicht ausmessen (cf. S. th. I/II 2, 8). Für M. läge einer solchen abstrakten Überlegung und Deduktion schon ein Modus unmittelbarer Erfahrung voraus. Und auf diese Möglichkeit war die Aufmerksamkeit zu lenken⁴⁷.

⁴⁷ Ob sich M. damit nicht doch in eine Theorie der „experientia religiosa“ hineinversteigt? Das wäre nur dann der Fall, wenn er Gott an sich selbst irgendwie zu „fühlen“ oder zu „berühren“ vorgäbe. — Er wendet sich auch in aller Form gegen

Wird man M. jedoch auch folgen, wenn er behaupten wollte, es gebe eine Erfahrung der Transzendenz über den endlichen Wert *als solchen*, eine Erfahrung dieses prinzipiellen Moments? Erst dann ließe sich Strebedynamik so ausdeuten, wie er es möchte, als Tendenz ins Absolute, Unendliche. Kann Erfahrung dergleichen überhaupt hergeben? Ich werde doch immer nur erfahren, daß ein bestimmter, konkreter Wert mich nicht ausfüllt. Heißt das ohne weiteres zugleich, auch wenn ich diese Erfahrungen ständig mache, es liege an der Endlichkeit der Werte, also an ihnen *als* endlichen, an ihnen *als* relativen, daß ich über jeden von ihnen hinausstrebe? Könnte ich nicht, solange ich im Umkreis möglicher Erfahrung verharre, doch einmal einem endlichen Wert begegnen, der meine endliche Willenskapazität schließlich ganz erfüllte, den auszuschöpfen mir nie gelingen würde — ja sollte R. M. Rilke u. U. nicht recht behalten mit seinem Vers: „Im kleinsten wirst du einen Meister finden, dem du tiefinnen nie genug tun kannst?“ Die absolute Transzendenz über das Endliche wird, wenn wir obige Grunderfahrungen einmal gelten lassen, nur einer Reflexion zu verdanken sein, die nicht nur Erfahrungsmomente auslegt, sondern Erfahrung „versteht“, intellektiv durchdringt, und zwar so, daß gerade jenes Moment hervortritt, das den *Grund* der faktischen Transzendenz über erlebte Werte angibt, das also, was als solches die Transzendenz bedingt. So auf den Grund der Erfahrung schauen, das vermag nur eine Sehkraft, die nicht nur Strukturen auslegt, sondern ihre Zusammenhänge „versteht“. Wir nennen sie intellektuelles Erkennen. Dieses hat daher wesentlich „heuristische“ Funktion, in dem Sinn, den M. ihr abstreitet (EA 175). Der Intellekt findet etwas Neues, über die Erfahrung hinaus. Er versteht den Grund der dynamischen Erfahrung. Ähnlich wie er in der Kausalerfahrung versteht, daß es hier in diesem konkreten Falle und in allen ähnlich gelagerten, die mir im *sensus internus* und den sich daran knüpfenden *experimenta* (vgl. Thomas) gegeben sind, nicht dieses oder jenes Moment ist, das die Notwendigkeit des *causare* bedingt, etwa weil es sich um immanente Akte handelt oder aus der Freiheit entspringende o. ä., sondern daß es einfach daran liegt, weil hier Seiendes sein soll — ähnlich würde der Intel-

jeden Subjektivismus und jede Gefühlstheorie auf dem Gebiete des Religiösen. Selbstverständlich gegen allen idealistischen Subjektivismus, den er den Tod aller religiösen Erkenntnis nennt (EA 279). Auch wenn er seinen Weg in JM als „in gewisser Weise verzweifelten Versuch, dem Fideismus und Subjektivismus in all seinen Formen zu entgehen“ charakterisiert (R1 193), in seinem späteren Werk rückt er von manchen Formulierungen des JM ab. Und immer wieder fragt er sich, ob seine Analyse denn nicht Wünsche und Sehnsüchte für Zeichen und Gewähr der Wirklichkeit nehme (z. B. JM 274, HV 60, 72, 77). Gerade die Seinsforderung sei nicht „un simple désir ou une vague aspiration“, sondern eine „exigence“, und er verwahrt sich gegen die englische Übersetzung, die „need“ schreibt und damit eher ein „besoin“ als die Forderung aus den ontologischen Tiefen der Person heraus bezeichne (ME II 39).

lekt verstehen: es gründet einfach in der Endlichkeit und Relativität eines Wertes, daß er überschritten wird, und darum übersteigt die Strebekraft des Geistes endliche Werte prinzipiell. Diese unmittelbare Einsicht — wenn es eine ist — hat also wesentlich intellektuellen Charakter. Die willentliche „reflexio“ wird vom Verstand nicht nur irgendwie überbaut, so daß er die Bewußtseinsmomente des volitiven, affektiven Bereichs nur in allgemeine Schemata zu verfassen und auszugliedern hätte, sondern sie wird *auf ihren Grund hin* durchleuchtet; dabei erzeugen sich neuartige, eben intellektuelle Evidenzen, und sie sind es, die M. alles in allem doch nicht genügend in ihrer Eigenart zu beachten scheint. Er kennt den „intellectus“ nur als analytischen. Dieser Restbestand aus der idealistischen Periode seines Denkens müßte ausgeräumt werden. Dann fände er zum echten Sinn theoretischer Evidenz hin, die erst vollendet, was in der Analyse der Erfahrung aufgeht⁴⁸. Der Notwendigkeit, „der Erfahrung ihr ontologisches Gewicht wiederzugeben“, hat sich M. nicht entzogen; aber Reflexion muß letztlich Grunddenken heißen. Faktisch ist sie dies auch bei M., denn er fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit von unmittelbaren Phänomenen, und zwar nicht nur nach Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und Erkenntnis, sondern echt ontologisch nach denen des „Seins“, des Wesens der Phänomene; nur wäre der Blick dafür zu schärfen, daß Grunddenken, noch dazu Denken eines allgemeinen, ein Phänomen als solches und überhaupt erleuchtenden Grundes, nicht mehr nur vertiefte und gereinigte Erfahrung heißen kann.

Freilich muß man sich dessen bewußt bleiben, daß „Erfahrung“ bei M. kein so eindeutiger Begriff ist (vgl. Anm. 37). Er scheint tatsächlich rationale Elemente zu enthalten, die nur nicht energisch als solche gekennzeichnet und ausgefällt werden. Überdies dürfen wir es M. zugeben, der konkrete Vollzug, in dem Gottes Gegenwart lebendig ergriffen und ganzmenschlich „bejaht“ wird, ist nicht das begrifflich-diskursive Verstehen, sondern die „Anbetung“, die „Andacht“ im Sinne von „devotio“, also anbetende Hingabe, sonst verbleibt Gott nur allzuleicht bloße „Idee“, in der wir nicht dem „Du“ begegnen (vgl. EA 248, RI 190). Wenn die Abwehrstellung gegen „Intellektualismus“ dieses meint, dann können wir M. darin nur folgen.

Wie würde nun eine eigentümlich intellektive, r a t i o n a l e Weiterführung aussehen, die auf der einmal als gesichert betrachteten Erfahrungsbasis aufbaut? Dabei soll nicht versucht werden, den Weg vom „appetitus naturalis“ zu seiner möglichen Erfüllung über die Brücke eines Finalitätsprinzips (Prinzips der Zielsicherheit) zu beschreiten. Die Diskussion um den gültigen Aufweis eines solchen Prinzips (abhängig oder unabhängig von der Voraussetzung des Daseins Gottes) hat noch zu keinem befriedigenden Ergebnis geführt. Es ent-

⁴⁸ Vgl. Prini a. a. O. 113 f., 127.

fällt wohl auch die Möglichkeit, aus dem Inhalt der Seinsforderung und ihrer Bedeutung als Ausdruck der „situation fondamentale“ des Menschen auf ihre mögliche Erfüllung zu schließen und damit vielleicht die „Nähe zum ontologischen Beweis“, die M. in seinem Verfahren erblickt, und so weiterhin den Kontakt mit der traditionellen Philosophie, den M. hier hergestellt sieht⁴⁹, wahrzuhaben — abgesehen davon, daß die eventuelle Parallele zum ontologischen Beweis die Methode M.s gewiß nicht empfehlen würde.

Doch M. deutet noch einen anderen Weg an, ohne ihn zu Ende zu gehen, ja vermutlich ohne zu ahnen, in welcher guten Nachbarschaft zu scholastischer Denkweise er sich da bewegt.

Im Zusammenhang der ontologischen Deutung des Gewissensanrufes hatte M. zu dem Ausdruck gegriffen, der ethisch handelnde Mensch erfahre sein Leben als „Geschenk“, er werde als Existierender durch das absolute Du „begründet“, er habe sein Sein nicht „durch sich“ selbst, nicht „par soi“. In diesen Formulierungen wird das Grunddenken, das die ontologische Reflexion auszeichnet und von dem wir oben gesprochen haben, energisch verdichtet. Nur fehlt die eingehende rationale Artikulierung des Gedankenorganismus, der sich hier herausgestaltet. Eine derartige Ausgliederung trägt notwendigerweise spekulativen Charakter. Das mag nicht nach dem Geschmack M.s sein, man darf aber auch nicht einwenden, es spiele sich in einem ihm völlig fremden Klima ab — denn das Ergebnis, also wenigstens das letzte Ergo, hat er in Worten vorgelegt, die nach rational ganz bestimmt getönten Vordersätzen rufen. Und zwar läßt sich das Ganze etwa so fassen: ein Wesen, das sich in seiner Freiheit sollensmäßig gebunden weiß, ist *kontingent*; diese Kontingenz verweist kraft des ursprünglichen ontologischen Satzes vom zureichenden Grund auf ein begründendes, absolut notwendiges Wesen, dessen Freiheit alle Bindung transzendiert. Also existiert eine absolute geistige Person, deren absolute (und zugleich „heilige“) Freiheit mich in meiner Freiheit absolut bindet und beansprucht.

Die Sollenserfahrung des Menschen muß als Zeichen der Kontingenz gesehen werden. Ein Wesen, das sich absolut aus sich selbst in seinem Wesen, seinen „Seinsmöglichkeiten“, bestimmen und begründen würde, könnte keinem „Sollen“ unterliegen, weil ein solches Abhängigkeit bedeutet, und zwar in bezug auf das Innerste der Person, auf ihr Wesen als durch Freiheit bestimmtes. Der Mensch ist also nicht durch und aus sich selbst, und das heißt ja, er ist kontingent, seinem Wesen und damit selbstverständlich auch seinem Dasein nach (in absolut notwendigen Wesen fallen Wesen und Dasein zusammen). Das-

⁴⁹ RI 235. Zu diesem Punkt noch, aber im Zusammenhang mit anderen Fragestellungen, JM 33 f., 255.

jenige Wesen nun, das den Menschen in seinem Sein begründet, ihm sein Wesen und Dasein zumißt, ist selber frei, in jener „Überweise“, die der absoluten Person zukommen muß. Seine Freiheit ist zugleich Heiligkeit, da es in ihr kein Spannungsverhältnis zum Guten gibt, das durch ein „Sollen“ kompensiert würde. Sollenserfahrung als Zeichen der Kontingenz stellt also vor das Antlitz des absoluten Du, von dem her allein die endliche Freiheit sich verstehen kann. Ontologisch geringeren „Grades“ kann das Begründende ja nicht sein.

Dieser Überschnitt zu Gott wandelt nicht nur ein bestimmtes Argument für Gottes Dasein, etwa das „ex ordine“ oder „ex finalitate“, auf seine Weise ab; er bringt einen neuen Ausgangspunkt, ist also ein neuer Beweis, wenn auch, wie sich versteht, im Rahmen der Gottesbeweise überhaupt, die doch wohl in ihrer Gesamtheit Beweise aus der Kontingenz sind oder auf solche abgebildet werden können.

Eine ähnliche Überlegung gilt für das Argument aus dem personalen Streben des Menschen. Ein Wesen, das wesentlich transzendiert, findet sein Genüge nicht in sich selbst, ist nicht alles, was es sein kann, durch ebendieses sein Wesen, ist also nicht „a se“. Nun aber gibt es kraft des zu Ende gedachten Satzes vom zureichenden Grund ein „ens a se“. Also kann es nur ein allen strebenden Wesen absolut transzendentes sein und zugleich Bedingung und Grund der Möglichkeit und Wirklichkeit von sich selbst transzendierenden, strebenden Wesen (die aus ebendem Grunde, weil sie nicht aus sich selbst sind, eines aus sich selbst seienden und wirkenden Grundes bedürfen). Streben, Auslangen nach Selbstverwirklichung durch Aufnahme von Werten, Hinordnung auf anderes, zumal auf andere Personen, als Bedingung der Möglichkeit eigener Vollverwirklichung, nimmt man all das als Zeichen der Kontingenz, dann läßt sich von da aus eine Parallele zu den klassischen Gottesbeweisen ziehen. Auch dieser Beweis, weil von einem neuen Ausgangspunkt her, ist nicht nur Anwendungsfall eines anderen, etwa des aus der Bewegung. Wegen seiner größeren und drängenderen Erfahrungsnähe mag er gewisse Naturen stärker anziehen.

Eine solche Fassung des Arguments aus dem personalen Streben setzt nicht einmal die Annahme voraus, dieses Streben gehe auf und in das Unendliche. Streben überhaupt besagt schon jenen Seinsmangel, der in der Kontingenz wurzelt. Der platonische oder platonisierende Charakter des Arguments hat sich so freilich verloren.

Der Satz, ein in seinem Streben transzendierendes Wesen sei kontingent, weil es seine Wesenheit nicht aus sich selbst habe, bedarf noch einer gewissen Verdeutlichung. Ein Wesen, das seine Wesenheit aus sich selbst hat, *vi sua*, *a se*, kann auf keine Weise angewiesen sein auf Transzendenz, um seine Möglichkeiten zu aktivieren; es begründet sich in seiner Aktualität (*actus essentiae*) völlig aus sich selbst, bestimmt aus reiner Ursprünglichkeit seinen Wesensgehalt, die „Dimensionen“ seines Seins, und empfängt sie nicht von anderswoher, als sei ihm ab *alio* vorgezeichnet und

vorgegeben, was es sein könne und was nicht. Und zwar hat das *ens a se* damit auch seine „operationes“ in reinster Selbstgründung, denn sie sind ja nichts anderes als die dynamische Aktualität des Wesens, sein Sichaktivieren — müssen also ebenso absolut und „a se“ sein wie das Wesen, aus dem sie erfließen, selber. Wären die „operationes“ auch von anderswoher noch begründet, dann würde das für das Wesen innere Potentialität zur Folge haben — Selbstbegründung (nicht etwa zu verwechseln mit Selbstverursachung, die widersinnig ist) vollzieht sich jedoch offenbar in reinster und vollster Aktualität, sie ist höchste Weise oder Überweise von „esse actu“. Wir werden also nicht bei dem Gedanken des hl. Thomas haltmachen, Gott sei „sua essentia“ wegen des Fehlens jeglicher Potentialität, jeglichen Subjekts in ihm, das die Essenz als Aktualität erst aufnehme und von ihr irgendwie distinkt sei (cf. S. Th. I q. 3 a. 3), so daß es sie „hat“ und nicht „ist“; wir dürfen auch sagen, die in ihrem Wesens-Umfang und -Sinn sich selbst begründende Wesenheit des Absoluten schließt es ohne weiteres aus, daß sie eine innere Potentialität offen lassen könnte, die aus einem Transzendieren zu anderem hin erst verwirklicht werden sollte.

Aber einen weiteren Gedanken des hl. Thomas haben wir noch auszuwerten: ein „ens absolutum“ vermag nie Subjekt und Fundament einer „wirklichen Beziehung“ (*relatio realis*) zu sein. Ein strebendes, erst durch Teilnahme an anderer Wirklichkeit (z. B. in der Begegnung mit dem Du als einem anderen Seienden) sich vollverwirklichendes Wesen ist aber Subjekt und Fundament einer möglichen und tatsächlichen Realbeziehung. Es ist daher kontingent (vgl. S. c. G. II 12). Beim transzendierenden Menschen haben wir es also mit Kontingenz zu tun, sein letzter und eigentlicher Grund kann daher nur in einem Seienden liegen, das des Menschen Streben auf sich, d. h. das absolut Seiende, hin begründet und ausrichtet. Der absolute Gott gewährleistet als Seinsgrund des transzendierend strebenden Menschen zugleich Möglichkeit und sich anbietende Wirklichkeit der Erfüllung dieses Strebens, er ist des Menschen *bonum absolutum et infinitum*.

Die roh skizzierten Gedankenmotive geben eine Handhabe, M.s Ansatz weiterzuentwickeln, sogar in einer Richtung, die auf eine Anregung von ihm selbst zurückgeht. Doch ohne bewußt geübte „rationale“ Reflexion, die mit dem ontologischen Grund-Denken Ernst macht und mit dem sehr wohl „heuristischen“ Wert rationalen Aufhellens der Erfahrungsmaterie, kommt man schwerlich weiter. Darum klingt bei M. vieles von dem, was als Ergebnis erscheint, wie reine Behauptung oder Sache bloß irrationaler Entscheidung.

Wollte M. die oben versuchten Zusammenhänge echt nachvollziehen, dann müßte er ganz zu jener Seinsphilosophie hin- und heimfinden, auf die er sich mehr und mehr zubewegt. Zumal in ME wird diese Bewegung offenkundig. Es geht ihm darum, wahrhaft Ontologie zu treiben, und zwar eben Philosophie des Seins und nicht nur des Subjekts, das da Sein behauptet (HV 291 f.). Er rühmt die „intuitions fondamentales vraies“ des hl. Thomas (EA 294); und wie grundsätzlich der Realismus anzuerkennen sei (EA 40, 203, 278, PA 57), wie

„Wert“ im Sein gründe (EA 38), wie Philosophie der Freiheit in keinen Gegensatz zu Seinsphilosophie treten könne (RI 40 — vielleicht denkt M. hierbei an die bewußt antiontologische Freiheitsphilosophie Berdjajews), und falls ein Gegensatz aufrechterhalten wird, Philosophie des Seins den Vorrang habe, wie er ausdrücklich für sich selbst bekennt (ME II 130, ExChrét 317), so kommt auch alles darauf an, daß gewußt wird: Gott ist, realistisch, unidealistisch. Gottes Sein kann vom Akt, in und mit dem ich es denke, doch nicht abhängig sein (JM 46) — und sosehr die dialektischen Reflexionen in JM noch die Beziehungen des göttlichen Seins auf den Akt des Glaubens, bei aller Transzendenz Gottes, betonen und überbetonen (68 u. ö.), für M. kann es keinen Zweifel daran geben, daß Gott als absolutes Du und als Schöpfer des Ich und Wir in und an und für sich selbst *ist* (PA 62, ME II 24). Das Problematisieren um den Ausdruck „existieren“, auf das wir gestoßen waren, rückt demgegenüber in den Hintergrund. Nur sollte M. eine gewisse Scheu, die Wirklichkeit des Seins dem „theoretischen“ Bewußtsein zuzuordnen, endgültig überwinden, auch für seine Person (cf. EA 146 f., 148 f.). Dann würde er, etwa von der Seinsfunktion des „Urteils“ her, den Sinn der scholastischen Gottesbeweise adäquater einsehen. Ihr Sinn liegt im Seinssinn des Urteils verankert, und dieses, erst recht das Urteil: „Gott ist“, führt uns in die „Wahrheit“ ein. Was aber soll Wahrheit ursprünglich und eigentlich sein wenn nicht „theoretische“ Zustimmung? So gilt denn, was M. schreibt: „Die religiöse Auseinandersetzung muß auf dem Felde der Wahrheit erfolgen“ (EA 295) — dann aber im Modus des „Urteils“ und sogar des „Beweises“ als einer Vermittlung von wahren Urteil⁵⁰. Und sollte es nicht gerade auch für den Menschen als in seiner Freiheit um sein Sein sich sorgendes, es immer neu gewinnendes und auch gefährdendes Wesen nicht von höchstem, absolutem, echt „existenziellem“ Interesse sein, in seinen transzendierenden Akten sich dessen zu vergewissern und daran teilzuhaben, daß etwas *ist*, daß ein geliebter Mensch *ist*, daß Gott *ist*?

In diesem Zusammenhange wären jene Ausdrücke M.s zu deuten, die vor allem befremdet haben, „fidélité créatrice“ (vgl. EA 139, bes. RI 192 f.), „voeu créateur“ (HV 133 f.). Wie der menschliche Geist in seiner Freiheit sich selbst „schafft“, sich durch den freien Akt erst zu sich selbst konstituiert (vgl. JM 32, 119 u. ö.), so scheint der Akt des Glaubens, der Treue usw. schöpferisch zu sein in dem Sinn, daß er seinen Gegenstand gleichsam „konstituiert“. Indes meint M. das sicherlich nicht im idealistischen Sinn, und wo da seine Aussageformen mit dergleichen sympathisieren, vor allem in den frühesten Werken, haben sie Erinnerungen an Hegel noch nicht völlig abgestoßen. Niemals, so schreibt M., kann der Akt der Behauptung die Realität, die er behauptet, setzen = erzeugen (EA 203). Und ebensowenig ver-

⁵⁰ Prini a. a. O. 118. Vgl. auch H. Bouillard, *Metaphysisches Tagebuch* — Zur Philosophie G. Marcells (Wort und Wahrheit 5 [1950] 533), Dondeyne a. a. O. 98.

mögen es die Akte der Liebe, des Glaubens. „Schöpferisch“ sind sie nur insofern, als sie ihren Gegenstand überhaupt erst gegenstehen oder anwesen „lassen“, d. h. insofern die Möglichkeit, einem Du zu begegnen oder Gottes gewiß zu werden, von den faktisch vollzogenen Akten abhängt, so vor allem vom Akt der Freiheit. Wo keine freien Akte gesetzt werden, kommt es nicht zur Gotteseerkenntnis und kann es dazu nicht kommen, so lange geht mir Gott nicht auf, existiert er nicht für mich. Dieses „für mich“ hat man immer hinzuzudenken, diese Redeweise scheint M. die einzig entsprechende; es interessiert das Transzendieren nicht, ein kalt und unempfindlich „in sich wesendes“ Sein „vorzufinden“, es ist ihm um ein Sein zu tun, das „mir“ etwas ist (vgl. JM 153). Jedoch verdeckt diese Terminologie ein echt ontologisches Anliegen, die klare Unterscheidung zwischen dem In- und Ansich und dem Für-andere (Für-mich). Freilich, ob ich die betreffenden Phänomene, die mich über sich und mich hinausführen, überhaupt in den Blick nehme und in ihrer Eigentümlichkeit konzentriert betrachte, und manches andere noch, das lebt von Gnaden meines freien Entschlusses, und so „läßt“ er Seiendes entgegenstehen. Auch nach Thomas vermag der Mensch kraft seiner Freiheit sein wahres „bonum ultimum“, dem er doch „quantum ad determinationem actus“ notwendig zustrebt, quantum ad exercitium actus“ zu verdrängen, „quia potest aliquis tunc non velle cogitare de beatitudine“ (De malo q. 6 art. un.). Es ruht also in der Hand des Menschen, jene Erfahrungen zu machen, von denen M. redet, eben weil es Erfahrungen sind, in welche die Freiheit hineinspielt, ja es kreist alles um die Erfahrung der Freiheit selbst — in ihr aber um das Denken des Seins.

In M.s Denken erhebt sich machtvoll eine geistige Strömung, deren Lauf und Gefälle man bis in die Herzen großer christlicher Denker zurückverfolgen kann. Die Probleme, die er aufwirft, erlauben eine Konfrontierung und Parallelführung mit aus der scholastischen Tradition vertrauten; sogar die Schwierigkeiten sind dieselben, und Wege zu ihrer Lösung lassen sich von beiderseitiger Erfahrungsgrundlage und Reflexionsmethode her bahnen oder wenigstens im Ansatz entwerfen.