

Berthold Wald

Viatorische Existenz

Grundlegung einer Philosophie der Hoffnung bei Josef Pieper

Einer Nachbemerkung vom Herbst 1979 zu seiner erstmals 1949 gedruckten Schrift „Über das Ende der Zeit“ ist zu entnehmen, dass Josef Pieper dieses Thema in besonderer Weise beschäftigt hat, „vor allem unter dem Aspekt von Hoffnung und Verzweiflung, aber auch unter dem einer Standortbestimmung der gegenwärtigen Zeit.“<sup>1</sup> Was „Ende“ heißen kann, kommt für ihn von zwei Seiten in den Blick: in geschichtsphilosophischer Perspektive als „Ende der Zeit“ und wiederum in existenzphilosophischer Perspektive als „Ende des Lebens“.<sup>2</sup> Beide Male gilt sein Interesse der Frage, ob es angesichts des Endes Grund zur Hoffnung gibt – für den Einzelnen wie für die Menschheit insgesamt. „Ende“ ist allerdings ein doppelsinniges Wort. Es kann bedeuten „Schlusspunkt“ (*terminus*), aber auch „Ziel“ (*finis*). Schon die Festlegung auf eine der beiden Bedeutungen bringt unvermeidlich eine Gesamtkonzeption der Wirklichkeit ins Spiel. Wer behauptet, das Leben des Einzelnen wie die Menschheit insgesamt habe ein Ziel, macht starke metaphysische Annahmen darüber, was denn Leben und Geschichte dem Grunde nach sind. Dies gilt nicht weniger für die entgegengesetzte Behauptung, wonach alles, was ist, zwar ein Ende hat, aber kein Ziel. Das Faktum, dass jedes menschliche Leben bereits mit der Geburt unterwegs ist auf sein Ende hin, bedarf einer Deutung aus der Natur dieses Lebens selbst. Die von Josef Pieper vorgelegte Deutung setzt an bei dem aus der christlichen Theologie übernommenen Gedanken des *status viatoris* und dem zugehörigen Begriff des *status comprehensoris*. Leben bedeutet für den Menschen wesenhaft „Auf-dem-Wege-Sein“ (*viator*) zu einem Ziel, das die innere Dynamik dieses Unterwegs-Seins bestimmt und als Erfüllung (*comprehensio*) doch jenseits dieses Weges liegt.

Die Frage, ob und wie diese zentrale Konzeption christlicher Selbstdeutung philosophisch einholbar ist, bringt Pieper unmittelbar in eine Konfrontation mit der Position Martin Heideggers, der alle nicht aus dem Vollzug des Daseins gewonnenen Deutungen kategorisch ausschließt. Pieper setzt dem entgegen, dass der volle Sinn des *status viatoris* sich erst aus der

---

<sup>1</sup> Josef Pieper, Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Betrachtung (1950), in: Werke in acht Bänden (= W) mit zwei Ergänzungsbänden (= EB), hrsg. von Berthold Wald, Hamburg 1995-2005, W 6, 286-374, 374.

<sup>2</sup> Ablesbar auch an den angeführten Titeln seiner Schriften: Sur l'Espérance des Martyrs (1951); Die Verborgenheit von Hoffnung und Verzweiflung (1955); Wo stehen wir heute? (1960); Hoffnung und Geschichte (1967); Über die Kunst, nicht zu verzweifeln (1972).

Konvergenz zwischen christlicher Deutung und Daseinsvollzug erschließt. Heideggers Beschränkung auf die phänomenologische Perspektive der Daseinsanalyse lässt jedoch nicht bloß Wesentliches aus, sondern verfälscht das Phänomen. Was in Heideggers Bestimmung des Daseins als „Sein zum Tode“<sup>3</sup> vor allem ausgeklammert wird, ist das Phänomen der Hoffnung. Selbst wenn es philosophisch keinen Beweisgrund für erfüllte Hoffnung jenseits des Todes geben sollte, verlangt das Phänomen selbst doch nach einer sorgfältigen Analyse im Zusammenhang mit der Frage, was das „Auf-dem-Wege-Sein“ aus existenzphilosophischer Perspektive für den Menschen bedeutet.

Diese Frage stellt sich ebenfalls in geschichtsphilosophischer Perspektive als Frage nach dem Ende der Zeit. Welches Ende dieses „Auf-dem-Wege-Sein“ der Menschheit einmal nehmen wird, ist eine nur theologisch beantwortbare Frage, weil Gewissheit über eine endgültige Zukunft nicht auf dem Weg der Prognose, sondern allenfalls auf dem Weg der Prophetie zu erreichen ist. Seit der Geschichtsphilosophie der Aufklärung sind es vor allem Ernst Bloch und Teilhard de Chardin gewesen, die behaupten, dass wissenschaftlich gesicherte Aussagen über das Ende der Zeit möglich sind – bei Bloch als Folge des „Prinzips Hoffnung“<sup>4</sup> und bei Teilhard als Folge der „kosmischen Evolution“.<sup>5</sup> Piepers Versuch einer philosophisch standhaltenden Grundlegung der Hoffnung gerät damit unvermeidlich zu einer nun allerdings explizit geführten Auseinandersetzung mit den beiden zeitgenössischen Formen einer philosophischen Missdeutung der Hoffnung. Dieser vor allem kulturphilosophisch bedeutsame Teil seiner Philosophie der Hoffnung wird hier nicht weiter ausgeführt.<sup>6</sup> Der Fokus der nachfolgenden Untersuchung liegt allein auf dem Zusammenhang von Hoffnung und viatorischer Existenz

Piepers philosophisches Projekt, den Status der „viatorischen Existenz neu zu begreifen“<sup>7</sup> mit Blick auf die Hoffnung als „eigentliche Tugend des ‚Noch-nicht‘“,<sup>8</sup> lässt sich in zwei Gedankenkreisen entfalten. Die existenzphilosophische Bestimmung des *status viatoris* (1) ist grundlegend für den Begriff der Hoffnung (2). Den Abschluss (3) macht eine versuchsweise Deutung der autobiographischen Aufzeichnungen Piepers als Selbstzeugnis der Hoffnung – als ein kunstvoll-erzählerischer Kontrapunkt zu dem notwendig abstrakt-allgemeinen Diskurs

---

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972. Vgl. dort im Zweiten Abschnitt das ganze Erste Kapitel (§§ 46-53), dessen Überschrift lautet: „Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode“.

<sup>4</sup> Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1959.

<sup>5</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris 1955; deutsch: *Der Mensch im Kosmos*, München 1959.

<sup>6</sup> Vgl. meine kurze Darstellung dieses Punktes: Berthold Wald, *Wann kommt das Ende der Welt?*, in: *Zukunft CH* 6/1 (2013) 14-15.

<sup>7</sup> Josef Pieper, *Hoffnung und Geschichte* (1967), in: *W* 6, 375-440, 418.

<sup>8</sup> Josef Pieper, *Über die Hoffnung* (1935), in: *W* 4, 256-295, 262.

über die viatorische Existenz. Zusammengenommen ergibt sich so ein noch einmal deutlicher konturiertes Bild von der Grundlegung einer Philosophie der Hoffnung bei Josef Pieper.<sup>9</sup>

## 1. *Status viatoris* als „Auf-dem-Wege-Sein“

### a) In-der-Welt-Sein

Zu den grundlegenden Themen im Gesamtwerk von Josef Pieper gehört die Bedeutung der Zeitlichkeit für die menschliche Existenz in der Welt. Wiederkehrende Kennzeichnungen dafür sind das „Auf-dem-Wege-Sein“ und das „Noch-nicht-Sein“ als begriffliche Umschreibungen dessen, was seit den Kirchenvätern und noch bei Thomas von Aquin der *status viatoris* des Menschen genannt wird. Piepers Intention geht dahin, diesen zentralen Begriff theologischer Anthropologie durch eine philosophisch begründete Rechtfertigung zu stützen. Der Anlass dazu ist ein doppelter. Da ist zum einen „die gegenwärtige ‚Existenzphilosophie‘, die das menschliche Dasein als ‚Sein zum Tode‘ ausschließlich in seiner Zeitlichkeit in den Blick nimmt“.<sup>10</sup> Zum anderen hat „eine Art pastorale Melodramatik“ (in der Rede „vom Menschen als ‚Erdenpilger‘, von der ‚Pilgerschaft‘ des irdischen Lebens“) dazu geführt, dass der ursprüngliche Sinn des *status viatoris* „von mancherlei unverbindlich-ästhetischen Beiklängen überwuchert“ ist, „deren falsche Sentimentalität dem heutigen Menschen, vor allem der jungen Generation und vielleicht just den Besten darunter, geradezu die Lust verdirbt, zu der in jenem Worte letztlich gemeinten Wirklichkeit vorzustoßen.“<sup>11</sup> Schwerer als die pastorale Behinderung des Verstehens wiegt allerdings die philosophische Missdeutung der menschlichen Existenzsituation. Pieper gesteht zwar zu, dass Heideggers Philosophie „gegen eine idealistische Lehre vom Menschen“ im Recht ist, „in welcher der *status viatoris* seinswidrig in eine zeitlose Gottähnlichkeit verkleidet erscheint“.<sup>12</sup> Das zeigt sich vor allem in der Entwirklichung des Todes, der in Anlehnung an Platon als Erlösung von der irdischen Existenz und als Übergang in ein glückseliges Leben missdeutet wird.<sup>13</sup> Gegen eine solche Verharmlosung des Todes lässt

<sup>9</sup> Ein Versuch in diese Richtung liegt vor in dem Buch von Bernhard N. Schumacher, *Rechenschaft über die Hoffnung. Josef Pieper und die zeitgenössische Philosophie*, Mainz 2000.

<sup>10</sup> Josef Pieper, *Über die Hoffnung* (s. Anm. 8), 260.

<sup>11</sup> Ebd., 257.

<sup>12</sup> Ebd., 260.

<sup>13</sup> In *Tod und Unsterblichkeit* (1967) zitiert Pieper die Schluss-Strophe aus dem überaus populären Gedicht „Urania“ von 1801: „Du winkst, wenn mir die letzte Trän’ entfließet / Mich zur Vergötterung hinauf / Ein Mensch, ein müder Pilger schließet / Ein Gott beginnt seinen Lauf.“ (W 5, 280-397, 376) Pieper verweist darauf, dass die dahinterstehende rationalistische Platon-Deutung wegen der Auslassung des Gerichts nach dem

Heideggers „Analyse des alltäglichen Daseins“ keinen Zweifel daran, dass zu den Grundbestimmungen des menschlichen Daseins „die ständige Beunruhigung über den Tod“<sup>14</sup> gehört. „Aber soweit diese ‚Existenzphilosophie‘ das Dasein des Menschen als wesenhaft und ‚im Grunde seines Seins zeitlich‘ (Heidegger) auffasst, verfehlt auch sie den wahren Charakter ihres Gegenstandes.“<sup>15</sup> Eine wesenhafte Zeitlichkeit des Menschen würde ja gleichfalls bedeuten, „den ‚Weg‘-Charakter des *status viatoris*, seine Richtung auf die Erfüllung jenseits der Zeit“, zu verkennen und mithin auch den „Sinn des innerzeitlichen Daseins selbst“.<sup>16</sup> Gegen Heidegger und mit Thomas von Aquin hält Pieper daran fest: „Die menschliche Existenz ist nur als *status viatoris* zeitlich.“<sup>17</sup>

Die sachliche Rechtfertigung dieser These wird später eigens thematisiert<sup>18</sup> und soll hier noch zurückgestellt bleiben. Überhaupt geht es Pieper nicht primär darum, Heidegger zu „widerlegen“. Was er beabsichtigt, gerade in dieser frühen Schrift *Über die Hoffnung*, ist eine zutreffende und überzeugende Darlegung der überlieferten Lehre vom *status viatoris*. Dabei nutzt er bisweilen auch das philosophisch etablierte Vokabular Heideggers für die eigene Deutung der Phänomene.<sup>19</sup> Zunächst ist zu sagen: Der *status viatoris* gehört „zu den Fundamenten des christlichen In-der-Welt-Seins“ und „den Grundbegriffen aller christlichen Lebenslehre“.<sup>20</sup> Dieses „In-der-Welt-Sein“ wird ausdrücklich bezeichnet als „die innerste Zone geschöpflicher Existenz“, die dadurch bestimmt ist, „dass der Mensch bis zu seinem Tode in *statu viatoris*, im Zustand des Auf-dem-Wege-Seins ist.“<sup>21</sup> Der explizite Bezug auf das Geschaffensein des Menschen markiert dabei einen wichtigen sinnhaltigen Unterschied zu Heideggers agnostischer Daseinsanalyse. Denn zum Sinn des geschöpflichen Auf-dem-Wege-Seins gehört der Gegenbegriff des *status comprehensoris*. Er lässt die Richtung dieses Weges erkennen im Vorblick auf die Erfüllung jenseits der Zeit und meint die noch ausstehende Seinsverfassung ewiger Glückseligkeit.<sup>22</sup> „Auf dem Wege, *viator* sein, heißt: ausschreiten auf

---

Tod irreführend ist. Sokrates (im *Phaidon*) sagt ausdrücklich: „Für den, der nicht das Gute will, ist Unsterblichkeit eine furchtbare Gefahr.“ (Ebd., 382)

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (s. Anm. 3), 253.

<sup>15</sup> Josef Pieper, *Über die Hoffnung* (s. Anm. 8), 260.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Siehe unten unter Abschnitt 1.c).

<sup>19</sup> „Pieper findet Anregung in der Ontologie Heideggers, von der er einige Kategorien übernimmt, er distanziert sich aber von ihr, insofern er die These vertritt, dass der der Struktur des Daseins eingezeichnete Zweck die zeitliche Begrenztheit transzendiert.“ (Bernhard N. Schumacher, *Rechenschaft über die Hoffnung* [s. Anm. 9], 58)

<sup>20</sup> Josef Pieper, *Über die Hoffnung* (s. Anm. 8), 257.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Pieper verweist auf die biblische Wurzel des Begriffs der *comprehensio* bei Paulus (ebd.): „Brüder, ich bilde mir nicht ein, das Ziel erreicht zu haben (*comprehendisse*)“ (Phil 3, 13). Martin Heidegger (*Sein und Zeit* [s. Anm. 3], 248) lehnt einen solchen Vorblick ausdrücklich ab: „Die diesseitige ontologische Interpretation des Todes liegt vor jeder ontisch-jenseitigen Spekulation.“

die Glückseligkeit zu; umfassen haben, *comprehensor* sein, heißt: die Glückseligkeit besitzen.“<sup>23</sup> Das Faktum, „dass wir gleichermaßen [...] auf den Tod hin existierende Menschen sind“,<sup>24</sup> erhält damit einen anderen Sinn. Zwar führt der Weg des Menschen unausweichlich „in den Tod als in sein Ende, nicht aber als in seinen Sinn. Der Sinn des *status viatoris* ist der *status comprehensoris*.“<sup>25</sup> Gibt es für diesen theologisch notwendigen Zusammenhang eine Rechtfertigung aus der Sache selbst? Wir werden es noch sehen im Anschluss an diese mehr summarische Benennung der begrifflichen Elemente des *status viatoris*.

Der entscheidende Punkt des christlich verstandenen In-der-Welt-Seins ist die genauere Bestimmung der Seinsverfassung des Auf-dem-Wege-Seins, das „Noch-nicht“ der Erfüllung, und das angemessene Verhalten dazu. Dieses Noch-nicht-Sein „bezeichnet ziemlich genau die innere Bauform unserer hiesigen Existenz“.<sup>26</sup> Als Kreatur ist der Mensch „ein Werdender, einer, der bis an die Schwelle des Todes unterwegs ist“.<sup>27</sup> „Werden“ meint nicht einfachhin Veränderung, Anders-Werden, nicht so bleiben, wie man gerade ist. In der Seinsweise des Werdens ist bereits mitgedacht, dass das noch ausstehende Sein mit dem schon gegebenen Sein in einer dynamischen Beziehung steht und sich daraus ergibt. Eine solche Beziehungseinheit von Sein als Noch-nicht-Sein und Künftig-geworden-Sein hat im Bereich des Lebendigen die Form einer organischen Entwicklung, im Bereich des Daseins aber die einer Entscheidung im Vorgriff auf das zukünftige Sein. Was wir noch nicht sind, werden wir sein können durch die Hoffnung auf Vollendung. „Die Tugend der Hoffnung ist die erstlich zugeordnete Tugend des *status viatoris*; sie ist die eigentliche Tugend des ‚Noch nicht‘.“<sup>28</sup> Auch was „Hoffnung“ besagt, wird noch zu klären sein. Es genügt hier zu sagen: In der Hoffnung antizipieren wir unser zukünftiges Sein und überschreiten die Schwelle des Todes im Vertrauen auf Gott. Der Tod als Übergang vom *status viatoris* in den *status comprehensoris* markiert zwar eine Grenze, aber keinen Bruch der Identität. Im Tod entscheidet sich, wie wir sein werden. Doch solange der Mensch auf dem Weg ist und den „*status comprehensoris* ‚noch nicht‘ erreicht hat, bleibt der willentliche Abfall von Gott ‚ganz und gar möglich“.<sup>29</sup> Soweit eine erste summarische Bestimmung des *status viatoris* und seiner zugehörigen begrifflichen Elemente.

---

<sup>23</sup> Josef Pieper, Über die Hoffnung (s. Anm. 8), 257.

<sup>24</sup> Josef Pieper, Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs (1974), in: W 2, 441-464, 453.

<sup>25</sup> Josef Pieper, Über die Hoffnung (s. Anm. 8), 260.

<sup>26</sup> Josef Pieper, Glauben – Hoffen – Lieben (1981), in: W 8/1, 307-338, 324.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Josef Pieper, Über die Hoffnung (s. Anm. 8), 262.

<sup>29</sup> Ebd., 293.

## b) Ontologie des Noch-nicht-Seins

Das Noch-nicht-Sein als fundamentale Seinsbeschaffenheit ist nicht auf die Daseinsverfassung des Menschen beschränkt. Alles Geschaffene ist nicht einfach nur Bestand, sondern geschehendes Sein. Pieper erinnert in seiner späteren Auseinandersetzung mit Ernst Bloch daran, dass in „der großen abendländischen Ontologie und Anthropologie [...] der ‚geschlossen-statische Seinsbegriff‘ gleichfalls niemals Gültigkeit gehabt hat“.<sup>30</sup> Insofern trifft der von Bloch eingeführte Begriff einer „Ontologie des Noch-nicht-Seins“<sup>31</sup> sehr genau den Gesamtcharakter des welthaften Seins, der sich noch einmal tiefer in der Analyse menschlicher Daseinsvollzüge erschließt. Die kosmische Evolution wie die biologische Entwicklung, aber auch Ethik und Wahrheitserkenntnis sind Regionen dieser Ontologie. So verweist Pieper in einer nahezu alles Seinsgeschehen einschließenden Sicht auf die allem Seienden eigentümliche Bewegtheit.

„Die moderne Astronomie neigt dazu, das Universum der Weltkörper als in einer ungeheuren Explosion begriffen zu denken. So aber muss die Wirklichkeit *insgesamt* gedacht werden: als *geschehendes* Sein, als eine *Werde*-Welt, die *in* dem Ur-sprung des Schöpfungsaktes ihren Impuls empfangen hat, von dem her nun *alle* Werdensbewegung, aller Lebensdrang, alles Streben, alle Dynamik – auch das Wollen des Menschen! – sich speist; die Schöpfungswirklichkeit kann nicht verstanden werden als ein statischer Bestand, sie ist ‚Sein auf dem Wege‘, ‚Sein unterwegs‘, auf dem Wege von der *potentia* zum *actus*, vom Sein-Können zum Wirklichsein.“<sup>32</sup>

Unmittelbar einsichtig ist diese dynamische Verfassung der Schöpfungswirklichkeit im Bereich des Lebendigen und seiner Entwicklung. Leben unterscheidet sich durch die von innen her auf sein Ziel hindrängende Werdensbewegung von dem, was kein Leben hat. „Leben heißt auf dem Wege sein zur selbsteigenen Wirklichkeit.“<sup>33</sup> Dabei geht das schon Verwirklichte in das zukünftig Wirkliche ein und bleibt darin gegenwärtig wirksam auf die noch ausstehende Gestalt des Lebens hin. Schon biologisches Leben hat als geschehendes

---

<sup>30</sup> Josef Pieper, *Hoffnung und Geschichte* (s. Anm. 7), 418, Anm. 137. Bloch reklamiert für sich Originalität für seine These von der ‚Unmöglichkeit eines rein ‚statischen Seinsbegriffs‘“. Vgl. Josef Pieper, ebd., mit Bezug auf Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (s. Anm. 4), 17.

<sup>31</sup> Ernst Bloch, *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins* (Philosophische Grundfragen I), Frankfurt a. M. 1961.

<sup>32</sup> Josef Pieper, *Über das Gute und das Böse. Vier Vorlesungen* (Thomas-Interpretationen) (1949), in: W 2, 1-57, 31f. In der Einleitung zu *Die Wirklichkeit und das Gute* (1929/1931) erläutert Pieper den Wirklichkeitsbegriff von Thomas her in der Doppelheit seines Sinnes von *realis* und *actualis*. „Das eine leitet sich her von *res*-Sache, das andere von *actus*-Wirken“; Gegenbegriff zu *res* ist das *ens rationis*, das nur gedachte Sein, während *ens in actu* das verwirklichte Sein-Können meint im Unterschied „zur bloßen Möglichkeit, die selber gleichwohl *real* ist“. (W 5, 48-98, 49)

<sup>33</sup> Josef Pieper, *Strukturseiten der Sozial-Wirklichkeit. Einleitung zur Vorlesung „Spielregeln“* (1947), in: EB 1, 405-415, 414.

Sein nicht bloß „Geschichte“, sondern kann auch nur vom Ziel des Weges, seinem verwirklichten Sein-Können her, verstanden werden.

Diese schon zum Leben gehörige „Wesensseite des Geschichtlichen [...] findet seine volle Verwirklichung im Bereich des Geistigen.“<sup>34</sup> Auch dafür ist die Spannung von *ens in potentia* und *ens in actu*, also der Weg vom Sein-Können hin zum verwirklichten Sein, grundlegend. Natürlich weiß Pieper, dass diese Sicht nicht von allen geteilt wird, insbesondere nicht von denen, die wie Jean-Paul Sartre bestreiten, dass die Dinge mit Einschluss des Menschen überhaupt eine Natur besitzen. Doch hat eine Bestreitung naturgegebener Ziele des Menschen weitreichende Konsequenzen, insbesondere für das Verständnis des sittlichen Sollens.

„Wer nicht anerkennt, dass der Mensch auf völlig andere Weise *homo sapiens* ‚ist‘, als das Wasser gleich H<sub>2</sub>O ‚ist‘; dass vielmehr der Mensch erst *werden* muss, was er ist (und es also nicht schon *eo ipso* ‚ist‘!), dass man von allen Wesen sonst in der Welt im Indikativ sprechen kann, in simplen Aussagesätzen, vom Menschen aber, wenn man sein Eigentliches treffen will, nur im Imperativ – wer das nicht sieht oder nicht wahrhaben will, für den hat es begreiflicherweise gar keinen vertretbaren Sinn, vom ‚Sollen‘ überhaupt zu sprechen und also eine Sollenslehre eigens darzulegen, sei dies nun die Tugendlehre oder etwas anderes dieser Art.“<sup>35</sup>

Auch die Tugendethik gründet so in der Seinsverfassung des Auf-dem-Wege-Seins und Noch-nicht-Seins. „Tugend meint das volle Wirklichsein des Guten im Menschen im Hinblick auf das Äußerste dessen, was einer sein kann.“<sup>36</sup>

Eine weitere Konkretion und Bestätigung der Ontologie des Noch-nicht-Seins zeigt sich in der wesenhaften Zeitlichkeit des menschlichen Geistes. „Aktualität“ einer Erkenntnis etwa gibt es nur für einen endlichen Geist, der nicht im Vollbesitz der ganzen Wahrheit ist. „Für Gott und für den reinen Geist überhaupt, kann es nicht etwas ‚Aktuelles‘ geben – weil alles *aktuell* ist.“<sup>37</sup> Aktualität ist eine Folge der Geschichtlichkeit des menschlichen Erkennens, worin die Wahrheit schrittweise und in Abhängigkeit von den sich wandelnden Umständen der Erkenntnis ans Licht kommt, wobei anderes wiederum – das jeweils nicht Aktuelle – aus dem Blickfeld gerückt wird. Voranschreiten auf dem Weg der Erkenntnis geschieht darum nicht linear „in stetiger Entfaltung, wie eine Pflanze“, sondern „wie in Rede und Gegenrede“.<sup>38</sup> Weil es den Zugleichbesitz der ganzen Wahrheit nicht geben wird, bleibt auch das philosophierende Verlangen nach umfassender Erkenntnis in letzter Hinsicht (noch) unerfüllt. Pieper spricht darum von der „Hoffnungsstruktur des Philosophierens“.<sup>39</sup> Dem

<sup>34</sup> Ebd., 415.

<sup>35</sup> Josef Pieper, Die Aktualität der Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß (1976), in: W 8/1, 287-306, 289f.

<sup>36</sup> Ebd., 294 (als Übersetzung von *ultimum potentiae*, worin Thomas von Aquin der aristotelischen Bestimmung gefolgt ist). Siehe zur Grundlegung der Tugendethik: Josef Pieper, Tugendlehre als Aussage über den Menschen (1962), in: W 8/1, 242-247.

<sup>37</sup> Josef Pieper, Was heißt Aktualität? (1953), in: W 8/1, 230-233, 230.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Josef Pieper, Verteidigungsrede für die Philosophie (1966), in: W 3, 71-155, 151 (und weiteren Stellen des Gesamtwerks).

Philosophierenden ist „*Wesenserkenntnis* und Erkenntnis des *Allgesamt* der Dinge“ nur gewährt „auf Hoffnung hin“.<sup>40</sup> Die Eröffnung und Begrenzung menschlicher Wahrheitserkenntnis durch das Unterwegssein bedeutet weder Agnostizismus noch skeptische Resignation, sondern „das will sagen: jegliche Erkenntnisbemühung wird zwar positives Ausschreiten auf dem Wege sein, ohne prinzipielle Vergeblichkeit; aber sie wird auch stets ein neues Noch-nicht zur Frucht haben. ‚Unser Geist spannt sich, indem er etwas erkennt, ins Grenzenlose aus‘.“<sup>41</sup>

Die Ausrichtung auf dieses Grenzenlose als Folge des gegenwärtigen Noch-nicht-Seins manifestiert sich am deutlichsten im Verlangen nach erfülltem Sein. Pieper erinnert daran, dass die Alten „die ganze Energie der menschlichen Natur als Hunger verstanden“ haben. Deshalb könne auch „die Rede vom Hunger nicht wörtlich und drastisch genug verstanden“ werden: „Er [sc. der Mensch] hungert nach dem ‚Ganzen‘, nach der Fülle schlechthin.“<sup>42</sup> Dieses Verlangen ist real, aber gilt das auch für das, worauf es sich richtet? Anders gefragt: Wenn Sein für den Menschen bedeutet, Zeit seines Lebens auf dem Weg und also ein *Werdender* zu sein, gibt es dann ein wie auch immer geartetes Wissen davon, dass der Weg des Menschen über die hiesige Existenz hinaus nicht im Nichts endet? In einem Vortrag über das Wesen der Musik erinnert Pieper an Arthur Schopenhauer, der von der Musik als einem *exercitium metaphysices occultum* der Seele gesprochen hat. „Was die Musik vor allem immer wieder in das Gesichtsfeld des Philosophierenden bringt, das ist ihre ganz unterscheidende *Nähe zur menschlichen Existenz*.“<sup>43</sup> Und dieses Unterscheidende ist von so unterschiedlichen Geistern wie C. S. Lewis und Ernst Bloch in ganz ähnlicher Weise darin gesehen worden, dass die durch die Musik hervorgerufenen Empfindungen ein Korrelat in der Wirklichkeit haben, das einstweilen als das ganz Andere noch unbestimmt bleiben muss.<sup>44</sup> Bloch nennt dieses noch verborgene Andere „unsere geheime Herrlichkeit“.<sup>45</sup> Das Erleben von Musik verbindet uns unmittelbar mit jener größeren Welt, der wir angehören. „Denn die menschliche Seele umspannt alles, auch das Drüben, das noch nicht ist.“<sup>46</sup>

---

<sup>40</sup> Josef Pieper, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters* (1947), in: W 5, 99-179, 174.

<sup>41</sup> Ebd. Das Thomas-Zitat lautet: *Intellectus noster intelligendo aliquid in infinitum extenditur* (Summa contra Gentiles 1,43).

<sup>42</sup> Josef Pieper, *Glück und Kontemplation* (1957), in: W 6, 152-216, 189.

<sup>43</sup> Josef Pieper, *Über die Musik. Ansprache während eines Bach-Abends* (1952), in: W 8/2, 429-435, 429.

<sup>44</sup> C. S. Lewis ist der Ansicht, dass Gefühle immer etwas Abgeleitetes und Zweites sind. Es kann sie nur geben – auch und gerade die überschwänglichen Hochgefühle – durch den intentionalen Bezug auf die zugehörigen Korrelate. „It seemed to me self-evident that one essential property of love, hate, fear, hope, or desire was attention to their object.“ (Ders., *Surprised by Joy*, London 1955, 174) Das Gefühl ist nur „Anzeige“ von etwas anderem: „All said, in the last resort, ‚It is not I. I am only a reminder. Look! Look! What do I remind you of?‘“ (Ebd., 176).

<sup>45</sup> Ernst Bloch, *Der Geist der Utopie*, Frankfurt a. M. 1985, 443.

<sup>46</sup> Ebd.



### c) Zeitlichkeit der Existenz

Wir hatten zuletzt schon umrisshaft gesehen, was Sein für den Menschen bedeutet: „Des Menschen Existenzform ist „noch-nicht-seiendes-Sein.“<sup>47</sup> Und dieses „,Noch nicht‘ des *status viatoris* schließt ein Negatives und ein Positives in sich: das Nichtsein der Erfüllung und die Richtung auf die Erfüllung.“<sup>48</sup> Doch gehört zu dem Auf-dem-Wege-Sein des Menschen nicht allein das Noch-nicht der ersehnten Erfüllung, sondern ebenso die Beunruhigung durch den Tod. In dieser widerstrebigem Erfahrung von Sehnsucht und Angst erschließt sich ein bislang noch nicht thematisierter Aspekt des *status viatoris*: „die Ausgespanntheit des geschöpflichen ‚Werdeseins‘ (Przywara) zwischen den Ufern des Seins und des Nichts“.<sup>49</sup> Was bedeutet nun dieser Bezug auf das Nichts, der sich in der Erfahrung der Angst erschließt? Zunächst erweist sich daran, dass der Mensch zwar Sein hat, aber nicht Sein ist, eben weil er sich vor dem Nicht-Sein ängstigen kann und nicht „durch sein Wesen glücklich“ ist.<sup>50</sup> Pieper spricht von der „gegenstrebig gefügten Struktur des Menschen als eines nicht-absoluten Wesens“.<sup>51</sup> Insofern kann „Kreaturesein“ durchaus bedeuten: „Hineingehaltenheit in das Nichts“, wie Pieper Heidegger zustimmend zitiert.<sup>52</sup> Aber ist es so, wie Pieper gleichfalls mit Bezug auf Heidegger fragt, dass sich im Dasein als „Sein zum Tode“ zeige, dass der Mensch „im Grunde seines Seins zeitlich“ und das heißt „wesenhaft“ ins Nichts gestellt ist?<sup>53</sup> Aus der Verbindung von Daseinsanalyse und dem theologischen Konzept der Kreatürlichkeit gewinnt Pieper eine Perspektive, die mehr Licht in diese Frage bringt und zu einer besser begründeten Auffassung von der Zeitlichkeit des Daseins führt. Es ist und bleibt zwar wahr:

„Kreaturesein heißt durchaus ‚Hineingehaltenheit in das Nichts‘ (Heidegger); noch mehr aber bedeutet Kreaturesein die Gegründetheit im absoluten Sein und die existentielle Richtung auf das Sein, auf das eigene Sein und auf das göttliche Sein zugleich.“<sup>54</sup>

<sup>47</sup> Josef Pieper, *Welt und Umwelt* (1950), in: W 5, 180-206, 197.

<sup>48</sup> Josef Pieper, *Über die Hoffnung* (s. Anm. 8), 258.

<sup>49</sup> Ebd., 261. Bei Erich Przywara hatte Pieper nach 1925 drei jährlich stattfindende philosophisch-theologische Intensivkurse besucht und war so schon vor seiner Promotion 1928 in Berührung gekommen mit den damals „aktuellsten Kontroversen – über Phänomenologie, über Sigmund Freud, über die dialektische Theologie.“ (Josef Pieper, *Noch wußte es niemand. Autobiographische Schriften I* [1976], in: EB 2, 26-231, 81)

<sup>50</sup> Josef Pieper, *Glück und Kontemplation* (s. Anm. 42), 163. „Nichts anderes ist ja der Sinn des Begriffes ‚*status viatoris*‘. Als Mensch existieren heißt ‚auf dem Wege‘ sein und also nicht-glücklich“ (ebd., 164).

<sup>51</sup> Josef Pieper, *Welt und Umwelt* (s. Anm. 47), 197.

<sup>52</sup> Josef Pieper, *Über die Hoffnung* (s. Anm. 8), 261 mit Bezug auf Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929), Frankfurt a. M. 2007, 38.

<sup>53</sup> Vgl. Piepers Bezugnahme auf die „gegenwärtige ‚Existenzphilosophie‘“ (*Über die Hoffnung* [s. Anm. 8], 260).

<sup>54</sup> Ebd., 261.

Wie man leicht sieht, ist das zentrale Argument gegen Heideggers Deutung des Todes als Index wesenhafter Zeitlichkeit des Daseins nicht dem theologischen Deutungskontext der Kreatürlichkeit entnommen, sondern unmittelbar aus der menschlichen Seinserfahrung gewonnen. Heideggers Wort vom „Sein zum Tode“ ist zwar eine wahre Aussage über die Endlichkeit des Seins, aber keine zutreffende Richtungsangabe im Dasein selbst, das auf das eigene Sein gerichtet ist. „Die Richtung ins Nichts ist nicht die Eigenbewegung des natürlichen Seins, die immer auf ein Gut sich richtet.“<sup>55</sup> Diese Eigenbewegung, die sich im Noch-nicht-Sein als Verlangen nach Sein bemerkbar macht, ist „auf das eigene Wirklichsein“ gerichtet und zwar so, „dass das Sein, als ein *Gut*, als ein *finis*, auch durch das *Seiende selber* gewollt wird“.<sup>56</sup> Wenn Pieper diese Eigenbewegung mit Thomas von Aquin noch einmal zurückführt auf die Wirksamkeit des Schöpfers im Sein der Kreatur, so ist er – gegen Heidegger – durch das Beim-Wort-Nehmen der innersten Seinsneigung auf der Seite des atheistischen Philosophen Ernst Bloch. Dieser Verweis auf die seinsgerichtete Intentionalität der viatorischen Existenz bestimmt auch Piepers spätere Auseinandersetzung mit Heidegger in seinem Buch *Tod und Unsterblichkeit*. Wenn Sterben heißt, „den Weg beenden, wie auch das Unterwegs-sein selbst“, dann kann gleichwohl nicht gesagt werden, dass „die in dieser viatorischen Existenz eingekörperte Erwartung formell auf das bloße Vorübersein des Wanderns, und nicht vielmehr allein auf das Eintreffen am Ziel“ gerichtet ist. „Anders gesagt: nicht auf den Tod selber und nicht auf das Totsein richten sich die Erwartungen, aus welchen, in der Tat, das menschliche Leben gemacht ist.“<sup>57</sup>

Blicken wir von hier aus zurück auf die Abgrenzung von Heidegger in Piepers früher Schrift *Über die Hoffnung*. Deren Ergebnis lässt sich in zwei Thesen zusammenfassen:

- (1) „Der ‚Weg‘ des Menschen führt in den Tod als sein Ende, nicht aber als in seinen Sinn. Der Sinn des *status viatoris* ist *der status comprehensoris*. Die menschliche Existenz ist nur als *status viatoris* zeitlich.“<sup>58</sup>
- (2) „Die Ausgespanntheit der kreatürlichen Existenz zwischen Sein und Nichts kann also niemals so verstanden werden, als sei die Beziehung zum Nichts der Beziehung zum Sein einfachhin gleichen Ranges zugeordnet oder gar vor- und übergeordnet. Der ‚Weg‘ des *homo viator*, des ‚Menschen auf dem Wege‘, ist nicht ein richtungsloses Hin und Her zwischen Sein und Nichts; er führt in die Verwirklichung und nicht in die Vernichtung, obwohl die Verwirklichung ‚noch nicht‘ erfüllt und obwohl der Abfall ins Nichts ‚noch nicht‘ unmöglich ist.“<sup>59</sup>

## 2. Begriff der Hoffnung

---

<sup>55</sup> Ebd., 262.

<sup>56</sup> Josef Pieper, *Über das Gute und das Böse* (s. Anm. 32), 32.

<sup>57</sup> Josef Pieper, *Tod und Unsterblichkeit* (1967), in: W 5, 280-397, 372.

<sup>58</sup> Josef Pieper, *Über die Hoffnung* (s. Anm. 8), 260.

<sup>59</sup> Ebd., 262.

## a) Hoffnung als Antwort auf die Existenzsituation

Wenn Leben heißt, auf einem Weg sein, der unausweichlich in den Tod führt, dann ist die existentiell entscheidende Frage, wie sich der Mensch zu dem sicher bevorstehenden Ende seines Lebens verhält. Er kann versuchen, den Gedanken daran zu verdrängen. Lässt er ihn zu, wird er sich zu seinem Tod verhalten müssen. Hier sind mehrere Möglichkeiten denkbar, auf die wir noch zu sprechen kommen werden. Eine dieser Möglichkeiten ist die Hoffnung, dass mit dem Tod etwas Neues anfängt. Darin „ist immer schon vorausgesetzt, dass die Erwartung des Menschen, genauer gesagt, seine Hoffnung, sich auf etwas richte, dessen er zwar nicht anders als sterbend teilhaftig wird, das aber jenseits des Todes liegt und also über ihn hinaus besteht.“<sup>60</sup> Was nun eigens in den Blick zu nehmen ist, ist die Frage, wie sich die Hoffnung zur Existenzsituation des Menschen verhält und was Hoffnung im genauen Wortsinn meint. Innerhalb des christlichen Deutungskontextes beruht der Existenzbezug der Hoffnung auf einer zweifachen Anerkennung: Das erste ist, dass man anerkennt, als Kreatur ein Werdender zu sein, und dass man dem Faktum nicht ausweicht, bis an die Schwelle des Todes das Ziel, das Heil, gerade nicht zu erreichen. Das zweite ist zu akzeptieren, dass es angesichts des Todes für ihn „nur *eine* gemäße Antwort“ gibt: „*die Hoffnung*“.<sup>61</sup> „In der Tugend der Hoffnung vor allen anderen versteht und bejaht der Mensch sich darin, Kreatur zu sein, ein Geschöpf Gottes.“<sup>62</sup> Pieper erinnert an Pascals Wort, worin dieser Zusammenhang zwischen der menschlichen Existenzsituation des Noch-nicht-Seins und der Hoffnung kurz und überzeugend formuliert ist: „Wir sind nicht, wir hoffen zu sein.“<sup>63</sup>

Was aber heißt „Hoffnung“, was gehört zur Struktur des Begriffs Hoffnung unabhängig davon, worauf sie sich bezieht? Hoffen ist ein zweistelliger Begriff, d.h. ein Begriff, der strukturell zwei Leerstellen hat, die inhaltlich gefüllt sein müssen. Darin unterscheidet er sich von anderen Begriffen wie wünschen, erwarten, ersehnen, die zwar gleichfalls zukunftsbezogen sind, aber nicht in gleicher Weise. Hoffen im eigentlichen Sinn meint stets: etwas von jemandem erhoffen, das noch nicht ist, aber künftig sein soll. Wir sehen das sofort, wenn wir darauf achten, wie das Wort „Hoffnung“ allein sinnvoll zu verwenden ist. Da ist immer ein Inhalt, etwas Künftiges, das wir erhoffen, und da ist immer jemand, auf den wir unsere Hoffnung setzen. Mit diesem jemand kann nur ein anderer gemeint sein, keinesfalls aber wir selbst. Wir erhoffen, was uns nicht selber möglich ist. Was wir selber können, das

---

<sup>60</sup> Josef Pieper, Tod und Unsterblichkeit (s. Anm. 57), 372.

<sup>61</sup> Josef Pieper, Glauben – Hoffen – Lieben (s. Anm. 26), 325.

<sup>62</sup> Josef Pieper, Über die Hoffnung (s. Anm. 8), 262.

<sup>63</sup> Josef Pieper, Welt und Umwelt (s. Anm. 47), 197.

erhoffen wir nicht. So zu reden, macht keinen Sinn. Wir hoffen also nicht auf uns, sondern auf jemand anders, dem wir zutrauen, unsere Hoffnung zu erfüllen. Er allein ist der Grund unserer Hoffnung, nicht wir selbst! Das gehört einfach zur sinnvollen Verwendung des Begriffs Hoffnung dazu.

Außerhalb des christlichen Deutungskontextes ist nun zwar die begriffliche Struktur der Hoffnung dieselbe. Aber es steht damit nicht fest, ob es Grund zur Hoffnung gibt, weil es gegenüber dem kontingenten Faktum der Existenz der Welt und des In-der-Welt-Seins philosophisch gesehen zwei mögliche Einstellungen gibt, die Pieper auch für die einzig möglichen hält: „Sein“ ist „entweder ‚absurd‘ oder ‚mystisch‘, [...] entweder ‚Ekel‘-erregend oder liebenswert“.<sup>64</sup> Von dorthin gesehen gibt es nur eine mögliche Antwort auf die Frage: „Wann ist es sinnvoll, einen Weg weiterzugehen? Wenn ein Grund zur *Hoffnung* besteht! Hoffnung *worauf*? Dass der Weg – behutsam gesagt – nicht in die Vergeblichkeit führt.“<sup>65</sup> Wenn es dann konkret wird und wir fragen, ob etwa auch die Sterbenden Grund zur Hoffnung haben und ob es Hoffnung für die bereits Gestorbenen gibt, dann ist völlig klar: Wir kommen nicht darum herum zu sagen, auf wen wir hoffen und dass nur Gott im Stande sein wird, das Erhoffte zu leisten. Wer nicht glauben kann, dass Gott jedem Menschen die Fülle des Lebens schenken will, der kann auch nicht darauf hoffen. Pieper hat diese unausweichliche Konsequenz deutlich gemacht mit Bezug auf die Hoffnung der Märtyrer:<sup>66</sup>

„Für den Menschen in der Situation des Blutzugnisses gibt es, weltlich gesprochen, keine Hoffnung mehr; er ist, wie wir sagen, in einer schlechthin aussichtslosen Lage; er hat einen verzweiferten Stand.“<sup>67</sup>

„Wenn nämlich ‚die‘ Hoffnung von solcher Art wäre, dass sie in der Situation des Blutzugnisses nicht standzuhalten vermöchte – dann gäbe es letztlich überhaupt keine Hoffnung; dann gäbe es keinen *Grund* zur Hoffnung, das heißt, dann gäbe es nicht jenes entscheidende Gelingen der menschlichen Existenz, das seit je ‚das Heil‘ genannt worden ist; dann wäre, anders gesagt, das Leben heillos und hoffnungslos.“<sup>68</sup>

Schließlich wäre auch zu fragen: Wenn es allein der Glaube ist, der Grund zur Hoffnung gibt, was heißt dann Glauben? Pieper sagt dazu vor allem dies: Glauben beruht zuerst auf dem begründeten Vertrauen in den Zeugen und nicht auf der schon von sich her einleuchtenden Glaubwürdigkeit des Sachverhalts. Gleichwohl ist es der Sachverhalt, den der Glaubende in solchem Vertrauen als wahr und wirklich akzeptieren soll. Wer noch zweifelt, glaubt nicht! „Ich glaube zwar, aber ich bin nicht völlig sicher“: „wer so spricht, meint entweder Glauben in uneigentlicher Bedeutung, oder er redet Unsinn.“<sup>69</sup> Christlicher Glaube an die Erschaffung

<sup>64</sup> Josef Pieper, *Kreatürlichkeit* (s. Anm. 24), 453 (unter Hinweis auf die Alternative: Sartre oder Wittgenstein).

<sup>65</sup> Josef Pieper, *Selbstgespräch über die Hoffnung* (1951), in: W 8/2, 549-553, 549.

<sup>66</sup> Erstmals als Vortrag „Sur l’Espérance des Martyrs“, gehalten auf der Pariser „Semaine des Intellectuels Catholiques“ im Mai 1951 unter dem Thema „Espoir Humain et Espérance“. Zu den Vortragenden gehörten Gabriel Marcel, Jean Daniélou und Yves Congar.

<sup>67</sup> Josef Pieper, *Hoffen – der Hoffnung verborgener Kern* (1987), in: W 8/2, 589-591, 590

<sup>68</sup> Josef Pieper, *Glauben – Hoffen – Lieben* (s. Anm. 26), 322.

<sup>69</sup> Josef Pieper, *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat* (1962), in: W 4, 198-255, 208.

der Welt, die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und seine sakramentale Gegenwart bis er wiederkommt am Ende der Zeit umspannt das Verhältnis von Gott und Mensch in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Jede dieser drei Dimensionen ist unverzichtbar für die Vernünftigkeit des Glaubens wie der Hoffnung. Wenn Hoffnung auf Vertrauen beruht in der unabänderlichen Situation des Noch-nicht-Seins und des noch ausstehenden Todes, dann gehört zur Grundlegung einer Philosophie der Hoffnung über die Ontologie des Noch-nicht-Seins hinaus eine Ontologie der Personalität. So wie der Glaubende sagt, ich glaube an Dich, so sagt auch der Hoffende, ich hoffe auf Dich.

## b) Die eine Hoffnung und die vielen Hoffnungen

Zu hoffen ist so nicht irgendein Kennzeichen der menschlichen Existenz, sondern auf eine besondere Weise mit dem Wesen des Menschen verbunden. Der Mensch ist als Mensch ein Hoffender, so scheint es, weil sein Leben zeitlich und endlich ist. Von Natur ein geschichtliches Wesen, das um seine Endlichkeit weiß, kann er, solange er lebt, aus dieser Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft nicht heraustreten. In jedem Moment seines Lebens geht es ihm um sein künftiges Leben. Um zu überleben, nimmt er lebensbedrohliche Risiken auf sich. Wir sehen es täglich: Menschen fliehen aus tödlicher Gefahr und riskieren dabei ihr Leben, weil sie hoffen. „Ein Mensch hofft, solange er lebt“, bedeutet so: Die Hoffnung ist eine elementare Antriebskraft des Lebens, das sein will und sich vor dem Nicht-Sein fürchtet. Diese Zusammengehörigkeit von Hoffnung und Leben wird noch einmal deutlicher durch den Nachsatz: „erst die Toten hoffen nicht mehr.“ Der Tod ist darum nicht Teil des Lebens, wie des Öfteren zu hören ist, sondern sein Gegensatz. Mit dem Tod enden natürlicherweise das Leben und die Hoffnung auf Leben.

Aber ist das wahr, ist der Tod wirklich eine absolute Grenze des Lebens und der Hoffnung? Und hofft der Mensch nur, weil er Angst davor hat, nicht mehr zu sein? Muss man nicht unterscheiden zwischen verschiedenen Arten von Hoffnung? Josef Pieper hat dazu auf Untersuchungen des Heidelberger Mediziners Herbert Plügge an unheilbar Kranken und Sterbenden verwiesen.

„Bei diesen, zunächst rein empirisch-phänomenologisch ansetzenden Untersuchungen tritt dem anscheinend selber überraschten Beobachter eine ganz ‚andere‘ Hoffnung vor den Blick, anders als das, was man durchschnittlich sonst unter ‚Hoffnung‘ versteht. Plügge bezeichnet diese ‚andere‘ Hoffnung als die ‚echte‘, die ‚fundamentale‘ Hoffnung, (von der er – wiederum! – nur im Singular spricht), während er die normalerweise zunächst so benannten Hoffnungen (Plural!) etwas abschätzig, *allzu* abschätzig, finde ich, ‚gemeine‘ Hoffnungen, ‚Alltagshoffnungen‘ nennt.“<sup>70</sup>

<sup>70</sup> Josef Pieper, Über die Hoffnung der Kranken (1977), in: W 7, 357-367, 362f.

Das erstaunlichste Ergebnis ist dabei, dass erst im Zusammenbruch aller anderen Hoffnungen (auf Weiterleben, Heilung, Rückkehr ins normale Leben) „diese ‚andere‘, die fundamentale Hoffnung am überzeugendsten erfahren werde“.<sup>71</sup> Die Enttäuschung aller Hoffnungen ist hier die Voraussetzung für das Bemerkende einer Hoffnung. Gabriel Marcel, für den, wie Pieper schreibt, „die Hoffnung lebenslang das ‚Thema Nummer Eins‘ gewesen ist“, scheint dasselbe Phänomen zu meinen, wenn er sagt: „Vielleicht sind wir zur Hoffnung befähigt einzig in dem Maße, als wir uns zuvor als Gefangene erkannten – wobei die Gefangenschaft die verschiedensten Formen annehmen mag, von der Krankheit bis zur Verbannung.“<sup>72</sup>

Diese empirisch festzustellende Unterscheidung der vielen Hoffnungen von der einen Hoffnung findet noch von anderer Seite eine Bestätigung. Im Französischen ist der Unterschied auch sprachlich deutlich: „espoir“ kann im Plural stehen und meint dann die vielen Hoffnungen, während „espérance“ nur im Singular vorkommt und die eine Hoffnung bezeichnet. Wenn aber mit dem Verlust der Hoffnungen auf Dinge wie Gesundheit, Anerkennung, Reichtum, Frieden nicht *alle* Hoffnung verloren ist, können wir fragen, „welche Hoffnung, die Hoffnung auf was müsste einer verloren haben, damit von ihm mit Fug gesagt werden könnte und dürfte: er hat keine Hoffnung mehr, er ist schlechthin verzweifelt?“<sup>73</sup> Der Gegensatz von Hoffnung und Verzweiflung führt auf ganz neue Weise an das Wesen der Hoffnung heran. Vieles von dem, was wir zu Recht erhoffen dürfen, kann unerfüllt bleiben und verloren gehen, ohne dass wir „die“ Hoffnung verlieren. Die den Menschen am meisten kennzeichnende Hoffnung ist nicht auf vieles gerichtet, sondern auf eines: „dass es ‚gut ausgehe‘ mit uns selbst; hoffen heißt: ein glückliches Ende erwarten.“<sup>74</sup> Mit „Ende“ ist hier offenkundig nicht das Aufhören des Lebens gemeint, sondern das Ziel und die Erfüllung des Lebens. Die erhoffte Erfüllung ist mehr als das Gegenteil von „Nicht-Sein“, auch mehr als die unendliche Dauer des Lebens. Erhofft wird mit der ganzen Sehnsucht des menschlichen Herzens die Fülle des Lebens, welche die Menschen zu allen Zeiten als „das Heil“ bezeichnet haben.

Der Kern der Hoffnung besteht also darin, bis in den Tod hinein offen zu sein für die noch ausstehende Erfüllung des Heilsverlangens und weder die Erfüllung noch die Nicht-Erfüllung vorwegzunehmen. Darum hat auch der Verlust der Hoffnung eine doppelte Gestalt: Verzweiflung als „seinswidrige Vorwegnahme der Nicht-Erfüllung“ und Vermessenheit als

---

<sup>71</sup> Ebd., 363.

<sup>72</sup> Ebd.

<sup>73</sup> Josef Pieper, *Glauben – Hoffen – Lieben* (s. Anm. 26), 317.

<sup>74</sup> Ebd.

„seinswidrige Vorwegnahme der Erfüllung“.<sup>75</sup> „Seinswidrig“ nennt Pieper Vermessenheit und Verzweiflung darum, weil „beide den Weg-Charakter des menschlichen Daseins im *status viatoris* zerstören. Beide heben das echte Werden auf. Das ‚Noch nicht‘ wird wirklichkeitswidrig umgedeutet entweder in das ‚Nicht‘ oder in das ‚Schon‘ der Erfüllung.“<sup>76</sup> Als „voreilige und falsche Sicherheit“ ist Vermessenheit eine typische Versuchung des Glaubenden, der meint, durch den Glauben seines Heils schon jetzt gewiss zu sein, während Verzweiflung eher die Folge menschlicher Schwachheit ist, sich auf das Wagnis der Hoffnung einzulassen. Den Anfang und die Wurzel der Verzweiflung sieht Pieper mit Thomas von Aquin in der *acedia*, der darunter „eine Art von Traurigkeit (*species tristitiae*)“ versteht, für die Kierkegaard das Wort von der „Verzweiflung der Schwachheit“ geprägt hat: „dass einer ‚verzweifelt nicht er selbst sein will‘.“<sup>77</sup> Traurigkeit befällt den Menschen paradoxerweise angesichts des göttlichen Gutes in ihm selbst, worauf in der Weise der Hoffnung zu antworten ihn „lähmt, beschwert, entmutigt“. In solcher Traurigkeit des Herzens, in der Verzweiflung der Schwachheit also, die sich nach außen durch rastlose Aktivität und schallenden Optimismus zu maskieren sucht, sieht Pieper „eine Vorstufe der eigentlichen Verzweiflung“,<sup>78</sup> die wiederum mit Kierkegaard gesprochen in der reflektierten „Verzweiflung der Selbstbehauptung“ besteht.<sup>79</sup>

### c) Tod und Verzweiflung

Bekanntlich hat Martin Heidegger wie kein anderer Philosoph im 20. Jahrhundert in der Einstellung zum eigenen Tod das zentrale Unterscheidungskriterium zwischen der eigentlichen und uneigentlichen Weise menschlicher Existenz gesehen. Sein Ansatzpunkt beim Selbstverhältnis des Daseins, dem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“,<sup>80</sup> führt ihn zur Explikation von Strukturmomenten des Daseins, als deren grundlegendstes sich die Zeitlichkeit des Daseins erweist. „Die Analyse des Todes bleibt insofern rein ‚diesseitig‘, als sie das Phänomen lediglich daraufhin interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins *in dieses hereinsteht*.“<sup>81</sup> Von Hoffnung und Verzweiflung angesichts des Todes ist

<sup>75</sup> Josef Pieper, Über die Hoffnung (s. Anm. 8), 275.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> Ebd., 280f.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> Josef Pieper, Die Verborgenheit von Hoffnung und Verzweiflung. Ein Diskussionsbeitrag (1955), in: W 7, 330-340, 332.

<sup>80</sup> Martin Heidegger, Sein und Zeit (s. Anm. 3), 12.

<sup>81</sup> Ebd., 248.

bei ihm nicht die Rede, wohl aber vom Standhalten in der Nichtigkeit des Daseins. Das alltägliche Dasein ist „eine ständige Flucht vor ihm“<sup>82</sup> und damit für Heidegger eine Flucht vor sich selbst. Eine solche Haltung lässt „den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen“ und „entfremdet das Dasein“ von sich selbst. Umgekehrt wird „in der Angst vor dem Tode [...] das Dasein vor es selbst gebracht“.<sup>83</sup> Das Gegenteil der „Flucht vor dem Tod“ nennt Heidegger ein „Vorlaufen“ zum eigenen Tod, „in dem alles Sein bei dem Besorgten [worum es sich täglich sorgt] und jedes Mitsein mit Anderen versagt“.<sup>84</sup> In dieser antizipierten Unterbrechung aller Bezüge des In-der-Welt-Seins, in dieser äußersten Einsamkeit, ist das Dasein einzig auf sich selbst gestellt im Wissen darum, „dass ihm als äußerste Möglichkeit der Existenz bevorsteht, sich selbst aufzugeben“.<sup>85</sup> Eben diese Möglichkeit wird „im Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode“ als „ständige *Bedrohung*“<sup>86</sup> erschlossen und vor dem Vergessen bewahrt durch die Befindlichkeit der Angst. Darin enthüllt sich „die das Sein des Daseins ursprünglich durchherrschende Nichtigkeit“ als „Sein zum Tode“.<sup>87</sup> Diese Nichtigkeit gilt es auszuhalten, wenn das Dasein das sein will, was es ist: in seinem Vollzug ganz es selbst und nichts sonst. Das ist gemeint mit dem ungeheuerlichen Satz: „Dasein kann nur *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht.“<sup>88</sup> Deshalb kann Heidegger schließlich sagen, dass *nur* im Vorlaufen zum Tod „das Dasein sein eigentliches Ganzseinkönnen gewinnt“.<sup>89</sup> Dieses Ganzseinkönnen besteht darin, „sein eigenstes Sein von ihm selbst her und aus ihm zu übernehmen“.<sup>90</sup> Mir scheint, dass damit ziemlich genau das unterscheidende Merkmal vollendeter Verzweiflung beschrieben ist, die Kierkegaard die „Verzweiflung der Selbstbehauptung“ genannt hat als den allerdings vergeblichen Versuch des Menschen, sich ganz auf sich selbst zu gründen. Was soll für das Dasein damit gewonnen sein, ohne Hoffnung zu leben und auf jeden Halt zu verzichten, um „sein eigenstes Sein von ihm selbst her und aus ihm zu übernehmen“?<sup>91</sup> Dieses „eigenste Sein“ ist für Heidegger ja ausdrücklich kein substantielles Sein, sondern das Sein eines Vollzugs, worin sich das Dasein „entschlossen“ noch einmal zum bevorstehenden Nichtsein verhält. Heidegger selbst bezeichnet denn auch dieses „existential mögliche Sein

---

<sup>82</sup> Ebd., 254.

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> Ebd., 263.

<sup>85</sup> Ebd., 264.

<sup>86</sup> Ebd., 265.

<sup>87</sup> Ebd., 306.

<sup>88</sup> Ebd., 263.

<sup>89</sup> Ebd., 308.

<sup>90</sup> Ebd., 264.

<sup>91</sup> Ebd.



zum Tode existentiell [als] eine phantastische Zumutung“.<sup>92</sup> Es mutet in der Tat „phantastisch“ an, dem Sterben-Müssen dadurch den Charakter des Schlimmen nehmen zu wollen, dass wir den Tod in heroischer Entschlossenheit als unsere „eigenste und äußerste Möglichkeit“ wählen. Die von Heidegger propagierte „Entschlossenheit“, angesichts des Todes ohne Verzweiflung zu leben, ist nur die Kehrseite einer tiefen Resignation, „nach dem Tod Gottes“ ohne alle Hoffnung zu leben. Ein Leben ohne Hoffnung scheint mir die eigentliche „Zumutung“ an Heideggers Versuch, das Phänomen des Todes „rein ‚diesseitig‘“ zu verstehen.

Pieper sieht Heideggers Kritik an der „Ignorierung des Todes“<sup>93</sup> durchaus im Recht gegen Fluchtversuche wie „das Sich-blind-stellen, das Nicht-wahr-haben-wollen, die vorschnelle Harmonisierung“.<sup>94</sup> Doch im Grunde ist auch die von Heidegger geforderte Einstellung zum Tod, jene „angeblich dem Menschen in Wahrheit allein anstehende Haltung der ‚Entschlossenheit‘, die ‚sich‘, frei für den Tod, ihm selbst [...] übereignet“,<sup>95</sup> die Folge einer bewussten Ignoranz. Pieper hat Heideggers zwiespältige Abwehr der Flucht vor dem Tod in einem fiktiven inneren Dialog so beschrieben:

„Da ohnehin über der Welt ein blindes und düsteres Schicksal waltet, und da es mir andererseits zuwider ist, mich zu beklagen, nehme ich das nun einmal Unvermeidliche, ohne irgendwelchen Versuch der beschönigenden Deutung und ohne mir seinen Anblick durch die Flucht in die Narkose erträglicher zu machen, in voller Freiheit hin; nein, ich nehme es nicht hin, sondern ich wähle es, ich nehme es mir selbst und setze so meine eigene Souveränität gegen die angemähte Souveränität dessen, der, wie man sagt, jenes Übel als Strafe verhängt hat.“<sup>96</sup>

Die Ignoranz gilt hier der religiös-christlichen Deutung des Todes, deren Ernst Heidegger zwar zu bewahren sucht im „Aufruf zu heroischem Trotz“<sup>97</sup> und dabei der Illusion verfällt, als könne das eigentlich Schlimme des über den Menschen verhängten Todes auf solche Weise erträglich werden. Existentiell und rational nachvollziehbar ist für Pieper dagegen die von Heidegger ausgeklammerte Deutung, worin der Tod als Verlust und zugleich als möglicher Übergang zu vollendetem Leben erscheint. Wer es nicht fertig bringt, an den Zusammenhang von Schuld und Tod, und, wovon eigens zu reden wäre, an den Zusammenhang von Tod und Erlösung zu glauben, der ist ganz im Recht, den Tod absurd zu finden. Nicht umsonst hat Pieper in nüchterner Anerkennung der nicht zu beschönigenden Widersinnigkeit des Todes seinem Buch *Tod und Unsterblichkeit* drei paradigmatische Sätze vorangestellt:

„Es ist absurd, dass wir geboren werden;  
es ist absurd, dass wir sterben.“

---

<sup>92</sup> Ebd., 266.

<sup>93</sup> Josef Pieper, *Tod und Unsterblichkeit* (s. Anm. 57), 344.

<sup>94</sup> Ebd., 345.

<sup>95</sup> Ebd., 347.

<sup>96</sup> Ebd., 346f.

<sup>97</sup> Ebd., 347.

„Ich bedaure nur eines: geboren zu sein. Sterben ist eine so lange, mühselige Sache, fand ich immer.“

„Jeder Tag ist ein guter Tag, geboren zu werden. Jeder Tag ist ein guter Tag, zu sterben.“<sup>98</sup>

Der letzte Vorspruch ist von gleicher Radikalität. Er beruht gleichfalls auf einer Gesamtdeutung des Daseins, jedoch aus christlicher Perspektive als die „einzig ehrliche und lautere Möglichkeit, einerseits nichts von dem Skandal des Todes hinweg zu deuten und andererseits doch die Revolte gegen die Schöpfung zu vermeiden.“<sup>99</sup> Allerdings ist darin vorausgesetzt, „dass man es zustande bringt, den Tod *als Strafe* zu verstehen und anzunehmen; wiederum den Tod nicht als ‚Idee‘ und generelles Phänomen, sondern unseren eigenen Tod und den Tod derer, die wir lieben.“<sup>100</sup> Damit wäre zugleich eine Antwort an die Adresse Martin Heideggers gegeben, die jener sehr wohl kennt. Doch indem er versucht, diese Antwort in den Kontext einer „rein diesseitigen“ Betrachtung des Todes herüber zu holen, hat er sie im Kern verfälscht und zu einer „phantastischen Zumutung“ gemacht. Hingegen könnte durch die bewusste Akzeptierung der christlichen Antwort „in Wahrheit genau das geschehen, was die sich verweigernde, ausdrücklich nicht ‚annehmende‘, revoltierende ‚Freiheit zum Tode‘ [...] zustande zu bringen vorgibt. [...] Es könnte, kurz gesagt, das Verfügte und Verhängte [Heidegger: „die Geworfenheit in den Tod“], das zunächst rein zu Erleidende wahrhaftig umgewandelt werden in ein, soweit es menschenmöglich ist, dennoch Frei-Gewähltes – nun aber ohne all den Grimm und die Düsternis eines falschen Heroismus.“<sup>101</sup>

### 3. Viatorische Gelassenheit des Hoffenden

Im zweiten Band seiner autobiographischen Aufzeichnungen berichtet Josef Pieper in einer „Nachbemerkung“ von der „Verwunderung“, die der Titel des ersten Bands, *Noch wusste es niemand*, unter seinen Freunden hervorgerufen hat. „Was, zum Teufel, wusste noch

---

<sup>98</sup> Die ungenannten Autoren der drei Vorsprüche sind Jean-Paul Sartre, Samuel Beckett, Papst Johannes XXIII. – Der originale Wortlaut ist folgender: „Il est absurde que nous soyons nés, il est absurde que nous mourions.“ (J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris 1949, 631) – „All I regret is having been born, dying is such a long tiresome business I always found.“ (S. Beckett, *From an abandoned work*, Frankfurt a. M. 1966, 16) – „Ogni giorno è buono per nascere; ogni giorno è buono per morire.“ (Discorsi, Messaggi, Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII., Vol. V, Roma 1964, 310)

<sup>99</sup> Josef Pieper, *Tod und Unsterblichkeit* (s. Anm. 57), 345.

<sup>100</sup> Ebd.

<sup>101</sup> Ebd., 351.

niemand? – Solche Verwunderung hat wiederum mich immer neu überrascht.“<sup>102</sup> Waren nicht alle Ereignisse, von denen er rückblickend berichtet, unvorhersehbar in einer „sich von einem Augenblick zum anderen unerwartet verändernden Welt“?<sup>103</sup> Was sollte also so merkwürdig sein an dem Titel, der ja nur die „Jedermannserfahrung“ ausdrückt, „dass wir doch einfach nicht ahnen, was der morgige Tag uns bringen wird.“<sup>104</sup> Also kein Grund zur Verwunderung, oder doch? Im Weiterlesen ist von der „Heiterkeit des Nicht-wissen-Könnens“ die Rede und davon, dass auch der Titel des nun vorliegenden zweiten Bands, *Noch nicht aller Tage Abend*, nur eine „unabweisbare Einsicht“, ja „schlichthin eine Binsenweisheit“ ist, die beides befeuern kann: „die Hoffnung wie die Furcht“.<sup>105</sup> Das Stichwort „Hoffnung“ lässt aufhorchen und wird sogleich konkretisiert durch den Bezug auf die Auskunft der „abendländischen Theologie“, welche „besagt, der Siebente Tag, der Tag der Gottesruhe wie auch des Menschen Ruhe in Gott, habe wohl einen Morgen, einen Abend jedoch nicht.“<sup>106</sup> Halten wir noch einen Augenblick zurück mit der Verwunderung über die (bloß gespielte?) Verwunderung des Autobiographen und achten auf den Titel des dritten Teils seiner Aufzeichnungen *Eine Geschichte wie ein Strahl*. Auch hier zunächst die Abwehrgeste aller tiefgründigen Vermutungen. Gemeint ist etwas „eher Nüchtern-Exaktes“, nämlich dass „die vielleicht ja erst nach meinem Tode ans Licht kommende Darstellung der Begebenheiten [...] notwendig unvollendet bleiben“ werde.<sup>107</sup> Doch dann, im letzten Satz des Vorworts *Wo endet der Strahl?*, erhalten wir darauf zur Antwort, „dass der ‚Strahl‘ des gelebten Lebens zwar nicht durch einen ‚Punkt b‘ begrenzt sein, wohl aber an sein Ende kommen wird in dem, was einer den ‚Punkt Omega‘ genannt hat – welcher aber für uns ein, solange wir leben, unergründliches Mysterium bleibt.“<sup>108</sup>

Nehmen wir nun einfach mit gleicher Nüchternheit zur Kenntnis, dass im Rückblick auf das nicht im Voraus Wissbare des eigenen Lebens mit Bezug auf sein Ende (den „Abend“ aller Tage) von Hoffnung und Furcht die Rede ist und dass dieses Ende (durch den Tod) „nicht begrenzt“ ist, sondern das Leben vielmehr auf ein „unergründliches Mysterium“ zuläuft. Fällt das, was hier nur verschlüsselt mitgeteilt wird, nicht exakt unter den Begriff der viatorischen Existenz? Dann wäre es zu lesen als ein konkretes Zeugnis der Hoffnung. Und dies mag auch der Grund gewesen sein, überhaupt über das eigene Leben und seine wundersamen Fügungen zu berichten. Vor diesem Hintergrund ist die Frage nun doch nicht mehr so verwunderlich, ob

<sup>102</sup> Josef Pieper, *Noch nicht aller Tage Abend*. Autobiographische Schriften II (1979), in: EB 2, 232-496, 495.

<sup>103</sup> Ebd.

<sup>104</sup> Ebd.

<sup>105</sup> Ebd., 496.

<sup>106</sup> Ebd.

<sup>107</sup> Josef Pieper, *Eine Geschichte wie ein Strahl* (1987), in: EB 2, 497-672, 497f.

<sup>108</sup> Ebd.

da wirklich niemand war, der wusste und wissen konnte, welchen Weg dieses Leben nehmen wird. Die Antwort gibt Pieper selbst in seinem letzten autobiographischen Text, den er krank und geschwächt nicht mehr öffentlich vortragen konnte.<sup>109</sup> Inhaltlich geht es darin um „die dramatischen Umstände“, „unter denen ich die jetzt in einem Bande wohlgeordneten Traktate über die Tugenden niedergeschrieben habe“.<sup>110</sup> Der Titel dieses letzten Rückblicks lautet: *Planen oder geplant sein?* Geplant hatte der junge Pieper etwas ganz anderes, nämlich den Weg sozialwissenschaftlicher Studien fortzusetzen, den er sehr erfolgreich mit seiner Einführungsschrift in die päpstliche Sozial-Enzyklika *Quadragesimo anno* (1931) *Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft* (1932) begonnen hatte. Doch dann, nach weiteren Buchveröffentlichungen, darunter die *Grundformen sozialer Spielregeln* (1933), kam mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten das völlig unerwartete plötzliche Ende dieses Weges, und es ging anders weiter als geplant. Das ist der biographische Hintergrund für die, wie Pieper eingangs sagt, „schwer beantwortbare“ und „vielleicht seltsam erscheinende Frage“ *Planen oder geplant sein?* Diese Frage erfährt ganz zuletzt folgende Antwort:

„Durch die politische Macht daran gehindert zu werden, die eigenen Pläne zu realisieren, ist zwar eine schmerzliche Erfahrung. Aber ahnen zu dürfen, mit dem, was zu tun man sich dann genötigt sieht, einem ungleich größeren Plan zu folgen und vielleicht sogar selber ‚geplant‘ zu sein, ist eine Glückserfahrung, die aller Realisierung eigener Pläne versagt geblieben wäre.“<sup>111</sup>

Jetzt, am Ende des Lebens, wird die im ersten Teil seiner autobiographischen Aufzeichnungen immerhin angedeutete „*durch Schweigen ausgesparte, formgebende Mitte*“<sup>112</sup> seiner Lebensberichte in einer Weise benannt, die keinen Zweifel daran lässt, was der Leser wenigstens erahnen soll: dass da jemand ist, der im Voraus immer schon um unser Leben weiß. Daraus spricht die Gelassenheit des Hoffenden, der sich der Führung Gottes anvertraut hat. In solchem Vertrauen alle Hindernisse und Widrigkeiten des Lebens anzunehmen, ist ein beeindruckendes Zeugnis viatorischer Existenz.

---

<sup>109</sup> Band 4 der Werke von Josef Pieper mit dem Titel *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre* (Hrsg. Berthold Wald), Hamburg 1996, war gerade erschienen und sollte auf einer Akademie-Tagung im Franz-Hitze-Haus in Münster im Beisein von Josef Pieper vorgestellt werden.

<sup>110</sup> Josef Pieper, *Planen oder Geplant-sein?* (1996), in: W 8/2, 694-698, 694.

<sup>111</sup> Ebd., 698.

<sup>112</sup> Josef Pieper, *Noch wußte es niemand* (s. Anm. 49), 27.