

# Zum Begriff der Erwartung und der Hoffnung bei Laín Entralgo

Autor(en): **Widmer, Hans**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **16 (1969)**

Heft 3

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760437>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

HANS WIDMER

# Zum Begriff der Erwartung und der Hoffnung bei Laín Entralgo \*

## I. Zentrale Gedanken

### der allgemein-philosophischen Anthropologie Laín Entralgos

Pedro Laín Entralgo (geb. 1908) hat seit 1942 den Lehrstuhl für Medizingeschichte an der Universität Madrid inne und gehört zu den bekanntesten Intellektuellen des modernen Spanien<sup>1</sup>. Es mag uns seltsam scheinen, daß ein Medizingeschichtler über Hoffnung reflektiert. Tatsächlich aber hat Laín Entralgo sich mehr und mehr von der Naturwissenschaft – er studierte zunächst Chemie und dann Medizin – entfernt und der Philosophie zugewandt<sup>2</sup>. Von seinen philosophisch-anthropologische Probleme erörternden Werken hat zweifellos «La espera y la esperanza» besondere Bedeutung erlangt<sup>3</sup>. Ein näheres Eingehen auf

\* Referat über die ungedruckte, Ende Sommersemester 1968 dem Institutum philosophicum Innsbruck vorgelegte Dissertation mit dem Titel: Anthropologie der Hoffnung. Einführung in Denken und Werk Pedro Laín Entralgos und kritische Darlegung von «La espera y la esperanza».

<sup>1</sup> Zu einer allgemeinen Orientierung über Laín Entralgo sei hingewiesen auf: W. LEIBBRAND, Pedro Laín Entralgo, in: *Arzt und Christ* 3, 1957, 102–107; I. HÖLLHUBER, *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich*, München 1967, 174–178.

<sup>2</sup> Davon legen besonders folgende Bücher Zeugnis ab: P. Laín ENTRALGO, *Las generaciones en la historia*, Madrid 1945; DERS., *La espera y la esperanza*, 1. Auflage, Madrid 1957, 2. Auflage, Madrid 1958, 3. Auflage, Madrid 1962. Im folgenden zitieren wir immer nach der 3. Auflage, und zwar in der Abkürzung EE.; DERS., *Teoría y realidad del otro*, 1. Auflage, Madrid 1961.

<sup>3</sup> Eine deutsche Übersetzung ist bis anhin meines Wissens noch nicht zustande gekommen, wohl aber eine französische: Pedro Laín Entralgo, *L'attente et l'espérance (histoire et théorie de l'espérance humaine)*. Trad. de l'espagnol par

diesen wertvollen Beitrag zum Thema der Hoffnung dürfte auch von Interesse im Hinblick auf die philosophisch-theologische Diskussion sein, die E. Blochs Buch über die Hoffnung auslöste<sup>4</sup>. Unserer interpretierenden Darlegung sei aber noch eine kurze Charakteristik von Laín Entralgos Anthropologie im allgemeinen vorangestellt<sup>5</sup>.

Laín Entralgo – und hier spielt die Tatsache, daß er von der Medizin herkommt, eine große Rolle – zentriert nach der Interpretation von P. Soler Puigoriol seine Gedanken um den Begriff der Bedürftigkeit des Menschen. Diese hat ihren Grund zunächst im Angewiesensein des Menschen auf den Leib<sup>6</sup>. Die geistig-immaterielle Innerlichkeit benötigt zu ihrer Aktivierung den Leib, der aber zugleich Grenzen setzt, welche für die Innerlichkeit zu eng sind. So lebt also der Mensch in der Spannung zwischen geistig-freier Innerlichkeit und leiblicher Äußerlichkeit, was aber keineswegs ausschließen soll, daß der Geist mit dem Leib eine innere Einheit bildet. Die leibseelische Einheit kommt unter anderem darin zum Ausdruck, daß der Geist stets versucht, den somatischen Aspekt zu deuten. Immer schon bemühte sich der Mensch darum, zur leiblichen Dimension seines Seins Stellung zu nehmen, und im Verlaufe der Geschichte treten die verschiedenartigsten Deutungen und Wertungen des Leibes auf, insbesondere vielfältige Interpretationen der sich vorwiegend am Leibe zeigenden Phänomene Gesundheit und Krankheit. Die Anstrengung des Menschen, seinen eigenen Leib und dessen Zustände zu begreifen, führte zu so bedeutenden Ergebnissen wie z. B. der Medizin als erfolgreicher Wissenschaft oder einem klareren Selbstverständnis der anthropologischen Grundfrage: «Was ist der Mensch?» Sie hat es aber

Robert DISSE. (Coll. «Textes et études philosophiques»), Bruges, Paris 1966. – HÖLLHUBER a. a. O., 176 übersetzt den Titel «La espera y la esperanza» mit «Harren und Hoffen».

<sup>4</sup> Vgl. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959. Vgl. dazu vor allem J. MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung*, 3. Auflage, München 1965, W. D. MARSCH, *Hoffen – worauf?*, Hamburg 1963.

<sup>5</sup> Vgl. dazu, P. SOLER PUIGORIOL, *El hombre ser indigente*, Madrid 1966.

<sup>6</sup> Wertvolle Gedanken zum Thema der Leiblichkeit finden sich besonders in den von P. SOLER PUIGORIOL (a. a. O.) in diesem Zusammenhang angeführten Werken, z. B. P. LAÍN ENTRALGO, *Ocio y trabajo*, Madrid 1960; DERS. *Enfermedad y pecado*, Barcelona 1961; DERS. *Mysterium doloris*. in: *Fe, razón y psiquiatría*, hrsg. von Braceland, Barcelona 1959; DERS. *La relación médico-enfermo*, Madrid 1964; *La historia clínica*, 2. Auflage, Barcelona 1961; DERS. *Estudios de historia de la medicina y antropología médica*, Madrid 1943; *Miguel Angel y el cuerpo humano*, in: *Obras*, Madrid 1965; DERS. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid 1958.

nicht fertiggebracht, den letzten Rest des Geheimnisses der psychophysischen Einheit zu entschleiern.

Nicht nur im Zusammenhang mit der Leiblichkeit, sondern auch im Zusammenhang mit der Zeitlichkeit, die allerdings von der ersten abhängig ist, zeigt sich die Bedürftigkeit des Menschen. Dieser bleibt stets an eine bestimmte Raum-Zeit-Stelle gebunden, mit der er sich aber nie identifiziert, da er, sich je neu entwerfend, auf seine Zukunft hinschreitet, sich verändert und durch sein Handeln Geschichte macht, wobei sich dieses Handeln entweder mehr an der Vergangenheit orientiert oder eher der Zukunft verpflichtet. Als ein geschichtliches Wesen mit Selbstbewußtsein versucht der Mensch, die Vielfalt der Geschichte mit Hilfe der Geschichtsschreibung zu begreifen und zu ordnen<sup>7</sup>. Laín Entralgo widmet den Themen der Biographie und der Generation eine ganz besondere Aufmerksamkeit<sup>8</sup>.

Die Bedürftigkeit des Menschen zeigt sich in der Leiblichkeit, in der Geschichtlichkeit, aber auch in der Sozialveranlagung. Über diesen Aspekt des Menschseins finden sich bei Laín ebenfalls wertvolle Gedanken<sup>9</sup>. Die Menschen sind immer aufeinander angewiesen, und es ist merkwürdig, daß die Interpersonalität als philosophisches Problem erst sehr spät thematisch wurde. Es gibt aber viele Möglichkeiten, diese Grund-Bedürftigkeit im mitmenschlichen Bereich zu verwirklichen, wobei grundsätzlich solche Beziehungen zu unterscheiden sind, bei denen die Bezugspersonen einander gegenseitig als Objekte betrachten, und solche, bei denen sie sich wirklich als Person ernst nehmen. Beide Typen interpersonaler Beziehungen haben je eigene Mittel der Kommunikation und können sich vom Pol der Liebe bis zum Pol des Hasses bewegen.

Der tiefste Grund der genannten Dimensionen menschlicher Bedürftigkeit, d. h. der Leiblichkeit, der Geschichtlichkeit und des sozialen Aufeinander-angewiesen-Seins liegt in der wesentlichsten menschlichen Bedürftigkeit, nämlich in der Abhängigkeit von Gott, die stets durch die erwähnten Ansätze hindurch transparent werden kann, sei es in der positiven oder negativen Erfahrung des Leibes (Gesundheit oder Krankheit), im Aufleuchten einer Ordnung in der Geschichte oder in einer authentischen interpersonalen Beziehung.

<sup>7</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang: P. LAÍN ENTRALGO, *Las generaciones en la historia*, a.a.O.; DERS., *Obras*, Madrid 1965, 20 ff.

<sup>8</sup> Vgl. dazu, *España como problema*, Madrid 1957.

<sup>9</sup> Vgl. dazu besonders LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, 2 Bde., 1. Aufl., Madrid 1961, 2. Aufl., Madrid 1968.

Damit haben wir schematisch und skizzenhaft-verallgemeinernd den Raum, in dem sich Laín Entralgos Denken bewegt, umschrieben und haben so auch den allgemeinen Horizont bestimmt, in den die nun etwas ausführlicher darzulegenden Überlegungen über die Erwartung und Hoffnung hineingehören.

## II. Láins Entwurf einer Anthropologie der Hoffnung

### 1. Die Erwartung als Möglichkeitsbedingung der Hoffnung

Wir können nicht unmittelbar und direkt von der menschlichen Erwartung sprechen, da der Mensch nicht eine vom Kosmos unabhängige Größe ist. Laín nennt ihn ein «Bruchstück des Kosmos» (EE 474), das nur im Rahmen des innerhalb des Kosmos Möglichen erwarten kann. Seine Erwartung wird unter anderem auch von dem bestimmt, was mit dem Gesamt der Welt in Zukunft zu geschehen hat<sup>10</sup>. Daher erörtert Laín Entralgo die interessanten Fragen, ob die Welt, ob ihre einzelnen Regionen in der Zukunft etwas erwarten lassen, und was dieses Etwas genau sei.

Prinzipiell müßte man eigentlich nach dem Trägheitsgesetz von Galilei und Newton die Zukunft des Mineralischen genau bestimmen können; sie wäre nämlich nichts anderes als die Verlängerung der Gegenwart. Im Sinne der thermodynamischen Betrachtungsweise von Carnot und Clausius würde das Universum in Zukunft dem Kältetod entgegengehen<sup>11</sup>. Faktisch aber gehen beide Überlegungen von einer Abstraktion aus, die der vollen Realität nicht ganz gerecht wird: das Trägheitsgesetz sieht von einer möglichen Einwirkung äußerer Einflüsse ab, während die thermodynamische Sicht stillschweigend voraussetzt, der Kosmos sei ein isoliertes thermodynamisches System. In der modernen Physik ist

<sup>10</sup> Natürlich wirkt nicht nur die Zukunft des Kosmos auf die menschliche Erwartung modifizierend, sondern vor allem die definitive Bestimmung des Individuums nach seinem Tode. Diese Bestimmung wird heute und wurde auch in der Geschichte nicht immer in gleichem Sinne verstanden. Folgende Möglichkeiten ergeben sich: die ewige Wiederkehr, das absolute Nichts, die Unterblichkeit. Die erste Annahme beeinflusste die Erwartung im Sinne von «melancholischer Heiterkeit» (EE 477), die zweite im Sinne «verzweifelter Entschlossenheit» (ebd.) und die dritte im Sinne «echter Hoffnung» (ebd.).

<sup>11</sup> Vgl. dazu: J. SEILER, Philosophie der unbelebten Natur, Olten 1948, 192–204.

man immer mehr zur Überzeugung gekommen, daß die materielle Wirklichkeit weder von innen noch von außen her ganz zu bestimmen ist<sup>12</sup>.

Die Unbestimmbarkeit der Zukunft des Mineralischen steht im Gegensatz zur Bestimmbarkeit der Zukunft des Belebten, sowohl des Vegetativen als auch des Tierischen. Wo es Leben gibt, haben wir den ganz bestimmten Rhythmus: Geburt, Wachstum, Reproduktion, Altern, Tod, und diese Abfolge macht es bei einer allgemeinen Betrachtung leicht, von der Phase aus, in der sich ein Lebewesen im jetzigen Zeitpunkt gerade befindet, auch seine Zukunft zu bestimmen, die immer schon im Horizont des Todes steht.

Laín stellt sich nun weiterhin die Frage, ob man beim Vegetativen von Erwartung sprechen könne und meint, daß nur von einer Erwartung im uneigentlichen Sinne die Rede sein könne, da alle auf die Zukunft ausgerichteten Vorgänge wie Assimilation, Wachstum und Reproduktion von der Pflanze aus betrachtet passiv und unbewußt ablaufen. Bei den Tieren kommt zu den erwähnten Abläufen: Geburt, Wachstum, Fortpflanzung, Altern, Tod, der Zyklus von Schlaf- und Wachzustand hinzu, wobei der Wachzustand seinerseits in die Rhythmen: Fang und Sättigung, Ruhe und Spiel, Angriff und Flucht aufzugliedern ist.

Nur im Wachzustand kommt jeweils die spezifische Animalität zur Fülle. «Vom Gesichtspunkt der Zeitlichkeit des Tieres aus betrachtet, bedeutet der Zustand des tierischen Wachseins» (EE 483) vor allem in schwierigen Situationen nichts anderes als die Erwartung des Tieres im eigentlichen Sinne, welche durch das Bestreben des Tieres, im Sein weiterzudauern, den sog. «Lebensdrang» (*impulso vital*) (EE 483), sowie durch ein stabilisierendes Moment, den «Lebensgrundton» (*tono vital*) (EE 483), ermöglicht wird<sup>13</sup>. Beide Komponenten sind biologisch betrachtet notwendig, damit überhaupt die tierische Zukunftsorientierung, welche wir eigentliche Erwartung genannt haben, zustande kommt. Im Schlaf sinkt der kontrollierende «Lebensgrundton» auf ein Minimum herab, während er im Wachzustand steigt. Die soeben erläuterten Termini: «Lebensdrang», «Lebensgrundton» betonen vor allem den

<sup>12</sup> Vgl. z. B. die Heisenbergsche Unschärferelation od. die Beziehung Energie-Materie, wie sie in der Formel  $e = mc^2$  zum Ausdruck kommt.

<sup>13</sup> Zu den Quellen, die Laín hier benutzt, vgl. den Kurs «Cuerpo y alma», den X. ZUBIRI 1951–52 in Madrid gehalten hat, und der sich teilweise bei Rof Carballo findet: ROF CARBALLO, *El hombre a prueba*, Madrid 1951, DERS. *Cerebro interno mundo emocional*, Barcelona 1952, angeführt in EE 484, Anm. 9 und EE 487, Anm. 16.

biologischen Charakter tierischer Erwartung, während die Begriffe des Gestaltkreises und der Formalisation eher ihr inneres Gefüge beschreiben sollen. Unter Gestaltkreis<sup>14</sup> ist die reziproke Beziehung zwischen Medium und agierendem Subjekt zu verstehen und Formalisation meint den Grad der Kombinationsfähigkeit von einzelnen Wahrnehmungselementen alter Umgebungen mit solchen neuer Umgebungen. Zunehmende Formalisation bedingt größere Distanz der Umwelt gegenüber. Obwohl einige Tiere eine erstaunlich hohe Formalisationsfähigkeit besitzen, erreichen sie doch nie eine Intelligenz im eigentlichen Sinne. Aus diesem Grunde kann man auch die Zukunftsorientierung der Tiere noch nicht Hoffnung nennen, wohl aber Erwartung im eigentlichen Sinne, eine Erwartung, die durch ganz bestimmte anatomische Strukturen geregelt ist. (Bei tiefstehenden Tieren sind diese Strukturen rein biochemisch bedingt, bei ranghöheren kommt auch noch eine neurologische Komponente dazu.) Zusammenfassend kann also gesagt werden, die tierische Erwartung sei das durch eine bestimmte Unabhängigkeit von der Umwelt und durch besondere physiologisch-anatomische Strukturen ermöglichte Ausgerichtet-Sein des Tieres auf dasjenige, was auf es zukommt (Zukunft). Die Frage nach dem Sinn der tierischen Erwartung sucht Laín von der Offenbarung her zu beantworten, wenn er annimmt, daß das Harren des Tierreiches nur im Hinblick auf die zur Erlösung bestimmte Menschheit sinnvoll sei (vgl. Röm. VIII, 19–22.) Es ist sicher berechtigt, in diesem Zusammenhang auf die Offenbarung hinzuweisen, aber es wäre unserer Ansicht nach vorzuziehen, wenn auf solche Fragen, die sich auf den Sinn von etwas beziehen, zunächst rein philosophische Antworten versucht würden. So könnte man z.B. vom Sinn des Seins als solchem ausgehen und sagen, daß das Tierreich, am Sein, das als solches sinnvoll ist, partizipiert. Ferner bedeutet ja der Bereich des Animalischen eine Etappe innerhalb der Entwicklung zum Geiste und schon von daher wäre es gerechtfertigt, von einer inneren Sinnrichtung seines Harrens zu sprechen.

Bis jetzt war von den Vorstufen der menschlichen Erwartung die Rede, von der uneigentlichen Erwartung des Vegetativen und der eigentlichen des tierischen Bereiches. Erst jetzt können wir uns der menschlichen Erwartung zuwenden und sie zu ihren Vorstufen, vor allem zur tierischen in Beziehung bringen. Dieser ist sie zunächst ähn-

<sup>14</sup> Vgl. V. von WEIZSÄCKER, *Der Gestaltkreis*, Leipzig 1940, angeführt in EE 486, Anm. 15.

lich, was vor allem bei einem Vergleich der konkreten Formen tierischer und menschlicher Erwartung deutlich wird, denken wir z. B. nur an das Stutzig-Werden eines Tieres und an dasjenige eines durch den Wald wandernden Menschen. Die menschliche Erwartung ist der tierischen aber auch sehr unähnlich, was besonders bei einem Vergleich der in beiden implizierten Freiheitsintensitäten einleuchtet. Menschliche Erwartung steht im Unterschied zu der tierischen über den Instinkten und über der Jetsituation (*sobreinstintiva*, *sobresituacional*: EE 491). Beim Menschen ist die Formalisationsfähigkeit unendlich geworden, bei ihm tritt erstmals Intelligenz im eigentlichen Sinne auf. Diese wird von der unendlich gewordenen Formalisationsfähigkeit geradezu gefordert, denn ohne sie würde man beim Fortschreiten der Formalisationsfähigkeit auf einen Augenblick des Bruches stoßen, in dem die Vielfalt der biologischen Möglichkeiten, welche aus dem gehobenen Zustand der Formalisation hervorgehen, damit drohen würde, die physiologische und dynamische Stabilität des Somatischen zu vernichten. In diesem Augenblick bestimmt die Formalisation im Sinne einer Forderung das bloß «Animische» (*determina exigitivamente*) und ist somit die Stufe der Intelligenz erreicht. Es ist der Punkt der Einrückung des Geistes (der durch Schöpfung aus Gott hervorgeht) in das Zoologische»<sup>15</sup>. Auf Grund der Intelligenz steht der Mensch der Welt gegenüber in einem anderen Verhältnis als das Tier. Er bleibt zwar weiterhin ein Bruchstück des Kosmos, steht diesem aber zugleich auch exzentrisch und in Unsicherheit gegenüber<sup>16</sup>. Von den unendlich vielen Möglichkeiten, die vor ihm liegen, muß er eine auserwählen, er bevorzugt eine bestimmte Möglichkeit und schaltet alle übrigen aus, um seine Kräfte der einen bevorzugten und auf die Zukunft hin entworfenen zuzuführen. Seine Erwartung impliziert immer schon einen Entwurf: «Die der menschlichen Erwartung eigene Form ist der Entwurf» (EE 494). Der instinktiven oder sensitiven Erwartung des Tieres gegenüber steht die projektive Erwartung des Menschen.

Trotz der geistigen Dimension menschlicher Erwartung (Intelligenz, Freiheit) bleibt diese aber stets dem Leiblichen verpflichtet,

<sup>15</sup> J. M. DIEZ-ALEGRÍA, *La filosofía de la esperanza de Pedro Laín*, hrsg. v. Instituto de estudios políticos in Madrid, Madrid 1959, 172.

<sup>16</sup> Vgl. zum Gedanken der Exzentrizität H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1928, angeführt in EE 493, Anm. 20; ferner P. WUST, *Ungewißheit und Wagnis*, 6. Aufl., München 1955, was den Gedanken der Unsicherheit betrifft, angeführt in EE 493, Anm. 1.

auch sie ruht auf biologischen Strukturen. Genauso wie beim Tier gibt es beim Menschen je ein System für akute Alarme und ein solches für die chronische Erwartung. Auf der menschlichen Ebene zeichnen sich beide Systeme durch neuroendokrinen Charakter aus, wobei beim ersten das Nebennierenmark von Bedeutung ist und beim zweiten das innere Gehirn und der frontale Gehirnlappen. Der Mensch ist – das zeigt uns schon ein erster Einblick in seinen Erwartungsvollzug – dasjenige Wesen, bei dem, wie X. Zubiri sagt: «alles Biologische geistig und alles Geistige biologisch ist» (EE 493). Wegen der Verwurzelung der menschlich-projektiven Erwartung im Biologischen spricht Laín von ihrer Pathologie und Hygiene. Man kann verschiedene Einflüsse feststellen, welche auf die Erwartung eine fördernde oder hemmende Wirkung haben, seien es die Eigenheiten der einzelnen Lebensalter, das Geschlecht oder auch bestimmte Drogen und es gibt hypo- und hypertensive Zustände der Erwartung, für welche Laín Entralgo den gemeinsamen Begriff «Diselpidie» prägt.

Nachdem bei der vorausgehenden Darlegung der menschlich-projektiven Erwartung deren enge Bindung an das Biologische schon zum Ausdruck kam, wollen wir uns im folgenden noch etwas ausführlicher ihrer geistigen Komponente zuwenden. Ganz allgemein kann man den Geist umschreiben als «Selbstvollzug eines Seienden unter der Form des Seins und im Horizont des Seins, darum immer schon über sich selbst ausgreifend auf die unbegrenzte Ganzheit des Seins überhaupt»<sup>17</sup>. Der menschliche Geist ist aber wesentlich ein endlicher und inkarnierter, d. h. er bewegt sich immer im Spannungsfeld von Geistigkeit und Materialität, von virtueller Unendlichkeit und aktueller Endlichkeit. Als «vergeistigtes Fleisch» (*carne espiritualizada σαρκῆ*) und verfleischlichter Geist» (*espíritu encarnado πνεύμα*) steht der Mensch nicht einfachhin außerhalb der Zeit, sondern bleibt an ein «allmähliches Nacheinander» gebunden (*successio continua*), was allerdings nicht ausschließt, daß er sich in gewissen Grenzfällen im Horizont des «plötzlichen Nacheinanders» (*successio instantanea*) vollzieht<sup>18</sup>. Der Gegenstand der menschlichen Erwartung, auch derjenige ihrer geistigen Dimension ist das Noch-Nicht schlechthin, welches in das Noch-Nicht der Welt oder des Kosmos und in dasjenige der Person zerfällt. Nach Laín Entralgo hat die Mensch-

<sup>17</sup> E. CORETH, *Metaphysik*, 2. Aufl., Innsbruck 1964, 269.

<sup>18</sup> Vgl. dazu EE 500 f. Von besonderem Interesse ist dabei der Verweis von Laín auf *Summa theol.* I. q. 61, a. 2, ad 2 und q. 53 a. 3.

heit beim Einholen des Noch-Nicht der Welt vor allem folgende drei Wege beschritten: Wahrsagerei, Magie, Wissenschaft. Um aber die Frage nach der persönlichen Zukunft zu beantworten, die Frage, was morgen, was übermorgen aus meinem Leben sein wird, genügen die genannten Wege allein nicht, denn das persönliche Noch-Nicht wird nur in unsicherem Entwerfen Besitz. Als inkarnierter Geist muß der Mensch also seine Zukunft entwerfend einholen. Wir wollen daher, um in unserer Untersuchung der menschlichen Erwartung weiterzukommen, dem Entwurf und seinen Implikationen nachgehen.

Der Mensch ist im Sinne Josef Piepers ständig unterwegs: «Es ist kaum eine Aussage möglich, die tiefer in die innerste Zone geschöpflicher Existenz eindringe als die, daß der Mensch bis zu seinem Tode in «statu viatoris», im Zustand des Auf-dem-Wege-Seins ist»<sup>19</sup>. Ziel dieses Weges ist das Sein, das aber nicht unmittelbar zu erreichen ist, sondern notwendigerweise nur über die konkreten Seienden angestrebt werden kann. Mit Hilfe der entwerfenden Erwartung greift der Mensch nach dem Noch-Nicht der konkreten Wirklichkeit aus, wobei er aber das Sein als Ziel seines Weges intendiert. Die Wirklichkeit des Konkreten ist für ihn unumgänglich, und sie bietet ihm einen gewissen Widerstand. Sie hält ihm aber immer auch neue Möglichkeiten bereit und bringt ihn so zu einem je neuen Staunen. Sie ist für den Menschen teilweise erkennbar, und damit auch besitzbar, bleibt ihm aber vor allem wegen ihres Widerstandscharakters, auch wegen des Staunenerregenden, das sie für den Menschen hat, entweder Problem oder Geheimnis<sup>20</sup>.

Für Laín ist der Entwurf, «dessen rationaler Ausdruck die Frage ist» (EE 509) «eine der radikalen Formen [unserer] wirksamen Beziehung zur Wirklichkeit» (EE 507). Neben der Frage impliziert er die Tendenz des Mehr-Sein-Wollens. Da aber der Fragecharakter des Entwurfes von besonderem Interesse ist, sei hier eine ausführliche Analyse der Frage geboten. Wir können die menschlichen Fragen in unbeantwortbare und beantwortbare Fragen einteilen. Jene zeigen uns einerseits, daß der Mensch einen unendlichen Fragehorizont hat, andererseits bilden sie was man das Feld des Nichts nennen könnte, welches die beantwortbaren Fragen umgibt und so ihren Wagnischarakter begründet. Diese weisen eine klare Hinordnung auf das Sein hin auf, denn «Fragen bedeutet,

<sup>19</sup> Josef PIEPER, *Über die Hoffnung*, 6. Aufl., München 1949, 13.

<sup>20</sup> Zur Unterscheidung Problem/Geheimnis vgl. Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, Paris 1939, zitiert in EE 301.

etwas von dem sein, was man sein kann» (EE 512). Die Hinordnung auf das Sein, wie sie für die beantwortbaren Fragen typisch ist, schließt ihre ständige Bedrohung vom Nicht-Sein her, ihren Wagnischarakter, keineswegs aus, wahrt aber doch den in ihrem Wesen liegenden Grundtenor. Nur durch ihre grundsätzliche Ausrichtung auf das Sein hin erhält die Frage einen Sinn. Wenn wir nämlich nicht auf ein Gelingen der Frage hoffen würden, stellten wir sie gar nicht erst. Die Frage setzt also Hoffnung voraus, sie impliziert aber auch einen grundsätzlichen Glauben an das Sein, einen Glauben, den wir ihr eigentliches Apriori nennen können. Dieser Glaube geht natürlich nicht unmittelbar auf das Sein, sondern er differenziert sich in concreto etwa in den Glauben, überhaupt eine Antwort zu erhalten, in denjenigen, an die Wirklichkeit des fragenden Subjektes und des befragten Partners usw.<sup>21</sup> Er ist ein äußerst kompliziertes Phänomen, hat er doch nach Laín einen psychologischen, einen moralischen und einen metaphysischen Aspekt. Psychologisch gesehen, hilft er dem Menschen, klarer zu erfassen, was für ihn Wirklichkeit ist und was nicht, moralisch betrachtet, bedeutet sein Inhalt dasjenige, wofür der Mensch fähig ist, selbst sein biologisches Leben aufs Spiel zu setzen, und durch den metaphysischen Glauben stößt er zur Transzendenz vor.

Dem Menschen steht es nicht frei, zu glauben oder nicht zu glauben. Der Glaube ist für ihn eine Notwendigkeit und die Wirklichkeit, auf die sich dieser Glaube bezieht, erweist sich auch als glaubwürdig. Daher kann Laín den Glauben als konkrete «Interferenz der primären Glaubwürdigkeit des Realen und der radikalen Glaubensstruktur des menschlichen Geistes» (EE 518) umschreiben. Der hier gemeinte Glaube kann mehr oder weniger intensiv sein, und nur wenige seiner Inhalte gehören der höchsten Intensitätsstufe an, nur wenige sind als wirklich fest zu bezeichnen. Trotzdem aber ist es sicher, daß der Mensch, wenn er als ein entwerfender erwartet und Fragen stellt, mit Hilfe seines Glaubens an das Sein vor dem Ausgriff der Frage einen Vorgriff macht, daß er

<sup>21</sup> Laín legt in diesem Zusammenhang verschiedene Deutungen derjenigen Größe dar, die wir «Glauben an das Sein» genannt haben und die er selber immer wieder mit dem Begriff «creencia» bezeichnet. Er geht dabei auf William JAMES ein, mit dessen Werk «The Principles of Psychology», 2 Bde., London 1901 er sich auseinandersetzt. Ferner konfrontiert er sich mit J. ORTEGA Y GASSET, dessen Studie «Ideen und Glaubensgewißheiten (ideas y creencias) in: J. ORTEGA Y GASSET, Gesammelte Werke, Zürich 1954–1956, Bd. IV, 96–129 er analysiert. Im Anschluß an Ortega studiert er noch den Begriff «creencia» bei Julián MARÍAS. Vgl. dazu EE 516, Anm. 11.

bereits durch das Apriori der Frage seine Anker wirft, um für sein entwerfendes Fragen und Erwarten einen sicheren Ausgangspunkt zu haben.

Die Frage ist als wichtiges Moment projektiver Erwartung nicht nur von ihrem Apriori her betrachtet interessant, ihr kommt auch deswegen eine hervorragende Bedeutung zu, weil sie ein schöpferischer Akt ist; sie ist nämlich nur dann sinnvoll, wenn sie nach Neuem fragt, und gerade vom Neuen her wird ja die Kategorie des Schöpferischen bestimmt. Jede Frage setzt den in sich schöpferischen (da auf das Noch-Nicht ausgerichteten) Glauben an das Sein voraus sowie ein konkretes Mitwissen<sup>22</sup>, welches im Gegensatz zum Glauben an das Sein, der sich auf fundamentale Voraussetzungen des Fragens überhaupt bezieht, nichts anderes ist als das Gesamt von bereits in schöpferischer Integration assimilierten Antworten auf früher gestellte Fragen, und welches die Bedingung der Möglichkeit für die Einzelfrage schafft. Wenn wir die Frage als schöpferischen Akt bezeichnen, dürfen wir nicht vergessen, daß das Schöpferische im menschlichen Bereich nie ein Schaffen aus Nichts (*creatio ex nihilo*) meint, sondern sich immer aus einer kreativen und einer rezeptiven Komponente zusammensetzt, weswegen Laín von einer Quasischöpfung (*cuasi-creación*) (EE 524) spricht. Jeder schöpferische Akt des Menschen hat immer, wenn auch manchmal nur in einem beschränkten Sinne, etwas Originelles an sich, er bedeutet aber, gerade in seinem Originell-Sein-Wollen, ein Wagnis. Ferner zeichnet er sich durch seinen Geschenkcharakter, durch seine Freiheit, seine Kontingenz und durch seine wenigstens virtuelle Offenheit auf die Unendlichkeit von Möglichkeiten hin aus. Die gesamte Wirklichkeit bietet dem Menschen eine Vielzahl von Möglichkeiten an, sie wird auf ihrem Grunde sogar auf denjenigen hin transparent, der bewirkt, daß es sie überhaupt gibt, nämlich auf Gott hin<sup>23</sup>. Da aber die menschlichen auf das Novum<sup>24</sup> bezogenen Akte nicht reine Schöpfung, sondern bloß Quasischöpfung sind, werden sie bei ihrem Vollzuge oft von Schmerz begleitet und bringen nur bei ihrem Gelingen reine Freude. Jede Schöpfung des Menschen hat als Frucht seines schöpferischen Aktes dieselben Eigenschaften

<sup>22</sup> Vgl. dazu E. CORETH, *Metaphysik*, a.a.O., 105.

<sup>23</sup> Vgl. dazu X. ZUBIRI, *En torno al problema de Dios*, in: *Naturaleza, Historia, Dios*; Madrid 1944, 437 ff., angeführt in EE 530, Anm. 28.

<sup>24</sup> An dieser Stelle ließe sich ein interessanter Vergleich zwischen den Gedanken von Laín und denjenigen E. BLOCHS ziehen. Er kann hier nur angedeutet werden: beiden geht es um die Kategorie des Noch-Nicht, wobei aber Laín als Theist dieselbe im Angesichte des Absoluten relativiert, während der Neomarxist E. Bloch sie mit dem Absoluten identisch setzt.

wie dieser, sie ist eigentlich der Ausdruck für neue Vollzüge der menschlichen Existenz. Glaube und schöpferisches Tun sind wichtige Funktionen unserer Bewegung auf das Sein hin, sie sind Wesenselemente unserer projektiven Erwartung des Noch-Nicht; beide, Glaube und schöpferischer Akt, sind zutiefst seinsgerichtet, wobei der Glaube das Moment der Wirklichkeit des Seins für uns und der schöpferische Akt dessen Neuheit für uns meint. «Der Glaube eröffnet die konkrete Existenz des Menschen auf die Wirklichkeit hin, in der er sich konstitutiv befindet; seine persönliche Schöpfung setzt ihn direkt und indirekt vor die Neuheit des Seins» (EE 525).

Bis dahin sprachen wir vom Apriori der Frage und von ihrem schöpferischen Charakter. Im folgenden wollen wir noch ihre Hinordnung auf das Andere hervorheben, sei es ihre Ausrichtung auf das personale Du im eigentlichen Sinne oder jene auf das welthafte Es, welches aber im Grunde auf das personale Du hin transparent ist, oder schließlich noch ihre Intention, welche über das welthafte Es und das personale Du hindurch auf das absolute Du verweist. Besonders die Hinordnung der Frage auf das personale Du wird uns sofort ersichtlich, wenn wir bedenken, daß sie ein wichtiger Bestandteil des Gespräches ist, welches seinerseits nur vom gegenseitigen Aufeinanderangewiesensein der Beteiligten her zu verstehen ist<sup>25</sup>. Die Frage gehört in das Gespräch hinein, welches allein von der Sprache her möglich wird, die ihrerseits nur von der Sozialveranlagung des Menschen her zu begreifen ist. Von dieser Verbindung: Frage, Gespräch, Sprache her leitet sich der Mit-Seinscharakter der Frage ab, der alle ihre Aspekte umfaßt, ihren Inhalt, ihr Apriori, ihren schöpferischen Charakter. Da nun aber die Frage ein Wesensbestandteil der entwerfenden Erwartung ist, wird auch die entwerfende Erwartung überhaupt von diesem Mit-Seinscharakter geprägt. Die Frage kann nie in absoluter Einsamkeit gestellt werden und wenn wir oben sagten, das Apriori der Frage sei der Glaube an das Sein, so können wir hier analog dazu formulieren, die Frage zeige zunächst auf das Sein des personalen Du und des welthaften Es hingebunden und durch beide hindurch auf den absoluten Grund des Seins überhaupt<sup>26</sup>, sie und mit ihr die entwerfende Erwartung strebe die Gemeinschaft mit dem Sein an.

Bis jetzt konnten wir feststellen, daß sowohl der Glaube an das

<sup>25</sup> Vgl. dazu E. CORETH, *Metaphysik*, a.a.O., 460 ff., besonders 465, Anm. 30.

<sup>26</sup> Vgl. dazu E. CORETH, *Metaphysik*, a.a.O., 471.

Sein, den wir das Apriori der Frage nannten, als auch deren schöpferischer Aspekt sowie ihre Hinordnung auf das Andere, welche sich uns als ein Verlangen nach der Gemeinschaft mit dem Sein zeigte, letztlich auf einen unendlichen Horizont und dessen Möglichkeitsbedingung, das Absolute, verweisen. Wir können zusammenfassend von der menschlichen Erwartung, deren wesentlicher Bestandteil die Frage ist, sagen, sie sei das durch die Spannung teilweiser Identität mit der Welt und teilweiser Differenz zur Welt sowie durch das Vorhandensein eigener (Strukturen) und die Integration der untermenschlichen Strukturen ermöglichte entwerfende Vorgreifen des Menschen nach dem Noch-Nicht des Seins der Seienden.

## 2. *Von der Erwartung zur Hoffnung*

Nachdem wir bis anhin das Phänomen der menschlichen Erwartung zunächst mehr in seiner Ganzheit betrachteten und von der in ihm zum Ausdruck kommenden Einheit der leiblichen und geistigen Dimension sprachen, um nachher vor allem die geistige Dimension zu untersuchen, können wir nun zum Thema Erwartung und Hoffnung übergehen. Menschliche Erwartung kann nur von der Daseinsweise der Menschennatur her verstanden werden. Wie diese, so weist auch jene einen mehr potentiellen und einen mehr aktuellen Aspekt auf. Man kann sagen, die Erwartung sei statisch betrachtet das Potential des Lebensdranges, der nichts anderes meint als eine Spannung auf die Zukunft, auf ein «Weiter» hin. Allerdings wird der Lebensdrang noch durch den Lebensgrundton reguliert, der seinerseits von anatomischen und physiologischen Strukturen modifiziert wird. Wir können die Erwartung, da sie im Lebensdrang gründet und vom Lebensgrundton reguliert wird, jenen Grundtrieb nennen, der nichts anderes ist als Spannung auf die Zukunft hin, Spannung, die nach Entspannung verlangt, Potential, das notwendig aktuiert werden muß. Wenn wir die Erwartung vom dynamischen Gesichtspunkte aus betrachten wollen, so können wir sagen, sie sei das aktuierte Potential des Lebensdranges. Die Aktivierung des Lebensdranges kann sich, da wir auf unserem Weg zum Sein mit je andersgearteten Noch-nicht-Aspekten der Wirklichkeit in Kontakt treten, auch je verschieden realisieren, sie kann z. B. die Formen der Furcht, des Alarmes, der Verzweiflung, der Hoffnung usw. annehmen. Die verschiedenen Möglichkeiten sind in diesem Zusammenhang nicht von Bedeutung wohl aber die Tatsache, daß sich die auf dem Grunde unseres

Daseins vorhandene allgemeine Spannung auf das Noch-Nicht hin unbedingt entladen muß. Dabei wird aber nie das ganze Potential in Akte überführt, weil sonst der Lebensdrang völlig saturiert würde.

Die vorausgegangenen, eher allgemeinen Überlegungen erlauben es uns nun, nach den konkreten Erwartungsmodi zu fragen. Diese bestimmen sich nach dem unterschiedlichen Anteil der bereits bei der Frage, dem Wesensbestandteil entwerfender Erwartung, untersuchten Gesichtspunkte des schöpferischen Charakters, des Glaubens an das Sein und der Ausrichtung auf die Gemeinschaft mit dem Sein. Bezüglich des ersten Gesichtspunktes gilt folgendes: Steht bei einem Akt der Erwartung besonders das passiv-rezeptive Element im Vordergrund – menschliche Schöpfung ist ja nie reines Schaffen aus dem Nichts, sondern immer auch ein Schaffen am bereits Vorhandenen und deswegen Quasischöpfung – dann kann man mit Laín von «expectatio», von «mosaischer Hoffnung» sprechen<sup>27</sup>. Dabei kann es sich aber nie um reine Passivität handeln, da sich der Erwartende bittend um das Erwartete bemühen kann<sup>28</sup>, und da er auch in der «mosaischen» Erwartung planend-entwerfend nach dem Noch-Nicht vorgreift. Zudem gilt: selbst, wenn die Zeit des Erwartens noch so passiv verlaufen wäre, so würde die Inkorporation des nun eingetroffenen Gutes notwendig den schöpferischen Akt des Assimilierens fordern. Laín nennt einen Akt der Erwartung, bei dem persönliche Anstrengung und schöpferisches Tun im Vordergrund stehen, «hesiodische Hoffnung»<sup>29</sup> in «Erinnerung an die Bedeutung, welche Hesiod der Wirksamkeit menschlicher Arbeit beimißt» (EE 545); dabei ist wiederum zu beachten, daß es sich bloß um eine Akzentsetzung handelt, weil menschliches Tun nie ein Schaffen aus dem Nichts sein kann. Der Aspekt des Schöpferischen, wie er sich in einem Mehr oder Weniger in der Frage, im Entwurf und damit in der Erwartung zeigt, läßt uns ein mehr passives oder mehr aktives «der Zukunft-gegenüber-Stehen» unterscheiden.

Bei der Analyse der Frage haben wir von deren Hinordnung auf den Andern gesprochen und wir können, da die Frage als entscheidendes

<sup>27</sup> «So erwartet man einen Preis der Lotterie und so erwarteten die Israeliten das Manna; deswegen habe ich vorgeschlagen, diesen Modus des Erwartens 'mosaische Hoffnung' zu nennen» (EE 544).

<sup>28</sup> Vgl. dazu J. PIEPER, Über die Hoffnung, a. a. O., 38.

<sup>29</sup> Da wir in unserer Darlegung den Begriff Hoffnung noch nicht erläutert haben, gebrauchen wir die Begriffe «mosaische» und «hesiodische» Hoffnung bloß, um der Terminologie von Laín Entralgo treu zu bleiben, wir selber ziehen die Ausdrücke «rezeptiv-passive Erwartung» und «kreativ-aktive Erwartung» vor.

Moment in die entwerfende Erwartung des Menschen eingeht, von der letzteren dieselbe Hinordnung aussagen. Ein Ausgerichtetsein auf den andern impliziert immer schon Hingabe und Engagement. Selbstverständlich haben wir nicht bei jeder Frage und somit auch nicht bei jeder Erwartung denselben Grad von Hingabe und Engagement, was Laín Entralgo dazu veranlaßt, eine Einteilung der verschiedenen Erwartungsmodi je nach der Intensität des im einzelnen Modus investierten Engagements zu bieten. So spricht er zunächst von der «oberflächlichen Erwartung»<sup>30</sup>, nämlich dann, wenn das Engagement der Erwartung an Indifferenz grenzt, wenn man kaum um den Inhalt der Erwartung weiß. Träger einer solchen Erwartung ist das unpersönliche Man. Bei diesem Erwartungstyp droht ständig die Langeweile, und man ist versucht, die Zeit, die ja ohnehin nichts Neues zu bieten hat, totzuschlagen. Wird die Hingabe bei der Erwartung intensiver, spricht man von einer «umsichtigen Erwartung» (*espera circumspectiva*: EE 458), deren Objekt einen klaren Umriß bekommt und bei der das Stadium der Indifferenz aufgehoben wird. Man möchte das Objekt besitzen. Dieser Erwartungsmodus, der vom zielbewußten Ich vollzogen wird, zeigt sich wohl in jedem Leben, er ist aber doch zum typischen Ausdruck des Bürgertums geworden<sup>31</sup>. Der umsichtig Erwartende ist mißtrauisch all dem gegenüber, was von außen kommt, und gleichzeitig besitzt er ein großes Vertrauen in seine eigenen Kräfte. Deswegen spielen Organisation und Berechnung beim umsichtig Erwartenden eine ganz besondere Rolle. Mit dieser Art von Erwartung steht z. B. der Arbeitgeber seinem Untergebenen gegenüber. Einem ausschließlich in diesem Sinne Erwartenden bringt das Nicht-Eintreffen einer geplanten Erwartung bittere Enttäuschung, vielleicht sogar Verzweiflung, und das Gelingen macht ihn glücklich und optimistisch. Da derjenige, welcher der Zukunft in umsichtiger Erwartung gegenübersteht, merkt, daß er den Tod nicht berechnen kann, bezieht er ihn überhaupt nicht in seine Pläne ein, sondern deutet ihn vielmehr als einen von außen hereinbrechenden Zufall.

Wenn schließlich die Hingabe bei der Erwartung total wird, d. h., wenn sie den ganzen Menschen umfaßt, dann wird auch das Bruch-

<sup>30</sup> Es handelt sich dabei nicht um eine wörtliche Übersetzung des bei Laín stehenden Ausdruckes «*espera inane*» (EE 546), wohl aber trifft der Begriff «oberflächliche Erwartung» unserer Ansicht nach das im Gesamtzusammenhang Gemeinte sehr wohl.

<sup>31</sup> Laín stützt sich zur geschichtlichen Erhärtung seiner These auf Studien von E. TROELTSCH und M. WEBER. Vgl. dazu EE 177–178, Anm. 12.

stückhafte an der umsichtigen Erwartung aufgehoben in die «radikale Erwartung», welche nicht mehr bloß «besitzen» möchte, sondern «sein» will, und die der Möglichkeit des Todes und des Scheiterns im gegebenen Falle nicht ausweicht. Es handelt sich bei der in der radikalen Erwartung investierten Frage letztlich um jene von Sein oder Nicht-Sein, um die Frage nach der persönlichen Berufung. Jeder Mensch ist zu einer besonderen Seins- und Vollzugsweise berufen, wobei Berufung als eine Bestimmung ohne Zwangscharakter, als am Wesen eines jeden Menschen ausgerichtete Freiheit zu verstehen ist. Nicht-Befolgen der Berufung ist möglich, bedeutet aber eine Gefahr, da der Mensch dann nicht das ist, was er sein könnte. Treue der Berufung gegenüber ist schöpferisch, sie bringt je neues Leben hervor, während Untreue den «biographischen Tod» (EE 553) bei biologischem Weiterleben zur Folge hat. Der authentisch seiner Berufung Lebende verwirklicht laufend neue Möglichkeiten, und in dieser Tatsache zeigt sich der innige Bezug der Berufung zum Schöpferischen. Aber auch zum Glauben an das Sein steht die Berufung in enger Beziehung, da ihr Inhalt zunächst ein solcher des Glaubens ist. Es geht nicht an, die besondere Berufung eines Menschen und seine allgemeine Berufung zum Menschsein zu sehr zu trennen oder zueinander in Gegensatz zu sehen. Eine besondere Berufung rechtfertigt sich nur als Weg zur allgemeinen Berufung des Menschseins. Wenn ein Mensch in radikalem Sinne erwartet, folgt er seiner Berufung, und sein bedingungsloses Engagement eröffnet ihm zugleich auch den Weg zum höchsten Gut. In der radikalen Erwartung ist der Berufene fähig, das Endliche hinter sich zu lassen und das je Größere anzustreben, selbst dann, wenn die Gefahr des biologischen Todes droht<sup>32</sup>. Dies zeigt uns deutlich die Beziehung der Berufung zur Großmut und zur Tapferkeit. Wir haben somit gesehen, welche Modi der Erwartung (oberflächliche, umsichtige, radikale) sich ergeben, wenn wir sie unter dem Gesichtspunkt ihrer Hinordnung auf den andern hin betrachten, d. h. wenn wir die Intensitätsstufen des in ihr investierten Engagements berücksichtigen.

Schließlich sei nun noch die Erwartung in ihrem Bezug zum Glauben an das Sein berücksichtigt, um auch von diesem Aspekt her einen Einteilungsgrund für die verschiedenen Erwartungsmodi zu erhalten. Der Glaube an das Sein, der sich uns als Apriori der Frage zeigte, geht

<sup>32</sup> In diesem Zusammenhang führt Laín den Wahlspruch der Matrosen an: «navigare necesse, vivere non necesse» (EE 553).

genau so wie die Frage selber in die entwerfende Erwartung ein, wo er sich psychisch als eine mehr oder weniger intensive Bewegung von Vertrauen zeigt, wobei sich das «mehr» als Zu-trauen und das «weniger» als Miß-trauen äußert. Das Miß-trauen meint die Beeinträchtigung der einfachen Glaubensbewegung durch irgendeinen Zweifel. Die beiden Pole des «Mehr» oder «Weniger», die psychologisch als Glaube und Zweifel sowie als Ver-trauen und Miß-trauen faßbar werden, sind es, welche die bereits umschriebenen Erwartungsmodi noch näher differenzieren. So ergeben Ver-trauen und oberflächliche Erwartung die «oberflächliche Hoffnung» oder «Sorglosigkeit» (*esperanza trivializada/despreocupación*)<sup>33</sup> (EE 555), während aus Miß-trauen und oberflächlicher Erwartung «die leichteste und weltlichste Form der Angst» (EE 555) resultiert<sup>34</sup>. Bereits bei dieser ersten Stufe (oberflächliche Hoffnung und leichteste Form der Angst) zeigt sich uns die Erwartung sozusagen als gemeinsamer Nenner, sie liegt beiden entgegengesetzten Größen zugrunde. Dies gilt auch für ihr Apriori, den Glauben an das Sein. Wie erklärt sich aber trotz dieser Gemeinsamkeit die Differenz zwischen Hoffnung und Angst?

Sie ist deswegen möglich, weil die Bewegung des Glaubens auf das Sein hin verschiedene Wege gehen kann, es gibt mehrere konkrete Inhalte dieses Glaubens; sind diese seinsdürftig, nennen wir die Bewegung, welche auf sie hinausgeht, Mißtrauen, sind sie aber seinsmächtig, sprechen wir von Vertrauen. Wenn nun umsichtige Erwartung und Vertrauen zusammenkommen, haben wir den Optimismus oder die «bejahende Hoffnung» (*esperanza confirmativa*) (EE 556). Verbindet sich die «umsichtige Erwartung» mit Mißtrauen, so tritt Verzweiflung ein, welche aber nicht einfach ein Nicht-Erwarten meint, sondern die von der Furcht begleitete Erwartung, daß das, was man erwartet «Nichts sein wird» (EE 556). Die bis jetzt erwähnten Formen der Hoffnung und der Angst haben in jedem Leben ihre Berechtigung, sie dürfen aber nicht absolut gesetzt werden.

Kommt nun das Vertrauen mit radikaler Erwartung zusammen, resultiert daraus «echte Hoffnung» (*esperanza genuina*) (EE 564), wird die radikale Erwartung aber von Mißtrauen getragen, so haben wir es mit «Angst» und «Hoffnungslosigkeit» (*angustia, desesperanza*: EE 559)

<sup>33</sup> Wir haben hier bereits die formalen Elemente von der Größe vor uns, die Laín Hoffnung nennt, nämlich Vertrauen und Erwartung.

<sup>34</sup> Die formalen Elemente des Laínschen Begriffes der Angst sind hier bereits gegeben, nämlich Mißtrauen und Erwartung.

zu tun. Dabei gilt es zu beachten, daß Vertrauen und Mißtrauen auf dem gleichen Grund, nämlich auf demjenigen des «Trauens» (fianza) (EE 562–63) ruhen, daß sie daher ineinanderübergehen können, daß man bei ihnen nur immer von einem Mehr oder Weniger sprechen kann, und daß es folglich kaum eine absolut von Mißtrauen gereinigte Hoffnung oder eine Angst ohne jedes Vertrauen gibt. Auf die Frage, warum bei einigen Menschen die Hoffnung und bei anderen die Angst vorherrscht, gibt es folgende Antwort: «Die psychosomatische Konstitution, die geschichtliche und soziale Welt und die Art und Weise des persönlichen Lebens» (EE 565) spielen sicher eine bedeutende Rolle, den letzten Ausschlag bei der Entscheidung gibt aber doch die, zwar begrenzte und relative, Freiheit des Menschen, denn sie gehört zur menschlichen Konstitution und hat daher auf so fundamentale Bezüge, wie das echte Hoffnung und Angst eben sind, einen entscheidenden Einfluß. Im Grunde seines Seins ist der Mensch in letzter Einfachheit auf seinen absoluten Grund hingeordnet<sup>35</sup>, obwohl diese Einfachheit vielfach durch die Vielfalt des modernen Lebens verdeckt zu werden droht. Aus dieser Sicht heraus können wir mit Laín Entralgo die bisher gemachten Aussagen über das Entstehen von Hoffnung und Angst dahin differenzieren, daß wir sagen, der Mensch stoße dann zur Hoffnung vor, «wenn er es versteht, durch sein Leben hindurch hinabzusteigen bis zur radikalen Einfachheit seines personalen Seins, wenn er dort zu entdecken vermag, daß seine Erwartung wesentlich ‘Trauen’ (fianza) ist und, wenn er dann seine Entdeckung annehmend, dieses ‘Trauen’ zu einem ‘Vertrauen’ (confianza) erheben will» (EE 569). Will oder kann aber einer nicht zur letzten Einfachheit des menschlichen Seins vorstoßen, so aktuiert sich sein Erwartungspotential als Angst, er bleibt dann im engen Gehäuse des Vielfältigen gefangen. Die Gefahr, beim Vordergründig-Vielfältigen steckenzubleiben, ist heute besonders groß; trotz der z. T. modern gewordenen Verherrlichung radikaler Angst muß man sagen, daß sie dann, wenn der Mensch sie definitiv zu setzen sucht, als widernatürlich zu verurteilen ist, da der Grund menschlicher Erwartung auf dem dem Sein zugeordneten «Trauen» ruht.

Das Verhältnis der menschlichen Erwartung zur Hoffnung kann mit dem Begriff der Aufhebung umschrieben werden und in diesem Sinne stellen wir fest, daß sich die Erwartung zur Hoffnung verhalte

<sup>35</sup> Vgl. dazu den Begriff der Rückbindung (religación) bei X. ZUBIRI, s. o. 429, Anm. 2.

wie das Aufgehobene zum Aufhebenden. Wir gebrauchen den Begriff der Aufhebung zunächst in seinen positiven Bedeutungen von *conservare*, *detegere*, *elevare*<sup>36</sup>. Alles Positive an der Erwartung (z. B. ihre biologische Struktur, ihre geistige Dimension) wird in die Hoffnung hinein aufgehoben, *conservare*, das Tiefste, was in der Erwartung noch z.T. latent ist, nämlich das «Trauen», wird in der Hoffnung endgültig entdeckt und als *Ver-trauen* gesetzt, *detegere*; wenn wir beide Elemente zusammen betrachten, die Bewahrung des Positiven und die Entdeckung der eigentlichen Möglichkeit der Erwartung, dann können wir sagen, die Hoffnung stehe höher als die Erwartung, *elevare*. Bei der Umschreibung des Verhältnisses Erwartung-Hoffnung können wir aber auch den negativen Aspekt von Aufheben, nämlich denjenigen von «*tollere*» sinnvoll anwenden, weil in der Hoffnung, die negative Möglichkeit der Erwartung, nämlich jene, sich als Angst und Hoffnungslosigkeit zu aktivieren, endgültig aufgehoben, d. h. hier, vernichtet wird. Die Hoffnung geht also aus der Erwartung als ihrer Möglichkeitsbedingung hervor, indem sie diese in einem positiven und negativen Sinne aufhebt. In der Hoffnung wird die Erwartung in ihrem Eigentlichen explizit, die Hoffnung verhält sich der Erwartung gegenüber ähnlich wie der Akt zur Potenz, das Eigentlichste der Erwartung wird in ihr thematisch<sup>37</sup>. Damit das soeben mit Hilfe verschiedener Begriffe umschriebene Verhältnis von Erwartung und Hoffnung möglich ist, müssen beide einander ähnlich sein. Ihr gegenseitiges Verhältnis kann also letztlich nur mit Hilfe des Begriffes der Analogie verstanden werden.

### 3. *Die Hoffnung als Phänomen unseres Daseinsvollzuges*

Nach der Darstellung der Erwartungsmodi im allgemeinen wollen wir die Hoffnung (und als Ergänzung auch die Angst) als konkrete Phänomene unseres Daseinsvollzuges im besonderen analysieren. Da beide von der Erwartung ausgehen, haben sie auch beide zu einem der wesentlichsten Aspekte der Erwartung, nämlich zur Zeitlichkeit, eine Beziehung, so daß sie nach Laín Entralgo von den verschiedenen Auffassungen der Zeit modifiziert werden können<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Vgl. dazu Joh. HOFFMEISTER, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 2. Aufl., Hamburg 1955, 92.

<sup>37</sup> Zum Begriffspaar «thematisch-unthematisch» vgl. E. CORETH, Metaphysik, a. a. O., 98.

<sup>38</sup> Diese Auffassungen werden besonders als Deutungen des «immer» faßbar, da sich der im zeitlichen Nacheinander sich vollziehende Mensch stets auf ein

Wenn wir nun die Hoffnung getrennt von der Angst betrachten, interessiert uns zunächst die Frage nach ihrem Subjekt: Ist der Mensch als ganzer Träger der Hoffnung, oder wird diese von bestimmten Fähigkeiten vollzogen? Nach der traditionellen Lehre hat die Hoffnung als natürliche Leidenschaft ihren Sitz im sinnlichen Triebleben und als theologische Tugend wird sie dem Willen zugeordnet. Sind damit aber alle Aspekte erfaßt? Ist nicht bei der Hoffnung, die von der entwerfenden Erwartung herkommt, der Intellekt maßgebend beteiligt? Der ganze Mensch als psychophysische Einheit ist Subjekt der Hoffnung. Diese wird ihm zum Erlebnis einer Öffnung der Zeit, und diese Erfahrung steht in der Mitte zwischen derjenigen von Verslossenheit, wie sie der sich Ängstigende macht, und derjenigen von absoluter Fülle, wie sie sich bei dem zeigt, der die Hoffnung in Euphorie aufgehoben hat. Diese Zusammenhänge zeigen uns die enge Beziehung zwischen Hoffnung und Zeitlichkeit, respektive von Hoffnungserleben und Zeiterleben. Da nun der Mensch aber als ein ganzer hofft, und da er nur als Mit-Seiender zu verstehen ist, wird die Hoffnung von ihrem Subjekt her zur Mit-Hoffnung. Der Mit-seinscharakter des Menschen ist nicht nur ein horizontaler (eine Hinordnung zu seinesgleichen), sondern auch ein vertikaler (eine Orientierung auf den ganzen Kosmos hin auf Grund der Leiblichkeit, sowie eine Ausrichtung nach oben hin, zum Absoluten auf Grund der geistigen Dimension). In bezug auf die Orientierung des ganzen Menschen auf den Kosmos hin heißt es bei Laín: «Durch den Menschen hindurch hofft der ganze Kosmos» (EE 591).

Wenn ein Mensch hofft, dann erwartet er vertrauend. Was Erwartung ist, wissen wir bereits, es stellt sich also die Frage nach dem Vertrauen. Dieses ist nichts anderes als «eine persönliche Zustimmung zu dem Urteil, das sich auf die Möglichkeit des Erwarteten bezieht» (EE 576). Beim Vollzug des Vertrauens ist der Mensch intellektuell urteilend und willensmäßig zustimmend engagiert, er wird theoretisch und praktisch angesprochen, von ihm wird also eine ganzheitliche

«immer» hinbewegt. Laín unterscheidet die griechische Deutung des «Immer» von der hebräisch-christlichen (vgl. EE 26–37, besonders 34, Anm. 11). Für den Griechen bedeutete das «immer» eine stetige Wiederholung, d. h. immer wiederum dasselbe, für den Hebräer und den Christen das je Neue, welches sich schließlich auf das für immer geltende Eschaton hinbewegt. Laín nimmt an, Hoffnung und Angst seien erst innerhalb der hebräisch-christlichen Zeitkonzeption möglich, eine Annahme, die uns angesichts der Verwurzelung von vollzogener Hoffnung und Angst in der Erwartung problematisch erscheint, die aber berechtigt ist, wenn sie sich auf die theoretische Betrachtung von Hoffnung und Angst bezieht.

kluge Entscheidung gefordert<sup>39</sup>. Wenn wir uns die Frage stellen, welche Beziehung zwischen dem Hoffenden und dem Erhofften besteht, so können wir sagen, daß das Erhoffte dem Menschen zunächst als ein Konkretum entgegentritt, welches aber auf seinem Grunde beständig auf ein Nicht-Konkretes, auf ein Alles hinweist<sup>40</sup>. Die Wirklichkeit ist für den Hoffenden vertrauenswürdig, sie bedeutet ihm ein Geschenk, welches ihn übersteigt und das auf den unendlichen Grund hin offen ist. Mittels der Hoffnung stößt der Hoffende auf das Erhoffte, beide treffen sich in schöpferischer Vereinigung. So kann die Hoffnung als jene Haltung des ganzen Menschen umschrieben werden, «mit deren Hilfe dieser mehr oder weniger fest auf die Verwirklichung der Seinsmöglichkeiten vertraut, welche seine vitale Erwartung fordert und anbietet» (EE 573).

Hinter jedem echten Hoffnungsakt steht eine personale, freie Entscheidung, was aber nicht ausschließt, daß Hoffnung dann leichter zustande kommt, wenn die Umstände günstig sind, als dann, wenn sie ungünstig liegen. Im Anschluß an die bisherigen Überlegungen können wir uns nach den Methoden, Haltungen, Überlegungen fragen, die hoffnungsfördernd wirken, d. h. wir handeln von der Aszetik der Hoffnung, wobei wir aber den Zusammenhang zur bereits erwähnten (s.o.S. 434) Hygiene der Erwartung sehen wollen, um nicht der Gefahr des Spiritualismus zu verfallen. Laín erwähnt folgende Mittel dieser Aszetik: «die Betrachtung des Lebens als einer Prüfung, die Praxis des Opfers, die Ausübung des schöpferischen Tuns und die Betrachtung des Todes» (EE 593), wobei zu beachten ist, daß eigentlich nur das schöpferische Tun neue Hoffnung schafft, während die anderen soeben aufgezählten Mittel bloß bereits vorhandene Hoffnung fördern oder läutern können. «Hoffnung ist nur dann echt, wenn sie die Existenz dem Bereiche einer Wirklichkeit mit dem Horizont der Jenseitigkeit (transnatural) eröffnet» (EE 598). Ständig droht der authentischen Hoffnung die Gefahr der Naturalisierung oder der Spiritualisierung. Interpretiert man die Hoffnung naturalistisch, d. h. glaubt man, das Auslangen der Hoffnung nach Zukunftsraum, nach dem Unendlichen finde seine Entsprechung in der Natur des Menschen, dann leugnet man den der Hoffnung wesent-

<sup>39</sup> Vgl. dazu E. BISER, Klugheit (Die Tugend der Klugheit), in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VI., Freiburg 1961, Sp. 353 f.; J. B. METZ, Entscheidung, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. I, München 1962, 281–288.

<sup>40</sup> Dabei betont Laín aber, man solle den Gegensatz zwischen Konkret und Allgemein nicht übertreiben wie etwa G. MARCEL, BOLLNOW usw. es tun.

lichen Horizont des Unendlichen, Absoluten. In diesem Falle wird entweder die Natur absolut gesetzt oder die Hoffnung wird nicht ernstgenommen<sup>41</sup>. Bei der spiritualistischen Deutung der Hoffnung gesteht man zu, daß die Hoffnung erst im Transnaturalen ihre Entsprechung findet, man vergißt aber, daß der Träger der Hoffnung der ganze Mensch in leibseelischer Einheit ist, daß der Leib bei der Hoffnung «ein wesentliches Moment ihrer Struktur ausmacht» (EE 598).

Objekt der Hoffnung ist ganz allgemein gesagt das Noch-Nicht. Dieses ist zunächst sehr konkret faßbar, bleibt aber trotzdem auf seinem Grunde auf ein allgemeines, unfaßbares und letztlich absolutes Totum hin offen. Wenn der Mensch ein Noch-Nicht erreicht, bedeutet das für ihn einerseits eine Bereicherung, denn er integriert damit eine neue Wirklichkeit, andererseits wird es ihm zur Grenze, da er an Möglichkeiten ärmer wird. Erreicht der Mensch das Ziel seiner Hoffnung, dann macht ihn das glücklich, und in diesem Sinne ist das Glück, welches nach Ortega y Gasset (s.o.S. 437, Anm. 21) in der Identität zwischen Sein-Wollen und Sein besteht, Gegenstand der Hoffnung. Nun aber kommt der Mensch erfahrungsgemäß im Endlichen nie zur Ruhe, und es stellt sich die Frage, ob ihm denn das Glück immer vorenthalten bleibe. Die Möglichkeitsbedingung für das Glück des Endlichen ist seine Teilhabe am Unendlichen, die nur dann möglich ist, wenn es eine Analogie zwischen beiden gibt. Daraus ergibt sich, daß letztlich das höchste Gut Gegenstand der Hoffnung ist. Dieses wird allerdings nicht direkt angestrebt, sondern durch konkrete Einzelgüter vermittelt. Es wird ein Gut genannt, weil es erstrebt wird, und es erhält deswegen den Charakter eines «mit-geteilten», weil die hoffenden Menschen sich durch ihren Mitseinscharakter auszeichnen. Das Objekt der Hoffnung hat sich uns so als ein Noch-Nicht für uns gezeigt, als das Glück, als ein Gut, welches entweder in «transzendenter Diesseitigkeit» (*aquendidad trascendente*) (EE 583) oder in «verdiesseitigter Transzendenz» (*trascendencia aquendizada*) als ein mit-geteiltes auf das höchste Gut hingebordnet ist. Auf die Ausführungen über Subjekt und Objekt der Hoffnung zurückblickend, können wir die Hoffnung als eine sinnvolle Bewegung des

<sup>41</sup> Der Prozeß der naturalistischen Fehlinterpretation kann biologistische oder rationalistische Formen annehmen: im ersten Fall glaubt man, der Lebensdrang, der im Menschen den Wunsch nach immer mehr weckt, sei von sich aus fähig, diesen Wunsch auch zu befriedigen, im zweiten Fall nimmt man an, der sich entfaltende Menschengestalt mit seinem Verlangen nach absoluter Fülle genüge sich selber.

nach dem Absoluten ausgreifenden Menschen umschreiben; sinn-voll ist diese Bewegung deshalb, weil den kühnen Vorgriffen des Subjektes auch tatsächlich ein adäquates Objekt entspricht <sup>42</sup>.

<sup>42</sup> Die Angst kann man als Gegenpol zur Hoffnung auffassen, und Laín bietet interessante Gedanken über sie sowie über ihr Verhältnis zur Hoffnung. Wir können diese Gedankengänge hier bloß skizzenhaft anführen, sie erscheinen uns aber doch wichtig, weil sie eine Ergänzung zum Thema der Hoffnung darstellen. Angst bedeutet mißtrauende Erwartung, und parallel zur Hoffnung können wir sagen, daß der ganze Mensch als psychophysische Einheit ihr Subjekt sei. Angst steht in engem Zusammenhang mit der Zeitlichkeit und modifiziert das Zeiterleben. Der sich Ängstigende steht nicht im befreienden Horizont des Seins wie der Hoffende, sondern im Angesichte des Nichts. Wie die Hoffnung steht auch die Angst in Beziehung zum Mit-Seinscharakter des Menschen, nur mit dem Unterschied, daß sie abschließend und nicht eröffnend wirkt. Wenn einer sich für die Angst entscheidet, dann mißtraut er seinen Erwartungen, d. h. er stimmt persönlich dem Urteil zu, das sich auf die Unmöglichkeit des Erwarteten bezieht. Wie beim Vertrauen, so können wir auch beim Mißtrauen einen theoretischen und einen praktischen Aspekt unterscheiden, welche zusammen eine reziproke Wirkungseinheit bilden. Angst macht letztlich verschlossen, sie ist, da die Wirklichkeit in ihrer Struktur nicht verschlossen ist, sondern dies nur bisweilen scheinen mag, eine Fehlentscheidung, wenigstens dann, wenn sie definitiv gesetzt wird. Sie hat, da sie den Kontakt mit dem Schöpferischen an der Wirklichkeit nicht findet, etwas Unschöpferisches an sich; sie führt uns, wenn sie definitiv und radikal genommen wird, nicht zum Sein sondern zum Nichts.

Es ist freilich nicht immer leicht, die vorläufige, durchaus berechtigte Angst von der endgültigen und seinswidrigen zu unterscheiden. Zudem besteht für denjenigen, der sich radikal ängstigt, die Möglichkeit, daß er in das konkrete Sein zwar vertraut, dem Seinsgrund aber mißtraut. (So ist es möglich, daß der radikal sich Ängstigende im Bereich des Vordergründig-Konkreten durchaus schöpferisch tätig sein kann, während z. B. bei einem Selbstmörder die umgekehrte Situation vorliegt.) Trotzdem ist anzunehmen, daß auch bei Menschen radikaler Angst ein Funken genuiner Hoffnung vorhanden ist, weil Hoffnung und radikale Angst nicht einfach kontradiktorische Gegensätze sind. Die Angst kann zusammenfassend als ein Vollzug des von der geistigen Dimension gesteuerten ganzen Menschen bezeichnet werden, als jener Vollzug des Menschen nämlich, mit dessen Hilfe er mehr oder weniger fest der Verwirklichung der Seinsmöglichkeiten, die seine vitale Erwartung fordert und anbietet, mißtraut.

Gegenstand der Angst ist das Nichts, und zwar zunächst in seinem konkreten Aspekt, dann aber in einer allgemeinen, totalen Hinsicht. Dieses Nichts bringt dem Menschen Ekel und Leere. Ob ein Mensch hofft oder sich ängstigt, ist neben psychophysischen und geschichtlichen Einflüssen eine Frage der freien Willensentscheidung. Für das Verhältnis Hoffnung/Angst gilt, daß sie zunächst beide verschiedene Gemeinsamkeiten aufweisen: die Erwartung, die freie Willensentscheidung, das Subjekt (nämlich den ganzen Menschen als psychophysische Einheit), daß sie aber von ihrem Gegenstand her, der für die Hoffnung das Sein und für die Angst das Nichts ist, sehr verschieden sind. Trotzdem schließen sich die beiden nie völlig aus, weil sich ihre Möglichkeitsbedingungen, nämlich Vertrauen und Mißtrauen ebenfalls nie völlig ausschließen. Daher darf man sagen: ohne Hoffnung keine Angst, weil nämlich schon für die Wahrnehmung der in der Angst zum Aus-

Am Schluß seiner Darstellung schreibt Laín, man könne dann von der Hoffnung als «einer natürlichen religiösen Tugend» (EE 600) sprechen, wenn sich diese, «mit welcher Erleuchtung es auch sei» (EE 600) auf die Gottheit beziehe. Hiermit beschließt er seine Anthropologie der Hoffnung, indem er als Philosoph vor einer Theologie der Hoffnung haltmacht, deren «natürliche Vorform» (EE 600), d. h. die von der entwerfenden Erwartung her zu verstehende Hoffnung er gründlich und von vielen Aspekten her untersucht hat.

### III. Kritische Schlußüberlegungen : Konfrontation der Gedanken Laín Entralgos mit Begriffen aus der allgemeinen Metaphysik

Nachdem wir zu Beginn unserer Darlegungen eine Charakteristik der Anthropologie Laíns im allgemeinen gegeben haben, um dann im Hauptteil seinen Entwurf einer Anthropologie der Hoffnung im besonderen zu explizieren, wollen wir abschließend ein paar kritische Überlegungen anfügen. Eingangs stellen wir uns die Frage, was denn eigentlich unter philosophischer Anthropologie zu verstehen ist; diese Frage muß deshalb gestellt werden, weil Laín den Begriff Anthropologie immer wieder gebraucht und sich selber, vor allem in der späteren Phase seines Wirkens, als Anthropologe versteht<sup>43</sup>. Wenn wir uns die verschiedenen Begriffsbestimmungen von Anthropologie ansehen, können wir mit M. Landmann zur Ansicht kommen: «Das Wesen und die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie läßt sich keineswegs eindeutig bestimmen»<sup>44</sup>. H. Plessner umschreibt die Anthropologie als «Erkenntnis des Menschenmöglichen»<sup>45</sup> und beheimatet sie in der Mitte zwischen Ontologie und Empirie. P. Häberlin fordert eine Anthropologie apriori: «Es gibt keine andere als rein aprioristische Anthropologie»<sup>46</sup>. Man könnte noch andere Autoren zitieren und das Bild würde immer verwirrender. Trotz-

druck kommenden Enge eine prinzipielle Offenheit vorausgesetzt wird, aber auch, ohne nicht absolut gesetzte Ängste keine geläuterte radikale Hoffnung. So charakterisieren wir das Verhältnis Hoffnung/Angst mit den Begriffen: Identität, Differenz, Ergänzung.

<sup>43</sup> Vgl. dazu LAÍN ENTRALGO, El autor habla de si mismo, in: LAÍN Entralgo, Obras, Madrid 1965, IX–XXXI.

<sup>44</sup> M. LANDMANN, De homine, Freiburg 1962, 543.

<sup>45</sup> H. PLESSNER, Anthropologie, in: Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. I, Göttingen 1956, Sp. 139.

<sup>46</sup> P. HÄBERLIN, Anthropologie und Ontologie, in Zeitschrift für philosophische Forschung, 4 (1949), 10.

dem wollen wir hier von der Auffassung des Begriffs Anthropologie ausgehen, wie sie sich bei E. Coreth findet, welcher annimmt, daß die philosophische Anthropologie ein Aspekt der Metaphysik ist, daß sie also «transzendental-metaphysische Anthropologie»<sup>47</sup> ist, die sich der transzendentalen Methode, welche eine ganzheitliche ist<sup>48</sup>, verpflichtet weiß. Wieweit wird nun die Anthropologie von Laín den Ansprüchen einer solchen Anthropologie gerecht? Die Antwort muß differenziert werden: weite Partien seines Werkes sind als eine Vorbereitung auf eine philosophische Anthropologie im genannten Sinne zu betrachten, was aber nicht ausschließt, daß sie stets mit streng philosophisch-metaphysischen Fragestellungen in Dialog sind und auf sie hin offenbleiben.

Das gilt in besonderem Maße für die Werke «La espera y la esperanza» und «Teoría y realidad del otro» (s. o. S. 428, Anm. 2). Wir beziehen uns hier aber nur auf das erste Werk und denken dabei an die philosophisch interessante Frage nach dem Sinn tierischer Erwartung (s. o. S. 432 f.), an die Reduktion des Entwurfes auf die Frage und an deren Analyse selber (s. o. S. 434 und S. 436 ff.). Das Thema der Frage nimmt auch in Coreths Metahypsik eine zentrale Stellung ein, und ein Vergleich zwischen beiden Autoren drängt sich auf, zumal beide versuchen, innerhalb des Rahmens christlicher Philosophie zu denken. Bei ihrer Analyse der Frage stoßen beide unabhängig voneinander auf die eigentlich metaphysischen Themen des Seins und des Absoluten. Laín beschäftigt sich mit dem Problem des Seins und des Absoluten bei der Darstellung des Apriori der Frage, welches wir als Glauben an das Sein gedeutet haben (s. o. S. 437 f.), sowie bei der Erklärung der Tatsache, daß die Frage auf den andern hingeordnet ist, welcher sich letztlich als auf das Absolute hin transparent erweist (s. o. S. 439). Für Coreth ist die Frage der Ausgangspunkt seiner metaphysischen Abhandlung<sup>49</sup>, und das Sein ist ihre Möglichkeitsbedingung, da alles Fragen ein Fragen nach dem Sein ist; zunächst zeigt sich also der Horizont des Fragens als Sein, bei genauerer Analyse erweist sich die Anstrengung des Fragens selber als Sein im Vollzug, welcher als endlicher auf das Unendliche und absolute Sein verweist<sup>50</sup>. Man darf wohl sagen, daß bei Laín die Frage als Wagnis (s. o. S. 436) sowie ihr schöpferischer Charakter (s. o. S. 438) und damit ihre existentielle Seite besser zur Geltung kommt als bei Coreth, der aber

<sup>47</sup> E. CORETH, *Metaphysik*, a.a.O., 78.

<sup>48</sup> Ebd. 85 ff.

<sup>49</sup> Ebd. 81.

<sup>50</sup> Ebd. 491.

seinerseits, was die Klarheit und die methodische Linienführung seiner Darstellung anbelangt, Laín überlegen ist. Beide scheinbar ungleichen Abhandlungen ergänzen sich aber, wenn wir Coreths bei der Analyse der Frage verwendeten Begriffe «Übergriff» und «Vorgriff»<sup>51</sup> vom Dynamischen, von der Zeit her deuten.

Es wäre interessant, im Sinne einer Einordnung der Überlegungen Laíns in ein metaphysisches Ganzes, seine Begriffe von Erwartung und Hoffnung auf allgemeinere zurückzuführen, was wir hier aber nur andeuten wollen. So könnte man Erwartung und Hoffnung zunächst als die Bewegung des Menschen auf sein Noch-Nicht hin interpretieren. Dabei ist diese Bewegung als die Verwirklichung von Möglichem zu verstehen, allerdings nicht von einem Möglichen in einem absoluten Sinne, sondern vom Möglichen alles Endlichen<sup>52</sup>. Das Endliche seinerseits ist aber nicht als solches im Absoluten enthalten, sondern in ihm bloß «in absolutem Wissen entworfen»<sup>53</sup>. Nach einer Reduktion der Begriffe Erwartung und Hoffnung auf den Begriff der Bewegung könnte man versuchen, die Bewegung als ein Wirken zu deuten im Sinne von Aristoteles, der schreibt: «Und die Bewegung scheint ein Wirken zu sein, das aber noch nicht zu Ende gekommen ist, und dieser Mangel an Vollendung ist wieder in jenem nur Möglichen zu suchen, dessen Verwirklichung die Bewegung ist»<sup>54</sup>. Der Grund des Wirkens ist sowohl das Sein in seinem Streben nach Unendlichkeit als auch das Wesen in seiner verendlichen Tendenz<sup>55</sup>. Bewegung und Wirkung meinen Vollzug, und in diesem Sinne weisen Erwartung und Hoffnung auf das Sein im Vollzug hin. Erwartung und Hoffnung meinen die Bewegung des Menschen auf einen Entwurf hin, der ein Mehr an Sein bringt, sie bedeuten also die Bewegung des Menschen von einem Weniger zu einem Mehr an Sein. Eine solche Bewegung aber ist nur möglich unter der Voraussetzung des analogen Seinsbegriffes. Auch vom Subjekt und vom Objekt der Erwartung her werden wir auf die Seinsanalogie verwiesen, das Subjekt ist ein von einem Weniger zu einem Mehr sich vollziehendes, das Objekt ein solches, das als konkretes Einzelnes auf ein unendliches

<sup>51</sup> E. CORETH, *Metaphysik*, a.a.O., 107 ff.

<sup>52</sup> Mit einer solchen, nur auf theistischer Grundlage möglichen Interpretation setzen wir uns deutlich von E. BLOCH ab, für den selbst das Absolute ein Noch-Nicht ist.

<sup>53</sup> Ebd. 416.

<sup>54</sup> ARISTOTELES, *Metaphysik*, Buch X, 1066<sup>a</sup>, herausgegeben von P. GOHLKE, Paderborn 1847/1951, 342.

<sup>55</sup> Vgl. zum Ganzen, E. CORETH, *Metaphysik*, a.a.O., 217 ff.

Allgemeines hin transparent ist und dieses vermittelt. Schließlich können wir den Erwartungsbegriff selbst (nicht aber denjenigen der Hoffnung), insofern einen analogen nennen, als er – und damit erweitern wir den Umfang dieses Begriffes bei Laín – in einem je ähnlichen Sinne auf die ganze Schöpfung angewandt werden kann.

Mit diesen Gedanken, die nicht mehr sein können als eine Andeutung, wollen wir schließen und nur den Wunsch noch anfügen, daß der wertvolle Beitrag, den Laín Entralgo mit seinem Werk über die Erwartung und Hoffnung zur aktuellen Diskussion über dieses Thema beigetragen hat, auch im deutschen Sprachraum beachtet werde.