Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 22 (1966)
Heft: 3

Artikel: Zur gegenwärtigen Diskussion über das Problem Hoffnung
Autor: Buri, Fritz
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878815

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

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

Zur gegenwärtigen Diskussion über das Problem Hoffnung[1]

1. Das Problem Hoffnung heute

Es gibt heute kaum eine Behandlung der Hoffnungsfrage, und deren sind in jüngster Zeit eine ganze Reihe erschienen[2], in der nicht – wenigstens zum Eingang – *Albert Schweitzer* erwähnt würde. Denn er ist es, der am Anfang des Jahrhunderts auf die eschatologische Frage im Neuen Testament hingewiesen und in epochemachender Weise zu ihr Stellung genommen hat. Seine Auffassung läßt sich in folgende fünf Punkte zusammenfassen:

Erstens: Jesus und das Urchristentum erwarteten das unmittelbar bevorstehende Ende der Welt und damit den Anbruch des Reiches Gottes auf Erden.

Zweitens: Jesus hat in ganz besonderer Weise seine Person in dieses Enddrama eingesetzt, indem er sich zu der Rolle des künftigen Messias auserwählt hielt und glaubte, durch sein Leiden den Seinen die Enddrangsal ersparen zu können.

Drittens: Jesus hat sich in der Erwartung des Endes getäuscht. Das Ende blieb aus, und die Geschichte ging weiter. Statt des Reiches Gottes kam die Kirche.

Viertens: Die ganze Geschichte des Christentums steht unter der Einwirkung dieses programmwidrigen Geschichtsverlaufs. Die dadurch notwendig gewordene Umwandlung der Hoffnung auf das kommende Reich läßt sich schon im Neuen Testament bei Paulus und Johannes konstatieren.

Fünftens: Die in ihrer ursprünglichen und abgewandelten Form fragwürdige urchristliche Enderwartung ist zu übersetzen in eine «Kulturethik der Ehrfurcht vor dem Leben», in der der ethische Wille nach Vollendung, die Krise, in die das Sein durch den von dieser Ethik bestimmten Menschen gerät, und die Hoffnung, die damit verbunden werden darf, in sachentsprechender Weise zum Ausdruck gelangen. Schweitzer versteht seine Kulturethik als die Form des enteschatologisierten Christentums, die – befreit von

---

[1] Einleitung zu einer im W. S. 1965/66 an der Universität Basel abgehaltenen Seminarübung.

[2] Außer den im folgenden Berücksichtigten seien noch erwähnt – als umfassende Darstellung der gegenwärtigen Gesprächslage: G. Sauter, Zukunft und Verheißung (1965), sowie – aufschlußreich für die Situation in heutiger katholischer Theologie – die Vorlesung, die H. U. von Balthasar am 19. November 1965 anläßlich der Verleihung des Ehrendoktors durch die Katholische theologische Fakultät Münster i. W. über das Thema «Glaube und Naherwartung» gehalten hat.

hinfälligen, hindernden Vorstellungen – die Kultur von ihrem Zerfall zu retten vermöge. Im Vertrauen auf die Überzeugungskraft eines elementaren ethischen Denkens blieb er optimistisch in bezug auf die Möglichkeit einer Zukunft der Menschheit – auch im Atomzeitalter.

Daran also ist gedacht, wenn in den heutigen Behandlungen der Hoffnungsfrage Albert Schweitzer erwähnt wird. Anerkennend und kritisch ablehnend zugleich ist dies bei *Rudolf Bultmann* der Fall. Schon in seinem Jesusbuch vor 40 Jahren begegnet uns dieser eschatologische Jesus – oder besser: die eschatologische Verkündigung Jesu, denn nach der formgeschichtlichen Methode ist es nicht möglich, von Jesus ein Lebensbild zu geben. Bultmann ist also noch radikaler als Schweitzer, der in seiner «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» selber noch ein Leben Jesu in eschatologischer Sicht gezeichnet hat. Diese Konstruktion wird von Bultmann verworfen, aber ebenso lehnt er es ab, aus der eschatologischen Situation eine allgemeine ethische, zeitlos gültige Wahrheit abzuleiten. Auch in diesem Punkte ist Bultmann radikaler als Schweitzer, indem er nicht nur das Neue Testament, sondern auch Philosophie und Ethik, jede Art von Weltanschauung, als zeitlich bedingt, als geschichtlich erkennt.

Schweitzer glaubt noch an die Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis und Beurteilung der Geschichte, wie sie die Grundlage der modernen Geschichtswissenschaft und speziell der historisch kritischen Methode darstellt. Demgegenüber weist Bultmann darauf hin, daß eine solche Geschichtsbetrachtung es noch gar nicht mit der wirklichen Geschichte zu tun habe. Wirkliche Geschichte ereignet sich nach ihm da, wo man an Geschichte existentiell beteiligt ist und ihr nicht bloß in kühler Distanz gegenübersteht. Die Geschichte, die von der Geschichtswissenschaft rekonstruiert wird, ist etwas anderes als die wirkliche Geschichte. Die letztere ereignet sich nicht im ungeschichtlichen theoretischen Raum, sondern in der Praxis des Lebens, in der der Einzelne sich zu entscheiden habe, wie das Gebot der Stunde zu erfüllen sei.

In diesem Sinne versteht Bultmann die Eschatologie des Neuen Testaments als Kerygma. Wohl ist er auch der Meinung, daß es durch das Ausbleiben des Endes unmöglich geworden ist, aus der Bibel eine Heilsgeschichte zu konstruieren. Aber desgleichen lehnt er es ab, daß aus ihr eine zeitlos gültige Wahrheit abgeleitet werden könne. Das meint zwar auch Schweitzer letztlich nicht, insofern er

die Wahrheit in dem, wie er es nennt, denkend gewordenen Lebenswillen findet, der sich gerade nicht in einer allgemeinen Weltanschauung begründen läßt. Wahrheit gibt es auch für ihn nur in der Entscheidung der Situation, in die sich das ethische Denken gestellt sieht. In diesem Sinne versteht er die im Neuen Testament vorausgesetzte eschatologische Situation als eine solche der Entscheidung – allerdings im Rahmen einer bestimmten Weltanschauung. Aber während dieser Rahmen hinfällig ist, werde die Wahrheit der Entscheidung im Sinne der Ehrfurcht vor dem Leben von deren weltanschaulichen Problematik nicht betroffen[3]. Bultmann jedoch möchte in der neutestamentlichen Situation nicht bloß ein Modell sehen, sondern nach ihm haben wir uns auf diese Botschaft hin zu entscheiden. An diesem Punkte zeigen sich freilich auch die Schwierigkeiten des Bultmannschen Programms der «Entmythologisierung und existentialen Interpretation», das seit 20 Jahren die Theologie in Atem hält.

Entmythologisierung bedeutet – umfassender noch als Enteschatologisierung – eine Kritik des Mythos als eines vorwissenschaftlichen, durch Wissenschaft und Technik überwundenen Weltbildes. Existentiale Interpretation aber ist eine Auslegung, die sich auf die in diesen hinfälligen Formen zum Ausdruck gebrachten existentiellen Wahrheiten richtet. Damit – und nicht mit der Mythologie – hat es der Glaube und auch die Hoffnung zu tun.

Hoffnung gründet sich bei Bultmann nicht auf ein als Mythologie erkanntes übernatürliches Heilsgeschehen, das sich auf Grund des Opfertodes Jesu ereignet haben soll. An Jesu Auferstehung und Herrschaft hat vielmehr nur derjenige Anteil, der sich durch jene Botschaft fragen läßt, ob er sich auf sie hin verstehen wolle, um dadurch mitten in der Welt von der Welt frei zu werden. Wo solches befreiendes Sichverstehen sich ereignet, ist eschatologische Gegenwart, erfüllte Hoffnung, erfährt sich der Mensch – statt wie bei Heidegger ins Nichts hinausgehalten – ins Heil in Christus versetzt, nun aber nicht mehr in einem heilsgeschichtlichen Mißverständnis des Mythos, sondern in einem bestimmten Selbstverständnis. Das

---

[3] Diese Möglichkeit eines existentialistischen Verständnisses Schweitzers ist von mir seit langem bei verschiedenen Gelegenheiten entwickelt worden, zuletzt in «Albert Schweitzer in der theologischen und philosophischen Lage der Gegenwart»: Schweiz. Theol. Umschau 34 (1964), Nr. 3/4; Englisch in «A Handbook of Christian Theologians» (1965).

Heil hat sich nicht bloß einmal ereignet, sondern erfüllt sich in der Gegenwart des Glaubens.

Es ist begreiflich, daß dieser Existentialtheologie zum Vorwurf gemacht wird, in ihr ergehe es der Heilsgeschichte noch schlimmer als bei Schweitzer, denn dieser anerkenne doch immerhin den zeitlichen Charakter der neutestamentlichen Zukunftsaussagen, während sich bei Bultmann alles in eine punktuelle Gegenwartsentscheidung auflöse.

Dieser Einwand kommt vor allem von seiten einer heilsgeschichtlichen Theologie, wie sie z. B. heute mit päpstlicher Anerkennung von *Oscar Cullmann* vertreten wird. In seinem neuesten Buche «Heil als Geschichte» richtet er sich denn auch in dem erwähnten Sinne besonders gegen Bultmann und seine Schule, indem er deren Theologie Auflösung der biblischen Heilsgeschichte zum Vorwurf macht. An Schweitzer anerkennt er dessen Sicht der urchristlichen Eschatologie als auf der Zeitlinie verlaufend. Entgegen der Beurteilung der Heilsgeschichte als Folge der Parusieverzögerung, wie sie Schweitzer und Bultmann auffassen, will Cullmann jedoch in der Heilsgeschichte eine vom Glauben in objektiv historischem Rahmen erkennbare geschichtliche Ereignisfolge sehen, in die wir uns einzureihen hätten. Obschon diese Ereignisfolge nur schwer von ihrer Deutung zu lösen sei, handle es sich darin doch um Gegenstände, auf die sich der Glaube bei seiner Entscheidung beziehe. Es sei zu unterscheiden zwischen Ereignissen und geistgewirkter Deutung ihres Zusammenhangs. Die Deutung gehöre aber auch zur Heilsgeschichte. Die Einzelereignisse der Heilsgeschichte gehörten der objektiv feststellbaren Geschichte an oder würden zum mindesten mit ihr in Verbindung gebracht. Gerade darin bestehe die schon vom Neuen Testament geübte Entmythologisierung bzw. Historisierung. An die Stelle der ausgebliebenen Parusie setzt Cullmann die Dehnung der Zeit zwischen dem Glauben an die schon erfüllte Entscheidung und der darauf beruhenden Hoffnung auf die Vollendung, die das Wesentliche an der neutestamentlichen Eschatologie sei. Er wendet darauf das von ihm bereits früher gebrauchte Bild von der schon geschlagenen Entscheidungsschlacht bei El Alamein und dem noch ausstehenden Victory Day an. Diese Spannung, in der Schweitzer und Bultmann eine bloße Verlegenheitslösung für das Ausbleiben der Parusie sehen zu müssen meinen, habe schon während der Naherwartung bestanden, sei dann aber in der heilsgeschicht-

lichen Entwicklung zur gedehnten Zeit geworden. Datumsangaben seien nicht entscheidend, wenn nur an der Temporalität festgehalten werde. Wir befänden uns in diesem Strom göttlichen Heilsgeschehens und hätten an unserem bescheidenen Platz an seiner Vollendung mitzuarbeiten.

Es ist begreiflich, daß sich Cullmann vor allem gegen Bultmann und seine Schule wendet, denn von dorther wird ihm völliges hermeneutisches Unverständnis zum Vorwurf gemacht. Tatsächlich besteht die Problematik seiner Heilsgeschichte formal in dem unkritischen Reden von einem ontisch-göttlichen Heilsgeschehen im Rahmen der Historie und sodann material in der Dehnung der Naherwartung zur datumslosen Fernerwartung. Das konkrete Ergebnis für das Verständnis der Geschichte als Heilsgeschichte ist, wie der Schluß des erwähnten Buches zeigt, nicht sehr groß.

Als ein drittes Beispiel einer kritischen Stellungnahme zu Schweitzers konsequenter Eschatologie sei auf *Jürgen Moltmanns* «Theologie der Hoffnung» hingewiesen. Während Bultmann und Cullmann bei aller Kritik Schweitzer in wichtigen Punkten doch positiv würdigen und sich seine Ansichten in wesentlichen Punkten zu eigen machen, gesteht Moltmann Schweitzer zusammen mit Johannes Weiß wohl die Entdeckung der zentralen Bedeutung der Eschatologie für Jesus und das Urchristentum zu. Im übrigen ist er aber der Meinung, daß Schweitzer «jeder Sinn für Eschatologie – sowohl theologisch wie philosophisch – abging». Auch sonst erscheint ihm die Behandlung der Eschatologie in der Theologie «steril» und ein fortgesetztes Mißverständnis zu sein. Als Beispiele solcher Fehlinterpretationen analysiert er am Eingang seines Buches u. a. die Positionen Barths und Bultmanns, die er im Banne von Kants Transzendentalismus sieht, sowie verschiedene Vertreter einer Heilsgeschichtstheologie. Jenen wirft er Eskamotierung des Zeitmoments überhaupt vor, diesen Orientierung an der Vergangenheit sowie Vorwegnahme und damit Aufhebung der Zukunft in der Gegenwart.

Für Moltmann ist die ganze Theologie Eschatologie. Alle theologischen Aussagen seien aus der Verheißung Gottes abzuleiten. Den alttestamentlichen Typus für diese Verheißungstheologie bilden für ihn die Verheißung des gelobten Landes und der darauffolgende Exodus. Verheißung lasse Gegenwart am Verheißenen messen. Jede Erfüllung weise stets wieder über sich hinaus. So verhalte es sich

auch noch mit der Auferstehung Christi als Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen. Insofern der Tod und die sonstigen Unvollkommenheiten und Leiden dieser Welt durch die Auferstehung Christi noch nicht aufgehoben sind, sei die Erfüllung dessen, was mit der Auferstehung Christi begonnen habe, von der Zukunft zu erwarten. Mit dieser stets neue Horizonte eröffnenden Zukunftserwartung werde auch das neutestamentliche Gottesvolk zur Exodusgemeinde.

Grundlage aller theologischen Aussagen sollte nach Moltmann die Auferstehung Christi sein bzw. die darin um ihrer Diskrepanz zur Wirklichkeit willen enthaltene Verheißung ihrer künftigen Vollendung. Verstanden werde das Auferstehungsgeschehen weder historisch-kritisch, weil dabei ein diesem Geschehen nicht entsprechender Geschichtsbegriff verwendet werde, noch kerygmatisch-existential, weil dadurch dem zeitlichen Charakter der eschatologischen Zukunft nicht Rechnung getragen werde, noch durch die Einordnung in ein heilsgeschichtliches Schema, weil darin die Zukunft schon bestimmt sei, statt daß man für ein wirkliches Novum offen wäre. Ein Verheißungsgeschehen, wie Ostern es darstelle, könne nur aus seiner Zukunft heraus verstanden werden, d. h. in einem «Sendungsbewußtsein», das sich aus der Auferstehung ergebe und das im Maße, als man sich von der Differenz zwischen Verheißung und Wirklichkeit bestimmen lasse, durch die neuen Horizonte, die so eröffnet würden, seine Bestätigung finde. Durch das Weitergehen der Geschichte nach der Auferstehung Christi, d. h. durch das Ausbleiben der Parusie, worin Moltmann übrigens eine Banalität sieht, werde die Auferstehung nicht geschichtlich, sondern durch die Auferstehung werde die Geschichte erst Geschichte.

Moltmann und sein Kollege *Wolf-Dieter Marsch* («Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit Ernst Bloch») erweisen sich in diesem Hoffnungsdenken wesentlich von *Ernst Bloch* beeinflußt[4]. Moltmann erklärt bei anderer Gelegenheit, daß er trotz der unsachgemäßen Auffassung des Christentums bei diesem jüdisch-marxistischen Denker in dessen Kategorien Hoffnung und Novum, eine Hilfe erblicke, um die biblische Eschatologie wirklich zur Geltung bringen zu können. Für das Auferstehungsgeschehen, auf das Molt-

[4] Zu Blochs Bedeutung für die Theologie vgl. meinen Aufsatz: «Ernst Blochs Prinzip Hoffnung und die Hoffnung im Selbstverständnis des christlichen Glaubens»: Reformatio 15 (1966), S. 211–225.

mann sich stützt, gibt es allerdings in Blochs Materiebegriff keinen Platz. Gemeinsam mit Bloch aber ist ihm der bloß vage, andeutende Charakter der Aussagen über das Novum, auf das sich die Hoffnung richtet. Das Resultat von Moltmanns Exodus-Denken ist ein etwas verschwommener, schwärmerisch-bewegter religiöser Sozialismus, der in dem, was darin konkret greifbar wird, gegenüber Schweitzers Kulturethik und gegenüber den Forderungen der früheren Religiös-Sozialen gar kein Novum darstellt, nicht einmal neue Horizonte eröffnet.

2. *Die drei Männer im Feuerofen*

Die heutige Theologie muß sich schon in einer hoffnungslosen Lage befinden, wenn Moltmanns «Theologie der Hoffnung» ihr so hoffnungsvoll erscheint. Damit, daß einer Hoffnung auf seine Fahne schreibt, ist noch nicht gesagt, daß er begriffen hat, was in Wahrheit Hoffnung ist. Diese Feststellung läßt uns nun die verschiedenen vorgeführten Beispiele nochmals daraufhin prüfen, wie in ihnen eigentlich von Hoffnung gesprochen wird. Leitend soll uns dabei die Frage sein, worin das Wesen des Hoffens als eines Aktes des menschlichen Subjektes gesehen werde, worin die Hoffnung als das Objekt jenes Hoffens bestehe und wie sich jene subjektive und diese objektive Seite des uns hier beschäftigenden Phänomens zueinander verhalten.

In *Schweitzers* ethischem Denken, das ohne Zweifel auch seiner Auffassung und Beurteilung der neutestamentlichen Eschatologie zugrunde liegt, gehört das Hoffen in den Bereich des denkend gewordenen Lebenswillens. Denkend geworden, kann der in allem wirksame Wille zum Leben sich nicht mehr bloß auf Kosten anderen Lebens ausleben und durchsetzen, sondern erfährt sich zur Ehrfurcht vor allem Leben verpflichtet, weiß deshalb um Schuld und ergreift die Möglichkeit zur Sühne in der Hingabe an anderes Leben. Die Hoffnung, auf die sich diese ethische Gesinnung richtet, ist ihre fortschreitende Verwirklichung in der Gestaltung des Lebens und Zusammenlebens der einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit, die den auf solche Lebensvollendung gehenden Intentionen des biblischen Reichsgottesgedankens entspreche.

Der Vorzug der existentialen Interpretation des Neuen Testaments bei *Bultmann* besteht nach der subjektiven Seite darin, daß

hier an die Stelle des ungeklärten Begriffs des denkend gewordenen Lebenswillens der Begriff der Existenz getreten ist, der sich im Unterschied zu dem halb rationalen, halb irrationalen des Schweitzerschen Grundbegriffs eindeutig als etwas Besonderes ausweisen läßt, nämlich als Bezeichnung für jenes psychologisch nicht mehr faßbare, weil nicht objektivierbare, unmittelbar persönliche Dabeisein in unbedingter Verantwortung. Das Hoffen kann in rationale und irrationale Momente zerlegt, psychologisch und lebensphilosophisch aufgefaßt werden. Aber der existentiell, d. h. mit seinem ganzen Wesen und unter Einsatz seiner ganzen Persönlichkeit Hoffende kann sich im Akt dieses Hoffens so wenig als im Vollzug seines Glaubens zuschauen. Er weiß sich darin vielmehr derart engagiert, daß sein Hoffen mit diesem Sich-engagiert-Wissen, mit seinem Glauben zusammenfällt. Er *hat* nicht eine Hoffnung, sondern er *ist* in Hoffnung. Seine Existenz ist Hoffnung. Darum kann er über die Hoffnung seines Glaubens keine objektiven Aussagen machen, auch nicht beispielsweise über das Reich Gottes. Wenn er sich von Jesus zur Nachfolge gerufen weiß und in dieser Nachfolge Vergebung und Versöhnung erfährt, so ereignet sich für ihn eben darin der Anbruch des Reiches Gottes.

So befreiend diese Aktualisierung der Reichsgottesbotschaft Jesu empfunden werden mag, so ist sie doch auch mit Schwierigkeiten verbunden. Wenn weder das Hoffen noch seine Erfüllung objektivierbar ist, besteht die Gefahr, daß man wehrlos den größten Irrtümern und Verführungen erliegen kann. Nicht ohne Grund erinnert Cullmann im Blick auf diese Gefahr des Existentialismus an Heideggers Nationalsozialismus. Zudem kann die existentiale Interpretation der Botschaft Jesu zu einer Verinnerlichung führen, die wohl keinem Kulturchristentum mehr zum Opfer fallen mag. Aber über solcher Verinnerlichung droht die Verantwortung gegenüber der Welt, wie sie mit dem Hören der Reichsgottesbotschaft Jesu doch verbunden ist, auch verlorenzugehen und einer allzu lutherischen – pietistischen oder liberalen – Weltindifferenz Platz zu machen, die sich dann gerade politisch bedenklich auswirken kann.

Aus diesem Grunde macht *Cullmann* nach der Subjektseite hin dem Existentialismus nicht zu Unrecht ein «vorzeitiges Überspringen des Subjekt-Objekt-Schemas» zum Vorwurf und gleichzeitig nach der Objektseite hin eine Auflösung der objektiven Zeit- und Weltbezüge des Evangeliums in die bloße Subjektivität. Das Reich

Gottes sei bei Bultmann zur bloßen Innerlichkeit geworden und die Heilsgeschichte auf das Jetzt des Glaubensaktes zusammengeschrumpft. Aber gerade Cullmann hat kein Recht, Bultmann solche Vorhaltungen zu machen. Denn bei ihm ist das hermeneutische Problem, wie es vor allem durch Bultmann und in seiner Nachfolge zur Diskussion gestellt worden ist, nun wirklich zu einfach erledigt. Der Bedeutung des Verstehens einer Botschaft von Heilstatsachen ist in keiner Weise Rechnung getragen, wenn Cullmann meint, weil das Neue Testament von Tatsachen rede, könne es sich dabei für uns nur um Tatsachen im Sinne eines unkritischen Realismus bzw. Supranaturalismus handeln. Trotz des Anspruches, den objektiven Heilstatsachen des Neuen Testamentes keinen Abbruch durch ein unfrommes Wichtignehmen der Person des Auslegers zu tun, kommt objektiv bei dieser Heilsgeschichtstheologie in bezug auf die Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes in der Welt wenig heraus. Die ethischen Anweisungen bleiben allgemein und die dogmatischen beschränken sich auf ein besseres gegenseitiges Verständnis der Konfessionen – ohne daß deren Problematik näher ins Auge gefaßt würde. Sie scheinen heilsgeschichtlich gerechtfertigt zu sein.

Auch *Moltmann* spricht von dem Auferstehungsgeschehen als dem grundlegenden Heilsfaktum. Aber er will davon weder in historisch-kritischer noch heilsgeschichtlicher Objektivität reden, aber auch nicht im Sinne eines existentialistischen Subjektivismus, sondern in der Art jenes Sendungsbewußtseins, dem sich die Wirklichkeit der Auferstehung objektiv in dem Maße beweise, als es sich subjektiv auf diese Botschaft einlasse, um von ihr aus nicht bloß existentialistisch das eigene Sein zu verstehen, vielmehr neue Möglichkeiten in der nie abgeschlossenen Geschichte zu sehen. Diese Sicht entspricht dem angeblich ebenfalls jenseits des Subjekt-Objekt-Schemas stehenden «Prinzip Hoffnung» Blochs, in dem die Geschichte den dialektischen Prozeß der Selbstentfaltung der Materie bildet. Aber während für Bloch das Prinzip Hoffnung im Wesen des Seins schlechthin gründet und es durchwaltet, meint nun Moltmann die Auferstehung Christi im Sinne dieses Prinzips Hoffnung verstehen zu können. Das Hoffen des Gläubigen und die Hoffnung, auf die sich dieses Hoffen richtet, stehen zueinander in einem dialektischen Verhältnis. Bei Bloch ist es eine Dialektik zwischen Idealismus und Materialismus, bei Moltmann zwischen Historismus und Existentialismus. Aber trotz der Betonung der Gesellschaft

sind hier wie dort die gesellschaftsverändernden Wirkungen gering. Die Dialektik von Subjekt und Objekt genügt offenbar doch nicht, um dem Wesen der Eschatologie entsprechen zu können.

3. «*Was darf ich hoffen?*»

Was ergibt sich als Resultat aus dieser kritischen Sicht des Hoffnungsproblems unter dem Aspekt des Subjekt-Objekt-Schemas? Was ist aus den Unzulänglichkeiten der analysierten Versuche zu lernen? «Was darf ich hoffen?» Wie ist diese dritte der drei großen Fragen Kants (Kr. d. r. V., S. 522) heute sachgemäß zu verstehen und was läßt sich darauf gerade im Blick auf die biblische Enderwartung antworten?

Die Frage unseres Themas ist eine existentielle, d. h. nicht eine beliebige, möglicherweise auch zu unterlassende. Sie zu stellen ist für uns ebenso unerläßlich wie ihre Beantwortung für den Sinn unseres Daseins entscheidend. In der Art, wie wir sie hören und darauf antworten, bestimmen wir über unsere Zukunft. Diese Verantwortung kann uns niemand abnehmen – auch nicht Gott. Im Gegenteil, wenn wir überhaupt von Gott sinnvoll reden können, dann nur so, daß wir seiner innewerden als der Macht, die uns Anlaß zu jener Frage gibt.

Aber obgleich es sich hier um eine existentielle Frage handelt, die so zu unserem Wesen gehört, daß wir uns ihr gegenüber nicht distanzieren können, kommen wir zu ihrer rechtmäßigen Beantwortung doch nicht ohne Objektivierung aus. Einmal richtet sich das Hoffen stets auf ein Objekt, und zum andern wissen wir uns diesem Objekt gegenüber als das Subjekt unseres Hoffens. Nicht die Hoffnung hofft in uns, sowenig als das Hoffen in sich selber begründet wäre. *Ich* hoffe und ich hoffe *etwas*. Aber wie dieses hoffende Subjekt ein Subjekt besonderer Art ist, so ist auch das Objekt der Hoffnung ein Objekt besonderer Art. Beide: das Subjekt und das Objekt, verwandeln sich im Vollzug des Aktes des Hoffens.

Zunächst ist das Subjekt des Hoffenden das Subjekt eines Bewußtseins. Ich bin mir bewußt, daß ich hoffe. Ich bin, d. h. ich weiß mich als Hoffender. *Ich* hoffe oder hoffe nicht mehr. Nicht es oder er, nicht ein Gefühl und auch nicht Gott oder Christus oder der heilige Geist hofft in mir.

Desgleichen hoffe ich auf *etwas*, und zwar in dem zwiefachen

Sinne, daß mein Hoffen ein Ziel und daß es dafür seine Gründe hat. Ich erwarte etwas, ich stelle mir etwas vor, ich mache mir eine Vorstellung von dem Erhofften. Und ich habe bestimmte Gründe, auf die ich mein Hoffen stütze. Ich hoffe nicht grundlos, sondern stütze meine Zuversicht auf bestimmte irdische, menschliche oder überirdische göttliche Mächte. Ich vertraue auf meine Kraft, auf die Hilfe eines Freundes, auf eine bestimmte Konstellation, auf das Wirksamwerden einer übernatürlichen Macht, auf ein Wunder, auf das Walten oder Eingreifen Gottes. Ich kann und soll mir auch Rechenschaft geben über die Möglichkeiten der Realisierung meiner Erwartungen, über die Vertrauenswürdigkeit der Größen, von denen ich die Erfüllung meiner Hoffnung erwarte, über den realen Machtbereich der Potenzen, auf die ich meine Zuversicht setze.

Paul Tillich unterscheidet in seinem Beitrag in der Festschrift für Ernst Bloch in diesem Sinne «Narrenhoffnung» von «echter Hoffnung». Narrenhoffnung läßt sich blindlings von ihren Wünschen leiten, ohne sich von der inneren und äußeren Berechtigung dessen, was sie hofft, Rechenschaft zu geben. Das kann zu schlimmen Irrtümern, Enttäuschungen und Katastrophen führen. Vor solchen Fehlschlüssen und Verirrungen kann uns nur das Überprüfen unserer Hoffnungsbilder und Hoffnungsgedanken bewahren. Echte Hoffnung, sagt Tillich, unterscheidet sich von jener gefährlichen Narrenhoffnung dadurch, daß sie sich auf eine Realität unseres Daseins richtet, wobei Realität nicht auf etwas schon fertig Vorliegendes, allgemein Beweisbares eingeschränkt zu sein braucht. Auch die Welt des Unsichtbaren, des Noch-nicht-völlig-sichtbar-Gewordenen, des erst im Anbruch, im Werden Befindlichen und das, was nicht wie die Dinge dieser Welt Gegenstand werden kann: Gott und seine «Engel und Gewalten» können zu dieser Realität gehören.

Dieses Werdende läßt sich auf verschiedene Weise auffassen: z. B. im Sinne eines natürlichen, geschichtlichen Prozesses, dessen künftige Gestaltung nicht unabhängig ist von der Art unserer Einstellung zu ihm. Die Hoffnung kann uns bestimmte Aspekte eröffnen, für die wir sonst blind wären. Es gibt Chancen, die ergriffen und vergaßt werden können. Es besteht eine Art Dialektik, ein Zusammenspiel von unabänderlichem Verlauf der Dinge, von gewissen Gesetzmäßigkeiten des Geschehens und unserem Auffassen dieser Zusammenhänge und unserem aktiven Eingreifen. Das «Totum», das All der

Möglichkeiten – mit Ernst Bloch zu reden – liegt immer noch vor uns, wir befinden uns an der «Frontlinie» zwischen dem Alten und dem Neuen. Das Neue ereignet sich nicht ohne, sondern durch uns, entsprechend unserer theoretischen Einsicht und unserem praktischen Verhalten in Aktion und Passion.

Man kann diese Situation auch spekulativ zu einem kosmischen Geschichtsprozeß ausformen – wie das bei Ernst Bloch geschieht. Oder man kann sie irgendwie psychologisch und soziologisch analysieren, wie dies in den verschiedenen bald mehr materialistisch-naturalistischen oder mehr idealistischen Welt- und Geschichtsbildern geschieht. Man kann diesen Zusammenhang auch religiös im Sinne eines Schicksalsglaubens oder eines prometheischen Trotzes verstehen – auch spezifisch christlich im Sinne eines Vorsehungsglaubens oder einer Heilsgeschichte.

In dem Maße, als solche spekulative, geistesgeschichtliche, religiöse, traditionell christliche Vorstellungen und Gedanken für uns leitend werden, gehören sie neben den von ihnen unabhängigen Seinsfaktoren zu unserer Wirklichkeit, der wir in unserem Hoffen prüfend Rechnung zu tragen haben. Nicht nur die Dinge und Naturgesetze, sondern auch die Personen, ihre Einstellung und ihr Verhalten sind Realitäten. Die Möglichkeiten des Zusammenwirkens der verschiedenen Bereiche stehen innerhalb der beiden extremen Positionen eines «Es kommt alles, wie es kommen muß» und eines «bei Gott sind alle Dinge möglich». Insofern in diesen beiden Extremen der Mensch ausgeschaltet ist, fallen sie in eine allgemeine Bestimmtheit des Geschehens zusammen und begraben im Grunde alle Hoffnung. Hoffnung gibt es nicht ohne den Menschen, der hofft, und er hofft nicht mehr, wenn schon alles so oder anders, natürlich oder übernatürlich bestimmt ist. Hoffen, das etwas anderes ist als Mutmaßen oder Beweisen, muß einen offenen Horizont haben. Die Vergegenständlichung der Hoffnungsziele und Hoffnungsgründe darf nicht dazu führen, daß das Hoffen unmöglich wird. Das Prüfen der Ziele und Gründe unserer Hoffnungen, das anhand ihrer Objektivierungen möglich ist, darf nur dazu dienen, das Hoffen vor Narretei zu bewahren. Im Vollzug des Aktes der Hoffnung aber hört das Prüfen auf, weil dieser Vollzug als solcher nicht objektivierbar ist und in diesem Vollzug die Gegenstände des Hoffens zu Aussagen des Hoffens werden, d. h. zu Symbolen und Bekenntnissen der Hoffnung.

Diese Sprache der Hoffnung ist nicht in objektiver Weise auf ihre Richtigkeit hin prüfbar. So verstanden, nehmen die Symbole und Konfessionen der Hoffnung, die Hoffnungsbilder, die Form von Utopien an. Utopien sind Aussagen über Seiendes, das nirgends vorhanden ist. Um ihrer Nichtbeweisbarkeit im Vorhandenen willen sind Utopien unrichtig. Aus demselben Grund aber sind sie wahr – nämlich als Symbole der Hoffnung, die als solche utopisch ist. Hoffnungsbilder sind wahr, insofern sie die Qualität und Intensität des Hoffens zum Ausdruck bringen – nicht aber als allgemein überprüfbare Gegenständlichkeiten. Sie sind nicht Aussagen über einen Hoffnungsbesitz, sondern Bekenntnisse des In-Hoffnung-Seins. Hoffnung im eigentlichen Sinne kann man nicht *haben*, sondern in solcher Hoffnung kann man nur *sein*. In diesem Sinne erklärt der Apostel Paulus: «Eine Hoffnung aber, die man sieht, ist keine Hoffnung, denn was einer sieht, weshalb hofft er noch? Wenn wir dagegen hoffen, was wir nicht sehen, so warten wir darauf mit Geduld» (Röm. 8, 24f.). Bezeichnenderweise spricht er in diesem Zusammenhang vom Geist als der Erstlingsgabe des neuen Aeons. Die biblischen Hoffnungsbilder sind Wahrheit, insofern sie als Symbole der Hoffnung im eigentlichen Sinne, der Hoffnung des Glaubens verstanden werden.

Hoffen im eigentlichen Sinne ist eine Form des Glaubens, für dessen Wesen die gleichen Bestimmungen über die Grenzen und die Bedeutung der Gegenständlichkeit in bezug auf den nichtobjektivierbaren Vollzug des Glaubensaktes gelten wie diejenigen, die wir im vorstehenden in bezug auf die Hoffnung dargelegt haben. Auf Gott hoffen, ist der mythologisch sachgemäße Ausdruck für die Unbedingtheit der Glaubenshoffnung.

Ein ausgezeichnetes Beispiel für das Wesen solchen eigentlichen Hoffens im Sinne des Glaubens gibt *Gabriel Marcel* in seinem «Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung», in der Schilderung der Hoffnung einer Mutter auf die Wiederkehr ihres im Kriege verschollenen Sohnes[5]. Obschon sie weiß, daß nach menschlichem Ermessen der Sohn nicht mehr heimkehren wird, lebt sie dennoch in der Hoffnung auf seine Heimkehr, weil diese Hoffnung zu ihrem Muttersein gehört. Wie sie in Hoffnung war, als sie ihn noch nicht geboren hatte, so bleibt sie in Hoffnung auch nach

---

[5] G. Marcel, Homo viator. Philosophie der Hoffnung (1949), S. 28–87.

seinem Tode. In Hoffnung sein, ist etwas anderes als Hoffnung haben. Vom In-Hoffnung-sein her bekommt das Hoffnung-haben seine besondere Qualität als Aussage einer Glaubenshoffnung, deren Richtigkeit wohl überprüfbar, deren Wahrheit aber nicht allgemein beweisbar ist, sondern eine Sache der Existenz ist.

Von hier aus beurteilt kann an den analysierten theologischen Hoffnungsbegriffen nur derjenige *Bultmanns* bestehen als sachgemäße Auffassung des Wesens gläubigen Hoffens, während alle anderen – Cullmann, Moltmann, Bloch – nur in Frage kommen als von ihnen in falscher Gegenständlichkeit mißverstandene Aussagen solchen Glaubens in mythologisch-spekulativer Form. Von hier aus sind auch die biblischen Hoffnungsbilder als Aussagen des Glaubens zu interpretieren. Wenn die biblischen Hoffnungsbilder nicht «aus Glauben auf Glauben hin» (Röm. 1, 17) verstanden werden, sondern als Aussagen über zeit-räumliche Objektivitäten, so verfallen sie der Kritik der Enteschatologisierung und Entmythologisierung und führen in die Problematik heilsgeschichtlicher Konstruktionen hinein, wie sie heute von Cullmann und Moltmann in wenig überzeugender Weise unternommen werden. Wenn sie dagegen als Existentiale des Glaubens verstanden werden, reicht jene Kritik nicht an ihre Wahrheit heran, sondern hat nur den Zweck, ihren existentialen Wahrheitscharakter vor falschen Vergegenständlichungen zu bewahren.

Im Grunde aber ist diese rationale Kritik, wie sie in unserer Zeit von Schweitzer und Bultmann an der biblisch-christlichen Eschatologie geübt worden ist, so wenig etwas völlig Neues, als Schweitzers Übersetzung der neutestamentlichen Eschatologie in eine weltanschaulich nicht begründbare, sondern die Weltanschauungssysteme in die Krise bringende Ethik und als Bultmanns existentiale Interpretation des urchristlichen Kerygmas im Sinne eines Sich-verstehens in der Unbedingtheit der Entscheidung. In überragender Klarheit ist jene Kritik und diese Deutung auf die sittliche Existenz bereits von *Kant* in den beiden Vernunft-Kritiken, in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» und in seiner Schrift über «Das Ende aller Dinge», durchgeführt worden. Schon für Kant ist Eschatologie nichts anderes als ein mythologischer Ausdruck für das moralische Bewußtsein. Die Unbedingtheit der sittlichen Forderung läßt sich nicht allgemein ausweisen, sondern ist Sache der moralischen Existenz. In seiner kritischen, unspekulativen Haltung hat Kant davon abgesehen, die Seinsweise des Moralischen mit

derjenigen des Dings an sich zu identifizieren. Die Welt ist nicht moralisch, sondern das Moralische ist von einer besonderen Art Wirklichkeit, der durch die kritische Aufhebung einer sich abschließenden Weltanschhaung Raum verschafft wird – entsprechend dem programmatischen Satz in der Vorrede zur 2. Auflage der Kr. d. r. V.: «Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.»

Aus diesem Grunde bedeutet für Kant «klar denken» nicht – wie Albert Camus meint – «nicht mehr hoffen», sondern das klare Denken schafft durch eine kritische Selbstbegrenzung Raum für das moralische Bewußtsein, auf dessen Grundlage die mythologischen Bilder der Religion und die Spekulationen der Philosophie als seine adäquaten Aussageformen verstanden werden können. Das Reich Gottes ist tatsächlich nicht hier oder dort, weder im Raum noch in der Zeit, sondern ἐντὸς ὑμῶν, in eurer Mitte (Luk. 17, 21), d. h. wird aktuell in der Unbedingtheit unseres Personseins und der darauf beruhenden Gemeinschaft. In diesem Sinne versteht Kant diese Stelle in Religion innerhalb d. bl. V. (S. 205). Als Musterbeispiel für die Art von Eschatologie, die sich aus Kants Moralismus ergibt, sei auf seine kurze Behandlung der Unsterblichkeitsfrage in der Kritik der praktischen Vernunft verwiesen: «Die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft» (Kr. d. pr. V., S. 122ff.).

Der Kantische Moralismus entspricht sowohl der mystischen Ethik Albert Schweitzers, die nicht Seins-, sondern Christusmystik ist, als auch dem im Gegensatz zu jeder Art von Ontologie stehenden Existentialismus. Für alle drei Positionen werden Raum und Zeit aus bloßen Anschauungsformen des Verstandes bzw. aus der Uneigentlichkeit bloßen Daseins und der gegenständlichen Uhrzeit zu den uns nicht nur schöpfungsmäßig, sondern gnadenweise zuteil werdenden Möglichkeiten der Verwirklichung unserer Bestimmung zur ethischen Existenz personhaften Seins – paulinisch gesprochen: des Seins in Christus. Hoffnung erweist sich darin als weder utopisch, ohne Raum, noch als zeitlos, sondern für Hoffnung werden Raum und Zeit in ihrer Gegenständlichkeit zu den Stätten der Realisation eigentlicher Existenz in personaler Gemeinschaft und in Transzendenzbezogenheit. Wahrhaft eschatologische Situation ereignet sich für Unbedingheit, und wir haben so viel Zukunft, als wir in Unbedingtheit stehen. Heilsgeschichte ereignet sich dann sowohl

in den einzelnen Augenblicken und in den einzelnen Räumen, in denen solche Existenz Wirklichkeit wird, als auch in der biographischen und gesellschaftlichen Kontinuität, in der wir uns zwischen Geburt und Tod und zwischen den Anfängen und Endpunkten einzelner Geschichtsepochen befinden.

Damit haben wir die hermeneutischen Voraussetzungen gewonnen, von denen aus die einzelnen Loci der traditionellen Lehre von den letzten Dingen als die rechtmäßigen Symbole des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens heute zur Geltung gebracht werden können. Die Ausführung dieses Programms geht über den hier vorgelegten orientierenden und sich auf das Grundlegende beschränkenden Diskussionsbeitrag hinaus und ist Sache einer sich weder auf Illusionen noch Utopien stützenden Dogmatik.

Fritz Buri, Basel