

Ohne Gott auf Gott hoffen? : Erwägungen zum Thema Glaube und Hoffnung

Autor(en): **Schmalenberg, Erich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **63 (2007)**

Heft 3

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877818>

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.

Ohne Gott auf Gott hoffen?

Erwägungen zum Thema Glaube und Hoffnung

In seinem Gespräch mit *Ernst Bloch* stellt *Wolfhart Pannenberg* der Theologie eine Reihe von Fragen bezüglich der Seinsweise Gottes. Er fragt, ob nach biblischem Verständnis Gott nicht nur im Vollzug der Herrschaft über die Welt Gott sei. Seine Gottheit werde ja erst mit dem Kommen seines Reiches offenbar. Aber, so fährt er fort, «lassen sich die Offenbarung seiner Gottheit und diese selbst voneinander ablösen?»¹ Eine solche Ablösung lässt er nicht gelten. Der Gott der Bibel sei nämlich nur Gott, indem er sich auch tatsächlich als Herr der Welt erweise. *Pannenberg* fügt sodann die Frage hinzu: «Bedeutet das nicht: Gott ist noch nicht, sondern wird erst sein?»² Dieser Interpretationsvariante geht *Pannenberg* nicht weiter nach, weist sie aber auch nicht rundherum ab. Indem er mit einem «Jedenfalls ...» fortfährt, neigt er seinerseits der Auffassung zu, dass Gott die Macht der Zukunft sei, die es nicht zulasse, ihn als ein Seiendes oder als den Hintergrund alles Seienden anzusehen.

Wir möchten diese These hier nicht näher erörtern, wohl aber der von ihm offen gelassenen Frage nachgehen. Das geschieht in folgenden Schritten: Erstens rekapitulieren wir die Diskussion zwischen *Wolfhart Pannenberg* und *Günter Dux* über die Gottesfrage im Rahmen der Religionsproblematik aus dem Jahre 1984. Zweitens stellen wir aufgrund der Ergebnislosigkeit dieser Diskussion die These auf, dass einerseits im Anschluss an *Ernst Bloch* und *Günter Dux*, andererseits im Gegensatz zu *Bloch* und *Dux* die Hoffnung auf Gottes Existenz dazu geeignet sei, der Diskussion zwischen Theismus und Atheismus eine andere Wendung zu geben. Und drittens deuten wir die Konsequenzen an, die sich aus der Hoffnung auf Gottes Existenz für das Verständnis der Glaubenstraditionen des Christentums sowie der anderen Religionen ergeben.

1. Gott als menschliches Konstrukt

Im Rahmen der Dokumentation zu einer Tagung über das Thema «Sind wir von Natur aus religiös? Antworten heutiger Anthropologie»³ aus dem Jahre

¹ W. Pannenberg: Der Gott der Hoffnung, in: Ernst Bloch zu Ehren, hg.v. S. Unseld, Frankfurt a.M. 1965, 209-225, zit. nach: Der Gott der Hoffnung, in: ders.: Grundfragen systematischer Theologie, Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 393.

² Ebd., 393.

³ W. Pannenberg: Sind wir von Natur aus religiös? (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 120), Düsseldorf 1986.

1984 legen sowohl *Wolfhart Pannenberg* als auch *Günter Dux* ihre Positionen zur Sache in Kurzform als Vortrag⁴ bzw. Aufsatz⁵ vor.

Pannenberg versucht, unter Rückgriff auf Befunde von Paläontologie, Ethnologie und Kulturgeschichte die These von Soziologen in der Nachfolge *Durkheims* zu entkräften, Religion sei eine Übergangserscheinung, die der aufgeklärte Mensch nicht mehr benötige.⁶ *Pannenberg* setzt dem die These entgegen, dass der Mensch von Natur aus religiös sei. Er sieht sie unter anderem im Anschluss an *Piaget* durch den Befund bestätigt, dass die Sprache «im Ursprung aus einer religiösen Ergriffenheit entsteht»⁷. Sprache sei zwar menschliche Schöpfung, verdanke sich aber einer «Erhebung und Inspiration». Eine Erhärtung seiner These sieht *Pannenberg* darin, dass menschliches Leben letzten Endes aus einer «religiösen Tiefenschicht gehalten und in Bewegung gehalten werde.»⁸ Auch im Hinblick auf die symbiotische Mutter-Kind-Beziehung gälte Ähnliches: Das Kind existiere «in einer ganz ursprünglichen Weise außerhalb seiner selbst». Die «Exstase» sei da vor dem Insichselbststehen, vor der «Hypostase», der Person.⁹ Die Mutter vertrete für das Kind nicht nur die Welt, sondern Gott. Das ursprüngliche Weltvertrauen könne nämlich durch die Mutter allein nicht gerechtfertigt werden. Die Möglichkeit, daraus einen Gottesbeweis abzuleiten, sieht *Pannenberg* jedoch nicht. Der Mensch sei zwar von Natur aus religiös, aber darin liege keine Garantie dafür, dass Gott auch existiere. Die Möglichkeit, dass der Mensch einer natürlichen Illusion verfallen sei, lasse sich nicht von der Hand weisen. Gottes Dasein werde nämlich nur durch Gott selbst bewiesen, erschliesse sich nur in der religiösen Erfahrung.¹⁰

Demgegenüber versucht der Soziologe *Günter Dux* im Anschluss an *Piaget* nachzuweisen, dass der Entstehung von Religion ein «subjektives Schema» voraus liege, mit dessen Hilfe jeder neugeborene Mensch auch alle Objekte zunächst als handelnde Subjekte auffasse. Auf dem Wege der Gewin-

⁴ W. Pannenberg: Religion und menschliche Natur, in: Pannenberg: Sind wir von Natur aus religiös? (Anm. 3), 9-23.

⁵ G. Dux: Zum historischen Stand der Religion, in: Pannenberg: Sind wir von Natur aus religiös? (Anm. 3), 43-72 (zuerst veröffentlicht in: T. Rendtorff [Hg.]: Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz der religionstheoretischen Forschung, Göttingen 1980, 107-129). Vgl. ders.: Die Logik der Weltbilder (stw 370), Frankfurt a.M. 1982; ders.: Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit, Frankfurt a.M. 1989; ders.: Historisch-genetische Theorie der Kultur. Instabile Welten. Zur prozessualen Logik im kulturellen Wandel, Weilerswist 2000.

⁶ A.a.O. (Anm. 3), 11.

⁷ Ebd., 16.

⁸ Vgl. dazu auch W. Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 347f.

⁹ A.a.O. (Anm. 3), 22.

¹⁰ Ebd., 23 f.

nung von Handlungs- und Interaktionskompetenz distanzieren sich das Neugeborene von der Objektwelt, vorab anhand des ihm zuerst begegnenden Objekts, der sorgenden Bezugsperson, der Mutter. Alle Objekte werden demnach als handlungsmächtige Subjekte wahrgenommen. Das subjektivistische Vorstellungsschema bestimmt aber nicht nur jede Ontogenese, sondern darüber hinaus das Weltbild aller frühen Kulturen. Es diene als Paradigma für jedwede Erklärung. Die werde freilich erst erforderlich, wenn das Regelwissen, die Urform allen Gesetzeswissens, versage¹¹.

Religion habe sich an dieses subjektivistische Schema gebunden. Kraft seiner werde jedes Objekt mit einem subjektivistischen Agens verbunden, das dessen Eigenart und Identität bestimme. Nicht nur werde in primitiven Gesellschaften die Einheit und Dauer der realen Aktionsgemeinschaft der Familie in einem subjektiven Agens, der Familiengottheit, gesucht, ähnliches gelte auch für Stammeskulturen. «Die entschiedene Bedeutung eines einzigen Stammesgottes» sei um der Einheit und Geschlossenheit des Stammes willen am ehesten bei Nomaden zu erwarten, «die kriegerisch organisiert sind und in unruhigen Gegenden leben».¹² Ein solcher Stammesgott sei der Gott des Alten Testaments, Jahwe. Dessen kosmologische Funktion wachse ihm erst «mit dem Übergang von der Monolatrie zum Monotheismus» zu. «Gott ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs geblieben, nicht der Philosophen-Gott.»¹³

Ist Gott für *Dux* demnach ein menschliches Konstrukt, so lässt sich über dessen Wahrheitsgehalt nichts aussagen. Es finde sich aber auch keine «Bestätigung» mehr dafür. Das subjektivistische Grundmuster der Wirklichkeitsdeutung in Religion und Philosophie sei zugunsten eines «systemischen, interrelationalen» abgebaut worden. Als «energetisches System von zuständlicher Dynamik» sei «die Natur von allen sinnhaften, nach Art sozialer Beziehungen verstandenen Ordnungen befreit» worden.¹⁴ Was an der Aussenwelt erfahrbar ist, sei der religiösen Interpretation im herkömmlichen Sinne entglitten. Dadurch sieht *Dux* im Sinne seines Aufsatzthemas den historischen Stand der Religion in unserer Zeit bestimmt.¹⁵ Er präzisiert jedoch, dass diese Diagnose «entwicklungslogisch» gemeint sei. Faktisch indes lebe die Mehrzahl der Menschen in der Gedankenwelt von gestern. *Dux* prognostiziert daher, dieser Zustand werde nicht von langer Dauer sein. Entwicklungslogisch jedoch anerkennt er die Rolle von Religion und Philosophie in der Geschichte. Beide besäßen das Recht, die Neuzeit als ihr Produkt anzusehen, zwar nicht als «Determinanten», wohl aber als «Exekutoren».¹⁶ Er räumt zwar ein, dass Religion

¹¹ Vgl. ebd., 54f.

¹² Ebd., 63.

¹³ Ebd., 64.

¹⁴ Vgl. ebd., 67.

¹⁵ Vgl. ebd., 68.

¹⁶ Vgl. ebd., 70f.

in der Geschichte «auch die großen Zielvorstellungen der Menschheit» hervorgebracht habe, die in der Gegenwart bewahrt sind; an seiner Bestimmung des historischen Standes der Religion ändert sich jedoch dadurch nichts. Ihr zufolge hat das systemische, interrelationale Paradigma das subjektivische überholt.¹⁷

In der sich anschließenden Diskussion mit *Pannenberg* konzediert *Dux* durchaus, dass es eine Verwiesenheit auf Transzendenz gibt¹⁸. Die von Menschen konstruierte Welt verweise auf ein unbestimmt anderes jenseits der Grenze, innerhalb derer sie sich darstellt. Dabei handele es sich jedoch um eine «konstitutionstheoretische Transzendenz», die *Pannenberg* in eine «theologische» ummünze. «Wenn man also wegen dieser unausgedachten und auch unausdenkbaren Welt über das Vorletzte hinaus will, dann ist man im Recht.»¹⁹ Gleichwohl entziehe sich das Denken Gottes nicht der säkularen Erklärung. Sie erkläre zugleich, weshalb *Pannenberg* im subjektivistischen Schema theistisch denken müsse. Es sei zwar kein «negativer Gottesbeweis» zu führen, aber in der historischen Situation der Gegenwart finde sich für den ontologischen Wahrheitsgehalt des subjektivistischen Schemas kein Anhalt mehr an der Welt.²⁰ Daher sei die theologische Position kognitiv so aussichtslos.

2. Gottes Entbehrlichkeit und die Hoffnung auf Gott

Es fällt schwer, ein Fazit dieser Auseinandersetzung zu ziehen. Einerseits ist *Dux* zu widersprechen, wenn er die Diagnose nahelegt, das Ende der Religion sei gekommen, andererseits ist ihm Recht zu geben, wenn er unterstellt, dass *Pannenberg* Gott immer schon voraussetzt.

Hier zeichnet sich ein Dilemma ab. Es kann möglicherweise dadurch umgangen werden, dass wir *Pannenberg*s offen gelassene Frage ernster nehmen, als sie ursprünglich gemeint gewesen sein mag. Sollte Gott noch nicht sein? Könnte das vielleicht nicht auch bedeuten, dass Gott sich selbst erst noch erschaffen müsste? Ginge der *«creatio ex nihilo»* nicht die *«creatio sui»* voraus? In diesem Falle würde alles bis jetzt Gewordene auch ohne Gott existieren. Wir müssten dem Atheismus das Feld überlassen – eine Horrorvorstellung jedes Theologen.

In der Tat: Der These, Gott sei ein menschliches Konstrukt, lässt sich nach dem derzeitigen Stand der Erkenntniskritik nichts Stichhaltiges entgegensetzen. Allerdings wäre mit dieser Erklärung keineswegs die Frage beantwortet,

¹⁷ Vgl. ebd., 72.

¹⁸ Ebd., 84.

¹⁹ Ebd., 85.

²⁰ Ebd., 86.

auf der *Pannenberg* beharrt, weshalb Menschen nach der Aufklärung nicht davon ablassen, weiterhin unsere Welt zu transzendieren. Es wäre bei diesem Überschritt zwar kein Gott zu finden, der, wie *Dux* zu Recht konstatiert, etwas anderes sein könnte als ein menschliches Konstrukt, aber diese Erkenntnis reicht offensichtlich nicht dazu aus, dass Menschen auf die Transzendierung des «Vorletzten» überhaupt verzichten.

Der Grund dafür dürfte tiefer liegen. Er könnte in einer Hoffnung bestehen, die, obwohl sie Gott jetzt nicht mehr voraussetzen kann, sich gleichwohl Gottes zukünftige Existenz zum Gegenstand macht.

Zur Erläuterung des Gemeinten sehen wir uns an *Ernst Bloch* verwiesen. Dieser hat in seiner epochemachenden Schrift «Das Prinzip Hoffnung» in der Hoffnung die wichtigste und «menschlichste aller Gemütsbewegungen»²¹ erkannt. Sofern sie sich auf Gott als eine reale Grösse richtet, unterzieht er sie jedoch im Anschluss an *Feuerbach* und *Marx* einer beissenden Kritik:

«Es ist eine wissenschaftliche Unreinlichkeit, diese Gottesvorstellung als real zu setzen, es ist eine schlecht entzauberte Phantasterei, diese Gottesmythologie, weil sie nicht real ist, nun etwa als ein Realprodukt an ein Ende der Tage zu setzen ... Desgleichen bringt die Entzauberung kein Heil, die der Göttervorstellung nur die Realität wegnimmt, sie aber mit ihrer ganzen mythologischen Form bestehen lässt: als fixes Ideal, gesetzt in ein Postulat. Es ist das Kants Lehre ... sie stört den Gott des Katechismus nicht, sie *lässt* ihn als «Einheit aller Wirklichkeit», gesetzt als regulative Idee.»²²

Gott erscheint demgegenüber für *Bloch* als «hypostasiertes Ideal des in seiner Wirklichkeit noch ungewordenen Menschenwesens».²³

Blochs auf *Feuerbach* zurückweisender Projektionsthese wäre jedoch nur dann zuzustimmen, wenn die menschliche «Bedürftigkeit», aus der *Bloch* die Hoffnung hervorgehen sieht, allein in der Verwirklichung des «ungewordenen Menschenwesens» bestünde, für die er jedoch keinen definitiven Endpunkt in der Geschichte sieht.²⁴ Der bedürftige Mensch muss sich jedoch nicht mit der Devise zufrieden geben, dass der Weg dahin bereits das Ziel sei. Seine geschichtlichen Erfahrungen lassen ihn vielmehr daran zweifeln, dass die einzelnen Etappen dieses Menschwerdungsprozesses ihn wirklich seinem Hoffnungsziel näher gebracht haben. Mag die «Gottesmythologie» auch nicht real sein, «eine wissenschaftliche Unreinlichkeit», so bedarf der Mensch dennoch eines allmächtigen Helfers, der nicht weniger real sein darf als die erste Bezugsperson seines Lebens, die nach *Dux* dem nasciturus dazu verhilft, Subjekt zu werden. Diesen Helfer nennen wir Gott. Er ist uns jetzt zwar nicht als

²¹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Kapitel 1-32 (Werkausgabe Band 5/1), Frankfurt a.M. 1985; zit. nach stw 554, 1.A., Frankfurt a.M., 1985, 83.

²² E. Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Kapitel 43-55 (Werkausgabe Bd. 5/3), Frankfurt a.M. 1985; zit. nach stw 554, Frankfurt a.M. 1985, 1521 (kursiv vom Vf.).

²³ Vgl. ebd., 1521.

²⁴ Vgl. ebd., 1517.

reale Grösse gegeben, könnte aber als solche Gegenstand der Hoffnung sein. *Pannenberg's* These, dass die Mutter Gott vertrete, wäre demnach *cum grano salis* umzukehren: Gott vertritt die Mutter.

3. *Die Hoffnung auf Gott und der Glaube an Gott*

In demselben Masse, wie Gottes Existenz selbst ein Gegenstand der Hoffnung wird, tritt der Glaube an Gott den Primat an die Hoffnung ab. Denn dieser Glaube bezieht sich auf einen jetzt beziehungsweise immer schon existierenden Gott, der sich in geschichtlichen Ereignissen manifestiert. In alttestamentlicher Sicht umschliesst er nicht nur Furcht und Vertrauen sowie Gehorsam gegenüber Gottes Willen, sondern zugleich auch die Hoffnung, dass Gott sein Volk und den Einzelnen aus aller Not erretten werde. Die Hoffnung ist hier ein Implikat des Glaubens. Sie gründet sich auf ein durch Tradition vorgegebenes Heilshandeln Gottes in der Geschichte, alttestamentlich vor allem auf den Bundschluss zwischen Jahwe und Israel und neutestamentlich auf Gottes Handeln mit der Menschheit durch Jesus Christus. Die Hoffnung des Glaubens richtet sich auf die Vollendung des mit Christus begonnenen Heilshandelns, letztendlich auf die endgültige Königsherrschaft Gottes und das ewige Leben, vorab aber auf Christi Wiederkunft, die Totenauferstehung und das Bestehen im Endgericht.

In der Perspektive der Hoffnung, für die wir plädieren, erhält der Glaube jedoch einen anderen Stellenwert. Er ist nicht rundheraus als Aberglaube abzulehnen, sondern lässt sich verstehen als fiktive Vorwegnahme der erfüllten Hoffnung auf Gott, bezieht er sich doch auf Gott so, wie er nach unseren zeitgebundenen Vorstellungen sein müsste, wenn es ihn denn schon gäbe. Der vorwegnehmende Glaube wäre demnach der Modus des Als-Ob der erfüllten Hoffnung auf Gott. In diesem Sinne partizipiert die Hoffnung nicht am Glauben, sondern umgekehrt der Glaube an der Hoffnung. Der Glaube drückt die Sehnsucht des Menschen nach Gottes hilfreicher Nähe in Geschichte und Gegenwart aus. Ihr versuchen alle Religionen auf je eigene Weise Rechnung zu tragen. Die Hoffnung hingegen suspendiert die leidige Realitätsfrage im Hinblick auf die Glaubensinhalte, die den Glaubenden immer wieder in Verlegenheit bringt; zugleich aber gibt sie die Realitätsfrage nicht grundsätzlich preis. Denn die *visio Dei* bleibt auch ihr eigenes unverzichtbares Ziel. Sie steht jedoch der Verabsolutierung bestimmter Glaubensinhalte entgegen, die in Vergangenheit und Gegenwart zu unheilvollen Auswirkungen geführt hat.

Daraus ergeben sich Konsequenzen auch für die christlichen Glaubensstraditionen. Das Bekenntnis etwa, dass Gott die Welt geschaffen habe und erhalte, erscheint im Lichte dieser Hoffnung als ein vorläufiges Desiderat, das noch keinen Anhalt an der Wirklichkeit gefunden hat. Der Schöpfungsbericht der

Bibel nimmt vorweg, was nur erhofft werden kann. Mit anderen Worten: Schöpfung steht noch aus. Sie wäre ein *Novum*, etwas noch nicht Dagewesenes, und somit nicht als Neuschöpfung im Sinne der Vollendung der (alten) Schöpfung zu verstehen. Das absolute *Novum* aber wäre Gott selbst. Ebenso erweist sich im Lichte der Hoffnung das Bekenntnis zu Jesus als dem einzigen Sohne Gottes als *Desiderat*; wir wünschen nämlich, dass Gott, auf den wir hoffen, weil wir ohne ihn keine Zukunft hätten, die Züge Jesu von Nazareth trägt. Auch dem Bekenntnis zu Gott als dem Geist entspricht jetzt keine Realität. Dass Gott als Geist es sei, der schöpferisch und erneuernd die Wirklichkeit durchdringt, lässt sich nicht erweisen, wohl aber für eine neue Wirklichkeit erhoffen, die mit Gott erst noch erschaffen werden müsste. Dabei müsste es sich um eine subjektive Wirklichkeit handeln, denn nur in einer solchen könnten auch die auf Gott Hoffenden ihren Platz finden. Sie wären (Neu-)Schöpfung aus dem Nichts. Als solche fiele sie mit der Errettung aus unserer Verlorenheit zusammen. Das Reich Gottes wäre demnach ein Hoffungsziel, keine wenn auch jetzt noch unsichtbare jenseitige Gegebenheit.

Diese Hoffnung setzt sich dem Verdacht aus, illusionär zu sein, entspringt sie doch der menschlichen Bedrohtheit und der Sehnsucht, einen starken Helfer zu finden, der sie beendet, und das in Analogie zu der ersten Bezugsperson unseres Lebens, die uns aus unserer anfänglichen Verlorenheit herausgeholfen hat. Hier findet sich der Anhalt, der uns auf einen persönlichen Gott hoffen lässt. Diese Hoffnung wird bestärkt durch Jesus, der uns den Gott der Liebe vor Augen stellt.

Eine solche Hoffnung bedarf keiner rationalen Rechtfertigung. Ihre Verifizierung liegt mit *Pannenberg* in Gottes Selbstoffenbarung. Dieser aber müsste Gottes Selbsterschaffung vorausgehen. Für die auf ihn Hoffenden wäre sie der erste grundlegende Akt der Liebe zu ihrer Errettung. Gottes Menschwerdung durch Selbsterschaffung steht mithin noch aus. Daraus folgern wir: Gott kann jetzt nicht vorausgesetzt werden.

Gleichwohl sind die fiktiven Vorwegnahmen für den Hoffenden unverzichtbar, denn die Hoffnung nimmt Mass an den zwar fiktiven, aber gleichwohl durch den Glauben als real gesetzten «Vorwegereignungen» Gottes in der Geschichte, obwohl und gerade weil sich deren Realität nicht verifizieren lässt. Sie sucht sich konkrete Vorstellungen, wie sie vor allem die religiösen Traditionen vorgeben. Im Lichte dieser Hoffnung erübrigt sich die Zumutung an die historische Wissenschaft, die geglaubte Realität der Vorwegereignungen, ihren «Offenbarungscharakter», der nach *Pannenberg* erst durch Gottes Selbstoffenbarung endgültig erkannt werden kann, vorab zu «entdecken».²⁵

²⁵ Vgl. W. Pannenberg: Heilsgeschehen und Geschichte, 1959, in: ders.: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 63.

Gleichwohl liegt darin kein Grund, den religiösen Traditionen überhaupt den Abschied zu geben. Denn religiöse Konstrukte richten sich nicht nach der jeweiligen erkenntnistheoretischen Diskussionslage. Dennoch können diejenigen, die trotz aller Skepsis in Glaubensdingen davon überzeugt sind, dass sie Gott nötig haben, der Überlegung Raum geben, ob sie jetzt nicht auch ohne Gott auf Gott hoffen möchten. Ein Atheismus dieser Art wäre freilich ein Atheismus unter Vorbehalt.

Abstract

Im Gespräch mit Wolfhart Pannenberg, Günter Dux und Ernst Bloch vertritt der Vf. die These, dass Gott ein Gegenstand der Hoffnung zu sein habe. Der Glaube nimmt Erhofftes vorweg, vermag es aber nicht zu verifizieren. Er beruht auf der Hoffnung, nicht aber beruht die Hoffnung auf dem Glauben, für den sich Gott schon in Natur und Geschichte manifestiert hat.

Disputing with Wolfhart Pannenberg, Günter Dux and Ernst Bloch the author argues, that God has to be an object of hope. Faith in God anticipates what is to be hoped, but it is unable to verify it. Faith should be based on hope, but hope should not be based on faith, for which God has already manifested himself in nature and history.

Erich Schmalenberg, Moers