

Hoffnung

Bemerkungen zum christlichen Verständnis des Begriffs

Eberhard Jüngel

I. Die Ambivalenz des Hoffens

Ohne Angst und ohne Hoffnung zu sein, ist gleichermaßen unmenschlich.¹ In Angst und Hoffnung meldet der Mensch sein Recht auf Zukunft an, reklamiert er kommendes, zukünftiges Dasein. Insofern ist Hoffnung in gleichem Maße wie Angst, wenn auch in anderer Weise, eine die menschliche Existenz fundamental bestimmende Struktur, also so etwas wie ein Existential. Der Mensch kann gar nicht anders, er muß sich hoffend auf Zukunft hin entwerfen.

Die Hoffnung führt ihn ins Leben ein,
Sie umflattert den fröhlichen Knaben,
Den Jüngling locket ihr Zauberschein,
Sie wird mit dem Greis nicht begraben,
Denn beschließt er im Grabe den müden Lauf,
Noch am Grabe pflanzt er – die Hoffnung auf.²

Doch so verstanden ist Hoffnung nur eine formale Struktur menschlicher Existenz, eben: ein Existential. Sie treibt den Menschen über sich hinaus; aber sie sagt nicht, wohin. In die Zukunft, gewiß. Aber in was für eine Zukunft? Darüber schweigt die als Existential verstandene Hoffnung. So wie die Angst – im Unterschied zu der immer auf ein bestimmtes Objekt gerichteten Furcht – wesentlich *Angst vor nichts* ist, so ist die den Menschen ins Leben einführende und von ihm noch am Grabe aufgepflanzte Hoffnung wesentlich leer. Sie ist Hoffnung auf Zukunft, mehr nicht. Sie ist Hoffnung auf zukünftiges Dasein, auf nichts als zukünftiges Dasein. Als solche ist sie aber nicht von einem konkreten Hoffnungsgut, nicht von einer Bestimmtheit des Daseins besetzt. Sie ist unbesetzte Hoffnung, spes vagans. Als bloßes Existential des natürlichen Menschen verstanden geht die Hoffnung auf das reine Sein. »Das reine Sein und das reine Nichts ist« aber nach Hegels wohl begründeter These »dasselbe«.³ Als Hoffnung auf das reine Sein wäre sie – auch darin der Angst parallel gehend – Hoffnung auf – nichts.

Soll die der menschlichen Existenz naturaliter eigene Hoffnung *auf etwas* gehen, soll sie sich als konkrete Hoffnung auf ein bestimmtes Hoffnungsgut richten, dann muß das Existential der Hoffnung *existentiell* werden. Sie kann aber nur existentiell werden, indem sie an schon verwirk-

¹ Vgl. W. Jens, Beitrag in: Angst und Hoffnung in unserer Zeit, Darmstädter Gespräch 1963. Hg. K. Schlechta, Darmstadt 1965, 157–165, 165.

² F. Schiller, Hoffnung. Sämtliche Werke. Hg. G. Fricke und H.G. Göpfert in Verbindung mit H. Stubenrauch, Bd. 1, München 1965, 216 f.

³ G.W.F. Hegel, Wissenschaft und Logik I. PhB 56, Hamburg [21934] 1951, 67.

lichte Existenz anknüpft bzw. in einem konkreten Lebenszusammenhang zur Geltung kommt. In einem konkreten Lebenszusammenhang zur Geltung kommend, an schon verwirklichte Existenz anknüpfend, orientiert sich die doch auf Zukunft gerichtete Hoffnung nun aber immer schon an Vergangenem und Gegenwärtigem. Das zukünftige Hoffnungsgut ist in gewisser Weise extrapolierte Vergangenheit oder Gegenwart. Die Mutter hofft, daß ihr Sohn wohlbehalten aus dem Krieg zurückkommt. Der Lernende hofft, daß er das Examen gut oder besser – oder auch nur überhaupt – bestehen wird.

Doch »Hoffen und Harren hält manchen zum Narren«. Die Spruchweisheit zeigt an, daß die Hoffnung gerade dann, wenn sie sich als konkrete Hoffnung auf ein bestimmtes Hoffnungsgut hin entwirft, wenn sich also die Reklamation von Zukunft überhaupt zur Reklamation einer *bestimmten* Zukunft existentiell präzisiert, erst recht ins Leere gehen kann. Es rächt sich dann sozusagen, daß die Hoffnung mehr sein wollte als Hoffnung auf – nichts. Wer die spes vagans irgendwo festmacht, läuft immer auch Gefahr, daß seine Hoffnung enttäuscht wird. Ist aber Hoffnung erst einmal enttäuscht worden, dann gewinnt das Existential zwielichtige Züge. Hoffnung kann dann auch als *Flucht in die Zukunft* erscheinen, mithin als Verfehlung des Anspruches (und des Angebotes) der Gegenwart. Hoffnung kann nun auch als eine leere Vertröstung erscheinen, ja als ein Opiat, mit dessen Hilfe man sich aus der peinlichen Gegenwart (und der Verantwortung für sie) hinwegstiehlt. Nicht zufällig knüpft denn auch die Rede von der Religion als »Opium fürs Volk« an den *Hoffnungscharakter* der Religion an.⁴

⁴ So bereits I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Akademie-Textausgabe VI, Berlin 1907, 77 f.: Daß dem Menschen auf einen *zu erweichenden* Richter im Jenseits »Hoffnung gemacht wird«, heißt für Kant, diesem Menschen, statt ihn auf sein eigenes unerbittlich strenges Gewissen zu verweisen, »gleichsam Opium fürs Gewissen zu geben« (a.a.O., 78, Anm.). Ähnlich urteilt L. Feuerbach [Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit. G.W., Bd. 4, Hg. W. Schuffenhauer, Berlin 1967, 354 f.]: Wer mit Hoffnung auf ewige Freuden oder mit Furcht vor ewiger Hölle Religion propagiert, der gibt dem Menschen »Opium ein, um ihm in dem Zustande, wo die Leidenschaften der Furcht oder Hoffnung seine Vernunft umnebelt haben, sein Ehrenwort abzunehmen«. K. Marx [Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. MEGA 1, Berlin 1958, 378 f.] vermag allerdings in den Hoffnungen der Religion beides zu sehen: einen »Ausdruck des wirklichen Elendes« der Gegenwart »und in einem« damit »die Protestation gegen das wirkliche Elend«. Insofern ist – wie es in sprachlicher Anlehnung an andere Äußerungen Feuerbachs heißt – die »Religion (...) der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks«. Marx ist dementsprechend weniger an der Kritik der Religion als an Religion interessiert – die Religionskritik ist für ihn eine durch Feuerbach bereits erledigte Sache – als vielmehr an der Kritik des Elendes, das ein solches Opiat nötig macht: »Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die *Kritik des Jammertales*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist (...) Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren (...) Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde« (a.a.O., 379). Zum »nicht halbierten« Verständnis der Opiumstelle bei Marx vgl. E. Bloch, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs. G.A., Bd. 14, Frankfurt 1968, 88–92.

Doch versteht man die *Hoffnung der Religion* als Opiat, dann kann man das mit gleichem Recht für *jede Hoffnung* tun, die die Aufmerksamkeit von der Gegenwart auf die Zukunft verlagert und von der niemand weiß, ob die erhoffte Zukunft jemals Gegenwart wird. Je präziser sich die Hoffnung *auf etwas* richtet, desto enttäuschbarer wird sie. Und je öfter Hoffnung enttäuscht wird, desto mehr gerät das Existential der Hoffnung in den Verdacht, wirklich nichts anderes sein zu können als Hoffnung auf – nichts. Hoffnung, die *enttäuscht* wird, *unerfüllte* Hoffnung droht das Hoffen überhaupt zu diskreditieren: so sehr, daß die Hoffnung nicht als ein Gut, sondern als ein Übel erscheint. In der apokalyptischen Vision im apokryphen Buch Esra 5,4–12 erscheint denn auch unter den Greueln der Endzeit die Hoffnung, die keine Erfüllung findet, als schreckliche Krönung des Ganzen:

... da wird plötzlich die Sonne bei Nacht erscheinen
und der Mond bei Tage.
Von den Bäumen wird Blut träufeln,
Steine werden schreien.
Die Völker kommen in Aufruhr,
die Ausgänge (der Gestirne) in Verwirrung.
Und zur Herrschaft kommt,
den die Erdbewohner nicht erwarten.
Die Vögel wandern aus,
das Meer von Sodom speit Fische aus
und brüllt des Nachts mit einer Stimme,
die viele nicht verstehen, aber alle vernehmen.
An vielen Orten tut sich der Abgrund auf,
und lange Zeit bricht das Feuer hervor.
Da verlassen die wilden Tiere ihr Revier,
Weiber gebären Mißgeburten.
Im süßen Wasser findet sich salziges.
Freunde bekämpfen einander plötzlich.
Da verbirgt sich die Vernunft,
und die Weisheit flieht in ihre Kammer ...
Der Ungerechtigkeit und Zuchtlosigkeit wird viel
sein auf Erden.
Dann fragt ein Land das andere und spricht:
»Ist etwa Gerechtigkeit, die das Rechte tut, durch Dich gekommen?«
Und es wird antworten: »Nein!«
*Zu jener Zeit werden die Menschen hoffen und nicht erlangen,
sich abmühen und nicht zum Ziel kommen.*

Aufgrund dieser Analyse der als Existential des natürlichen Menschen verstandenen Hoffnung werden Zweifel wach, ob man die Hoffnung denn überhaupt als ein »Gut« ansehen soll, ob sie nicht vielmehr dem Menschen schadet. Die Frage ist innerhalb einer existentialen Analyse des menschlichen Daseins nicht entscheidbar. Es ist der Hoffnung, soweit sie als Existential des natürlichen Menschen in Betracht kommt, vielmehr wesentlich, daß sie dem Menschen sowohl Zukunft erschließen als auch Gegenwart verschließen, sowohl schöpferisch über die Gegenwart hinausführen als auch »die Gegenwart verderben kann«.⁵ Es ist denn auch bezeichnend,

⁵ F. Schleiermacher, Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kir-

daß der Mythos die Hoffnung durchaus als ein ambivalentes Phänomen kennt. Sie hat ein Sphinxantlitz.

Als Beispiel für die ambivalente Einschätzung der Hoffnung mag die Fabel von der Büchse der Pandora gelten.⁶ Die Überlieferung der Fabel schwankt – nicht zufällig. Nach Babrios⁷ hat Zeus den Menschen ein Faß geschenkt, das mit allem *Guten* gefüllt war, aber geschlossen bleiben sollte. Der Mensch aber hat, von Neugierde verführt, das Faß geöffnet, so daß aus ihm alles Gute zu den Göttern entfloh. Als angesichts der entflohenen Güter der Deckel wieder zugeschlagen wurde, blieb jedoch nur noch die Hoffnung (ἐλπίς) im Fasse zurück. Die zurückgebliebene Hoffnung, hier also selber ein Gut, tröstet seitdem die Menschen über den unwiderstehlichen Verlust der entflohenen Güter. Dem entspricht, was Theognis in seinen Elegien über die Hoffnung zu sagen hat:

Hoffnung bleibt uns Menschen allein als helfende Gottheit. Alle anderen sind zum Olymp längst schon zurück. Weg ist der Glaube (πίστις), mächtige Gottheit, weg von den Männern ist Besonnenheit (εὐφροσύνη) ...

Aber solange einer lebt und sieht noch das Sonnenlicht, soll er, fromm gegen die Götter, bei der Hoffnung bleiben. Und zu den Himmlischen betend sollen die ersten und letzten Gaben *der Hoffnung* stets flammen auf fettem Altar.⁸

Ganz anders scheint Hesiod von der Hoffnung zu denken. Die Fabel von der Büchse der Pandora ist nach der Überlieferung Hesiods jedenfalls sehr viel skeptischer.⁹ In der von Hesiod überlieferten Gestalt der Fabel ist die – von Hephaistos auf Geheiß des Zeus geschaffene – Pandora, die den Feuertdiebstahl des Prometheus rächen soll, mit einer Büchse auf die Erde geschickt worden, in der alle Übel und Leiden enthalten sind. Beim Öffnen der Büchse der Pandora – der Bruder des Prometheus, Epimetheus, hatte trotz der Warnungen des »Voraus-Bedachten« die von den Göttern mit allen Reizen ausgestattete Pandora (= die Alles Gebende!) geheiratet und dabei die Büchse wohl als »Mitgift« betrachtet – fliegen alle Übel heraus. Aber nun nicht wie in der anderen Variante zu den Göttern zurück, sondern jetzt fliegen sie heraus und beherrschen die Erde. Nur die Hoffnung bleibt drinnen, als der Deckel zurückfällt. Sie erscheint hier also selber als Übel. Und man weiß nicht recht, ob sie dem Menschen vorenthalten werden soll, oder ob sie den Menschen über das Ausmaß der über ihn gekommenen Übel hinwegtäuschen soll, also ein selber *verborgenes Übel* ist.

Die schwankende Überlieferung der Fabel läßt die Hoffnung als zutiefst zwielichtig erscheinen. Sie ist da, aber über ihrer Herkunft von den Göttern liegt ein Schleier, ihr letzter Ursprung ist dunkel: ist sie eine gute Gabe oder eine böse Gabe? Sie bestimmt den Menschen, aber ihre Inten-

che im Zusammenhang dargestellt. (1830), § 158.3, Hg. M. Redeker, Bd. 2, Berlin 1960, 416.

⁶ Auch Vergil kennt die Ambivalenz der Hoffnung (Aeneis 2, 354): »una salus victis nullam sperare salutem«.

⁷ P. Friedländer, Herakles. Sagengeschichtliche Untersuchungen. Philologische Untersuchungen Heft 19, 1907, 39–45.

⁸ Theognis, Elegien. 1135–1146.

⁹ Hesiod, Erga. 60 ff. und Theogonie. 571 ff.

tion ist ambivalent. Sie läßt ihn hoffen, aber sie sagt nicht worauf. Sie geht ins Unbestimmte und Leere und ist gerade in ihrer Vagheit das Letzte, was dem Menschen geblieben ist. *Ohne* Hoffnung, so scheint es, kann er nicht leben. *Worauf* er indessen hoffen darf, kann er nicht sagen. Es ist deshalb von Immanuel Kant zu Recht die Frage »Was darf ich hoffen?« zu einer der Grundfragen erklärt worden – neben den anderen beiden Fragen »Was kann ich wissen?« »Was soll ich tun?« –, die beantwortet werden müssen, wenn sich *die* Frage der Philosophie soll beantworten lassen können »Was ist der Mensch?«.¹⁰

II. Die Eindeutigkeit christlicher Hoffnung

Auf dem Hintergrund der aufgezeigten Ambivalenz des Existentials Hoffnung wird die unerhörte neutestamentliche Behauptung, daß die Heiden »keine Hoffnung haben«, verständlich.¹¹ Denn für die neutestamentlichen Autoren ist Hoffnung gerade eine *jede Ambivalenz ausschließende* Zukunftsbeziehung. Hoffnung ist per definitionem *begründete Hoffnung*. Das kommt mit besonderer Deutlichkeit in der Auseinandersetzung des Apostels Paulus mit den Gegnern in Korinth zum Ausdruck, die der These anhängen, es gäbe keine Totenauf resurrection (1 Kor 15,12). Paulus setzt dieser These die andere entgegen: Wenn wir in *diesem* Leben nur Hoffende in Christus sind (ohne des Erhofften *gewiß* zu sein), sind wir bemitleidenswerter als alle Menschen (1 Kor 15,19). Hoffnung in diesem Leben ist für Paulus wesentlich Hoffnung auf die Totenauf resurrection. Als solche aber ist sie *begründete* Hoffnung, weil Jesus Christus von den Toten *auf-erstanden ist*. Insofern ist die Hoffnung sich ihres Hoffnungsgutes gewiß. Die Auffassung aber, es gäbe keine Totenauf resurrection, würde die Hoffnung ihrer Gewißheit berauben und damit die Hoffnung als Hoffnung aufheben. Hoffnung ohne die *Gewißheit des Hoffnungsgutes* würde Christen unter dem *Schein* der Hoffnung existieren lassen, sie in Wahrheit aber auf den status quo ante zurückwerfen, in dem sie »keine Hoffnung hatten«. Die Ambivalenz der Hoffnung wäre in den christlichen Glauben zurückgekehrt, obwohl dieser doch gerade die Hoffnung zu einem eindeutig positiven Begriff macht. Es würde sich also um eine Vorspiegelung von Eindeutigkeit bei gleichzeitiger Regredierung in die Ambivalenz der »Hoffnung« handeln. Und damit wären die Christen bemitleidenswerter als alle Menschen. Sie hätten sich selbst betrogen.

Johann Sebastian Bach hat den theologischen Zusammenhang der christlichen Auferstehungshoffnung mit der die Valenz seines Heilstodes offenbarenden Auferstehung Jesu Christi musikalisch überaus eindrücklich zur Geltung gebracht. In seiner hohen Messe in h-moll wird die christologisch begründete eschatologische Gewißheit des Glaubenden, in der

¹⁰ Vgl. I. Kant, Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. Akademie-Textausgabe IX, Berlin/Leipzig 1923, 25.

¹¹ Vgl. 1 Thess 4,13 mit Eph 2,12.

er dem auferstandenen und zum Gericht wiederkommenden Christus und so seiner eigenen – als Erhöhung zum Gericht zu verstehenden – Auferweckung von den Toten »mit aufrechtem Haupt« entgegengeht¹², dadurch zum Ausdruck gebracht, daß das *et exspecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi* des dritten Artikels des *Credo* das *et resurrexit ...* des zweiten Artikels aufnimmt. Und das *et exspecto* ist in dieser Messe eben deshalb eine so strahlende Erwartung, weil es der eschatologischen Herrlichkeit des christologischen *et resurrexit* nicht nur korrespondiert, sondern sich von ihm begründet, getragen und in Bewegung gesetzt weiß. Der Sieg Jesu Christi über den Tod macht die Erwartung der kommenden universalen Totenaufweckung und des ewigen Lebens zu einer siegesgewissen Hoffnung. Das ist es, was uns Johann Sebastian Bach hören läßt. Und wer wollte leugnen, daß seine Töne bereits einen Vorgeschmack des Kommenden ermöglichen? Sind sie doch den weltlich zerstreuten Menschen in seine Ganzheit bringende und so wenigstens für eine Weile zum totus homo machende Töne – Töne, die sich ihrerseits der Glaubensgewißheit verdanken, daß der für uns Gekreuzigte auferstanden ist: *et resurrexit ...*

Das christliche Verständnis der Hoffnung als einer eindeutig positiven Zukunftsausrichtung zeigt sich auch in einer bemerkenswerten Differenz des Sprachgebrauches. Während in der griechischen Antike *Hoffnung* (ἐλπις) entweder durch den Kontext oder durch Attribute wie *gute* (αγαφή) bzw. *schlechte* (κακή) allererst als guter oder schlechter, positiver oder negativer Zukunftsbezug (*Erwartung* einer guten oder schlechten Zukunft) gekennzeichnet werden muß, ist (ἐλπις) im Neuen Testament als solche »gute Hoffnung«. Sophokles nennt in der Antigone die Hoffnung »schweifend« (πολυπλάγκτος¹³), so daß gilt:

... die schweifende Hoffnung wird
vielen Menschen Quelle des Segens,
viele aber verführt sie zu leichtsinnigen Wünschen;
sie kommt über den, der nichts weiß,
bis an der Glut er den Fuß sich verbrannt hat.¹⁴

Für Platon ist – neben dem Gegenwartsbezug der Wahrnehmung (αἴσθησις) und dem Vergangenheitsbezug der Erinnerung (μνήμη) – die Hoffnung (ἐλπις) der Zukunftsbezug der Seele, der aber positiv oder negativ besetzt werden kann, so daß es »gute Hoffnungen« oder »schlechte Hoffnungen« gibt. Und so hatte denn der platonische Sokrates die aus dem philosophierenden Leben resultierende Hoffnung über den Tod hinaus, die höchste Güter (μεγίστα αγαθὰ) zu erwarten berechtigt ist, auch nicht einfach als (ἐλπις), sondern als (εὐελπις), als *gute Hoffnung* bezeichnet. Für die neutestamentlichen Autoren hingegen bedarf es dieser Präzisierung nicht. Und die Rede von einer »schweifenden Hoffnung«, einer spes vagans, ist ihnen ganz und gar fremd, erst recht die Rede von ei-

¹² Heidelberger Katechismus, Fr. 52.

¹³ H. Diels/W. Kranz (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* I. Berlin ¹²1966, Parmenides 28 [18] B 16, 244.

¹⁴ Sophokles, *Antigone*. 615 ff.

ner »schlechten Hoffnung«. Hoffnung ist im Neuen Testament per definitionem gute Hoffnung, (ἐλπις) ist als solche (εὐελπις). Warum ist das so? ¹⁵

III. Rückbindung der Hoffnung an den Glauben

Die vom Sprachgebrauch her naheliegendste Antwort ist die für das Christentum wesentliche Rückbindung der Hoffnung an den Glauben.

Paulus kann da, wo er sonst vom Glauben zu reden pflegt, auch von der Hoffnung reden und umgekehrt: Heißt es Röm 3,28, daß der Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde, so heißt es Röm 8,24, daß wir durch Hoffnung gerettet sind. Sind wir nach Röm 5,1 *aus Glauben Gerechtfertigte*, so haben wir nach Gal 5,5 die *Hoffnung der Gerechtigkeit* empfangen. Und umgekehrt: ist es nach 1 Kor 15 die *Hoffnung*, die sich auf die Auferstehung der Toten und ein Leben mit Christus richtet, so *glauben* wir nach Röm 6,8, daß wir mit Christus leben werden. Doch wichtiger als eine gewisse Austauschbarkeit von Glauben und Hoffen ist die Zuordnung von Glaube und Hoffnung.

Die Zuordnung von Glaube und Hoffnung ist die einer Begründung der Hoffnung im Glauben. Am klarsten redet in dieser Hinsicht Gal 5,5: »Wir haben im Geist aus Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit (entweder: das Hoffnungsgut der Gerechtigkeit, oder: die Hoffnung auf Gerechtigkeit) empfangen«. Ist aber der Glaube der Grund der Hoffnung oder die Quelle der Hoffnung, dann expliziert die Hoffnung ihrerseits den Glauben. So ist denn Röm 4,18 der Glaube Abrahams als ein Glauben gegen Hoffnung auf Hoffnung hin beschrieben: Abrahams Glaube expliziert sich darin, daß er hofft, wo menschlich gesehen nichts zu hoffen ist. Was Gott *dem Glaubenden* an Freude und Frieden gibt, das soll nach Röm 15,13 *in Hoffnung* überfließen. Und weil wir »aus Glauben gerechtfertigt worden sind«, »rühmen wir uns der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes« (Röm 5,1 f.). Hoffnung ist also im Glauben wohl begründete und durch die Herkunft des Glaubens (aus dem Wort vom Kreuz) und durch seinen Gegenstand (den Gekreuzigten) bestens verbürgte Hoffnung. »ἐλπις meint nicht mehr griechisch den Ausblick auf möglicherweise Zufallendes, sondern auf bereits Verbürgtes.«¹⁶ Dem entspricht, daß Hebr 11,1 der Glaube regelrecht als »Grundlage der Hoffnungsgüter« bezeichnet wird.

Calvin hat denn auch den Glauben das Fundament genannt, auf dem die Hoffnung ruht. Er bringt die Hoffnung als die von ihm untrennbare Begleiterin hervor, die ihn dann ihrerseits ernährt und erhält.

Iam vero ubicunque viva erit haec fides, fieri non poterit quin spem aeternae salutis comitem secum habeat individuum, vel potius ex se gignat et exerat (...) fides fundamentum est, cui spes incumbit: spes fidem alit ac sustinet: Es kann gar nicht anders sein, als daß

¹⁵ Platon, Philebos. 33c-34c; 39a-41b; Politeia. 330e-331a, Phaidon. 64a.

¹⁶ E. Käsemann, An die Römer. HNT 8a, Tübingen 1980, 125.

der Glaube, wenn immer er lebendiger Glaube ist, die Hoffnung auf das ewige Leben als untrennbare Begleiterin bei sich hat, vielmehr aus sich hervorbringt (...) Der Glaube ist das Fundament, auf dem die Hoffnung ruht; die Hoffnung (wiederum) ernährt und erhält den Glauben.¹⁷

Der Glaube gibt der Hoffnung ihre Gewißheit und ist insofern ihr Fundament. Die Hoffnung aber erhält dem Glauben seine Lebendigkeit.

Daß der Glaube darauf angewiesen ist, durch die Hoffnung in seiner Lebendigkeit erhalten zu werden, ist in seiner »Bedrohung durch die irdisch noch herrschenden Mächte, also in [seiner] zeitlichen Gefährdung«¹⁸ begründet. Der Glaube bedarf als angefochtener Glaube des Trostes. Nicht der Vertröstung, sondern des der Gegenwart standhaltenden Trostes! Wie solcher Trost aussieht, schildert Paulus in der Fortsetzung der Charakteristik christlicher Existenz, die sich zunächst als ein im Glauben begründetes Sich-Rühmen der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes darstellt:

Aber nicht nur das. Wir rühmen uns vielmehr auch der Drangsale. Denn wir wissen: Die Drangsal bewirkt Ausdauer, die Ausdauer Bewährung, die Bewährung Hoffnung. Die Hoffnung aber läßt nicht zuschanden werden. (Röm 5,3 f.)

So erhält die Hoffnung den Glauben lebendig.

Doch nun wäre weder der Trost der Hoffnung noch die Hoffnung selbst noch der sie begründende Glaube recht verstanden, wenn wir nicht eigens angeben würden, woher *der Glaube* seine Hoffnung begründende Funktion und woher *die Hoffnung* ihre den Glauben tröstende und ihm seine Lebendigkeit erhaltende Kraft gewinnt. Glaube und Hoffnung verweisen ja nicht nur aufeinander, sondern sie weisen, indem sie aufeinander verweisen, beide von sich weg. Sie weisen beide ganz und gar auf Gott. Der *Glaube an Gott* gibt der Hoffnung ihr unerschütterliches Fundament, und die *Hoffnung auf Gott* tröstet den Glauben und erhält ihn lebendig. Und so ist es denn Gott allein, der dem Glauben sein Ziel und der Hoffnung ihre Eindeutigkeit gibt. Die Glaubenden hoffen darauf, daß Gott selbst für das ungehinderte Zusammensein von Gott und Mensch sorgen wird: *spes purissima in purissimum deum*.¹⁹

¹⁷ J. Calvin, *Institutio christianae religionis*. 1559, III, 2, 42. Opera selecta. Hg. P. Barth und W. (sic!) Niesel, Bd. 4, München 1968, 52 f.

¹⁸ E. Käsemann, a.a.O., 125.

¹⁹ M. Luther, *Operationes in Psalmos*. 1519–21, WA 5, Weimar 1892, 166, 18.