

habe nicht nur eine neue Welt zu erobern, sondern müsse verschwinden, um den Menschen Platz zu machen, die dem Maße einer neuen Welt entsprächen (Les luttes de classes en France 1848–1850, Edit. soc. 1952, 9^o).

²⁷ Die deutsche Ideologie, MEGA I, V, 24.

²⁸ Que faire? (Oeuvres complètes IV, 437–438), zitiert und analysiert in De l'Actualité historique II, 451–452, um zu zeigen, was dieser von einem solchen christlich-progressistischen Philosophen geschaffene Slogan bedeutet, der dann im Laufe der Jahre während des Experimentes der Arbeiterpriester nach Belieben wiederholt wurde: «Der Marxismus ist die immanente Philosophie des Proletariats.» Der für die Schaffung der Partei notwendige Anstoß von seiten der bourgeoisen Intellektuellen beweist ganz im Gegenteil, daß das Proletariat als solches die transzendente Schöpfung des Marxisten ist. Der Unterschied der beiden Formeln macht den Irrtum derer deutlich, die sich mit der ersten begnügt haben. Da sie nicht den «Geist» zu erkennen vermochten, der sich hinter den

theologischen Strukturen des Marxismus verbirgt, sind sie unbeeindruckt zu Opfern seines Atheismus geworden (vgl. op. cit. II, 156 ff.).

²⁹ Veröffentlicht in Est et Ouest, 16./18. Februar 1957, Nr. 168, 89–120.

³⁰ Ebd. 120.

³¹ Unmittelbar nach einem ersten Kontaktversuch, den P. Vailant-Couturier unternommen hatte, als Thorez den Christen die Hand entgegenstreckte, habe ich in einem Buch, Le Dialogue catholico-communiste est-il possible? (Grasset, 1937) auf die Perversion der Sprache hingewiesen, die, wie später Paul VI. sagen sollte, «den Dialog mit den Kommunisten äußerst schwierig, wenn nicht gar unmöglich» macht. Eben in dem Wunsch, nichts Unmögliches zu behaupten, habe ich die Schwierigkeit geprüft und das Problem in Form einer Frage formuliert. Doch seit dieser Zeit hat die so gestellte Frage noch keinerlei Antwort – und nicht einmal den Anfang dazu – erhalten.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Jürgen Moltmann

Hoffnung ohne Glaube?

Zum eschatologischen Humanismus ohne Gott

I. ANLEITUNG ZUM GESPRÄCH MIT DEM «ESOTERISCHEN MARXISMUS»

Der Humanismus, mit dem hier das Gespräch aufgenommen werden soll, begegnet uns im «esoterischen Marxismus». Er wurde nach dem I. Weltkrieg in Deutschland durch *Ernst Bloch* (Der Geist der Utopie, 1918, 1923), *Georg Lukacs* (Geschichte und Klassenbewußtsein, 1923), *Karl Korsch* (Marxismus und Philosophie, 1923, 1930) und anderen auf den Weg gebracht und durch die Wiederentdeckung und erste Veröffentlichung der Frühchriften von Karl Marx (die sog. Pariser Manuskripte) 1932 bestätigt. Im Unterschied zu anderen wurde Ernst Bloch den Träumen seiner Jugend nicht untreu, sondern entfaltete und begründete sie in seinem großen Werk «Das Prinzip Hoffnung», welches in der amerikanischen Emigration aus dem Hitlerreich 1938–1949 geschrieben wurde und nach

Veröffentlichung in der DDR 1954–1959 (westliche Ausgabe 1959) zu seiner zweiten Emigration aus dem sog. sozialistischen Deutschland führte.¹ Im esoterischen Marxismus handelt es sich um eine Bewegung innerhalb des Marxismus, die weit über die Grenzen der bekannten Formationen des Marxismus in Leninismus und Stalinismus hinausgreift, auf der einen Seite auf vormarxistische Quellen zukunftsreicher Geschichte zurückgreift, auf Judentum und Christentum, auf abendländische Revolutionsgeschichte in ihren religiösen und politischen Gestalten, auf der anderen Seite eine Zukunft intendiert, die über das Ziel einer klassenlosen Gesellschaft hinausgeht. Ernst Bloch hat diese Bewegung den «Wärmestrom» im Marxismus genannt.² Es ist das «warme Rot» einer noch unerschöpften Zukunft des Menschen und der Welt, das zum permanenten Transzendieren vorhandener Zustände und gewonnener Errungenschaften in

Richtung auf Hoffnungsinhalte nötig, die «Heimat der Identität» für alles hier Leidende, Treibende und Offene versprechen. Im «warmen Rot» wird das gesucht, worum es Menschen in ihrem Existieren überhaupt geht. Dieser Wärmestrom einer unzerstörbaren Hoffnung auf das neue Leben überhaupt, auf ein novum ultimum, auf den Augenblick, zu dem man sagen kann: «verweile doch, Du bist so schön» oder, biblisch gesprochen, auf den «neuen Himmel und die neue Erde» und die Realität der Verheißung: «Siehe, ich mache alles neu» (Off. Joh. 21, 5) muß sich mit wissenschaftlicher und kritischer Gesellschaftsanalyse verbinden, um nicht schwärmerischer Ohnmacht zu verfallen, darf aber niemals in reinem Ökonomismus versinken, sonst würde er die treibenden Motive seiner Dialektik verraten. Er zeigt sich darum im kritischen und selbstkritischen Marxismus, der auch im sozialistischen Gesellschaftsaufbau in Opposition zu einer institutionalisierten marxistischen Staatsideologie tritt (L. Kolakowski). Er steht in Korrespondenz zu den inneren Wandlungen im westlichen Marxismus und sucht immer wieder gegen den westlich und östlich sich ausbreitenden Materialismus das Gespräch mit dem Christentum. Hier aber fühlt er sich vornehmlich der christlichen Ketzergeschichte (Montanus, Marcion, Joachim di Fiore, Thomas Müntzer und dem russischen messianischen Sektierertum) verwandt.

Als gemeinsame Grundlage für ein Gespräch mit diesem esoterischen Marxismus können folgende Fehler ausgemacht werden:

1. Die prophetische Geschichte und die geschichtliche Prophetie des Alten und Neuen Testaments, namentlich die Apokalyptik in beiderlei Gestalt, also Israel und die Christenheit, sofern sie sich als Religion des Exodus und des Reiches aus der Auferstehung Christi verstehen. Denn «das eschatologische Gewissen kam durch die Bibel in die Welt».³

2. Die Kirchen- und Ketzergeschichte, soweit sie sich um die gegenwärtige, kirchen-, gesellschafts- und staatskritische Bedeutung der Apokalyptik drehte.

3. Die eschatologische Deutung der Neuzeit als Anbruch der «neuen Zeit» und der «neuen Welt».

4. Der Atheismus kommt in diesem esoterischen Marxismus nur insofern zur Geltung, als er der Befreiung des Menschen zu sich selbst und zur eigenen Gestaltung seiner Geschichte dienen kann. Er richtet sich gegen die Gott-Hypostasen, die als Entlastung des Menschen von Freiheit und Aktivität gedacht sind, nicht aber gegen die großen Hoffnungs-

inhalte der Bibel selbst: «Reich Gottes», «Auferstehung der Toten». Er kann darum als ein Atheismus um Gottes und seines Reiches willen verstanden werden.

Die Methode des Gespräches kann angesichts dieser gemeinsamen Grundlagen nicht die Diastase von Christentum und esoterisch-marxistischer Hoffnung auf Bewältigung der Zukunft der Neuzeit sein. Angesichts der christlichen Elemente in dieser Hoffnung sollte das Christentum sich nicht auf eine heilige Allianz mit den Mächten des Bestehenden zurückziehen. Doch genügt auch der Aufweis abgelöster und jetzt latent wirksamer Momente des christlichen Geistes in diesem Marxismus nicht, denn ein solcher Aufweis christlicher Herkunft in modernen Säkularisationen sagt noch gar nichts über deren Zukunft. Es handelt sich in der Tat um einen biblischen logos spermatikos in diesem Humanismus. Sonst wäre ein Gespräch schwer möglich. Aber das Gespräch kann nicht nur Verwandtschaften entdecken und zur Heimkehr dieses logos spermatikos in die Fülle des Logos anreizen, sondern kann und muß auch den Logos der Hoffnung, den die Christenheit zu verantworten hat, dazu anreizen, den Weg der Entäußerung in diese Welt zu finden, um die Zukunft des Reiches zu gewinnen. Das biblische Bild vom Weizenkorn, das keine Frucht bringt, wenn es nicht im Acker dieser Welt stirbt, mag anzeigen, daß die Aussaat, die Diaspora, die Investition des Geistes in die offene Geschichte um des kommenden Reiches willen der Auftrag der Christenheit ist. Darum läßt sich von diesem revolutionären Humanismus die Aktivierung christlicher Hoffnung lernen. Nur daran mag dieser dann seinerseits auch lernen, daß mit jenen, auf praktikable Möglichkeiten reduzierten Inhalten der christlichen Hoffnung jene Zukunft noch nicht gewonnen werden kann, in der die Fülle dessen kommt, worum es Menschen hier überhaupt geht. Das Gespräch mit diesem Humanismus, der eine «Zukunft ohne Gott» sucht, kann die Christen dazu bringen, nicht länger «Gott ohne seine Zukunft» zu suchen. In ihm muß die weltzugewandte Seite der christlichen Eschatologie herauskommen, damit die weltüberwindende Seite der christlichen Hoffnung sinnvoll vermittelt werden kann.

II. «PRINZIP HOFFNUNG» – CHRISTLICHE HOFFNUNG

Der Gedanke, daß der Mensch jenes Wesen ist, das auf Zukunft schlechthin angelegt ist, taucht in viel-

fältiger Gestalt in der modernen philosophischen Anthropologie auf. Er ist der «erste Freigelassene der Schöpfung» (Herder), das «nichtfestgestellte Tier» (Nietzsche), von Natur ein «Mängelwesen», das darum auf Kultur angelegt ist (A. Gehlen), ein Wesen von «exzentrischer Positionalität» (H. Plessner), ein «utopisches Wesen» (Ortega y Gasset), das den wahren topos seiner Humanität noch nicht gefunden hat. Das Neue in der Philosophie von Ernst Bloch liegt darin, daß er dieses Offene im Menschen und seine Hoffnung nicht auf bloße Inwendigkeit beschränkt und seine Erfüllung auf ein Jenseits vertagt, sondern der «Weltoffenheit des Menschen» eine Ontologie der Menschenoffenheit der Welt zur Seite stellt. Der Offenheit des Menschen, die in seinen Hoffnungen heraustritt, entspricht die Offenheit des Weltprozesses, die in seinen Möglichkeiten heraustritt. «Das Wirkliche ist Prozeß.»⁴ Alles Wirkliche geht an seiner prozessualen Front über ins Mögliche. Erst das Real-Mögliche gibt der utopischen Phantasie des Menschen ihr konkretes Korrelat. Erst wenn die philosophisch lange verkannte Kategorie der Möglichkeit zureichend bedacht wird, kann jener Prozeß begriffen werden, in welchem sich menschliche Hoffnung mit der Materie vermittelt, um in diesem Arbeits- und Vermittlungsprozeß das «Neue» der Zukunft an der Frontlinie der Gegenwart zu ergreifen. Ein neuer Realitätsbegriff wird gesucht, um die nur subjektive Hoffnung des Menschen zur «kundigen Hoffnung» (*docta spes*) zu machen und zur Arbeit an der geschichtlichen Zukunft von Welt und Mensch zu aktivieren. Dieser Realitätsbegriff, der die Wirklichkeit zusammen mit ihren Möglichkeiten und die Materie zusammen mit ihrer Zukunft begreift, muß sich durchsetzen gegen den prozeßfremden Positivismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts, der durch Fr. Engels in den ursprünglich dialektischen Materialismus des Marxismus eingedungen ist. Er muß sich gleicherweise gegen einen unverbindlichen Idealismus aus purem Schein behaupten. Wird Materie geschichtlich bedacht, indem sie in die Kategorien «Zukunft», «Novum», «Front», gebracht wird, so muß sich dieser geschichtlich-dialektische Materialismus ferner gegen die mythische und philosophische Denkfigur des Kreises, der «ewigen Wiederkehr», subjektiv der Anamnesis, durchsetzen. «Die Hoffnung, die an keinem Ende nur so weit sein will, wie sie am Anfang schon war, hebt den scharfen Zyklus auf.»⁵ Sie denkt das Ende als Novum, und der Anfang erläutert sich erst vom Ende her. Es ist deutlich, wie

hier Vorstellungen aus der biblischen Apokalyptik herangezogen werden, um den dialektischen Materialismus auf höchste Zielinhalte anzuheizen. Dennoch können sie nur in den dialektischen Geschichtsprozeß der Vermittlungen von Mensch und Natur gebracht werden, wenn das Unvermittelt-Plötzliche und Transzendente des biblischen letzten Endes in das Vermittelbare eines immanenten Transzendierens ohne Transzendenz übersetzt wird. An dieser Stelle wird die kosmologische Apokalyptik der biblischen Theologie einer Entmythologisierung unterzogen, aus der sie nicht ohne Reduktionen hervorgeht. Das Göttlich-Schöpferische wird nun im Kern der Materie selber gesehen. Der ewigzeugende Mutterschoß der Materie produziert in immer neuer, reicher Fülle die Gestalten des Seienden und bringt sich im Menschen zur höchsten Blüte. Aus der dialektischen Vermittlung von Menschenhoffnungen und Naturmöglichkeiten entstehen die Formen und Tendenzen der Geschichte. Das eschatologische Ziel liegt darum in der «Humanisierung der Natur» und der «Naturalisierung des Menschen». Aber es steht in der Geschichte auf dem Spiel; es kann vereitelt werden, es kann aber auch gelingen. Erst die Tapferkeit der Hoffnung gibt den Ausschlag, ob «Alles» – oder «Nichts», herauskommt.

Diese Immanentsierung der Transzendenz des Schöpfers in die schöpferische Materie wird für einenotwendige Entmythologisierung zum Zwecke der Aktivierung der menschlichen Hoffnung gehalten. In Wirklichkeit aber führt sie zu einer Remythologisierung der Natur, die durch Israel und die Christenheit als Schöpfung und Welt Gottes bereits ihre göttliche Mystifikation verloren hatte. Es fragt sich darum, ob dieser Preis für die Aktivierung der Hoffnung im Prozeß der Geschichte notwendig ist.

Dasselbe Problem stellt sich noch einmal, wenn man nach der Weise der Wahrnehmung des Negativen in dieser Prozeßdialektik von realer Möglichkeit und Hoffnung fragt.⁶ Denn die Unterwerfung des Negativen in fortschreitender Negation des Negativen gilt als die Mächtigkeit der Dialektik. Sie ergreift das Negative im Gegenzug des Seins. Aber das Nichts als solches deckt sich niemals mit der in den Prozeß hineingezogenen Negation. Das Nichts selber, die «ungeheure Macht des Negativen» (Hegel) wird in dieser Prozeßdialektik zum «Noch-Nicht» ontologisiert. Denn nur als Noch-Nicht-Seiendes kann es mit zukünftigem, neuem Sein erfüllt werden. Am Noch-Nicht-Seienden kann tätige

Hoffnung etwas Produktives ausrichten. In dem Maße, wie sie sich der objektiven Möglichkeit verbinden, «verringern sich die Felder, wo das Negative nichts als Krisis zum Tode ist».7 «Im Nicht-Haben treibend, am Werden beglückt, ist tätige Hoffnung dem Lande verschworen, das mindestens Anti-Nichts heißt.»8 So richtig dieses für tätige Hoffnung in den offenen Möglichkeiten der Geschichte ist, so sehr wird doch gerade damit Hoffnung auf Pragmatologie reduziert und nur darin «kundig». Sie muß jene Bereiche auslassen, in denen das Nichts übermächtig wird und Menschen ins Leiden und Sterben geraten. Die «Ontologie des Noch-Nicht-Seins» erfaßt das Nichts nur, soweit tapfere Hoffnung etwas ausrichten kann, und muß das Nicht-Mehr-Sein ohne Hoffnung lassen.

Die biblischen Geschichten sprechen vom Geist der Hoffnung, die auf Gott gesetzt wird und darum am Nichts selber der Macht des creator ex nihilo vertraut. Nicht aus der Ursehnsucht der Materie, sondern ex nihilo wird Sein ins Leben gerufen. Am Öden, Wüsten und in der Finsternis über dem Abgrund geschieht Schöpfung. Über den Totenfeldern Israels vernimmt Hesekeil die Verheißung des Lebens. An Isaaks Opferung, an Hiobs Verlassenheit, am gekreuzigten Christus, an dem Nichts und der totalen Vernichtung aller Hoffnung wird die schaffende Macht Gottes wahrgenommen. Was am Anfang creatio ex nihilo heißt, das heißt am Ende novum ex nihilo, «Leben aus den Toten» (Röm. 11, 15). So wird hier von Gott verkündigt und Hoffnung auf ihn gesetzt, wo unter der Macht des Negativen alle Möglichkeiten enden. Gott ist die Macht einer Zukunft, die am totalen Nichts sich schöpferisch erweist. Diese Macht ist nicht identisch mit der Macht bestehender Wirklichkeit oder offener Zukunftsmöglichkeit. Sie wird dort geglaubt und erhofft, wo man dem Negativen ins Angesicht schaut. Der Ernst des Negativen und die Tödlichkeit des Todes brauchen nicht verharmlost zu werden, um christliche Hoffnung zur weltverändernden Aktivität zu bringen. Wenn diese sich aber dem Glauben an den Gott verdankt, «der die Toten erweckt und Nichtseiendes ins Dasein ruft» (Röm. 4, 17), so kann sie mit Zuversicht den offenen Kampf gegen die Mächte des Negativen den Möglichkeiten entsprechend, die sich öffnen, aufnehmen, denn der dogmatische Bann der Hoffnungslosigkeit: ex nihilo nihil fit, und: was war, das kehrt nicht wieder, ist gebrochen. Christliche Hoffnung ist darin wissende Hoffnung, daß sie die Übermacht des Negativen, des Gerichtes, über alles Seiende und seine

Möglichkeiten kennt und dennoch Hoffnung ist. Sie kann als «gekreuzigte Hoffnung» Auferstehungshoffnung sein.

III. KRISIS UND KRITERIUM: DER TOD

Hoffnung, die sich den offenen Möglichkeiten und den guten Tendenzen im Weltprozeß verbündet, ist enttäuschbar, aber sie kann noch nicht vernichtet werden.⁹ Sie kann und wird enttäuscht werden, ja sie muß es, sogar bei ihrer Ehre; sonst wäre sie ja keine Hoffnung, sagt Ernst Bloch. Denn erstens ist sie nach vornhin offen, bleibt in der Schwebelage, setzt auf das Veränderliche, hat darum auch das Zufällige bei sich, ohne das es kein Neues gibt. Zweitens hat sie mit dem Zufälligen auch das Prekäre der Verteilung bei sich. Sie ist also keine Zuversicht. Weil sie aber «mit einer Welt verbunden ist, die nicht entsagt»,¹⁰ in deren noch unentschiedenem Prozeß weder das Heil noch das Unheil schon ausgemacht sind, fällt sie weder mit Verzweiflung noch mit quietistischer Zuversicht zusammen. Sie ist also «enttäuschbar», kann aber ihre geschichtlichen Enttäuschungen verwinden kraft ihres eigenen Schwebekarakters und kraft der weitertreibenden Unentschiedenheit im Weltprozeß selber. Sie ist enttäuschbar, aber niemals am Ende.

Hoffnung, von der die biblischen Geschichten erzählen, versteht sich hingegen als «Hoffen wider Hoffen» (Röm. 8, 24, 25; Hebr. 11, 1). Auch sie ist nicht Sicherheit, denn sie richtet sich nicht auf das, was man sieht, sondern auf das, was man nicht sieht. Sie richtet sich aber auch nicht auf offene Möglichkeit, bleibt darum nicht in der Schwebelage der Unentschiedenheit. Richtet sie sich auf die Macht des Gottes, der das Nichtseiende ins Sein ruft, so erkennt sie den Anfang im Ende. Nicht die Enttäuschbarkeit ist ihr Medium, sondern die reale Enttäuschung, denn sie ist eine Hoffnung, die aus der Widerlegung aller möglichen Hoffnung durch die Kreuzigung Christi in den Ostererscheinungen aufleuchtet. Die Erscheinungen des Auferstandenen erreichten nicht offene und hoffende Jünger, sondern enttäuschte, widerlegte und geflohene Jünger und brachte Verzweifelten Wiedergeburt zu einer lebendigen Hoffnung. Hoffnungswidrige Hoffnung entzündet sich am Gott des Exodus und der Auferstehung des Gekreuzigten. Sie muß sich zu einem engagierten Zukunftsdenken entfalten, indem sie in Gehorsam und Vorfremde die offenen Möglichkeiten im Weltprozeß ergreift und gestaltet, kann sich aber nicht darauf verlassen, daß diese Welt

«nicht entsagt». Gerade wenn sie in der Erwartung des Tages Christi hier tut, was der Wegbereitung dient, muß sie auch die Nacht kennen, in der niemand wirken kann.

Die eigentliche Aporie für jedes Hoffnungsdenken stellt sich am Tode.¹¹ Denn mit ihm ragt die «ungeheure Macht des Negativen» mitten ins Leben hinein. An der dialektisch nicht abwendbaren Macht des Todes verstummt der Marxismus und vollziehen sich zur Zeit offenbar Revisionen innerhalb der marxistischen Religionskritik. Der esoterische Marxismus formuliert hier in aller Vorsicht eine Hoffnung auf das Unzerstörbare des menschlichen Existenzkernes. Da der Kern menschlichen Existierens «noch ungeworden» und «noch nicht herausprozessiert» ist, kann er durch den Tod nicht zunichte werden. «Non omnis confundar.» Der Kern des Existierens hat sich noch nicht in den Prozeß begeben. Er hat darum gegenüber dem Tode einen «Schutzkreis des Noch-Nicht-Lebendigen» um sich. «Wo immer unser Existieren seinem Kern nahe kommt, beginnt Dauer, keine erstarrte, sondern eine, die Novum ohne Vergänglichkeit... enthält.»¹² Gesellschaftlich erhebt sich dieses im «Untötbaren des revolutionär-solidarischen Bewußtseins».¹³ Das Unsterbliche in der Person liegt im Unsterblichen ihrer besten Intentionen. Es ist die «Seele der vorauferscheinenden künftigen Menschheit» im revolutionären Bewußtsein. Der naturhafte Tod endlich wird verstanden als ein Sterben in den offenen Weltprozeß hinein. Eine solche «Natur» kann des Menschen erhofftes und gefundenes Wesen in sich «einschreiben».¹⁴ Sie kann diese letzte Frucht menschlicher Geschichte selber werden und muß sie nicht vernichten. Dieses Gespräch mit dem Tode bedient sich offensichtlich der Lehren von der Unsterblichkeit der Seele, der Seelenwanderung und der Weltseele, in deren Zukunft die Einzelseelen eingehen.

Christliche Hoffnung formuliert sich angesichts der Tödlichkeit des Todes im Blick auf die Ostererscheinungen des Gekreuzigten zur Hoffnung aus Totenaufstehung und «Leben aus den Toten». Sie kann darum Leben und Tod nicht auf einen immanenten Indifferenzpunkt im Existenzkern oder im Kern der Natur relativieren, sondern findet diesen in der transzendenten Treue Gottes, der aus dem Tode Leben schaffen kann, und hat für diese Treue, der sie sich anvertraut, nur die Geschichte Christi für sich, der dazu gestorben und auferweckt ist, damit er über Tote und Lebendige der Herr sei. Solche Hoffnung nimmt die totale Tödlichkeit des

Todes und die Endlichkeit des Endlichen wahr und gewinnt die Kraft, sie zu ertragen.

Die Stärke des esoterischen Marxismus liegt nicht in diesen ersten und letzten Fragen, sondern in ihrer Vermittlung und Übersetzung in die vorletzten Fragen, die die Geschichte hier aufgibt. Wenn er auch die transzendenten Hoffnungen der Christenheit reduziert, um sie ins Leben und in aktive Weltveränderung zu bringen, so kann er doch die weltverwandelnde Seite der weltüberwindenden Hoffnung Christi provozieren. Gegen seine religiösen Reduktionen wird christliche Hoffnung resistent bleiben, von seinen geschichtlichen Produktionen aber kann sie nur lernen. Ernst Bloch hat dieses geschichtliche Zukunftsdenken auf zwei Themen konzentriert: auf Sozialutopie und Naturrecht. «Die Sozialutopie ging auf menschliches Glück, das Naturrecht auf menschliche Würde. Die Sozialutopie malte Verhältnisse voraus, in denen die *Mühseligen und Beladenen* aufhören, das Naturrecht konstruierte Verhältnisse, in denen die *Erniedrigten und Beleidigten* aufhören.»¹⁵ Das ist im deutlichen Anklang an jene Elenden formuliert, denen Jesus das Reich und die Gerechtigkeit Gottes verheiß. Es gewinnt seine gegenwärtige Bedeutung in der Kritik am reinen Ökonomismus, mit dem westliche und östliche Wohlstandsgesellschaften alle menschlichen Probleme zu lösen versuchen. Weder ist menschliche Würde ohne ökonomische Befreiung möglich, noch diese ohne die Sache der Menschenrechte. Beides ist wechselseitig aufeinander angewiesen, bei ökonomischem Prius, humanistischem Primat. Es gibt keine menschliche Würde ohne Ende der Not und kein menschengemäßes Glück ohne die Freiheitsrechte des «aufrechten Ganges» und des «erhobenen Hauptes». Zukunft des Menschen aus seinen Entfremdungen kann darum geschichtlich durch Überwindung ökonomischer und politischer Not kommen. Im Gespräch mit christlicher Theologie regt diese Interpretation des Naturrechtes dazu an, dieses nicht länger stoisch, sondern biblisch-prophetisch zu durchdenken, also das Wesen und die Würde des Menschen von der ihm in Aussicht gestellten Zukunft Gottes her zu erfassen und so die revolutionäre Gestalt naturrechtlichen Denkens mit der eschatologischen Erkenntnis der Gottesgerechtigkeit, wie sie namentlich in der paulinischen Theologie vorliegt, zu verbinden. Das Evangelium vom Reich und von der Gerechtigkeit Gottes in Christus kann durchaus in eine Weggemeinschaft mit der sozialrevolutionären Arbeit an den «Mühseligen und Beladenen» und politischen

Arbeit für Freiheit und Würde an den «Erniedrigten und Beleidigten» eintreten. Es kann die Keime der Resignation, die sich in jener Arbeit einstellen, abtöten und selber zum Stimulans schöpferischer Phantasie werden.

IV. DER «ATHEISMUS DER HOFFNUNG» ALS LÄUTERUNG UND HERAUSFORDERUNG

Der esoterische Marxismus verbindet mit seinem Zukunftsdenken im Weltprozeß der Neuzeit den Atheismus. «Atheismus» aber ist allemal ein relativer Begriff. In diesem Falle richtet er sich gegen Begriffe und Vorstellungen, die Gott als den Garanten der bestehenden Mächte in Natur und Gesellschaft beschreiben. Menschliche Aktivität und schöpferische Phantasie wird in allen zeitbedingten Götterbildern aufgewiesen. Nicht nur seinen Gottesbildern ist der Mensch verantwortlich, sondern auch für diese selbst. So hatte es Ludwig Feuerbach gemeint. Ernst Bloch aber vermag zu unterscheiden zwischen den Gotteshypostasen der Menschen und dem «Hohlraum»,¹⁶ in den sie hineinimaginiert wurden. Fallen die Gottesbilder an den Menschen und die Erde zurück, von denen sie mittels der Analogie genommen wurden, so stürzt doch der Hohlraum nicht ein, sondern macht sich in eigener Vehemenz geltend als «der offene Topos des Vor-uns, das Novum, in das die menschlichen Zweckreihen vermittelt weiterlaufen».¹⁷ In dieser atheistischen Entthronung des weltlich-überweltlichen und diesseitig-jenseitigen «Gottes» tritt also etwas heraus, was als «die Zukunft» vor aller von Menschen erhofften und gesuchten Zukunft angesprochen werden muß. Es ist Atheismus um eines Gottes willen, dessen Antlitz lange Zeit von Christen synkretistisch mit den Götterbildern der Heiden und der Philosophen (Pascal) bis zur Unkenntlichkeit übermalt wurde, den zu erkennen und zu benennen darum schwer geworden ist. Sollte dieser Atheismus nicht Juden und Christen dazu anregen, ihre synkretistischen Gottesbilder an jenen Geschichten zu revidieren, denen sie ihre Existenz verdanken?

Der Gott Abrahams und der Vater Jesu Christi werden aus einer Geschichte erkannt, in der Verheißungen neue Zukunft eröffnen.¹⁸ Der Gott des Exodus und der Auferstehung ist der Gott «der Hoffnung» (Röm. 15, 13). Ihn erfaßt man, wo man das Neue seiner Zukunft in der eröffneten Freiheit von Knechtschaft, Exil und Todesverhängnis ergreift. Ihm glaubt man, wo man sich im Leiden der

Geschichte seiner unabgeholten Verheißungen erinnert und auf seine Treue wartet. Ihm gehorcht man, wo man die «festen Lager» gesellschaftlicher Lebensgehäuse verläßt und im Horizont der Zukunft Gottes sich in die Veränderung der Welt, also in die Geschichte, hineingibt. Solche Geschichte wird von ihrer Zukunft her gestaltet, erfahren und erlitten, und ihre Zukunft wird in den Gottesverheißungen Gegenwart. Man wird sogar sagen können, daß in den konkreten Gottesverheißungen die Gottesherrschaft – «alle Lande seiner Ehre voll» (Jes. 6, 3) – «auf daß Gott sei alles in allem» (1. Kor. 15, 28) – das eigentliche Geheimnis und die treibende Macht ist. Gottes Gottheit wird erst mit dem Kommen seines Reiches offenbar. Es ist darin auch das Reich der Freiheit und der Gerechtigkeit, der Erlösten und Verklärten, nicht mehr der entfremdeten Kreatur. Diese Zukunft Gottes bei den Menschen und der Kreatur in Gott wird gegenwärtig in der Weise, wie in Verheißung und ergriffener Hoffnung Zukunft der Gegenwart mächtig wird und entscheidet, was aus dem Vorhandenen wird. Als Macht der Zukunft tritt Gott in Widerspruch zu den gegenwärtig erfahrenen Negativa des Daseins und entbindet die Kräfte zur Überwindung. Nur in der realen Verwandlung des eigenen Lebens und der Lebensverhältnisse, im Hin ausgehen über das Vorhandene und Bindende und in seiner Veränderung dringt jene Freiheit in die Geschichte, die seine Zukunft eröffnet. In der Liebe, die in der Arbeit und der Geduld den Schmerz des Negativen auf sich nimmt, dringt Versöhnung und Auferstehung in die Geschichte hinein.

Ogleich es deutlich ist, daß im Alten und Neuen Testament Gottesglaube und Zukunftserwartung unmittelbar zusammengehören, ist in der christlichen Theologie die Zukunft als Seinsweise Gottes zu wenig bedacht worden. Die exegetischen Entdeckungen des eschatologischen Charakters der urchristlichen Botschaft kamen angesichts der Gewichte der theologischen Tradition und der gesellschaftlichen Position der Christenheit noch nicht zum Zuge. Jener Atheismus, der Zukunft ohne Gott sucht, ist in eine Dimension vorgestoßen, die von der christlichen Theologie vernachlässigt worden ist. Er zwingt darum die Theologie zur «Verantwortung der Hoffnung» (1 Petr. 3, 15), die in ihr ist. Wie sollte sie dieses anders tun, als daß sie jenes verkümmerte Lehrstück an ihrem Ende zu ihrem Anfang erhebt und «Eschatologie» zum Medium ihres Denkens macht? Dabei geht es nicht

so sehr um eine Neufassung des articulus de novissimis, sondern um einen «Wärmestrom» der Hoffnung in allen Artikeln des christlichen Glaubens. Gelingt es, Gott und die Zukunft zusammenzudenken, wie es möglich wird, wenn man den biblischen Geschichten nachdenkt, so erkennt man Zukunft in der Vergangenheit, intendiertes Eschaton im Anfang, Verwandlung in der Veröhnung, das Reich Gottes in der Auferstehung Christi und Verheißung im Evangelium. Eine eschatologische Ontologie wird dann die vergängliche Materie mit ihrer Zukunft und eine eschatologische Anthropologie wird das sterbliche Menschsein mit seiner Verherrlichung zusammenbringen können, weil in beidem – und das scheint mir das wichtigste zu sein – die Macht der Zukunft Gottes am Nichts selber geltend gemacht werden kann.

Eine Christenheit, die so lange Gott ohne seine

Zukunft an der Welt haben zu können glaubte, wird in praktischer Verantwortung der Hoffnung auf seine Zukunft an der Menschheit und der Erde die in kaum noch zu bewältigender Fülle aufbrechenden Möglichkeiten und Mächtigkeiten der Neuzeit zugunsten einer auf Gottes Zukunft hin entstehenden Welt zu gestalten versuchen. Sie muß sich dafür kritisch lösen aus der jeweiligen Milieudiktatur der Gesellschaften, in denen sie lebt, muß sich heterodox ihr gegenüber verhalten, um der Orthodoxie einer größeren Zukunft willen. Nur als Salz der Erde, das in den Wunden der Erde brennt (Bernanos), kann sie irdische Gegenwart für das im Kreuz Christi eröffnete kommende Heil der Erde bereiten. Dann wird sie der Gesellschaft nicht länger die Schleppe nachtragen, sondern die Fackel voran.¹⁹

¹ Zum christlichen Gespräch mit Ernst Bloch cf. M. Reding, Utopie, Phantasie, Prophetie. Das Prinzip Hoffnung im Marxismus, Frankfurter Hefte (1961), 8–13; W. Marsch, Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit E. Bloch, Hamburg 1963; J. Moltmann, «Das Prinzip Hoffnung» und die christliche Zuversicht, Evang. Theol. Zeitschrift (1963), 537–557; ferner die Beiträge von J. Metz, W. Pannenberg, P. Tillich, Th. Hein und J. Moltmann in: Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk, hrsg. Siegfried Unseld, Frankfurt a. Main, 1965.

² Das Prinzip Hoffnung I, Frankfurt a. Main, Ed. Suhrkampff, 235 ff. (Bd. V der Gesamtausgabe).

³ Ibid., 254.

⁴ Ibid., 225.

⁵ Ibid., 234.

⁶ Diese Frage nach einer negativen Dialektik ist von vielen Seiten an das «Prinzip Hoffnung» gestellt worden. Cf. W. Marsch, op. cit., 99: «Hat er nicht den Ernst der Negativität verharmlost, wenn er etwa die zerstörende Gewalt des Nichts als ein ‚Noch-nicht‘ des noch ungewordenen Möglichen interpretiert?» Ähnlich A. Lowe, E. Bloch zu ehren, op. cit., supra Anm. 1, 141: «Ich frage mich und Dich, ob all das der ganzen Wucht des toten Nichts gerecht wird, der dauernden Drohung eines letztlich Sinnlosen, dem Tod, dem keine Auferstehung folgt?» Ähnlich auch schon Th. Adorno, Blochs Spuren, Noten zur Literatur II, Frankfurt a. Main 1961, 131 ff. Sie beziehen sich auf Blochs «Einsichten in den Nihilismus», in Philosophische Grundfragen I, Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins, Frankfurt a. Main 1961, 41 ff.

⁷ Ibid., 63.

⁸ Ibid., 74.

⁹ Kann Hoffnung enttäuscht werden? In Verfremdungen I, 1962, 211 ff.

¹⁰ Tübinger Einleitung in die Philosophie II, Frankfurt a. Main 1964, 177.

¹¹ Das Prinzip Hoffnung II, par. 52 «Hoffnungsbilder gegen den Tod», 1297 ff.

¹² Ibid., 1391.

¹³ Ibid., 1381.

¹⁴ Ibid., 1383 ff.

¹⁵ Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt a. Main, 1961,

¹⁶ Das Prinzip Hoffnung II, 1524 f.

¹⁷ Ibid., 1530.

¹⁸ Cf. zum Folgenden meine Theologie der Hoffnung, 1965⁴, sowie die Aufsätze von W. Pannenberg und J. Metz in Ernst Bloch zu ehren, Frankfurt a. Main, 1965.

¹⁹ Dieses Bild, das einst Kant für die aufklärerische Umfunktionalisierung der ancilla-Rolle der Philosophie an der Theologie entwarf und von Bloch aufgenommen wird (Tübinger Einleitung II, op. cit., 30), ist gut geeignet, um 1) die Rolle der Christenheit zu beschreiben, die der Welt darin dient, daß die dem kommenden Reiche Gottes dient, und 2) die Rolle einer Theologie der Verheißung Gottes zu erfassen.

JÜRGEN MOLTSMANN

Geboren am 8. April 1926 in Hamburg, Mitglied der Evangelisch-reformierten Kirche Deutschlands, studierte Theologie und promovierte 1952 in Göttingen, 1957 habilitierte er sich. Von 1958 bis 1963 war er Professor an der Kirchlichen Akademie Wuppertal und seit 1963 ist er ordentlicher Professor für Systematische und Moral-Theologie an der Universität Bonn. Er ist Mitherausgeber von: Evangelische Theologie und: Verkündigung und Forschung. Werke von ihm sind: Prädestination und Perseveranz, 1961, Theologie der Hoffnung, ⁴1965.