

Religionsphilosophie und Religionskritik

Ein Handbuch

*Herausgegeben von
Michael Kühnlein*

Die Wiederkehr der Religion ist in aller Munde. Darin artikuliert sich auch ein Unbehagen an den Entwicklungen einer Moderne, in der die wissenschaftlich-technische Vernunft an ihre Grenzen zu stoßen scheint. Vor diesem Hintergrund ist es das Ziel des Handbuchs, die gegenwärtig viel diskutierten Chancen, aber auch die Gefahren, die mit einer Rückkehr der Religion verbunden sind, aus der Perspektive der Religionsphilosophie zu reflektieren. Vorgestellt werden 80 Werke aus fast 2500 Jahren westlicher Geistesgeschichte von Platon bis Jean-Luc Marion, die von ausgewiesenen Experten in ihren historischen Kontext gestellt und in ihrer Wirkungsgeschichte analysiert werden. Ein Handbuch für alle, die an Religionsgeschichte, Religionswissenschaft, Theologie und Philosophie interessiert sind.

Michael Kühnlein ist Lehrbeauftragter für Philosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Zuletzt erschien im Suhrkamp Verlag: *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (stw 2018, hg. zus. mit Matthias Lutz-Bachmann).

Suhrkamp

Inhalt

Einleitung: Religionsphilosophie und Religionskritik im (post-)säkularen Zeitalter	11
1. Platon (ca. 350 v. Chr.), <i>Nomoi</i> (Friedo Ricken)	14
2. Aristoteles (ca. 367-322 v. Chr.), <i>Metaphysik</i> (Walter Mesch)	24
3. Plotin (253-269), <i>Enneaden VI</i> (Thomas Leinkauf)	45
4. Augustinus (397-401), <i>Confessiones</i> (Florian Bruckmann)	65
5. Anselm von Canterbury (1077/1078), <i>Proslogion</i> (Christoph Asmuth)	76
6. Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1095), <i>Die Inkohärenz der Philosophen</i> (Ulrich Rudolph)	84
7. Averroes (1179), <i>Maßgebliche Abhandlung</i> (Mario C. Wintersteiger)	95
8. Maimonides (1190/1191), <i>Wegweiser für die Verwirrten</i> (Frederek Musall)	103
9. Thomas von Aquin (1266-1273), <i>Summa theologiae</i> (Arno Anzenbacher)	113
10. Meister Eckhart (1302/1303), <i>Opus tripartitum</i> (Dietmar Mieth)	126
11. Nicolaus Cusanus (1453), <i>De visione Dei</i> (Karen Joisten)	138
12. Marsilio Ficino (1482), <i>Theologia Platonica</i> (Thomas Leinkauf)	147
13. Giordano Bruno (1583), <i>Das Aschermittwochsmahl</i> (Klaus-Jürgen Grün)	167
14. Thomas Hobbes (1651), <i>Leviathan: oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens</i> (Michael Kühnlein)	177

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2018
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2140
© Suhrkamp Verlag Berlin 2018
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-29740-7

15. Blaise Pascal (1670), <i>Pensées</i> (Markus Knapp)	188	30. John Henry Newman (1870), <i>An Essay in Aid of a Grammar of Assent</i> (Friedo Ricken)	366
16. Baruch de Spinoza (1670), <i>Tractatus-theologico-politicus</i> (Jean-Claude Wolf)	197	31. Maurice Blondel (1893), <i>L'Action</i> (Thomas Alferi)	376
17. John Locke (1689), <i>Ein Brief über Toleranz</i> (Michael Kühnlein)	208	32. Friedrich Nietzsche (1894), <i>Der Antichrist</i> (Werner Stegmaier)	392
18. Gottfried Wilhelm Leibniz (1710), <i>Essais de Théodicée</i> (Hubertus Busche)	218	33. William James (1902), <i>Die Vielfalt religiöser Erfahrung</i> (Christoph Seibert)	408
19. Jean-Jacques Rousseau (1762), <i>Émile oder über die Erziehung</i> (Ursula Reitemeyer)	229	34. Max Weber (1904/1905), <i>Die protestantische Ethik und der ›Geist‹ des Kapitalismus</i> (Christian Polke)	421
20. David Hume (1779), <i>Dialoge über natürliche Religion</i> (Jean-Pierre Wils)	242	35. Georg Simmel (1906/1912), <i>Die Religion</i> (Klaus Lichtblau)	434
21. Moses Mendelssohn (1783), <i>Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum</i> (Ursula Reitemeyer)	254	36. Charles Sanders Peirce (1908), <i>Ein vernachlässigtes Argument für die Realität Gottes</i> (Ludwig Nagl)	445
22. Johann Gottlieb Fichte (1792), <i>Versuch einer Kritik aller Offenbarung</i> (Hartmut Rosenau)	268	37. Émile Durkheim (1912), <i>Die elementaren Formen des religiösen Lebens</i> (Andreas Pettenkofer)	458
23. Immanuel Kant (1793), <i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i> (Christian Danz)	285	38. Rudolf Otto (1917), <i>Das Heilige</i> (Jean-Pierre Wils)	468
24. Friedrich Schleiermacher (1799), <i>Über die Religion</i> (Christian Danz)	295	39. Hermann Cohen (1919), <i>Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums</i> (Micha Brumlik)	479
25. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1807), <i>Phänomenologie des Geistes</i> (Georg Zenkert)	304	40. Franz Rosenzweig (1921), <i>Der Stern der Erlösung</i> (Wolfdietrich Schmied-Kowarzik)	488
26. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1809), <i>Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände</i> (Christian Danz)	319	41. Max Scheler (1921), <i>Vom Ewigen im Menschen</i> (Christoph Seibert)	500
27. Ludwig Feuerbach (1841), <i>Das Wesen des Christentums</i> (Ursula Reitemeyer)	329	42. Carl Schmitt (1922), <i>Politische Theologie</i> (Reinhard Mehring)	512
28. Søren Kierkegaard (1843), <i>Furcht und Zittern</i> (Heiko Schulz)	340	43. Martin Buber (1923), <i>Ich und Du</i> (Peter Stöger)	525
29. Karl Marx (1844), <i>Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie</i> (Wolfgang Fritz Haug)	352	44. Sigmund Freud (1927), <i>Die Zukunft einer Illusion</i> (Eberhart Th. Haas)	533
		45. Martin Heidegger (1927), <i>Phänomenologie und Theologie</i> (Holger Zaborowski)	542
		46. John Dewey (1934), <i>A Common Faith</i> (Michael Reder)	554

47. Gabriel Marcel (1935), <i>Sein und Haben</i> (Brendan Sweetman)	564
48. Karl Rahner (1941), <i>Hörer des Wortes</i> . (Florian Bruckmann)	577
49. Albert Camus (1942), <i>Der Mythos des Sisyphos</i> (Walter Lesch)	588
50. Jean-Paul Sartre (1943), <i>Das Sein und das Nichts</i> (Thomas Ebinger)	598
51. Simone Weil (1947), <i>Schwerkraft und Gnade</i> (Susan Gottlöber)	607
52. Charles Hartshorne (1948), <i>The Divine Relativity</i> (Julia Enxing)	618
53. Edith Stein (1950), <i>Endliches und Ewiges Sein</i> (Susan Gottlöber)	629
54. Paul Tillich (1952), <i>Der Mut zum Sein</i> (Christian Danz)	642
55. Karl Jaspers (1962), <i>Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung</i> (Michael Kühnlein)	652
56. Jürgen Moltmann (1964), <i>Theologie der Hoffnung</i> (Michael Welker)	663
57. Hans Blumenberg (1966/1988), <i>Die Legitimität der Neuzeit</i> (Jürgen Goldstein)	674
58. Ernst Bloch (1968), <i>Atheismus im Christentum</i> (Jean-Pierre Wils)	688
59. Emmanuel Levinas (1975), <i>Gott und die Philosophie</i> (Ludwig Wenzler)	702
60. Johann Baptist Metz (1977), <i>Glaube in Geschichte und Gesellschaft</i> (Jürgen Manemann)	715
61. Peter L. Berger (1979), <i>Der Zwang zur Häresie</i> (Christian Polke)	726

62. Richard Swinburne (1981), <i>Faith and Reason</i> (Oliver J. Wiertz)	739
63. John L. Mackie (1982), <i>Das Wunder des Theismus</i> (Friedo Ricken)	749
64. Jean-Luc Marion (1982), <i>Gott ohne Sein</i> (Florian Bruckmann)	758
65. Michael Walzer (1985), <i>Exodus und Revolution</i> (Michael Kühnlein)	769
66. Hermann Lübbe (1986), <i>Religion nach der Aufklärung</i> (Michael Kühnlein)	780
67. Hans Jonas (1987), <i>Der Gottesbegriff nach Auschwitz</i> (Markus Knapp)	789
68. Paul Ricoeur (1990), <i>Liebe und Gerechtigkeit</i> (Veronika Hoffmann)	799
69. Jacques Derrida (1994), <i>Glaube und Wissen</i> . (Burkhard Liebsch)	808
70. René Girard (1999), <i>Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz</i> (Wolfgang Palaver)	819
71. Niklas Luhmann (2000), <i>Die Religion der Gesellschaft</i> (Michael Reder)	831
72. Alvin Plantinga (2000), <i>Warranted Christian Belief</i> (Oliver J. Wiertz)	843
73. Jan Assmann (2003), <i>Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus</i> (Mario C. Wintersteiger)	853
74. Jürgen Habermas (2005), <i>Zwischen Naturalismus und Religion</i> (Michael Kühnlein)	862
75. Jean-Luc Nancy (2005/2010), <i>Dekonstruktion des Christentums</i> (Kristina Stoeckl)	874
76. Richard Dawkins (2006), <i>Der Gotteswahn</i> (Klaus-Jürgen Grün)	885

77. Daniel Dennett (2006), <i>Den Bann brechen</i> (Heiko Schulz)	894
78. Giorgio Agamben (2007), <i>Herrschaft und Herrlichkeit</i> (Burkhard Liebsch)	907
79. Robert Spaemann (2007), <i>Das unsterbliche Gerücht</i> (Hanns-Gregor Nissing)	919
80. Charles Taylor (2007), <i>Ein säkulares Zeitalter</i> (Michael Kühnlein)	931
AutorInnenverzeichnis	945

Einleitung: Religionsphilosophie und Religionskritik im (post-)säkularen Zeitalter

Die säkulare Gegenwart hat an Verbindlichkeit verloren. Davon zeugen nicht nur ihre zahlreichen post-säkularen Umbuchungsversuche, die angesichts der Gefahren eines leerlaufenden Emanzipationsprozesses auch das Nicht-Identische noch in den Sinn von Säkularität zu integrieren versuchen (Habermas), sondern das zeigt sich auch in einem ganz grundsätzlichen ideentheoretischen Formierungssinn – denn die klassische Säkularisierungsthese kann inzwischen als überholt gelten: An die Stelle einer vernunftteleologischen Metageschichte der Entzauberung ist vielmehr die hermeneutische Einsicht in den genealogisch optionalen Charakter des säkularen Zeitalters getreten (Taylor). Aufgrund dieser ›transzendenzoffenen‹ Situation mag es daher kaum überraschen, dass die Religion ihre alten Bedeutungsclaims wieder schnell für sich reklamieren möchte. Ihre publizistisch hofierte »Wiederkehr« schlägt allerdings bei so manchen Wiedergängern und Adepten in einen kruden religiösen Triumphalismus um, der in philosophischer Hinsicht viele Fragen offenlässt.

Vor dem Hintergrund dieser hermeneutisch unübersichtlichen Debatten ist die Idee eines solchen Handbuchs über Religionsphilosophie und Religionskritik entstanden. Denn die semantischen Ressourcen der Religion sollten vernünftig eingeschätzt werden, bevor man ihr argumentatives Erbe antritt oder sich gänzlich dazu entscheidet, jede Übersetzungsleiter wegzuwerfen. Insofern bieten die heute vibrierenden Resonanzachsen von Vernunft und Gott einmal mehr die willkommene Gelegenheit, Hegels Hinweise aus seiner Systemphilosophie ernst zu nehmen, wonach die eine Geschichte der Vernunft aus den vielen Geschichten der Religion hervorgeht, d. h. dass die materiale Vernunft ohne Vergegenwärtigung der Religion eben nicht zu verstehen ist.

Zum Aufbau des Handbuchs: Dieses Buch ist so strukturiert, dass in Übersichtsartikeln zu einzelnen prominenten Werken die *interdisziplinäre* Resonanzgeschichte der Religionsphilosophie und die der Religionskritik in Theologie, Politik und den Sozialwissen-

Jaspers. *Zur Aktualität seines Denkens*, München 1991; W. Schüßler, *Jaspers zur Einführung*, Hamburg 1995; ders., »Chiffer als Sprache der Transzendenz. Ist Karl Jaspers ein »Negativer Theologe?«, in: *Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins*, Darmstadt 2008, 235-255; ders., »Philosophischer und religiöser Glaube. Karl Jaspers im Gespräch mit Paul Tillich«, in: *Theologische Zeitschrift* 69 (2013), 24-52; ders., »»Würdelose Würde«. Zum Jesus-Bild bei Karl Jaspers«, in: *Theologische Zeitschrift* 73 (2017), 156-177; R. Spaemann, »Karl Jaspers' Idee eines philosophischen Glaubens«, in: *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I*, Stuttgart 2010, 214-232; P. Tillich, *Gesammelte Werke*, Bd. XII, hg. v. R. Albrecht, Stuttgart 1971; S. Tyrowicz, »Religiöser Ausschließlichkeitsanspruch und politischer Totalitarismus im Lichte der Jasperschen Kritik«, in: *Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker*, 77-80.

56. Jürgen Moltmann (1964), *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*

Jürgen Moltmann (* 8. 4. 1926 in Hamburg): International ausstrahlungstärkster deutscher evangelischer Theologe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

I. Kontexte

Jürgen Moltmanns theologische Leidenschaft ist aus tiefen persönlichen Erfahrungen von Hilflosigkeit und Verzweiflung erwachsen, vor allem denen des Feuersturms über Hamburg im Krieg und dann in der Kriegsgefangenschaft. Mit Johann Baptist Metz und Hans-Eckehard Bahr teilt er die Erfahrungen, nicht nur im Krieg eigene Todesängste auszustehen, sondern auch mit der quälenden Frage leben zu müssen: Warum mussten die Freunde an meiner Seite sterben? Mit vielen Menschen seiner Generation teilt er darüber hinaus die Erfahrung des Verlusts der Jugend und die beklemmende Erkenntnis, nicht nur ein um die Jugend gebrachter, politisch-ideologisch verführter Mensch gewesen zu sein, sondern auch dem Volk der schuldigen Kriegstreiber und Nazischergen zugerechnet zu werden.

Aus diesen Erfahrungen erwuchs sein Wille, eine »Theologie in kritischer Zeitgenossenschaft« zu treiben. Aufrufe zu »Exodus«, »Aufbruch«, »Widerstand«, »Einspruch«, »Kritik« und »Widerspruch« sind stilprägend für die Theologien von Moltmann, Metz und Bahr. Die besondere Kraft der Theologie Jürgen Moltmanns aber liegt darin, dass er, wie auch Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer, danach fragen will, inwiefern Gottes Offenbarung und Gottes Wirken die Menschen zu Widerstand und Aufbruch befähigen. Nicht Politikkritik, Religionskritik und Moralkritik aus eigener Machtvollkommenheit zu entwickeln, sondern der Kritik und der Befähigung zu Neuanfang und Aufbruch nachzuspüren, die von Gottes Offenbarung, von Kreuz und Auferstehung, von Schöpfung und Neuschöpfung, von Verheißung und Erfüllung,

von der Gabe des Geistes ausgehen – das ist der Lebensnerv dieser Theologie. Gerade in der immer wieder neuen Einladung und Herausforderung, systematische und kritisch-zeitgenössische Theologie als biblisch orientierte inhaltliche Theologie zu treiben, sind und bleiben Jürgen Moltmanns Werk im Allgemeinen und seine *Theologie der Hoffnung*¹ im Besonderen vorbildgebend. Eine genuine theologische Religionskritik ist das ihn mit Barth, Bonhoeffer und Tillich verbindende Anliegen Moltmanns.

II. Werk

Hoffnung als Triebkraft und Medium theologischen Denkens und ethischer Lebenspraxis: Schon auf den ersten Seiten der *Theologie der Hoffnung* fallen fast alle wichtigen Entscheidungen einer Neufassung der christlichen Eschatologie. Moltmann kritisiert die konventionelle »Lehre von den letzten Dingen«, d. h. von »Endereignissen«, die aus einem Jenseits der Geschichte hereinbrechen und die Geschichte auf dieser Erde beenden. Er kritisiert die abstrakte Rede vom »Jüngsten Tag«. Er äußert diese Kritik gestützt auf die biblischen Zeugnisse, die – wie er im Anschluss an Ernst Blochs Werk *Das Prinzip Hoffnung* formuliert – »randvoll von messianischer Zukunftshoffnung für die Erde sind« (II). Moltmanns Gegenzug gegen die konventionelle Eschatologie lautet: »In Wahrheit aber heißt Eschatologie die Lehre von der christlichen Hoffnung, die sowohl das Erhoffte wie das von ihm bewegte Hoffen umfasst« (II f.). Der Schwerpunkt theologischer Eschatologie liegt im dynamischen Hoffen: »Das Christentum ist ganz und gar und nicht nur im Anhang Eschatologie, ist Hoffnung, Aussicht und Ausrichtung nach vorne, darum auch Aufbruch und Wandlung der Gegenwart. Das Eschatologische ist nicht etwas *am* Christentum, sondern es ist schlechterdings das Medium des christlichen Glaubens [...]« (12).

Das Eschatologische als das Medium des christlichen Glaubens – damit wird die *Eschatologie von einem besonderen Inhalt zu einer allgemeinen Form* der Theologie. Tatsächlich propagiert Moltmann eine neue Form der Theologie, indem er das Eschatologische zum *Medium* des christlichen Glaubens erklärt, zum »Charakter aller

¹ Die in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich nachfolgend auf dieses Werk.

christlichen Verkündigung, jeder christlichen Existenz und der ganzen Kirche« (ebd.). Aus der Jenseitigkeit und Transzendenz gelangt das Eschatologische damit ins Transzendente. Was heißt das? Transzendent und transzendental, diese beiden Begriffe werden oft vermischt. Immanuel Kant hat eine klare Bestimmung des Transzendenten entwickelt. »Transzendental« nennt er die »Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese vor aller Erfahrung möglich ist«. Die Erkenntnisart von Gegenständen, die unverzichtbare Form, in der wir Gegenstände aufnehmen, in der wir Erfahrungen machen, heißt transzendental. Verschiebt sich das Eschatologische von einem am Ende der Zeiten erhofften Gegenstandskomplex in das Hoffen selbst, damit in die Form, in das Medium, in den Charakter des Glaubens, der christlichen Existenz, der Verkündigung, so erfolgt eine Transzendentalisierung der Eschatologie. Diese hat Moltmann vollzogen.

Damit sind ganz enorme Stärken, aber auch Probleme verbunden. Zunächst wird die Eschatologie nun auf alle Lehrstücke der Theologie ausgeweitet. Zweitens wird ihr Bezugspunkt nicht mehr ein Jenseits aller Zeiten, sondern die nähere oder die fernere Zukunft. Das ist der zweite entscheidende Neuanfang der Eschatologie Jürgen Moltmanns. »Es gibt darum nur ein wirkliches Problem der christlichen Theologie, das ihr von ihrem Gegenstand her gestellt ist und das durch sie der Menschheit und dem menschlichen Denken gestellt wird: das Problem der Zukunft.« (ebd.) Diese Konzentration auf die Zukunft setzt Moltmann ausdrücklich von abstrakten Transzendenzvorstellungen, aber auch von Immanenzkonzeptionen ab. »Der Gott, von dem hier geredet wird, ist kein innerweltlicher oder außerweltlicher Gott, sondern der ›Gott der Hoffnung‹ (Röm. 15,13), ein Gott mit ›Futurum als Seinsbeschaffenheit‹ (Ernst Bloch), wie er aus dem Exodus und der Prophetie Israels bekannt wurde, den man darum nicht in sich oder über sich, sondern eigentlich immer nur vor sich haben [...], nur tätig hoffend erwarten kann.« (Ebd.)

Mit dieser konsequenten Ausrichtung auf die Zukunft gelingt es Moltmann, das abstrakte Transzendenzdenken der Eschatologie zu vermeiden, genauer, die Transzendenz in den Bereich der wirklichen Erfahrung einzuholen, zurückzuholen. Die Zukunft liegt nicht in einem Jenseits von uns, sondern bewegt unser Erleben, Denken und Handeln.

Der dritte wichtige Aspekt der Eschatologie Moltmanns besteht darin, dass er die christologische Konzentration der führenden Theologien des 20. Jahrhunderts in seiner *Theologie der Hoffnung* konsequent fortsetzen will.

Die christliche Eschatologie redet nicht von der Zukunft überhaupt. Sie geht aus von einer bestimmten geschichtlichen Wirklichkeit und sagt deren Zukunft an, deren Zukunftsmöglichkeit und Zukunftsmächtigkeit. Christliche Eschatologie spricht von Jesus Christus und *seiner* Zukunft. Sie erkennt die Wirklichkeit der Auferweckung Jesu und verkündet die Zukunft des Auferstandenen. Darum ist für sie die Begründung aller Aussagen über die Zukunft in der Person und der Geschichte Jesu Christi der Prüfstein der eschatologischen und utopischen Geister. (13)

Moltmann macht damit deutlich, dass die Transzendentalisierung der Eschatologie und die Konzentration auf die Zukunft allein dieses Lehrstück völlig in ein säkulares und utopisches Denken absorbieren könnten. Deshalb betont er, dass es in der christlichen Eschatologie nicht um irgendeine Hoffnung und irgendeine Ausrichtung auf die Zukunft gehe, sondern um eine Ausrichtung, die von Christi Auferstehung, von Christi Zukunft, von der Zukunft des Auferstandenen geprägt wird. Er klagt die christologische Konzentration aller Hoffnungssätze und Zukunftsverheißungen in der Theologie ein. Er behauptet, dass alle Christusprädikate mit Kol 1,27 sagen: »Er ist unsere Hoffnung.« Eschatologie und Christologie werden auf diese Weise verschmolzen.

Aufgrund dieser Entscheidung kommt ein vierter, wichtiger Grundzug in die Theologie der Hoffnung. Die Hoffnung, die sich an Christus orientiert, ist durchgängig auch Auferstehungshoffnung. Als Auferstehungshoffnung beweist sie, wie Moltmann formuliert, »ihre Wahrheit im Widerspruch der darin in Aussicht gestellten und verbürgten Zukunft der Gerechtigkeit gegen die Sünde, des Lebens gegen den Tod, der Herrlichkeit gegen das Leiden, des Friedens gegen die Zerrissenheit« (14). Ausdrücklich stellt Moltmann fest: »In diesem Widerspruch muß die Hoffnung ihre Kraft beweisen. Darum darf auch die Eschatologie nicht in die Ferne schweifen, sondern muß ihre Hoffnungssätze im Widerspruch zur erfahrenen Gegenwart des Leidens, des Bösen und des Todes formulieren.« (Ebd.)

Aus dem Gesagten ergibt sich das folgende Profil: statt »letzter

Dinge« – Hoffnung als Form aller Glaubenserfahrung; statt Ausrichtung auf ein Jenseits – Ausrichtung auf die Zukunft; in der Ausrichtung auf die Zukunft – Konzentration auf Christi Auferstehung und die Zukunft des Auferstandenen; und in der Orientierung an der Auferstehungswirklichkeit – Widerspruch gegen die Leiden der Gegenwart.

Sorgfältig verknüpft Moltmann diese Elemente. Der christliche Glaube und die christliche Hoffnung sind nicht zwei verschiedene Formen christlicher Existenz und Erfahrung. Der gesamte Glaube ist von der Hoffnung durchdrungen und geprägt. »Glauben heißt, die Grenzen in vorgehender Hoffnung überschreiten, die durch die Auferweckung des Gekreuzigten durchbrochen sind.« (16) Wohl gibt es eine Hoffnung ohne Glauben, aber diese Hoffnung ohne Christuserkenntnis wird »zur Utopie, die sich in leere Luft streckt« (ebd.), wie Moltmann formuliert. Umgekehrt verfällt der Glaube ohne Hoffnung »zum Kleinglauben und endlich zum toten Glauben« (ebd.). Die Hoffnung ist also die Kraft des Glaubens. Und der Glaube gibt nach Moltmanns Überzeugung der Hoffnung die Konkretheit und Bestimmtheit. Er gibt ihr die Bestimmtheit, indem er die Hoffnung auf Jesus Christus konzentriert. Die Konzentration auf Christus und die Auferstehung aber äußert sich nach Moltmann im Leiden an der gegebenen Wirklichkeit und im Widerspruch dazu. Daher hält er fest: »Wer auf Christus hofft, kann sich nicht mehr abfinden mit der gegebenen Wirklichkeit, sondern beginnt an ihr zu leiden, ihr zu widersprechen. Frieden mit Gott bedeutet Unfrieden mit der Welt, denn der Stachel der verheißenen Zukunft wühlt unerbittlich im Fleisch jeder unerfüllten Gegenwart.« (17)

Moltmann sieht, dass mit dieser Konzentration auf die Hoffnung, die Zukunft, die Auferstehung und den Widerspruch gegen die Gegenwart leicht die Möglichkeit einer weltflüchtigen Theologie gegeben ist. In seiner einleitenden »Meditation über die Hoffnung« fragt er deshalb ausdrücklich: »Betrügt die Hoffnung den Menschen um das Glück der Gegenwart?« (21) Er versucht zu zeigen, dass gerade eine zukunfts- und hoffnungslose Gegenwart zur Trostlosigkeit, ja zur Hölle werde: »Hölle ist Hoffnungslosigkeit, und nicht umsonst steht am Eingang der Hölle Dantes der Satz: ›Lasst alle Hoffnung fahren, die ihr hierher eintretet.« (27) Demgegenüber sei es die Hoffnung, die die Gegenwart belebt und

beglückt. Nach Moltmanns Überzeugung ist »das Jetzt« und »das Heute« des Neuen Testaments voll von Verheißung, voll von Ankunft Christi, voller Dynamik, die die Zeit nicht zum Stillstand bringt, sondern die lebendige Zukunft in die Gegenwart einbrechen lässt. Die Hoffnung ist »selber das Glück der Gegenwart. Sie preist die Armen selig, nimmt sich der Mühseligen und Beladenen, der Erniedrigten und Beleidigten, der Hungernden und Sterbenden an, weil sie die Parusie des Reiches für sie erkennt. Die Erwartung macht das Leben gut, denn erwartend kann der Mensch seine ganze Gegenwart annehmen und Freude nicht nur in der Freude, sondern auch im Leid, und Glück nicht nur im Glück, sondern auch im Schmerz finden.« (27)

Damit weist Moltmann der Hoffnung eine schöpferische, pneumatologische Kraft zu. Diese Kraft der Hoffnung sieht er in allen Erfahrungskontexten aufblitzen und wirksam werden. Die Hoffnung kann sich »als eschatologische Hoffnung nicht länger so von den kleinen, auf erreichbare Ziele und sichtbare Veränderungen im menschlichen Leben gerichteten Hoffnungen dadurch distanzieren, daß sie diese in ein anderes Reich verweist, ihre eigene Zukunft aber für überirdisch und rein geistlicher Natur hält« (28). Dennoch will Moltmann die christliche Hoffnung nicht einfach an die jeweils kontingente Zukunftserwartung und die aktuellen Erfahrungen und Leiden binden bzw. darin eingebunden wissen. Die Dimension der klassischen Eschatologie soll in seiner Theologie der Hoffnung nicht verlorengehen, denn die christliche Hoffnung richtet sich letztlich »auf ein novum ultimum [...]«. Sie eröffnet damit einen umfassenden, auch den Tod umfassenden Zukunftshorizont, in den hinein sie weckend, relativierend und ausrichtend auch die begrenzten Hoffnungen auf Erneuerung des Lebens nehmen kann und muß.« (ebd.)

Auf dieser Grundlage sprüht die *Theologie der Hoffnung* vor Entdeckerfreude und Sprachgewalt, darin Barths *Römerbriefkommentar* vergleichbar. Die mitreißende rhetorische Kraft sollte aber nicht die interdisziplinäre Gesprächskapazität dieses Buches übersehen lassen. Der intensive Dialog mit Ernst Bloch, durch den »Anhang: »Das Prinzip Hoffnung« und die »Theologie der Hoffnung«« (313 ff.) vertieft, die Auseinandersetzungen mit Gedanken Kants und Hegels, die Diskussionen mit Barth, Bultmann und Pannenberg (43 ff.) und die Aufnahme geschichtsphilosophischer

Grundgedanken und Entwürfe (218 ff.) verleihen diesem Werk auch theologisch-akademische Substanz. Ein *petit* gedruckter Text in § 5 des dritten Kapitels, »Der ›Tod Gottes‹ und die Auferstehung Christi« (152 ff.), nimmt bereits mehrere der wichtigsten Gedanken vorweg, die Moltmann und Eberhard Jüngel Jahre später zur kreuztheologischen Diskussion publizieren werden. Ein besonderes Gewicht erhält die *Theologie der Hoffnung* durch das Gespräch mit der theologischen Exegese in den Kapiteln II und III (85 ff.; 125 ff.).

Moltmann selbst hat im Rückblick auf die *Theologie der Hoffnung* bemerkt, er habe mit diesem Buch ursprünglich an der Diskussion über »Verheißung und Geschichte« der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts teilnehmen wollen, die auf weite Strecken in der Zeitschrift *Evangelische Theologie* erfolgte. Diese Diskussion wurde geführt zwischen herausragenden deutschen Vertretern einer »Theologie des Alten Testaments«, besonders Gerhard von Rad, Walther Zimmerli, Hans Walter Wolff und Hans-Joachim Kraus, und Vertretern einer »Theologie des Neuen Testaments«, besonders in der spannungsreichen Beziehung zwischen Rudolf Bultmann und Ernst Käsemann. Man kann sagen, dass Moltmann, indem er sich an dieser Diskussion beteiligt, auch einen Beitrag zu einer interdisziplinären »biblischen Theologie« bietet, die in den folgenden Jahrzehnten international methodisch reflektiert und inhaltlich entwickelt wird (vgl. Welker 1998; 2005).²

Diese Grundzüge der *Theologie der Hoffnung* werden ergänzt durch eine religionskritische, sozial- und politikkritische Zuspitzung im letzten Kapitel (280 ff.). Mit diesem Kapitel, das in manchen Zügen an Barths berühmten Tambacher Vortrag und an linkshegelianische Gesellschafts- und Zeitkritik erinnert, aktualisiert Moltmann die theologische Religionskritik Barths und Bonhoeffers in den 1960er Jahren. Sein Bemühen um eine »Politische Theologie« in den folgenden Jahren und seine anregenden Beiträge zu verschiedenen Formen der Befreiungstheologie sind hier bereits voraussehbar.

In einem summierenden Rückblick auf seinen theologischen Weg unter dem Titel »Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie« hat Moltmann die Grundle-

2 Vgl. auch die *Jahrbücher für Biblische Theologie*, insbesondere Bd. I und Bd. 12 (Janowski/Welker 1986 und 1998); inzwischen liegen 19 Bände des *JBTh* vor.

gung der *Theologie der Hoffnung* und ihre Stoßrichtung in den beiden Hauptteilen dieses Buches unter die Titel »Hermeneutik der Hoffnung« und »Spiegelbilder befreiender Theologie« gebracht. Er selbst hat die Gefahr gesehen und beklagt, dass eine polykontextuelle Befreiungstheologie »zwischen den Kontexten« leicht einer theologisch-moralischen Ortlosigkeit verfällt. Der undankbar wirkende Ablösungsgestus, mit dem sich manche Befreiungstheologen auf Moltmanns Beiträge bezogen haben, sollte aber nicht einfach einer Profilierungssucht der Schüler zugerechnet werden, sondern der konzeptionellen Hilflosigkeit dem »Machtkreislauf des Pluralismus« (Habermas) gegenüber, der zumindest für viele euro-amerikanische Kontexte gesellschaftlich und kulturell prägend geworden ist. Dieser pluralistische Kontext war weder basisgemeindlich adäquat lebensweltlich einzuholen noch mit modernem religiös-politisch-moralischem Denken auch nur angemessen zu begreifen.

Nicht nur an der »Hermeneutik der Hoffnung«, sondern auch an den Inhalten der theologischen Eschatologie hat Moltmann in den Jahren seit dem Erscheinen der *Theologie der Hoffnung* intensiv weitergearbeitet. *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie und Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre* (2003) sind die wichtigsten Buchveröffentlichungen zum Thema. Er hat sich auch an internationalen und interdisziplinären Diskussionen über Fragen der Eschatologie beteiligt, die die Impulse der *Theologie der Hoffnung* aufgenommen und zugleich ihre Ausgangslage verändert haben (vgl. Moltmann 2000: 238-255). Die neuere eschatologische Diskussion hat die Spannung zwischen »präsentischer« und »futurischer« Eschatologie relativiert, indem sie in den biblischen Überlieferungen eine »komplementäre Eschatologie« freilegte, die einerseits (in eschatologischen Inhalten wie dem »Reich Gottes« oder der »Teilhabe an der Auferstehung Jesu Christi«) sowohl präsentische als auch futurische Dimensionen erkennen ließ, andererseits in der so genannten »Endtheophanie« (Parusie Christi, Gericht etc.) eine »Fülle der Zeiten« zu denken nötigte, die nicht einfach »der Zukunft« zugerechnet, aber auch nicht mit bloßen Totalitätsgedanken erfasst werden kann (vgl. Polkinghorne/Welker 2000: 1-13; Welker 2002: 31-42; Welker 2012).

III. Rezeption und Kritik

Angeregt durch die *Theologie der Hoffnung* und ihre starke Konzentration auf die »Wirklichkeit der Auferstehung«, aber auch herausgefordert durch die öffentlich wirksame und irritierende Kritik am Auferstehungsglauben von Neutestamentlern wie Bultmann und Lüdemann wurde in den letzten zwei Jahrzehnten in interdisziplinärer Forschung intensiv nach der Wirklichkeit der Auferstehung gefragt. Auch hier hat sich die theologische Forschungsfront im Vergleich zur *Theologie der Hoffnung* verschoben, da im Gespräch mit Naturwissenschaftlern Auskünfte über die spezifische Beschaffenheit der Auferstehungswirklichkeit gegeben werden mussten. Dabei konnten die naturalistische und scientistische Fixierung auf das Für und Wider der physischen Wiederbelebung überholt und aufgegeben und die »Wirklichkeit« des Auferstehungsleibes »im Geist und im Glauben« in neuer Weise erfasst und begriffen werden (vgl. Eckstein/Welker 2012; Welker 2002; Wright 2003). Während hier in Kontinuität und Diskontinuität zur *Theologie der Hoffnung* inhaltliche Erkenntnisfortschritte erzielt und zugleich Zukunftsaufgaben theologischer Eschatologie bearbeitet wurden, gingen die religions- und gesellschaftskritischen Beiträge der *Theologie der Hoffnung* eher fließend in kirchliche und religiöse Bewusstseinsstellungen und zivilgesellschaftliche Orientierung ein. Sie wurden dem Wechselspiel der Fragen und Ansichten ausgesetzt, die aus einem Grundanliegen der Theologie Moltmanns erwachsen: Wie sind inhaltlich-theologische Begeisterung und kritische Zeitgenossenschaft zueinander in Beziehung zu setzen?

Eine im Jahr 2002 erschienene *Research Bibliography* listet 1165 Veröffentlichungen von Jürgen Moltmann und über 800 Veröffentlichungen über ihn auf (vgl. Wakefield 2002). Inzwischen sind fast 250 Dissertationen erschienen, die sich mit seinem Werk befassen. Es wurde durch zahlreiche Ehrungen gewürdigt, so unter anderem durch 15 Verleihungen der Ehrendoktorwürde.

IV. Zusammenfassung

Die in alle Weltssprachen übersetzte *Theologie der Hoffnung* ist das berühmteste Buch unter den vielen international und ökumenisch erfolgreichen Veröffentlichungen Moltmanns. Es revolutioniert die christliche Eschatologie, die so genannte »Lehre von den letzten Dingen«, und propagiert eine neue Form von Theologie, die sowohl das theologische Denken als auch den christlichen Lebensstil und die kirchliche Praxis schöpferisch verändern will. Sie bietet damit auch religionsphilosophische und religionskritische Impulse, und das aus konsequent theologischer Perspektive. Die *Theologie der Hoffnung* wurde vorbildgebend für viele Richtungen emanzipatorischer, kirchen- und gesellschaftskritischer Theologie und Frömmigkeit in aller Welt, vor allem für Theologien der Befreiung, für feministische, politische und postkoloniale Theologien.

Michael Welker

Quellen

Theologie der Hoffnung: Der gekreuzigte Gott, um »Ein Gespräch mit Ernst Bloch« erw. Auflage, München ³1965; *Kirche in der Kraft des Geistes*, Gütersloh 1975; *Trinität und Reich Gottes. Zu Gotteslehre*, Gütersloh 1980; *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloh 1985; *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, Gütersloh 1989; *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, Gütersloh 1993; *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995; *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloh 1999; *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloh 2003; ders., u. a. (Hg.), *Hoffnung auf Gott – Zukunft des Lebens. 40 Jahre ›Theologie der Hoffnung‹*, Gütersloh 2005; *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, Gütersloh 2006.

Literatur

H. Eckstein u. a. (Hg.), *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Neukirchen ⁴2012; B. Janowski u. a. (Hg.), *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 1: *Einheit und Vielfalt biblischer Theologie*, Neukirchen ³1991; ders. u. a. (Hg.), *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 12: *Biblische Hermeneutik*, Neukirchen

1998; W. Marsch (Hg.), *Diskussion über die ›Theologie der Hoffnung‹*, München 1967; J. Polkinghorne u. a., »Introduction: Science and Theology on the End of the World and the Ends of God«, in: ders. u. a., (Hg.), *The End of the World and the Ends of God*, Harrisburg ²2000, 1-13; J. Polkinghorne, »Is there life after death?«, in: ebd., 238-255; J. Wakefield, *Jürgen Moltmann: A Research Bibliography*, Oxford 2002; M. Welker, Art. »Biblische Theologie. Fundamentaltheologisch, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 1998, 1549-1553; ders., »Theological Realism and Eschatological Symbol Systems: Resurrection, the Reign of God, and the Presence in Faith and in the Spirit«, in: T. Peters u. a. (Hg.), *Resurrection: Theological and Scientific Assessments*, Eerdmans ²2005, 31-42; ders., »Sola Scriptura? Die Autorität der Bibel in pluralistischen Umgebungen und die interdisziplinäre Biblische Theologie«, in: F. Schweitzer u. a. (Hg.), *Reconsidering the Boundaries between Theological Disciplines*, Münster 2005, 15-29; ders., *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen ²2012; N. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, London 2003.