

suggestieren. Nicht zuletzt aus diesen Gründen kommt der Rez. nicht umhin, eine deutsche Übersetzung des Bandes zu empfehlen.

M. KRIENKE

DALFERTH, INGOLF. U., *Hoffnung* (Grundthemen Philosophie). Berlin / Boston: De Gruyter 2016. XII/216 S., ISBN 978-3-11-049467-9.

Dalferth (= D.) geht es in seiner Studie um eine kritische Erkundung der Möglichkeiten und Grenzen des Hoffens. Im ersten Kapitel richtet er den Blick auf das Phänomen des Hoffens in der europäischen Denkgeschichte, die s. E. geprägt war von der „Spannung zwischen einer philosophischen Tradition, die immer wieder die Ambivalenz der Hoffnung betont, und einer theologischen Tradition, in der die Hoffnung ganz und gar positiv verstanden wird, weil der Bezug auf Gott die Hoffnung disambiguiert und eindeutig macht“ (2). In der Gegenwart, so betont er im zweiten Kapitel, werde die Hoffnung einerseits als „wichtige Quelle für soziale, wirtschaftliche und politische Veränderungen“ gesehen, andererseits aber als „lähmende Einstellung“ kritisiert, „die tätiges Engagement und den aktiven Einsatz für die Lösung von Problemen eher behindert als befördert“ (11). Das dritte Kapitel befasst sich mit neueren philosophischen Debatten über die Hoffnung, in denen Erinnerungen an religiöse Traditionen auch dort nicht im Zentrum stehen, „wo ausdrücklich verstanden wird, das Hoffen gegen skeptische Einwände als vernünftiges menschliches Verhalten zu verteidigen“, in denen vielmehr vor allem von Vertretern der analytischen Philosophie „strikt auf der Ebene menschlicher Lebensphänomene und häufig im Rahmen neoaristotelischer oder naturalistischer Grundannahmen“ (21) argumentiert wird. Das vierte Kapitel befasst sich mit der ‚Grammatik des Hoffens‘. D. weist hier darauf hin, dass im Deutschen „das Wort ‚hoffen‘ als Verb und als Substantiv gebraucht“ wird (33) und stellt zudem klar: „Philosophisch wird ‚hoffen‘ in der Regel propositional verstanden (A hofft, dass p) und als ein geistiger Zustand (mental state) analysiert, der zwei Komponenten umfasst, nämlich eine konative (handlungsmotivierende) und eine kognitive (wahrscheinlichkeitsbestimmte)“ (34). Damit ist freilich „nur ein kleiner Ausschnitt dessen erfasst, was wir mit ‚hoffen‘ alles meinen“ (43). Im fünften Kapitel macht D. deutlich, dass vom Hoffen, dass etwas der Fall sein möge, ein personales Hoffen-auf, Hoffen-für und Hoffen-mit zu unterscheiden ist. Wichtig ist für ihn, dass Hoffen im alltäglichen Leben seinen Ort hat und nicht nur an den Rändern, am Anfang und Ende des Lebens.

Über Hoffnung als Tugend handelt das sechste Kapitel, in dem D. dreierlei feststellt: 1) In den philosophischen Schulen von Platon, Aristoteles und der Stoa war die Hoffnung noch „keine Tugend“ (51). 2) Die Differenz zwischen den vier Kardinaltugenden (Gerechtigkeit, Mäßigung, Tapferkeit und Klugheit) und den drei göttlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe) wurde in der Tradition daran festgemacht, dass erstere „durch entsprechende Übung erworben und angeeignet werden können“, während letztere „eine Gabe Gottes sind, die man nur praktizieren kann, weil und insofern sie einem von Gott geschenkt sind“ (57). 3) Für John Cobbs Versuch, „das in der aristotelisch-thomanischen Tradition fehlende Konzept einer Tugend der Hoffnung zu entwickeln“ (67) ist charakteristisch, dass er die Hoffnung wie bei Thomas zwar als Tugend bestimmt, diese Bestimmung aber in dem erkenntnistheoretischen Reflexionshorizont der Neuzeit vornimmt, wo Hoffnung nicht mehr primär als Tugend zur Diskussion steht. Vielmehr wird sie hier „als emotionale oder affektive Haltung verstanden, die daraufhin analysiert und verstanden werden muss, welchen Beitrag sie zum Erkennen gewissen oder wahrscheinlichen Wissens leistet“ (69).

Im siebten Kapitel, das mit ‚Hoffnung als Passion‘ überschrieben ist, macht D. deutlich, dass ein solches Hoffnungsverständnis erst in der Aufklärungsepoche prägend wurde. Erstens wurden hier Affekte und Passionen „nicht mehr primär im Kontext der Tugendfrage und damit in der Ethik verhandelt, sondern als psychologische Phänomene der Seele (Passionen) und/oder als physiologische Phänomene des menschlichen Körpers (Emotionen)“ (71). Zweitens wurden sie in „in kritischer Wende gegen die (neo)stoische Abwertung der Affekte und Passionen als Krankheiten und Fehler der Natur wertfrei als natürliche Phänomene behandelt und analysiert“ (ebd.).

Im achten Kapitel bemängelt D., dass in den Passionsdebatten der Aufklärungsepoche kaum in den Blick trete, „dass man ‚hoffen‘ nicht nur propositional (hoffen-dass), sondern

auch personal (hoffen-auf) konstruieren kann“, auch wenn Wolff gesehen habe, „dass geglühtes Hoffen [...] zu personalem Vertrauen führt“ (99). Unberücksichtigt bleibe auch, „dass man ‚hoffen‘ nicht nur als Verb, sondern auch als Adverb (hoffend, hoffungsvoll, auf hoffungsvolle Weise) gebrauchen kann“ (ebd.). Das eröffnet „die Möglichkeit, es nicht als eine (Nicht-)Tätigkeit, sondern es als einen Modus zu verstehen, in dem man etwas tut“ (ebd.). Zu dieser Perspektive dringt, wie D. betont, „die Aufklärungssicht der Hoffnung als einer Passion“ (ebd.) freilich nicht vor. Möglich wird sie erst, wenn man nicht nur zwischen körperlichen Emotionen und seelischen Passionen zu unterscheiden lernt, sondern auch, „im Unterschied zu beidem von subjektiven Gefühlen zu sprechen“ (ebd.).

Zu Kants Hoffnungsverständnis stellt D. im neunten Kapitel fest, die Hoffnung auf Gott und ein künftiges Leben sei für Kant nicht deshalb vernünftig, weil Gottes Sein oder ein künftiges Leben wissenschaftlich oder metaphysisch erwiesen werden könnten, sondern weil es unmöglich sei, „moralisch zu leben, ohne sie als Voraussetzungen zu postulieren und als das zu erhoffen, ohne das sich das höchste Gut nicht erreichen ließe“ (113 f.). Mit der Hoffnung gehe zudem eine Veränderung des Subjekts einher, insofern dieses fragt, „wie seine mögliche Zukunft seine Gegenwart bestimmt“ (114). Der Zeithorizont des Hoffenden verändert sich also. Die Zukunft ist nicht mehr vergangenheitsbestimmt, sondern die Gegenwart zukunftsbestimmt. Man kann den im Hoffen erfolgenden Transformationsprozess auch so beschreiben: „Im Hoffen transformiert sich Sein in Sinn und aus einem Wirklichkeitswesen, das sich rückwärts versteht, wird ein Möglichkeitswesen, das vorwärts lebt“ (116).

Das zehnte Kapitel rückt im Ausgang von Kierkegaard das liebende Hoffen in den Fokus. Kierkegaard nimmt das Hoffen nämlich „nicht unspezifisch als eine Aktivität“ in den Blick, sondern „konkret als eine Aktivität der Liebe“, die dann vorliegt, „wenn liebend gehofft und hoffend geliebt wird“ (129). Die Hoffnung der Liebe richtet sich „nicht nur auf Mögliches, sondern auf die Möglichkeit des Guten, und zwar nicht nur des für mich Guten, sondern auch des für jeden anderen Guten, das nicht nur am einen oder anderen Punkt des Lebens, sondern in jedem Punkt des Lebens für jeden von uns gut ist“ (ebd.). Kierkegaard nennt dieses Gute, das für alle immer und überall gut ist, das Ewige. Liebendes Hoffen richtet sich mithin „auf die Fülle des Lebens, die sich sub specie aeternitatis nicht im Faktischen erschöpft, sondern das Kontrafaktische dieses Lebens einschließt“ (131). Im liebenden Hoffen auf die Möglichkeit des Guten manifestiert sich mithin „ein Sinn für Ewigkeit, die über jeden Zustand der zeitlichen Wirklichkeit des Lebens in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft hinausweist auf ein Gut, das darin nicht aufgeht“ (ebd.).

In deutlichem Kontrast zu Kierkegaards Hoffnungsdenken steht Blochs Hoffungskonzept, worauf das elfte Kapitel näher eingeht. Grundet bei Kierkegaard die Hoffnung in der Liebe, „die als göttlicher Grund des Werdens und Seins von Anbeginn alles bewegt, was ist, war und sein wird“, fasst Bloch „die Hoffnung als ein Prinzip, das die ultimative Zukunft der Tendenz-Latenz-Realität des Weltprozesses antizipiert“, in dem das wahre Sein des Menschen im Reich der Freiheit seine Vollendung findet „und jeder einzelne mit der Gesellschaft und diese mit der Natur versöhnt sein wird“ (133). An die Stelle einer „am aktuellen Wirken der Liebe orientierten Gotteshoffnung“ tritt bei Bloch eine „am Ideal der versöhnten Welt orientierte Geschichtshoffnung“ (ebd.). Das Heil ist für ihn in der Zukunft zu suchen „in einem [...] experimentum mundi, dessen Ausgang offen ist, auch wenn es Hoffnung gibt, dass es gut enden wird“ (ebd.). Hoffnung fungiert also bei Bloch als „Leitprinzip menschlichen Lebens, das diese ultimative Zukunft antizipiert und in all ihren Gestalten schon jetzt in Ahnung und Andeutung manifestiert“ (ebd.).

Das zwölfte Kapitel befasst sich näher mit der „Praxis der Hoffnung“ (147). Diese betont nach D. „nicht nur negativ das Nicht-mehr-so-wie bisher“ (153), sondern geht vielmehr positiv aus „vom Unerwarteten, Überraschenden, Befreierenden, Öffnenden, Belebenden, Neu-Orientierenden“ (ebd.). Hoffen, so verstanden, ist „nicht die Fortsetzung des eigenen Tuns in einem schwächeren Modus, sondern das Geöffnetwerden von anderswoher für Möglichkeiten des Guten, von denen man alles erwarten muss, weil man von sich selbst in dieser Hinsicht nichts mehr erwarten kann“ (154). Daher ist für D. „nicht das zögernde ‚Vielleicht‘ [...] das Grundwort der Hoffnung, sondern das zuversichtliche ‚So wird es sein‘ oder – religiös gewendet – ‚Amen‘“ (ebd.).

Das dreizehnte Kapitel beschäftigt sich mit Moltmanns Werk *Theologie der Hoffnung*, dessen Grundgedanke sich nach D. so zusammenfassen lässt: „Ohne Gottes Verheißung keine wahre Hoffnung, ohne die Bekräftigung der Wahrheit in der Auferstehung Christi keine vertrauenswürdige Hoffnung, ohne den Exodus des Volkes Gottes aus dieser Welt im Vertrauen auf diese Hoffnung keine Erneuerung der Welt als Gottes Reich und gute Schöpfung und ohne die Praxis des Glaubens im Handeln der Christen keine Transformation der Welt in Gottes Reich“ (157). D. kritisiert an Moltmanns Hoffnungsdenken, dieses oszilliere „zwischen Formen des Hoffens-dass und Formen des Hoffens-auf, ohne diese genauer zu unterscheiden oder aufeinander zu beziehen“ (160). Begründet sei das darin, dass ihm vor allem an dem Handeln liege, „das aus dem Hoffen entspringt und das die Welt verändern soll, um sie mehr dem entsprechen zu lassen, was Gott verheißen hat“ (ebd.). D. sieht darin „eine fragwürdige Zuspitzung des Hoffens auf ein Handeln, das sich von dem leiten lässt, was Menschen als Gottes Verheißung in Anspruch nehmen und für sich als Weltveränderungsmotivation reklamieren“ (ebd.). Er meint, man müsse nicht aufhören, was darunter in Vergangenheit und Gegenwart alles subsumiert wurde und wird, um die Problematik einer solchen Sicht zu erkennen, und lässt keinen Zweifel daran, „dass ohne gründliche Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf, dem ermöglichenden Wirken Gottes und dem irrenden Tun des Menschen [...] die Hoffnungstheologie nicht dagegen gefeit“ sei, „zur Weltveränderungstheologie zu werden“ (160 f.).

Im Abschlusskapitel hält D. folgende Punkte fest: 1) Man muss nicht explizit religiös leben, um im Verhältnis zu Gott zu leben, und man muss auch nicht ausdrücklich auf Gott vertrauen, um im Vertrauen zu Gott zu leben, da das menschliche Dasein dadurch bestimmt ist, „dass es sich bezüglich des gesamten Möglichkeitsraums des Lebens und damit im Blick auf alle Lebensvollzüge hoffend verhält“ (174). 2) Ein Leben der Hoffnung ist „kein Leben in einem ständigen Zukunftsbezug, das die Gegenwart verachtet und die Vergangenheit nicht mehr kennt“, es ist vielmehr „ein Leben, das sich zu den Möglichkeitsdimensionen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hoffend verhält, mithin hinsichtlich des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen auf die Möglichkeiten des Guten setzt“ (ebd.). 3) Wer hoffend lebt, sieht überall Möglichkeiten des Guten, sowohl für andere als auch für sich selbst. Wer aber radikal hoffend lebt, der „hört niemals auf, auf solche Möglichkeiten des Guten zu setzen und sich darauf zu verlassen, dass auch dort, wo man selbst keine Möglichkeiten mehr sieht, das Gute sich zur Geltung und zur Wirkung bringen kann“ (ebd.). 4) Nicht was wir hoffen können, ist Maßstab der Hoffnung, sondern dass das Gute auch dort noch Möglichkeiten schafft, wo wir nicht mehr damit rechnen können und auch nicht mehr in der Lage sind, sie selber zu verwirklichen. Hoffen ist deshalb stärker als handeln, da es „auf etwas setzt, das man handelnd selbst nicht erreichen kann“ (175). 5) Auf Gott zu hoffen ist stärker, als nur auf jemanden zu hoffen, da „jeder, auf den wir hoffen könnten und der nicht Gott ist, nur ist, weil Gott ist“ (ebd.). Das bedeutet zwar nicht, dass uns nur ein Gott retten kann, wohl aber, „dass uns ohne Gott niemand und nichts retten kann“ (ebd.).

D.s Studie basiert auf den beiden Thesen, dass a) die Hoffnung unser Sinn für die Möglichkeit des Guten und b) der christliche Gott das „Wovonher“ (165) dieses Guten ist. Gott wird in D.s Hoffnungsdenken also nicht ausgeblendet, sondern ist explizit Thema. Die Überzeugung von Gottes Güte verdankt sich, so betont er, nicht einer Schlussfolgerung aus unseren alltäglichen Lebenserfahrungen, sondern ist für ihn Ausdruck dessen, „dass nicht diese Wirklichkeit, sondern Gottes Möglichkeitskraft definiert, was gut für uns ist“ (167). Gott wird ihm zufolge auch deshalb ‚Liebe‘ genannt, weil sich aus der damit in Erinnerung gehaltenen Geschichte ergibt, „dass nicht unsere Erfahrungswirklichkeit die Möglichkeiten Gottes, sondern Gottes Möglichkeitskraft unsere Erfahrungswirklichkeit definiert“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

SALLOCH, SABINE, *Prinzip, Erfahrung, Reflexion*. Urteilkraft in der Angewandten Ethik. Münster: mentis 2015. 340 S., ISBN 978-3-95743-063-2.

Diese von Andrea Marlen Esser betreute Jenaer Dissertation setzt sich auseinander mit der Frage: Was tun wir, wenn wir ethisch urteilen? Die Leistung der Urteilkraft besteht in der Zusammenführung von Allgemeinem und Besonderem. Dazu ist die bloße Subsumtion des Besonderen unter allgemeine Prinzipien nicht ausreichend. Wir haben es