

Die Tugend der Hoffnung
Eine Auseinandersetzung mit dem Existentialismus*

„Zwei der schlimmsten Menschenfeinde“, so werden in einem erstaunlichen Wort Goethes die Furcht und die Hoffnung genannt, zwei der schlimmsten Menschenfeinde, die von der Klugheit „angekettet“, das heißt also in Schranken gehalten und unschädlich gemacht werden müssen.

Uns will dieser Satz heute seltsam vorkommen. Zwar daß die *Furcht* etwas Schädliches und das Leben Behinderndes, in diesem Sinn also ein schlimmer Menschenfeind sei, das will uns einleuchten. Die Furcht beunruhigt den Menschen in der Erwartung eines kommenden Unheils. Aber das Unheil braucht nicht einzutreffen, und wenn es nicht eintrifft, so hat sich der Mensch umsonst gefürchtet, das heißt sich durch trübe Erwartungen im Genuß und auch in der Kraft des gegenwärtigen Lebens behindern lassen. Aber selbst wenn es eintrifft, so macht die Furcht den Menschen kopflos und hindert ihn gerade daran, die zur Abwehr der Bedrohung notwendigen Vorkehrungen zu treffen. Die Furcht als schlimme Menschenfeindin, das würde uns also durchaus verständlich klingen.

Aber inwiefern auch die *Hoffnung* unter die Menschenfeinde gehören soll, das ist sehr viel schwerer zu verstehen. Die Hoffnung scheint doch umgekehrt die Kräfte zu beflügeln und den Menschen zu Leistungen zu befähigen, zu denen er anders gar nicht imstande wäre. Sie scheint ihn zu trösten und ihm neuen Mut zu geben, wo der Schmerz ihn überwältigen will. Als „*Stern der Müden*“ wird sie im „*Fidelio*“ gepriesen. „Die edle Treiberin, Trösterin Hoff-[153/154] nung“, so nennt sie *Goethe* einmal. Und *Hölderlin* wiederum redet sie an als „holde! güttiggeschäftige! die du das Haus des Trauernden nicht verschmähst!“ Die Beispiele ließen sich häufen. Überall aber wird die Hoffnung als *lebensförderndes Prinzip* genommen, *vorantreibend* zur Leistung und *tröstend* im Kummer. Wie kann diese freundliche Macht dann unter die schlimmsten Menschenfeinde gerechnet werden?

Einen ersten Hinweis gibt schon der historische Zusammenhang.

Die Parallelisierung von Furcht und Hoffnung ist alte, antike insbesondere stoische Lehre, aus der Forderung der ataraxia, der unbedingten *seelischen Ruhe*, erwachsen. Beides sind die parallelen, aber entgegengesetzten Formen, in denen sich der Mensch durch die Zukunft beunruhigen läßt. Das stoische Thema wirkt weiter durch die ganze Affektenlehre des 17. und 18. Jahrhunderts. Hier ist also ein ganz bestimmtes Verständnis der Hoffnung gegeben, das *Goethe* aus dieser Überlieferung übernimmt. Die Hingabe an die Hoffnung ist *Torheit*. Weil notwendig mit ihr ein Bangen um die Zukunft und notwendig dadurch eine störende Erregung der Seele verbunden ist, muß der Weise die Hoffnung in sich niederhalten. Im Rahmen dieser Auslegung ist es dann zu verstehen, wenn die Hoffnung und die Furcht *zusammen* als „zwei der schlimmsten Menschenfeinde“ erscheinen.

Aber die stoische Auffassung ist falsch. Sie würde, wenn sie sich je in ihrer Reinheit verwirklichen ließe, dazu führen, das menschliche Leben selber aufzuheben. Ein Mensch, der nicht mehr hofft und sich nicht mehr fürchtet, lebt *teilnahmslos* nur noch in einer leeren Gegenwart und erfüllt nicht mehr den spannungshaften Bezug zur Zukunft, aus dem allein das menschliche Leben als ein endliches, das heißt wesensmäßig zeitliches Leben seine Kraft schöpft. *Wer zu hoffen und sich zu fürchten verlernt hat, in dem ist das Leben erstarrt* — es sei denn, daß er

* Erschienen in der Zeitschrift *Universitas* 10. Jg. 1955, S. 153-164 (Tübinger Antrittsvorlesung). Die Seitenumberüberschriften des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

die Schranken der Zeitlichkeit überhaupt überschreiten und schon in diesem Leben in der Ewigkeit weilen könnte. Wieweit eine solche Zeitlosigkeit im diesseitigen Leben erreichbar ist, wird noch besonders zu fragen sein, auf jeden Fall aber wird das eine Ausnahme bleiben, so daß wir es vorläufig beiseitestellen können.

Man wird den angeführten Ausspruch, der in einem ganz bestimmten Zusammenhang steht, nicht ohne weiteres für *Goethes* eigne Meinung hallen dürfen. Aber selbst wenn wir davon vorläufig absehen, so bleibt doch bestehen, daß auch nach der Zurückweisung der stoischen Auffassung die schärfsten *Bedenken* gegen [154/155] die Hoffnung erhoben werden. Diese Bedenken richten sich vor allem gegen ihren *trägerischen Charakter*, der eng mit ihrer nahen Beziehung zur *Phantasie* zusammenhängt. Die Hoffnung, so sagt diese Auffassung, gaukelt dem Menschen leere Trugbilder vor. Hoffnungen sind also *Luftgespinste*, und mag im einzelnen die Hoffnung auch wohltätig sein, indem sie den Menschen über die Schrecken des Lebens hinwegführt und zu Leistungen anspornt, die er bei völliger Erkenntnis der Wahrheit nicht hätte vollbringen können, so bleibt sie doch ein *Trug*. Vor der bitteren Wahrheit in das Reich solcher Wahngebilde zu fliehen, das sollte Tugend sein? Man mag sie verzeihlich, sogar nützlich finden, aber ein Tugendcharakter ist von hier aus nicht zu begründen.

Das Problem muß also noch eine andere, bisher übersehene Seite haben, wenn von Tugend zu sprechen überhaupt einen Sinn haben soll. Aber grade da verläßt uns der Leitfaden der Dichtung.

Wir werden also versuchen müssen, mit der Analyse der Hoffnung ganz einfach anzusetzen und werden dabei selbst den Vorwurf der Trivialität nicht scheuen dürfen, denn nur vor dem Hintergrund des Selbstverständlichen hebt sich das Bedeutsame ab.

Zunächst das eine: wenn wir von Hoffnung sprechen, dann ist dabei ein doppeltes zu unterscheiden, je nachdem wir von *der* Hoffnung in der Einzahl oder von *den* Hoffnungen in der Mehrzahl sprechen. Oder anders ausgedrückt: ich kann hoffen, daß irgend etwas Bestimmtes eintritt, beispielsweise daß morgen gutes Wetter ist, oder ich kann überhaupt von Hoffnung erfüllt sein. Wir unterscheiden also zwischen der *einzelnen bestimmten Hoffnung*, die man sich anschaulich vorstellen kann, und dem Zustand des *hoffnungsvollen Gestimmtheins* überhaupt, wobei diese zweite Hoffnung keinen bestimmten anschaulich vorstellbaren Gegenstand hat. Das ist der Unterschied, wie er in der Theologie beim doppelten Sinn des Worts „glauben“ geläufig ist und dessen Bedeutung für das Verständnis der Hoffnung neuerdings Marcel und Plügge hervorgehoben haben. Nur in der zweiten Bedeutung kann es sich um die mögliche Tugend der Hoffnung handeln.

Dabei ist sogleich festzuhalten: nur die *bestimmte* Hoffnung kann sich hinterher als trügerisch erweisen und durch die Erfahrung widerlegt werden. Die *universale* Hoffnung dagegen liegt jenseits jeder empirischen Bestätigung oder Widerlegung. Sie kann aufrecht erhalten werden oder zusammenbrechen, aber beide Male nicht auf Grund eines einzelnen konkreten Ereignisses, sondern nur auf Grund einer Störung des menschlichen Verhältnisses zum Leben [155/156] im ganzen. Wir machen dabei hier noch keine Voraussetzung darüber, wie das Verhältnis der partikulären zur universalen Hoffnung zu verstehen sei.

Um jetzt aber einen konkreten Einsatzpunkt für die elementare Analyse der Hoffnung zu gewinnen, ist es zweckmäßig, mit der Unterscheidung von der *Erwartung* zu beginnen. Ich hoffe auf etwas und ich erwarte etwas. Das scheint sich sehr eng zu berühren. Ich scheide dabei die Schwierigkeiten aus, daß sich die Erwartung auch auf unangenehme Ereignisse richten kann, während die Hoffnung wesensmäßig auf etwas Erfreuliches bezogen ist. Ich beschränke mich zur Vereinfachung also auf erfreuliche Erwartungen. Auch hier ist der Unterschied deutlich und für unsern Zusammenhang aufschlußreich.

Zunächst das Gemeinsame: wenn ich etwas erwarte oder etwas erhoffe, so bin ich in beiden Fällen auf ein zukünftiges Ereignis bezogen, dessen Eintreten nicht von mir abhängt. Sagen

wir, um ein einfaches Beispiel zu haben, ich erwarte oder ich erhoffe die Ankunft eines Freundes. Wir spüren darin zugleich den großen Unterschied: Was ich *erwarte*, von dem bin ich gewiß, daß es eintritt. Was ich dagegen *erhoffe*, von dem weiß ich nicht ganz sicher, daß es kommt. Sodann weiter: Wenn ich etwas erwarte, so bin ich mit meiner ganzen Aufmerksamkeit darauf gerichtet. Ich spanne mich gleichsam mit meiner ganzen Kraft diesem Ereignis entgegen. Das Erwartete füllt mich sozusagen im Warten innerlich ganz aus. Während umgekehrt: wenn ich auf etwas hoffe, so habe ich dabei einen viel größeren Spielraum. Ich lasse es an mich herankommen und behalte dabei eine viel größere innere Freiheit ihm gegenüber.

Das heißt zugleich: was ich erwarte, das ist mir in viel *unmittelbarerer* Zukunft gegeben als das, auf das ich hoffe. Und endlich ein letztes: was ich erwarte, das ist immer ein ganz bestimmt vorgestelltes Ereignis. Auf *das* ich hoffe dagegen — selbst wenn es im Sinn unsrer früheren Unterscheidung eine bestimmte Hoffnung ist — bleibt doch im Verhältnis zur Erwartung relativ unbestimmt, immer in einem bezeichnenden Hof des „irgendwie“. Am Beispiel: ich hoffe, das Examen zu bestehen, heißt: ich weiß zwar nicht recht wie, aber irgendwie werde ich schon durchkommen. Dagegenüber: ich erwarte von jemand etwas, das hat immer schon etwas Forderndes, als hätte ich einen Anspruch darauf.

Damit ist jetzt das Entscheidende gegeben: Es handelt sich in beiden Fällen um ein ganz verschiedenes *Verhältnis zur Zukunft*. Wo ich etwas erwarte, da ist die Zukunft schon ganz bestimmt [156/157] vorgezeichnet. Ein ganz bestimmtes Ereignis steht noch aus, das gewissermaßen eine in der Gegenwart vorhandene Öffnung genau ausfüllt, und zwar so, daß durch das Eintreten dieses Ereignisses die bis dahin unvollständige Gegenwart vollständig geworden ist, während sie ohne das Eintreten des Ereignisses in sich unerfüllt, immer auf das noch Fehlende hin bezogen ist. Sehr treffend spricht darum Rilke einmal von der vergeblich erwarteten Geliebten als der starken „*Schließe der Zeit*“. Das erwartete Ereignis schließt die Zeit zusammen, während ohne dieses die dahinfließenden Augenblicke *sinnlos* zerrinnen (wie die Perlen einer Schnur, die sich gelöst hat).

Wir können diese Bezeichnung in einem verallgemeinerten Sinn ganz ernsthaft aufnehmen und sprechen von der zeitlichen Struktur der Erwartung als einer *geschlossenen Zeit*. Das soll bedeuten: auch wenn das schließende Ereignis noch fehlt, so ist doch in der Gegenwart schon genau vorgegeben, was in der Zukunft geschehen kann. Nur auf diesen noch ausstehenden Abschluß ist der Sinn gerichtet und alles andre demgegenüber wie abgeblendet. Es ist gar nicht vorhanden.

Das bedeutet, die Zukunft ist, soweit sie in der Erwartung gegeben ist, genau vorgezeichnet. Sie ist ein vorhersehbarer Ablauf, über dessen Inhalte schon entschieden ist, nicht wesentlich anders als der Zeitverlauf eines - grundsätzlich ja umkehrbaren - mechanischen Ablaufs. Diese Zukunft hat also das grade nicht, was die Zukunft in ihrem vollen Lebenssinn ausmacht: den *Horizont der grundsätzlich nicht vorhersehbaren, der im echten Sinne offenen Möglichkeiten*. Dieser Tatbestand sollte mit dem Begriff der „geschlossenen Zeit“ festgehalten werden. Das bedeutet zugleich: solange ich mich im Zustand der Erwartung befindet, bin ich in ihr eingeschlossen, ich bin nicht im Sinne Marcels für etwas andres disponibel, nicht verfügbar.

Demgegenüber ist die Zukunft, wie sie in der Hoffnung gegeben ist, eine „*offene Zeit*“. Das bedeutet im Unterschied zum früheren Fall: daß ich *geöffnet* bin für das grundsätzlich nie Voraussehbare ihres Geschenks. Das gilt schon von der konkreten einzelnen Hoffnung, an der wir ja schon den Horizont des „irgendwie“ hervorgehoben hatten. Das gilt in gesteigertem Maß von der universalen Hoffnung, die überhaupt den Horizont unübersehbarer Lebensmöglichkeiten vor dem Menschen aufspannt. Und indem der Mensch seinerseits sich hier offenhält für das unvorhersehbar ihm Begegnende, ist er *verfügbar* für die ihm entgegentretenden Ansprüche. [157/158]

Die Hoffnung stellt also den Menschen hinein in einen Raum unabsehbarer Möglichkeiten.

Dies allein ist echte, unabsehbare und offene Zukunft. Aber trotz all ihrer Unübersehbarkeit und Unberechenbarkeit wird diese Zukunft nicht als Bedrohung erfahren, wie es unserm planenden und rechnenden Bewußtsein, das auch die Zukunft so gern rationalisieren möchte, erscheinen müßte, sondern im Gegenteil: sie erscheint als der *tragende* Grund, der dem Menschen hilfreich entgegenkommt und der ihn nicht ins Leere abstürzen läßt. *Die Hoffnung ist Ausdruck eines Vertrauens zum Dasein*, und sie verbindet sich mit einem Gefühl der *Dankbarkeit* für dies Getragen-sein. Diese drei Gefühle und zugleich Tugenden, des Vertrauens, der Dankbarkeit und der Hoffnung verbinden sich so zur unteilbaren Einheit und entsprechen den drei möglichen Bezügen der Zeit: nämlich zur Gegenwart, zur Vergangenheit und zur Zukunft.

Hier dürfte es an der Stelle sein, zu der früheren Frage zurückzukehren, was denn der *Gegensatz der Hoffnung* sei; denn als Tugend kann sie nur durch die Auseinandersetzung mit einem ihr entgegentretenden Gegenspieler bestimmt sein. Die Furcht, die im Sinne der alten Tradition mit der Hoffnung zusammen genannt war, reicht nicht aus. Denn Furcht ist stets eine bestimmte Furcht und könnte so höchstens der speziellen Hoffnung entgegengestellt werden. Die *Angst*, die man als gegenständlich unbestimmte Zuständlichkeit von der Furcht unterschieden hat, scheidet auch aus, denn ihr fehlt noch mehr die ausgesprochene Zukunftsbezogenheit, die für die Hoffnung charakteristisch ist. Am ehesten könnte man an die hoffnungslose *Verzweiflung* denken. So jedenfalls hat Marcel der Hoffnung die Verzweiflung gegenübergestellt, wenn er sagt: „Die Hoffnung ist der Akt, durch den diese Versuchung (der Verzweiflung nämlich) aktiv oder siegreich überwunden wird“. Die Hoffnung ist also die Kraft, durch die der Mensch die jederzeit neuandrängende Verzweiflung immer wieder überwindet. Der Tugendcharakter der Hoffnung käme darin sehr klar heraus.

Trotzdem aber ergeben sich auch gegen diese Bestimmung Bedenken. Einmal könnte es hier so aussehen, als sei die Verzweiflung das Primäre und alle Hoffnung ihr erst Abgerungen, während wir gute Gründe haben, die Hoffnung, wenigstens in irgend einer Form-, für das *Ursprüngliche* zu halten und alle Verzweiflung für eine erst nachträglich hinzukommende Bedrohung dieser ursprünglichen Sicherheit. Und zweitens ist die Verzweiflung schon etwas viel zu Aktives, um den vollen Gegensatz zur Hoffnung auszu [158/159] füllen. Mit Recht sagt Kierkegaard, daß die Verzweiflung, als Verzweiflung ergriffen, schon über diese, hinausführt. Deshalb ist es wohl richtiger, als den entscheidenden Gegensatz die Hoffnungslosigkeit im Sinne der *stumpfen Teilnahmslosigkeit* zu wählen, die alles geschehen läßt, weil sie nicht mehr die Kraft zu irgend einer Anstrengung aufbringt.

Es ist jene *Schwermut*, von der Kierkegaard sagt, daß sie die Ursünde sei, letztlich die *acedia* der scholastischen Theologie, als Trägheit nur unvollkommen übersetzt, jene mutlose Müdigkeit des Geistes, die dem Menschen zuflüstert, daß es sich nicht verlohne, sich anzustrengen, weil doch alles vergebens sei. Dies ist der Zustand, in dem sich der Mensch wirklich willenlos ins Bodenlose fallen läßt. Und von hier her gesehen ist die Hoffnung dann die Kraft, dieser Versuchung des Sich-fallen-Lassens zu widerstehen, weil sie darauf vertraut, daß die Zukunft dem Menschen hilfreich und hürend entgegenkommt.

Damit aber hört die Hoffnung auf, irgend eine spezielle Angelegenheit zu sein, sondern sie rückt in den *Mittelpunkt des menschlichen Daseins*. Wenn ihr Gegensatz jene letzte trostlose Müdigkeit der Seele ist, so ist diese stillschweigende und stumpfe Trostlosigkeit schlimmer als alle brennende Verzweiflung, weil sie die Preisgabe des Lebens selber ist, Preisgabe, die sich nicht einmal mehr auflehnt. Dann aber ist umgekehrt die Hoffnung dasjenige, was das Leben als Leben, als in die Zukunft gerichtetes Handeln und Streben, allererst ermöglicht. *Die Hoffnung ist also der letzte Grund der Seele*. Das ist die Behauptung, auf die die ganze bisherige Betrachtung hinzielt.

So jedenfalls scheint der Satz Goethes gemeint zu sein: „Hoffnung ist das schönste Erbteil der

Lebendigen, dessen sie sich nicht einmal, auch wenn sie wollten, entäußern können“. Die Hoffnung gehört danach also so *unabkömmlig* zu den notwendigen Voraussetzungen des Lebens, daß die Menschen sie nicht einmal im Trotz, nicht einmal mit Willen und Vorsatz ganz aus sich herausreißen können. Und ähnlich scheint es auch *Marcel* gemeint zu haben, wenn er sagt, daß „Hoffnung mit Leben verschwistert“ ist, womit ebenfalls eine ganz unmittelbare enge Beziehung zwischen beiden behauptet wird, wenn Marcel auch die Art dieser eigentlich schwer zu fassenden Beziehung im Dunkel läßt.

Wie aber kann dieser Zusammenhang zwischen Leben und Hoffnung jetzt näher bestimmt werden? Um nicht im Unbestimmten zu zerfließen, müssen wir den Begriff des Lebens etwas schärfer [159/160] fassen. Weil von Hoffnung zu sprechen nur bei einem bestimmten hoffenden Menschen einen Sinn hat, verstehen wir unter Leben hier den nicht inhaltlich, sondern nur strukturell zu bestimmenden Zusammenhang des menschlichen Daseins, kurz das, wofür man im nachlässigen Sprachgebrauch auch menschliche Seele sagen kann. Und wenn Marcel weiterhin einmal gesagt hat, die Hoffnung sei „*der Stoff, aus dem unsere Seele gemacht ist*“, so ist dieser Satz bei aller Unbestimmtheit vielleicht besonders geeignet, an ihm die eigne Position schärfer hervortreten zu lassen.

Die Hoffnung als der Stoff, aus dem die Seele gemacht ist, das könnte zunächst bedeuten, sie sei gewissermaßen die *Nahrung*, von der die Seele lebt. Das würde bedeuten, daß die Seele, um nicht in der Verzweiflung zusammenzubrechen, Hoffnungen braucht, die sie über die Müdigkeit hinwegtragen. Auch wenn sich diese als Illusion erweisen, bedeutet es nichts, denn noch die Illusion treibt den Menschen voran. So kann es freilich nicht gemeint sein, wenn Hoffnungen schon eine Nahrung sind, dann sicher doch eine nahrhaftere Nahrung. Aber wenn hier von dem Stoff die Rede ist, aus dem die Seele gemacht ist, so könnte es eher als *Material* verstanden sein, als die eigentliche Substanz, aus der die Seele besteht. Aber auch dies erweist sich bald als undurchführbar, denn welches sollte der „Stoff“ sein, aus dem die Seele „besteht“? Das würde heißen, daß die seelischen Regungen gewissermaßen aus dem Stoff der Hoffnung gemacht sind, sich als überdeckte oder auch verkümmerte Hoffnungen erwiesen, ein ebenfalls undurchführbarer Gedanke.

Jetzt aber ist daran zu erinnern, daß hier von Hoffnung und nicht von Hoffnungen gesprochen ist. Das hat offenbar einen tieferen Sinn als den eines bloßen Kollektivismus. Dann aber offenbart sich hier die ganze Schwierigkeit, überhaupt den Begriff des Stoffs auf die Seele anzuwenden. Wenn sich Seele überhaupt nur als etwas strukturell zu Bestimmendes fassen läßt, dann ist der unbestimmt hingestellte Satz so zu verstehen, daß die Hoffnung die *Struktur* bezeichneten muß, die die Seele bestimmt. Und wenn in einem so betonten Sinn vom Stoff die Rede ist, so kann es sich nur um die letzte *tragende Grundstruktur* handeln.

Die Hoffnung hatten wir als ein zeitliches Verhältnis, nämlich als ein bestimmtes Verhälten zur Zukunft charakterisiert. Dann kann der Satz nur besagen, daß die *ursprüngliche zeitliche Verfassung des menschlichen Lebens durch die Hoffnung bestimmt ist*. Und das ist hier in der Tat die Behauptung. [160/161]

Das berührt sich eng mit der Auffassung, die in unserer Zeit von *Martin Heidegger* vertreten ist, und widerspricht ihr doch zugleich radikal. *Heidegger* lehrt, daß die Zeitlichkeit die Grundbestimmung des menschlichen Daseins ausmacht, die alle seine Einzelzüge zum Ganzen zusammenfügt. Ja, in dieser Erkenntnis liegt eine seiner entscheidenden Leistungen, und das ganze heutige Verständnis der Zeitlichkeit baut auf *Heidegger* auf. Aber *Heidegger* behauptet darüber hinaus, daß diese Zeitlichkeit konkret als *Sorge* bestimmt sei. Und er fügt ausdrücklich hinzu, daß andre Formen der Hinwendung auf die Zukunft, wie Wille und Wunsch, wie Drang und Hang, nur als abgeleitete Formen dessen zu begreifen seien, was in seinem ursprünglichen Wesen als Sorge gefaßt werden muß. Darunter würde, wenn auch nicht ausdrücklich genannt, auch die Hoffnung fallen.

Das bedeutet für uns die entscheidende Frage: Wie verhält sich unsre Auslegung der Zeitlichkeit auf dem Boden der *Hoffnung* zu der Heideggerschen Auslegung als *Sorge*? Unsre Behauptung heißt: Es ist nicht nur eine Einseitigkeit der Heideggerschen Position, daß er neben der Sorge die Hoffnung als ein gleichberechtigtes und grundsätzlich niemals auf die Sorge zurückführbares Phänomen der menschlichen Zeitlichkeit verkennt und dadurch das Bild der Zeitlichkeit und des Menschen überhaupt in verhängnisvoller Weise verzerrt. *Die Hoffnung ist darüber hinaus noch ursprünglicher als die Sorge, und nur im Horizont der Hoffnung ist dann allererst auch die Sorge richtig zu begreifen.*

So greift an dieser Stelle die Frage in das Zentrum der gegenwärtigen Auseinandersetzung in der *Philosophie*. Denn es handelt sich nicht um eine spezielle Meinungsverschiedenheit mit einem einzelnen, wenn auch noch so bedeutenden Denker, sondern um die Auseinandersetzung mit dem *Existentialismus* überhaupt, und zwar an seinem entscheidenden Kernproblem. Nur wenn es gelingt, diese Funktion der Hoffnung angemessen zu begründen, werden wir Aussicht haben, den Existentialismus von seiner eignen Mitte her zu überwinden.

Dazu ist es nötig, daß wir uns an der Heideggerschen Auslegung der Zeitlichkeit als Sorge orientieren. Heidegger selber betont sehr nachdrücklich, daß seine Bestimmungen rein *formal-ontologisch* zu verstehen seien, d. h. daß ihm jede Orientierung an einem *bestimmten* faktischen besorgten und bekümmerten Seelenzustand fernliegt. Eher wäre an das Besorgen einer Angelegenheit zu denken. Er meint also mit Sorge das Strukturganze, daß der Mensch, [161/162] dem es in einer Situation stets um etwas geht, sich im Zustand der Entschlossenheit auf sein eigentliches Sein-können hin entwirft.

Demgegenüber heißt dann die eigne Behauptung, daß sich die Entschlossenheit, der Sorge so lange in einem leeren Abenteurertum verzehren muß, als ihr nicht in der Hoffnung ein Horizont von tragenden Möglichkeiten entgegengehalten wird, innerhalb derer sie sich auf etwas hin entschließen kann. *Ohne die Hoffnung stößt jede Entschlossenheit ins Leere*, aber in der Hoffnung findet sie den tragenden Grund, den sie aus sich selber niemals hervorbringen kann. *Die Sorge muß also schon immer überholt sein von einer sie umfangenden und sie tragenden Hoffnung*. Dies gilt freilich noch nicht von der ganzen Struktur der dreifach gegliederten Zeitlichkeit und würde, um es durchzuführen, auch die Einbeziehung von Vertrauen und Dankbarkeit erfordern, denn die Hoffnung ist darunter nur der eine Modus der Zukunftsbezogenheit; aber es mag an dieser Stelle genügen, weil ja nach Heidegger die Zukunft die ursprünglichste Form der Zeitlichkeit ist und vom Ganzen gelten muß, was am gewichtigsten Fall gezeigt ist.

Wenn die Hoffnung die *Grundstruktur* der menschlichen Seele ausmacht, etwas also, das sie gar nicht verlieren kann, dann drängt sich die Frage auf, in welcher Weise denn von einer *Tugend* der Hoffnung gesprochen werden kann. Hier ist zunächst daran zu erinnern, daß dieser Rest der Hoffnung, ohne den überhaupt kein bescheidenes Rechnen mit dem morgigen Tag möglich wäre, zu unterscheiden ist von der innerlich erfüllten Hoffnung. Es ist allgemein der Unterschied zwischen einer angelegten und nur in geschrumpfter Form verwirklichten *Möglichkeit* und deren voll ergriffener und zur tragenden Grundlage gemachten *Erfüllung*. Es ist übrigens nicht anders, als es auch Heidegger bei der Sorge hervorhebt. Wir müssen beides mit demselben Wort bezeichnen, weil sonst der innere Zusammenhang verloren ginge, aber nur in dem zweiten Sinn ist die Hoffnung eine Tugend.

Dabei ergibt sich freilich sogleich eine neue Schwierigkeit: Wie kann man diese erfüllte Hoffnung als Tugend bezeichnen, denn sie kann nicht aus der eignen Kraft des Menschen hervorgebracht werden, wie die Tapferkeit und die Gerechtigkeit. Sie kann auch durch den angespanntesten Willen nicht erzwungen werden, sondern sie kommt über den Menschen als etwas, das ihm *geschenkt* werden muß, als eine *Gunst* oder als eine Art von *Gnade* oder wie immer [162/163] man dies schwer zu fassende Verhältnis bezeichnen will. Sie ist damit frei-

lich eine Tugend besonderer Art, deren Besonderheit gegenüber den einfacheren Tugenden scharf herausgearbeitet werden muß, aber sie bleibt eine Tugend, insofern diese geschenkte Möglichkeit wieder zerfließt, wenn sie nicht mit aller sittlichen Anstrengung *ergriffen* und festgehalten wird.

Aber wiederum meldet sich der Einwand: Die hier so schwer zu erfassende Sonderstellung ist ja genau das, was in der Sprache der Scholastik schon immer als *theologische Tugend* bezeichnet wird. Sie steht in der Reihe der bekannten drei christlichen Kardinaltugenden: Glaube, Liebe und Hoffnung, die seit altersher den platonischen vier Kardinaltugenden gegenübergestellt werden.

So hat neuerdings *Pieper* die thomistische Lehre dem Verständnis der Gegenwart wieder näher gerückt. Er unterscheidet in diesem Sinne zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Hoffnung. Aber so schwände die Möglichkeit, philosophisch von der *Tugend* der Hoffnung zu sprechen; denn als natürlicher Zustand der Seele wäre die Hoffnung keine Tugend, als übernatürliche Hoffnung aber wäre sie dem gläubigen Christen als Gnade seines persönlichen Gottes vorbehalten und das erst gleichnishaft gebrauchte Wort Gnade wäre nur eine verschwommene Umschreibung dessen, was nur theologisch angemessen beschrieben werden kann. So verstanden wäre dann die Tugend der Hoffnung eine Angelegenheit der Theologie und außerhalb des Kompetenzbereichs der Philosophie.

Hier aber scheint eine *voreilige Grenzziehung* vorzuliegen. Über die theologische Hoffnung soll hier nicht gesprochen werden. Sie liegt in der Tat außerhalb des Kompetenzbereichs der Philosophie. Aber mir scheint es zwischen dem hier als natürlich und dem hier als übernatürlich bezeichneten Bereich ein *mittleren Gebiet* zu geben, das bisher von beiden Seiten vernachlässigt ist, und in ihm scheint es eine echte Hoffnung in dem eben hervorgehobenen eigentümlichen Tugendcharakter zu geben. Aus der theologischen Perspektive würde es sich um eine *natürliche Vorform* der christlichen Hoffnung handeln. Und daß es eine solche gibt, scheint der Satz Maine de Birans zu bestätigen, daß „die Religion gekommen ist, um die Hoffnung zu bekräftigen, die die Natur gegeben hat“. Von der philosophischen Seite scheint sie aber mehr als eine bloße Vorform zu sein, weil sie von sich aus den Übergang in die theologische Ebene nicht erfordert. Diese Hoffnung scheint mir ein legitimer Gegenstand der Philosophie zu sein, dem überdies in der gegenwärtigen [163/164] Auseinandersetzung mit der nihilistischen Form des *Existentialismus* eine besondere Wichtigkeit zukommt. In diesem Sinne möchte ich dies bisher vorwiegend von der Theologie behandelte Gebiet — zum mindesten in der Form eines Kondominium — auch für die Philosophie in Anspruch nehmen.

Ein einziger Punkt, den wir beiseitestellen mußten, ist noch nachzutragen: Die Argumentation gegen die stoische Ataraxie ging von der Voraussetzung aus, daß eine Erhebung über die Zeitlichkeit im endlichen Leben unmöglich ist. Und sie dürfte in der Tat innerhalb der theoretischen Haltung nur durch die Loslösung vom wirklich gelebten Leben möglich sein. Aber hier gibt es eine weitere, bisher vernachlässigte Möglichkeit: Im Zustand der *festlichen Gestimmtheit* scheint in der Tat eine neue Zeiterfahrung möglich zu sein, wo die Zukunft ihren Sinn verliert, weil sie in rauschhaft-glücklich erfüllte Gegenwart zurückgenommen ist. In diesem Sinn steht bei *Hugo von Hofmannsthal* einmal das tiefste Wort: „Das ist es ... das ist alles ... glücklich sein ohne Hoffnung.“ Das heißt hier ganz und gar nicht, daß die Hoffnung trügerisch ist und daß der Mensch ihr darum entsagt, sondern daß im festlich erlebten Aufschwung die Hoffnung auf eine Zukunft überflüssig geworden ist, weil sie schon immer überholt ist durch die in der Gegenwart erfahrene Erfüllung. Und dies wiederum meint auch der schon so oft herangezogene Dichter, wenn er im „Schenkenbuch“ ausruft: „Herrliches Gefühl der Gegenwart: was will da die Hoffnung!“ Aber umgekehrt: weil nun einmal seinem Wesen zufolge das Fest Ausnahme ist, darum bedarf es im übrigen Leben der Tugend der Hoffnung.