Rostocker Dokumentenserver
Dieses Werk wurde Ihnen durch die Universitätsbibliothek Rostock zum Download bereitgestellt.
Für Fragen und Hinweise wenden Sie sich bitte an: digibib.ub@uni-rostock.de

Gottlob Mayer

System der christlichen Hoffnung

Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme), 1900

http://purl.uni-rostock.de/rosdok/ppn1703865073

Druck Freier Zugang PUBLIC DOMAIN OCR-Volltext

System

der

christlichen Hoffnung.

Von

Lic. Dr. Gottlob Mayer,
Pfarrer in Jüterbog.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1900.

Vorwort.

Nachfolgende Schrift möchte ein kleiner Beitrag zur systematischen Theologie sein. Dass derselbe nur den Wert eines Versuchs beanspruchen kann, ist keinem mehr zum Bewusstsein gekommen, als gerade dem Verfasser selber beim Eindringen in den Gegenstand, und mag eine Erklärung finden in der Schwierigkeit des Gegenstandes an sich, sowie darin, dass die christlichen Hoffnungsgedanken zum erstenmal in der Theologie als ein System auftreten, und dass der Verfasser die Zeit für diese Arbeit einem umfangreichen Amt abnötigen musste.

Vier wichtige Punkte sind es besonders, die in der bisherigen Hoffnungslitteratur unberücksichtigt blieben, und deren wissenschaftliche Behandlung die Erkenntnis von der Notwendigkeit einer selbständigen Stellung der Hoffnungslehre in der Systematik fördern dürfte: die psychologische Seite des Hoffens, das Verhältnis der christlichen Hoffnung zur natürlichen und ausserchristlichen, der Unterschied zwischen Hoffnung und Zukunftsglauben, die Verschiedenheit der Hoffnung als eines religiösen Gutes und als Tugend.

Die ausführliche Besprechung der Litteratur, die den im Verhältnis zum System immerhin grossen Umfang der

Prolegomena verursacht hat, ist erfolgt, um die Leser in den Stand zu setzen, sich auf Grund dieser litterarischen Angaben noch eingehender mit dem Gegenstand zu beschäftigen. Die beiden letzten, von der Hoffnung als Tugend und von ihrer Erfüllung handelnden Kapitel konnten kürzer behandelt werden, weil dafür die Ethik und Eschatologie bereits ein genügendes Material bieten.

Der erste Entschluss zur Behandlung des Gegenstandes ist an dem Sterbebett eines geliebten Kindes entstanden. Hier erkennt und fühlt man, dass die Christenhoffnung „ein sicherer und fester Anker unserer Seele ist, der hineinreicht in das Inwendige des Vorhangs“ (Hebr. 6, 19). Weil sie so eine überaus praktische Angelegenheit im Christenleben ist, so wünscht der Verfasser, dass sein Buch nicht nur der theologischen Forschung, sondern auch der christlichen Gemeinde einen kleinen Dienst leisten möge.

Jüterbog, im Mai 1900.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

I. Teil.

Prolegomena.

1. Das Christentum als Religion der Hoffnung 6
2. Die Hoffnung in der Geschichte der Kirche 12
3. Die Hoffnung in der theologischen Litteratur 22
4. Die christliche Hoffnungslehre als systematische Disziplin 44
5. Das Verhältnis der christlichen Hoffnungslehre zu anderen Disziplinen 54
6. Die Stellung der christlichen Hoffnungslehre in der Theologie 69
7. Die Quellen der christlichen Hoffnungslehre 73
8. Der Inhalt der christlichen Hoffnungslehre 79

II. Teil.

System der christlichen Hoffnung.

I. Das Wesen der christlichen Hoffnung 82
   1. Das Wesen der Hoffnung überhaupt 82
   2. Das Wesen der christlichen Hoffnung 94

II. Die Entstehung und Entwicklung der christlichen Hoffnung im Subjekt 114
   1. Die Entstehung 115
   2. Die Entwicklung 122

Seite

III. Der Inhalt der christlichen Hoffnung 134
1. Die Zukunft der Einzelpersönlichkeit 140
2. Die Zukunft der Naturwelt 150
3. Die Zukunft des Reiches Gottes 155

IV. Die Grundlagen der christlichen Hoffnung 161
1. Die objektiven Grundlagen 168
2. Die subjektiven Grundlagen 173
3. Die objektiv-subjektiven Grundlagen 178

V. Die praktische Bedeutung der christlichen Hoffnung 184
1. Als Erweis des Glaubens 187
2. Als Motiv und Kraft der Heiligung 190
3. Als Motiv und Kraft der Berufserfüllung 196
4. Als Motiv der christlichen Natur- und Weltanschauung 201
5. Als Motiv und Kraft der Mitarbeit am Reich Gottes . 203
6. Als Trost im Leiden und Tod 207

VI. Die christliche Hoffnung als Tugend 213
1. Im Verhältnis des Subjekts zu Gott und Christus . . 214
2. Im Verhältnis des Subjekts zum Nächsten, insbesondere zur ungöttlichen Welt 216
3. Im Verhältnis des Subjekts zu sich selber 217

VII. Die Erfüllung der christlichen Hoffnung 219

Schluss 225

Anhang 228
1. Autoren-Verzeichnis 228
2. Verzeichnis der citierten Schriftstellen 228
3. Verzeichnis der von der Hoffnung handelnden Stellen im N. Test. 230

Einleitung.

Indem wir die Lehre von der christlichen Hoffnung darbieten wollen, stellen wir uns die Aufgabe, eine einheitliche und zusammenfassende Darstellung der Aussagen zu versuchen, die sich über die christliche Hoffnung machen lassen. Die Formulierung unserer Aufgabe möchte einen dreifachen Gedanken andeuten: Wir reden von der christlichen **Hoffnung,** als einem selbständigen bedeutungsvollen Moment im Christentum und Christenleben, im Gegensatz zu der Auffassung, wonach derselben nur eine untergeordnete Bedeutung beizumessen wäre. Wir reden von der **christlichen** Hoffnung, um zum Ausdruck zu bringen, dass es auch eine ausserchristliche Hoffnung gibt, von der sich indes die christliche wesentlich unterscheidet. Wir behandeln endlich nicht bloss die biblische Lehre, sondern das **System** schlechthin, weil wir, wie später zu zeigen ist, ausser der Bibel noch andere Quellen berücksichtigen müssen, um eine zusammenfassende und allseitige Darstellung zu erzielen. Wohl ist die Heilige Schrift die einzige Quelle, wenn es sich um die Frage nach dem Gegenstand und Inhalt des christlichen Hoffens handelt, so sehr, dass jede Vorstellung, jedes Hoffnungsziel, das sich nicht direkt oder indirekt aus der Schrift legitimieren kann, als Illusion abzulehnen ist; aber die Lehre von der christ-

lichen Hoffnung erschöpft sich nicht in der Darstellung ihres Inhalts; die Aussagen über das Hoffen als geistig-ethische Funktion, über sein Wesen, seine Entstehung und Entwicklung im Subjekt etc. können nur durch christlich-spekulative Untersuchung und durch die ihr notwendig zu Grunde liegende christliche Erfahrung des Betrachters gewonnen werden. So möchte unsere Untersuchung ein Beitrag nicht zur biblischen, sondern zur systematischen Theologie sein.

Einen allgemein anerkannten und praktisch verwerteten **Namen** für unsere Lehre gibt es nicht. Die von Auberlen (Realenc. 1. Aufl. VI. Bd.) empfohlene Bezeichnung: Prophetik, ist unhaltbar; denn Prophetik könnte man sprachlich korrekt nur die Lehre von der Prophetie nennen, die mit der Hoffnung nicht identisch ist. Beizustimmen ist Auberlen indes, wenn er der Lehre von der Hoffnung eine selbständige Stellung in der theologischen Wissenschaft zu geben wünscht, und es als eine Aufgabe der Theologie bezeichnet, ihr Recht zu einer solchen nachzuweisen. Ebenso sind die Worte Elpistik (Zöckler) und Elpismatik (Th. Lessing) sprachlich bedenklich und sachlich unpraktisch. Der Ausdruck: „christliche Teleologie“ ist unzutreffend, weil er den Glauben an den göttlichen Pragmatismus in der Geschichte bezeichnet. „Die christliche Hoffnungslehre“ (Lessing) ist auch kein ganz adäquater Name, wenn wir ihn auch in der Ausführung der Kürze halber acceptieren, denn es handelt sich um eine neue Hoffnung, nicht um eine neue Lehre von der Hoffnung. So gewiss die Schaffung eines einspruchsfreien besonderen terminus sehr dazu beitragen würde, die Hoffnungslehre als selbständige systematische Disziplin zur Geltung zu bringen, so überflüssig erscheint derselbe für die systematische Behandlung der Sache selbst. In dem Masse, als eine

solche gelingt, und die integrierende selbständige Bedeutung der Hoffnung für das Christentum nachgewiesen werden kann, wird sich unsere Lehre einen besonderen Platz in der systematischen Theologie erobern, und ihre terminologische Bestimmung nur noch eine Frage der Zeit sein. Der Mangel eines anerkannten terminus ist zugleich ein Beweis dafür, dass die Lehre von der christlichen Hoffnung in der Theologie der Hauptsache nach bis heute noch nie in Angriff genommen wurde; nur eine Fülle einzelner, unter sich zusammenhangsloser Bausteine findet sich über unser Problem in der bisherigen theologischen Litteratur, die organisch und systematisch zusammenzufügen ein Teil unserer Aufgabe sein wird.

Bezüglich der **Methode** unserer Untersuchung ist darauf hinzuweisen, dass das Prinzip der Einteilung des Stoffes in diesem selber gegeben ist (Wesen der Hoffnung), dass es sich daher nur darum handeln kann, die einzelnen, über die christliche Hoffnung vorhandenen oder erst gewonnenen Seins- und Werturteile nach diesem Prinzip zu ordnen. So ergibt sich als Gang der Betrachtung eine Untersuchung des Wesens, der Entstehung, des Inhalts, der Grundlagen, der Bedeutung und der Erfüllung der christlichen Hoffnung. Der leichteren Übersicht halber stellen wir das Resultat der Untersuchung in thesenartiger Formulierung jeweils an die Spitze der einzelnen Kapitel, so dass die eigentliche Darstellung als nähere Begründung und weitere Ausführung desselben erscheint. Unter dem Titel Prolegomena gehen aber als erster Teil dem System mehrere Einzelbetrachtungen voran, die teils das allgemeine Interesse für das Problem wecken sollen, teils die Erledigung einiger, für den systematischen Aufbau notwendiger Vorfragen bezwecken.

Der **Standpunkt** der Betrachtung ist ein positiv-spekulativer. Mit dem Ausdruck „positiv“ soll hier

gesagt sein, dass die materialen Aussagen, soweit sie die christliche Hoffnung betreffen, lediglich aus der Heiligen Schrift gewonnen werden, wenn auch innerhalb derselben ein Gradunterschied hinsichtlich der praktischen Brauchbarkeit der Gedanken zu konstatieren sein wird. „Spekulativ" muss das Verfahren sein, da bei einer wissenschaftlichen Behandlung dieser Materie (im Unterschied von anderen) die Erkenntnis des inneren Zusammenhangs der Ideen, die Ermittlung ihres Verhältnisses zu anderen Formen des christlichen Lebens und ein Urteil über ihre Bedeutung im allgemeinen und besonderen nur durch Reflexion und Kombination zu gewinnen ist. Jenes erste Moment erscheint unumgänglich, wenn die gerade bei unserem Problem vorhandene Gefahr eines haltlosen Subjektivismus vermieden und die Darstellung auf der Höhe objektiven Wertes erhalten werden soll. Solcher Objektivismus würde in Frage gestellt ebenso sehr dadurch, dass man bei der inhaltlichen Bestimmung der Hoffnung die subjektiven Faktoren des Gefühls oder der Phantasie irgendwie mitreden liesse (vgl. das Gros der eschatolog. Erbauungslitteratur), als dadurch, dass man gegen die Schriftinstanz die Postulate der Vernunft oder Empirie ins Feld führte (vgl. insbes. die Hyperkritik); denn unser Gegenstand ist seiner Natur nach, insofern er sich hauptsächlich auf Unsichtbares und Zukünftiges bezieht, dem Gebiet der logischen Notwendigkeit und empirischen Wirklichkeit entnommen. Wohl spielt die subjektive Erfahrung bei unserem Problem auch eine Rolle, aber nicht in Bezug auf den Inhalt, sondern nur auf die Entstehung und Entwicklung der Hoffnung, und selbst in diesem Falle muss ihr der Charakter der Allgemeinheit eignen. Das spekulative Moment erscheint unumgänglich bei einer systematischen Behandlung des Problems. Denn 1) ist die Hoffnung

kein Spezifikum des Christentums; ihr eigentliches Wesen gilt es psychologisch zu ermitteln, um so das Eigentümliche der christlichen Hoffnung zu erkennen; 2) die christliche Hoffnung hat eine bestimmte Stellung sowohl im Komplex der christlichen Wahrheiten als im Prozess des individuellen Christenlebens; diese Stellung muss durch Spekulation aufgefunden werden, welch letztere nicht mit einer formalen logischen Deduktion sich deckt, sondern materiell aus einer Kenntnis der biblischen Gedankenwelt und aus der persönlichen Heilserfahrung geschöpft werden muss; 3) endlich hat die Aufstellung entscheidender Gesichtspunkte, die Anordnung des Stoffs im einzelnen, die Zusammenfassung gleicher Gedankengänge; mit einem Wort die Aufstellung einer Lehre, eines Systems, d. i. die Verwandlung einer Summe von Einzelgedanken in einen Organismus begründeter Wahrheiten, eine spekulative Funktion zur notwendigen Voraussetzung.

I. Teil.

Prolegomena.

Die dem eigentlichen System vorangehenden, unter dieser Überschrift dargebotenen Ausführungen bezwecken einmal den Nachweis des allgemeinen christlichen und des besonderen theologischen Interesses, das unser Gegenstand verdient, und erledigen sodann einige Vorfragen, die dem Aufbau des Systems vorangehen müssen. Es liegt in der Natur der Sache, dass in jener Ausführung nicht schon mit streng wissenschaftlichen Begriffen operiert werden kann, — diese sollen ja erst durch die nachfolgende Untersuchung festgestellt werden; dieselben tragen vielmehr den Charakter einer allgemeinen Orientierung. Dagegen tritt bereits bei der Erledigung der prinzipiellen Vorfragen die wissenschaftliche Betrachtung in ihr Recht.

1. Das Christentum als Religion der Hoffnung.

Das Christentum ist die Religion der Hoffnung, weil sich einerseits in keiner ausserchristlichen Religion die Jenseitshoffnung als lebensvolle Stimmung findet, und weil

diese anderseits ein wesentliches Merkmal der christlichen Religion ist.

1. Wenn wir alle ausserchristlichen Religionen betrachten, soweit sie überhaupt bis jetzt bekannt und der kritischen Forschung zugänglich sind, von ihrer niedrigsten Form bei den unzivilisierten Völkern bis zum Judentum, so sind wir zu dem tragischen Urteil berechtigt: sie weisen keine lebendige Jenseitshoffnung auf. Wohl weisen alle Religionen Jenseitsvorstellungen auf, bald klarere, bald unklarere, aber keine Jenseitshoffnung; sie weisen ebenso Hoffnungen auf, aber diese beschränken sich auf das Diesseits (die Hoffnung als psychische Funktion ist ein Universalphänomen der Menschheit!), es sind keine Jenseitshoffnungen. Wir müssen nur, um uns von dieser Thatsache zu überzeugen, mit dem Begriff der (religiösen, d. h. auf ein Heil in der Zukunft und im Jenseits gerichteten) Hoffnung Ernst machen: sie ist nämlich die klare und mit fröhlicher Gewissheit verbundene Vorstellung eines jenseitigen Gutes, das mit effektvoller Begierde erwartet wird; eines Gutes, das so notwendig, köstlich und erstrebenswert gilt, dass das Verlangen danach einen bestimmten Einfluss auf das ganze diesseitige Leben ausübt. Eine solche Hoffnung kennt die ausserchristliche Welt nicht. Edmund Spiess beweist in seiner „Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode auf Grund vergleichender Religionsforschung“ (Jena 1877) unwiderleglich, dass alle bekannten Religionen Jenseitsvorstellungen haben. Er behandelt der Reihe nach die Vorstellungen der unzivilisierten Völker, der Ägypter, der Chinesen, der Vedas, des Brahmanismus und Buddhismus, des Zoroaster, der Griechen, der Römer, der Druiden und Kelten, der Germanen, der Slaven, der Juden und

Mohammedaner. Danach findet sich überall der Glaube an eine Unsterblichkeit, sei es in der Form einer dunklen Ahnung, sei es in der drastischer Vorstellung; aber die Stimmung des Subjekts dem Jenseits gegenüber ist entweder positive Furcht oder Apathie oder blinder Heroismus, keine Hoffnung. Selbst wo man ein seliges Leben im Jenseits für die Guten postuliert, wird dieses nie zum Gegenstand fröhlichen und sehnlichen Verlangens im Diesseits. Dieses behält dem Jenseits gegenüber ein absolutes Recht und einen unendlichen Wert. Der Unsterblichkeitsglaube bleibt teils ein unbewusstes religiöses Postulat, teils eine theoretische Spekulation; er wird nie zur praktischen und lebensvollen Stimmung der Hoffnung. Selbst im Alten Bund tritt die Hoffnung als religiöse Stimmung nur in der Form der Messiaserwartung auf; sie geht somit aufs Diesseits, und das erwartete Objekt trägt zugleich ein nationales Moment in sich. Selbst da, wo man vielleicht von einer Vorstellung jenseitiger Heilsgüter sprechen könnte, kann man nicht sagen, dass dieselben begierig herbeigesehnt würden, oder dass solches Verlangen von bestimmender, praktischer Rückwirkung auf das diesseitige Leben wäre; das irdische Leben gilt auch im Alten Bund als höchstes Gut. Daher bezeichnet Paulus (Ephes. 2, 12) die ausserhalb der christlichen Religion Stehenden als solche, die keine Hoffnung haben. Die Gründe aber, weshalb der ausserchristliche Unsterblichkeitsglaube keine Hoffnung gebiert, sind folgende: Die Jenseitsvorstellungen sind bloss Produkte des abstrakten Gedankens oder der schaffenden Phantasie, und tragen daher stets einen problematischen Charakter; ihr Vorhandensein beruht zwar auf einem, dem Menschengeist anerschaffenen Bedürfnis; aber ihre verschiedenen Formen sind nur als Resultat subjektivistischer Spekulationen zu begreifen; dieselben

sind, inhaltlich betrachtet, nur Abstraktionen empirischer Objekte und Werte von mehr oder weniger ideellem Charakter, ohne jede objektive Bestimmtheit. Sodann sind diese Vorstellungen unklar, d. h. es sind nicht bestimmte, konkrete Ziele, auf die sich das Interesse richten kann; wo sich aber eine Fülle konkreter Güter zeigt, wie beim Islam, war schon ein christlicher Einfluss wirksam. Weiter wird das jenseitige Leben nicht als ein absolutes Gut vorgestellt. Es gilt in den meisten Religionen überhaupt nicht als ein Gut, sondern als ein Übel, und der Grund dieser Meinung beruht darauf, dass man den Tod, der Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung und Erfahrung ist, als die Negation des Lebens, als grösstes Übel empfand und ihn zugleich für den Anfang der eventuellen Weiterexistenz hielt. Wo aber das jenseitige Leben als Lohn und Los der Guten als ein Gut vorgestellt wird, gilt es nur als ein relatives Gut gegenüber dem absoluten Gut des gegenwärtigen Lebens. Es kommt höchstens das Nacheinander beider Lebensformen, nicht ihr gegenseitiges Wertverhältnis, und nicht ihr realer Zusammenhang zum Bewusstsein. Sodann ist die Jenseitsvorstellung ohne jede subjektive Gewissheit; sie hat überall nur den Charakter einer blossen Vermutung. Solche Gewissheit kommt durch den Vernunftgebrauch nicht nur nicht zu stande, sondern im Gegenteil: wo, wie in der griechischen Philosophie, eine erkenntnismässige Vermittlung des Zukunftsglaubens versucht wird, wird derselbe zerstört und als Aberglauben verworfen. Solche Gewissheit kommt nur auf religiös-sittlichem Weg zu stande. Eine solche religiös-sittliche Vermittlung ist aber nur im Christentum möglich, weil nur dieses die wirkliche Gottesgemeinschaft darbietet. Wir sehen: zur Hoffnung, d. h. zur fröhlichen Begierde nach dem jenseitigen Leben, kann der Jenseitsglaube nur da werden, wo die

klare Vorstellung jenseitiger Güter als solcher besteht, die absolut wertvoll sind, und betreffs deren Realität und Erreichbarkeit man subjektiv gewiss werden kann. Diese Bedingungen aber sind ausserhalb des Christentums nicht vorhanden, daher weisen auch die ausserchristlichen Religionen keine Hoffnung auf.

2. Das Christentum ist eine Religion der Hoffnung, nicht bloss in dem Sinne, dass die Hoffnung nach ihrem oben angedeuteten Begriff im Christentum und nur in ihm möglich wäre, sondern deshalb, weil die Hoffnung ein wesentliches Merkmal desselben ist. Insofern sich die christliche Religion als Erfüllung und Vollendung der alttestamentlichen darstellt, könnte man diese Behauptung als unrichtig bezeichnen wollen. Man sagt, das Christentum ist die absolute Religion, weil sie die absolute Gottesgemeinschaft ermöglicht und darstellt. Ja, aber die Erlösung durch Christus, die ihr Mittelpunkt ist, ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zu dem Zweck der absoluten Gottesgemeinschaft. Diese ist aber keine gegenwärtig vorhandene, sondern nur eine zukünftig verbürgte. Der Christ unterscheidet sich vom Nichtchristen dadurch, dass er die wirkliche Gottesgemeinschaft hat, aber diese Wirklichkeit, die für ihn ein Gegenstand der Erfahrung ist, ist noch keine Vollkommenheit. Diese ist erst zukünftig, und darum ist die Hoffnung eine notwendige Grundstimmung des Christen; sie ist dasjenige Moment in der christlichen Frömmigkeit, das sich auf den Vollbesitz der Gottesgemeinschaft bezieht. Das Christentum unterscheidet sich von allen Religionen durch das Vorhandensein der wahren Gottesgemeinschaft; aber auf der Notwendigkeit und der mit ihm gegebenen Gewissheit der Vervollkommnung und Vollendung dieser Gottesgemeinschaft beruht sein Hoffnungscharakter. Die alttestamentlichen Frommen hoffen auf die Ermög-

lichung und prinzipielle Begründung der Gottesgemeinschaft. Was sie gehofft, ist für die Christen zu einem geschichtlichen Faktum und zum Gegenstand der Erfahrung geworden; aber wir haben zu hoffen auf die Vollendung und allseitige Verwirklichung der Gottesgemeinschaft. Insofern der absolute Wert des Christentums erst in der absoluten Verwirklichung der Gottesgemeinschaft besteht, und diese nur das Christentum verbürgt, und daher nur von Christen gehofft werden kann, wird im N. T. in einigen Stellen als das spezifisch Neue und Charakteristische des Christentums die Hoffnung bezeichnet (Apostelgesch. 26, 6 ff.; 1 Petr. 1, 3 u. 4; 1 Petr. 3, 15; Hebr. 10, 23). Und sie ist es auch; denn einerseits, was schon das diesseitige Leben ausserchristlicher Völker zu einem Übel macht, ist die beständige Erfahrung der Vergänglichkeit, des Unterworfenseins unter die Todesherrschaft, die Ungewissheit über das Leben nach dem Tod (Hebr. 2, 15). Hoffnungslosigkeit ist recht eigentlich der Charakter des Heidentums, und auch die alttestamentlichen Frommen wurden beim Gedanken an den Tod ihres Lebens nicht froh (Ps. 6, 6; 102, 25). Anderseits aber ist das gegenwärtige Heilsgut des Christen kein vollkommenes, und auch seine persönliche Aneignung bleibt eine unvollkommene; beides regt das Verlangen nach Vollkommenheit an, so dass die Hoffnung zu einer psychologisch notwendigen Stimmung wird. Sie ist aber nicht nur notwendig, sondern auch möglich. Denn dem Christen kommt der absolute Wert des vorgestellten Gutes zum Bewusstsein. Weiter kann er sich dasselbe als eine Fülle konkreter Bestimmtheiten verhältnismässig klar vorstellen, weil ihm Christus mit seinen Verheissungen in mancher Beziehung die jenseitige Zukunft enthüllt hat. Sodann ist bei ihm eine Gewissheit des Gehofften möglich, weil dieses nicht ein in der Zukunft halt- und

zusammenhangsloses, in der Luft schwebendes Objekt, sondern nur die Auswirkung eines schon gegenwärtigen, von ihm erfahrbaren Gutes ist, und weil solche Auswirkung nicht von seinem Mitwirken abhängt, sondern sich mit objektiver göttlicher Notwendigkeit vollzieht. So kann der blosse Glaube an das Jenseits beim Christen zu einer gewissen und fröhlichen Begierde nach demselben, d. h. zur Hoffnung werden. Solche Stimmung aber wird zugleich zu einer notwendigen Tugend. Das ganze Christenleben soll nach seiner Beziehung zur Ewigkeit gewertet werden, und so zugleich in seiner besonderen Bedeutung zur Geltung kommen, nach dem ganzen Umkreis seiner Güter, Verhältnisse und Aufgaben. Die Hoffnung soll nicht bloss als eine notwendige Stimmung in der Trübsal und als eine Beziehung zum Jenseits gelten, sondern sich als eine konstante Grundstimmung des Christen bewähren, die von bestimmendem Einfluss auf seine diesseitige Lebensführung wird; denn wo die Hoffnung fehlt, kranken auch Glaube und Liebe. So erfordert das Christentum, sowohl als objektive Religion, als auch als subjektive Religiosität die Hoffnung als einen integrierenden Bestandteil seines Wesens. Auf dieser ihrer prinzipiellen Bedeutung aber beruht die Notwendigkeit ihrer selbständigen und besonderen wissenschaftlichen Behandlung.

2. Die Hoffnung in der Geschichte der Kirche.

Zu allen Zeiten in der Geschichte der Kirche war die Hoffnung vorhanden, wenigstens in der Gestalt der Seligkeitserwartung bei einzelnen Gläubigen. Nichtsdestoweniger zeigt uns eine Betrachtung der Kirchenge-

schichte von unserer Perspektive aus, dass die Hoffnung nicht immer das charakteristische Merkmal der Frömmigkeit **Einzelner** blieb, sondern je und je zum Gemeingut Aller wurde, so dass wir **Perioden** finden, die das Gepräge der Hoffnung tragen. Unsere Aufgabe ist es, indem wir die Hauptepochen der Kirche betrachten, sowohl jene Hoffnungsperioden aufzuzeigen und die Motive des Hoffens im einzelnen Fall zu erforschen, als auch den Grund zu erkennen, weshalb wieder andere Zeiten im geschichtlichen Verlauf ein reges Hoffnungsleben ganz oder teilweise vermissen lassen.

1. Das apostolische und nachapostolische Zeitalter war ein Zeitalter der Hoffnung. Die Parusieerwartung war das Charakteristische der damaligen Frömmigkeit. Diese empfing wesentlich dadurch eine Idealität, wie sie späterhin nie wieder gefunden wird. Die objektiven und subjektiven Gründe dieser Erscheinung sind der unmittelbare geschichtliche Zusammenhang jener Generation mit dem Leben und der Lehre Jesu, die in frischer Erinnerung stand; die Lehrverkündigung der Apostel, bei welcher die eschatologischen Gedankenreihen einen breiten Raum einnehmen, insbesondere die des Petrus, Johannes und Paulus, bezüglich deren man sagen kann, dass die Parusieverkündigung, wenn auch mit modifizierter Begründung und in modifizierter Vorstellung, das einzige gemeinsame Moment ihrer Zeugnisse gebildet hat; die persönliche inbrünstige Liebe der Christen, die oft das Gepräge der Schwärmerei annahm, zu Christo dem Erhöhten, welche Stimmung eine baldige sichtbare Wiedervereinigung mit ihm wünschenswert erscheinen liess, und endlich der beginnende Druck der Juden und

Heiden, der den Gläubigen die Parusie als die einfachste und schnellste Lösung des Konflikts nahelegte. Wohl steht geschichtlich fest, dass sich jene Hoffnung so, wie sie gemeint war, nicht erfüllt hat; wohl muss man auf Grund der neutestamentlichen Briefe zugeben, dass gemäss des Ausbleibens der Parusie eine Wandlung in den Zukunftsvorstellungen und ein Nachlassen in der Energie des Hoffens stattgefunden hat, aber trotzdem blieb das Hoffen das prädominierende Moment der Frömmigkeit, und der religiöse Wert jener Hoffnung wird durch ihre Nichterfüllung nicht berührt. Dagegen sehen wir, dass die Hoffnung, sei es durch die Einwirkung falscher Propheten, sei es durch die Verfolgung der ausserchristlichen Welt, in Gefahr stand, ihren spezifisch christlichen Charakter zu verlieren, sowohl dadurch, dass sie sich unhaltbare Ziele steckte, als dadurch, dass sie ihre sittliche Kraft vermissen liess; weshalb sich z. B. Paulus (2 Thess.-Brief) genötigt sieht, gegen die von ihm selber angefachte Begeisterung nachträglich zu remonstrieren.

2. Die Zeit der eigentlichen Christenverfolgungen war für Pflanzung und Pflege des Hoffnungslebens der Kirche besonders fruchtbar. Teils musste die Häufung ausserordentlicher Katastrophen den Gläubigen als Vorzeichen der Parusie erscheinen, teils blieb diesen in der Drangsal des Diesseits nur die Hoffnung auf das Jenseits übrig. Der Gegenstand des Hoffens war somit teils die Weltvollendung, teils die ewige Seligkeit nach dem eigenen Tod. So kann man die Hoffnung als die Kraft des Martyriums bezeichnen, und als die einzige Macht, die die Kirche damals vor dem drohenden Untergang bewahrt hat. Die Inschriften der Katakomben sind zum grössten Teil Denkmäler der Hoffnung. Ausser diesen litterarischen Dokumenten haben wir Christenbekenntnisse in gerichtlichen Verhören, welche als Gesamtstimmung

jener Zeit die Hoffnung ergeben, und wir machen die erhebende Wahrnehmung, dass, je grösser der Druck wird und je verlorener die Sache der Kirche und des einzelnen zu werden scheint, desto gewisser, reiner und brünstiger die Christenhoffnung wird. Man ist wohl zu dem Urteil berechtigt, dass in jener Zeit der prinzipiellen und entscheidenden Auseinandersetzung des Christentums mit dem Heidentum, wie sie in gleicher Weise die Kirchengeschichte späterer Zeit nie wieder aufweist, die Hoffnung die Rettung der christlichen Religion für die Welt war, die Hoffnung als Vertrauen auf das Unsichtbare und als Festhalten an der Zukunft, im Unterschied vom Glauben als der Anerkennung der Heilsbewirkung in der Vergangenheit und der Heilserfahrung in der Gegenwart des Christen; denn diese beiden Momente konnten in jener Zeit beständiger Wechselfälle und Entscheidungen in ihrer Notwendigkeit und Wirklichkeit weder zum klaren Bewusstsein gebracht noch zum ruhigen Genuss und Besitz gemacht werden.

3. Im Zeitraum nach den Christenverfolgungen bis Konstantin hört die Hoffnung auf, eine lebensvolle Macht innerhalb der Kirche zu sein. Teils liess der Druck von aussen nach, teils lenkte sich das Interesse auf innerkirchliche Verhältnisse. Indessen verhält sich auch diese Zeit nicht indifferent gegen die Hoffnung. Abgesehen von der apologetischen Litteratur jener Zeit, die der Hauptsache nach eine Verantwortung ist gegen jedermann, der Rechenschaft fordert wegen der Hoffnung (1 Petr. 3, 15), beginnt eine Spekulation über den Inhalt der Hoffnung; es ist der sogenannte Chiliasmus auf der Basis der Apokalypse und in Modifizierung jüdischer Zukunftshoffnungen, eine Bewegung, die bei der Meinungsverschiedenheit der Kirchenväter und ihrer kirchlichen Anhänger aus einer

theologischen Doktrin zu einer praktischen Macht in der Kirche zu werden drohte, und die ihr Ende erst durch den Umschwung aller Verhältnisse unter Konstantin fand. Denn „über der Freude an der Reichskirche der Gegenwart verlor man das Interesse an der Erwartung eines tausendjährigen Reiches der Zukunft". Insofern dieses Problem auf Grund verschiedener Schriftaussagen bei einer Untersuchung über den Gegenstand der christlichen Hoffnung in Betracht kommt und daher späterhin, wenn auch in modifizierten Formen, in der Geschichte der Theologie und Kirche immer wieder auftaucht, bleibt diese Periode ein bedeutungsvolles Glied in der Geschichte der Hoffnung. Denn wenn auch die chiliastische Idee als eine unbiblische oder unchristliche erkannt würde, so war sie doch eine solche, die die christliche Spekulation damals lange in Spannung erhielt und wenigstens insofern zur richtigen Bestimmung des Inhalts der Hoffnung beigetragen hat, als sie einen der vielen Irrtümer aufstellt und darstellt, durch deren allmähliche Widerlegung erst die Wahrheit erkannt zu werden scheint.

Neben dieser theoretischen Spekulation macht sich im Montanismus eine praktische Strömung geltend, die die Hoffnung auf die baldige Wiederkunft Christi als Motiv einer strengeren Kirchenzucht zu verwerten sucht. Insofern jedoch hier die Zukunftserwartung nicht aus dem inneren Empfinden hervorkommt, sondern befohlen wird und zu sehr als theoretische Grundlage für praktische Massregeln in Betracht kommt, verliert jenes Hoffen den Charakter wahrer Religiosität, der ihm auch dadurch nicht geschaffen werden kann, dass man die Zukunft, um sie zu einem desto wirkungsvolleren Impuls der Heiligung zu machen, in phantastischer Weise ausmalt. Bedeutungsvoll aber bleibt hier die Erkenntnis des Zu-

sammenhangs von Hoffnung und Heiligung, und die Forderung, dass die Hoffnung nicht in einem religiösen Idealismus aufgehen darf, sondern sich als Motiv und Kraft praktischen Christentums bewähren muss.

4. Die Gründe, weshalb sodann im Zeitalter Konstantins des Grossen der Hoffnungscharakter des Christentums immer mehr schwindet, sind folgende: 1) Da der erwartete Herr nicht kommt, sieht sich die Kirche veranlasst, sich in der Welt häuslich niederzulassen; ihr Interesse wird so darauf hingelenkt und geht darin auf, sich durch Kultus und Verfassung als eine Gemeinschaft zu etablieren und zu festigen. 2) Indem das Christentum zur Staatsreligion erhoben wird, wird der Kirche unvermerkt die Erde zur Heimat. 3) Endlich erscheint ihr der durch Martyrium und Apologetik mühsam erworbene Glaubensschatz so wertvoll und ausreichend, dass das Bedürfnis nach erst zukünftigen Gütern meist nicht aufkommen kann. Die Seligkeit nach dem Tode wird dem einzelnen durch die Taufe gewährleistet, die daher, wenn auch erst auf dem Sterbebette, an sich vollziehen zu lassen, als wünschenswert erscheint. Wem, wie dem Mönchtum, die Verweltlichung der Kirche bedenklich wird, der flieht zwar aus der Welt, aber nicht in das unsichtbare Bereich des Glaubens; auch sehnt er sich nicht nach einer besseren Zukunft, sei es im Diesseits oder Jenseits, sondern er erfreut sich in seinem einsamen Refugium der Gegenwart eines beschaulichen Lebens.

5. In dem Jahrtausend des Mittelalters vollends ist der Geist der Hoffnung völlig aus der Kirche gewichen. Die Weltherrschaft ist ihr wichtiger als das Himmelserbe, und sie selbst gilt als der Himmel auf Erden. Die grossen Kirchenlehrer lehren und fordern zwar in ihren Systemen, was der Christ auf Grund der Schrift und Tradition für wahr halten muss im Blick

auf die zukünftigen Dinge, aber dieses Fürwahrhalten ist noch kein Hoffen. Wenn Hoffnung nur da vorhanden ist, wo man ein Gut erwartet und wo dasselbe mit Begierde erstrebt wird, so kannte die mittelalterliche Kirche aus dem doppelten Grund die Hoffnung nicht, weil sie einerseits durch ihre Lehre vom Fegefeuer den Frommen zunächst nur ein Übel in Aussicht stellte, und anderseits weil sie, selbst wenn das Fegefeuer nur als vorübergehendes Mittel für ein bleibendes Gut empfunden worden wäre, dieses deshalb nicht als subjektiv erstrebenswert vorstellte, weil sie seine Erlangung einem jeden durch äussere Mittel ohne sittliche Selbstanstrengung gewährleistete. Wohl gab es gewiss auch damals Stille im Lande, die auf die Erlösung Israels hofften, aber es war dies nicht die Gesamtstimmung der Kirche. Wirkliche Hoffnung werden wir nur bei denen voraussetzen dürfen, die um evangelischer Tendenzen willen von der legitimen Kirche verfolgt wurden und gerade unter dem Druck solcher Verfolgung sich nach Erlösung sehnten. Es ist aber nach geschichtlichen Zeugnissen wahrscheinlich, dass sich die Hoffnung solcher weniger auf das Jenseits richtete, als auf eine baldige Erneuerung der Kirche. Es war also nicht die spezifische Christenhoffnung, welche sich vornehmlich auf die Erfüllung der in der Schrift gegebenen Eröffnung über die Weltvollendung und die jenseitige Seligkeit des einzelnen nach dem Tode richtet.

6. Das Zeitalter der Reformation war darum nicht ein Zeitalter der Hoffnung, — ein solches ist nur dann vorhanden, wenn die Hoffnung als eine lebensvolle, alle anderen Äusserungen der Frömmigkeit beherrschende Macht in der ganzen Kirche erscheint — weil der neu entdeckte Heilsglaube und sein fröhlicher Besitz als ein so köstliches und vollauf befriedigendes Gut erschien, dass für eine Hoffnung auf zukünftige Güter ebenso die

äussere Notwendigkeit als ein psychologisches Motiv fehlte. Die Reformation hat indes der Hoffnung dadurch einen Dienst erwiesen, dass sie durch ihr Formalprinzip die Zukunftsvorstellung läuterte, indem sie gegenüber der Tradition, der Vernunft und der inneren Offenbarung der Mystiker mit der Heiligen Schrift ein Kriterium für den berechtigten Inhalt der Hoffnung schuf; dass sie anderseits durch ihr Materialprinzip auf die Notwendigkeit der persönlichen Gemeinschaft mit Christus hinwies, als welche die einzige sichere Bürgschaft der Heilsvollendung für den einzelnen bleibt.

7. Das 17. Jahrhundert war die Zeit der lutherischen Orthodoxie, des dreissigjährigen Krieges und des Pietismus. Daraus ergibt sich das Urteil über die Hoffnung von selber. Die geforderte Rechtgläubigkeit schien in den Gemeinden mit dem geistlichen Tod vereinbar, und die beste Eschatologie in der Theologie hatte keine Hoffnung in der Kirche zu wecken vermocht. Was die Kirche zu leisten versagte, vermochten aber die Drangsale des langen Krieges. Das evangelische Kirchenlied, das damals seinen Höhepunkt erreichte, war nicht zum wenigsten ein Ausdruck der Hoffnung; einer Hoffnung, die nicht bloss auf den Anbruch des zeitlichen Friedens, sondern auch auf den des ewigen gerichtet stand. Die Parusieerwartung des Pietismus endlich entsprang unbewusst dem Bedürfnis nach der ewigen Seligkeit als einem Ersatz für die versagten Weltfreuden. Sein Hoffen war nicht so unmittelbar und wahr als das im Kirchenlied zum Ausdruck kommende. Und während im dreissigjährigen Krieg die Hoffnung bei allen wahren Christen die Grundstimmung war, blieben die pietistischen Zukunftserwartungen, wie der Pietismus selbst, eine mehr partielle Erscheinung innerhalb der Kirche.

8. Das 18. Jahrhundert als das Zeitalter der Aufklärung und des Rationalismus war hoffnungslos, weil ihm die Ewigkeit selber ungewiss geworden war. Wir begegnen hier zum erstenmal der Erscheinung, dass der Gegenstand der Hoffnung problematisch wird und die etwa vorhandene Frömmigkeit ausschliesslich den Charakter der Diesseitigkeit trägt. Die lebendige Christenhoffnung, wo sie sich, auf verborgene Kreise beschränkend, überhaupt noch findet, wird von seiten der Theologie als Aberglaube bekämpft, von seiten der Kirche als Schwärmerei mitleidig belächelt. Um so eigenartiger erscheint die Prophetengestalt Johann Albrecht Bengel's, der durch seine eschatologischen Bücher in der Kirche Württembergs eine bis auf unsere Tage fortwirkende Hoffnungsbewegung hervorruft, obwohl sich seine Weissagung von dem Termin der Parusie als trügerisch erwies (s. S. 27).

9. In unserem Jahrhundert hat sich die Christenheit im grossen und ganzen indifferent gezeigt. Die Hoffnung im Sinn einer gewissen und sehnsuchtsvollen Erwartung der baldigen Parusie wird zum Charakteristikum einiger schwärmerischer Sekten (Adventisten, Mormonen, Irvingianer), oder bleibt das Vorrecht kleiner pietistischer Kreise innerhalb der Kirche. Die offiziellen Kirchen, soweit sie überhaupt ein bewusstes Glaubensleben aufweisen, zeigen durch den regen Betrieb der Heidenmission, dass sie die praktische Erfüllung der subjektiven Bedingung der Parusie für wichtiger halten als das blosse Warten auf ihren objektiven Eintritt. Als Gründe jener Indifferenz erkennen wir, zumal in Deutschland, die Resultate der neueren Theologie, das Staatskirchentum, das im gewissen Sinn die Kirche der sonst oft schweren Pflicht der Selbsterhaltung überhebt, die verhältnismässig ruhige politische Entwicklung, die Ver-

weltlichung des Christentums, den Mangel am Studium der Schrift, insbesondere ihres weissagenden Gehalts. Obwohl die Idee des Reiches Gottes als die das Christentum beherrschende erkannt wird, bleibt diese Erkenntnis doch ohne praktische Wirkungen auf das Gesamtleben der Kirche: Der einzelne Christ lebt sein individuelles religiöses Leben, und mit der Hoffnung beschäftigt er sich erst vor dem Sterben oder nach dem Tod der Seinigen. Es fehlt sowohl an dem weiten christlichen Horizont als an zielbewusster Energie. Weder die äussere Not am Anfang, noch die innerpolitische in der Mitte, noch endlich die soziale Not am Ende des Jahrhunderts war vermögend, innerhalb der evangelischen Kirche Deutschlands, um von der katholischen gar nicht zu reden, ein so reges Hoffnungsleben zu wirken, wie es frühere Perioden aufzuweisen haben. Die Signatur der evangelischen Christenheit an der Wende des Jahrhunderts ist religiöser Zweifel, sittliche Indifferenz und geistliche Sicherheit.

Als Gesamtergebnis unserer geschichtlichen Betrachtung zeigt sich, 1) dass ein reges Hoffnungsleben in der Kirche nur im apostolischen Zeitalter und in den Zeiten besonderer Drangsale bestanden hat; 2) dass sich die lebendige Hoffnung auf persönliche Vollendung und auf die baldige Parusie wie ein latenter Strom zu allen Zeiten bei einzelnen fortgepflanzt hat; 4) dass die Hoffnung Gemeingut grösserer Kreise nur im Gegensatz zu den offiziellen Kirchen geworden ist (Sekten), und 5) dass in ausserkirchlichen Kreisen das Hoffnungsleben, weil es der biblischen Norm und heiligenden Kraft entbehrt, in haltlosen Subjektivismus und Illusionalismus auszuarten droht (Sekten).

3. Die Hoffnung in der theologischen Litteratur.

Ein Rückblick auf die theologische Litteratur ergibt, dass unser Problem seitens der Theologie noch nie eine gesonderte systematische Behandlung erfahren hat. Die einzelnen theologischen Disziplinen berücksichtigen die Hoffnung nur insoweit, als die Lösung ihrer jeweiligen besonderen Aufgaben eine solche Rücksicht erfordert. Dies geschieht in der neutestamentlichen Exegese und Theologie, in der Dogmatik und Ethik, in der lexikalischen und monographischen Litteratur. Bei einer solchen partiellen und sporadischen Behandlung der Sache ist aber eine volle Würdigung ihrer Bedeutung und eine wissenschaftlich befriedigende Lösung des Problems unmöglich. Es erscheint daher als eine notwendige Aufgabe der Theologie der Gegenwart, diesen Mangel ausgleichend die Lehre von der christlichen Hoffnung darzustellen. Die fundamentale Bedeutung des Gegenstandes aber rechtfertigt es, dieser Darstellung nicht bloss den Wert einer Monographie beizumessen, sondern ihr einen besonderen Platz im theologischen Wissensganzen einzuräumen, in der Gestalt einer selbständigen, systematischen Disziplin.

1. In der exegetischen Litteratur wird von der Hoffnung nur gesprochen, wo es gilt, die Worte ἐλπίς, ἐλπίζειν oder verwandte Begriffe zu erklären (vgl. insbes. die betreffenden Stellen in den Kommentaren von Meyer,

Hofmann und Olshausen). Aber selbst hier wird dem philologischen, psychologischen oder spezifisch theologischen Interesse nicht genügt, das dieser Begriff erweckt. Es wird nur der jeweilige Gegenstand der Hoffnung berücksichtigt oder die der Hoffnung beigelegten Attribute (feste, lebendige, gewisse Hoffnung) werden nach ihrer Bedeutung untersucht. Wir haben in der ganzen exegetischen Litteratur, obwohl unser Begriff im Neuen Testament etwa fünfzigmal vorkommt, nirgends auch nur eine befriedigende Definition des Begriffs gefunden. Wo überhaupt im Anschluss an das betreffende Wort von der Hoffnung gesprochen wird, wird sie meistens „der in die Zukunft gerichtete Glaube" genannt, und es wird in mehr populär-erbaulichen, als wissenschaftlich klaren Ausführungen darüber geredet. Dies gilt natürlich in noch höherem Masse von den praktischen Schrifterklärungen (Luther, Bengel, Rieger, Dächsel, Gerlach, Richter), die wir nicht zur theologischen Litteratur rechnen, die aber theologisch brauchbarere Gedanken über den Gegenstand aufweisen als die eigentlichen Kommentare. Die Kommentare über die Apokalypse bieten bei dem problematischen Charakter ihrer Resultate kein sicheres Material.

2. In der neutestamentlichen Theologie ist die Behandlung des Problems, wo sie überhaupt notwendig ist, eine einseitige, weil von der speziellen Aufgabe dieser Disziplin bestimmte. Man vermisst die Würdigung der Hoffnung als einer neutestamentlichen Grundstimmung. Sie gilt nur als Spezifikum eines apostolischen Gedankenkreises oder als eine Form des Tugenderweises (vgl. Schmid, S. 353; Beyschlag S. 251; B. Weiss S. 172, 527). Letzterer bezeichnet in seinem „Petrinischen Lehrbegriff" Petrum als den Apostel der Hoffnung, und untersucht die biblisch-theologische Grundlegung für die Betrachtung des „Lehrstücks von der

Hoffnung“ (Lehre Jesu, Johannes, Jakobus, Apokalypse, Paulus, Hebräerbrief), um dann bei Petrus die Hoffnung als Grundstimmung zu werten (S. 25—98). Diese Ausführungen sind aber, wenn sie auch wertvolle Gesichtspunkte bieten, zu wenig überzeugend, und stehen zu sehr im Dienst der bekannten Grundanschauung dieses Theologen. Die vielen eschatologischen Untersuchungen, als Beiträge zur neutestamentlichen Theologie (z. B. Haupt u. a.), kommen hier nicht in Betracht, weil sie die Hoffnung nicht berühren.

3. Wenn wir unter die dogmatische Litteratur alle die Spekulationen begreifen, die sich mit der Feststellung der christlichen Glaubenswahrheit befassen, so begegnen wir einer ganzen Fülle von Gedanken über die Hoffnung. Aber es sind einerseits nur gelegentliche Äusserungen, und anderseits sind sie meist ohne wissenschaftliche Begründung. Die Apologeten suchen die Wahrheit des Inhalts der christlichen Hoffnung mittels der Vernunft zu beweisen (vgl. den Versuch von Athenagoras über den Auferstehungsglauben). Die Kirchenväter (Maximus Confessor περὶ ἐλπίδος; Cyprian; Zeno von Verona sermo de fide, spe et caritate; Theophilus; Eusebius; vgl. Zöckler, Theologia naturalis, I S. 165 ff.) werten die Hoffnung fast ausschliesslich als praktische Christentugend. Augustin weist in seinem Enchiridion ad Laurentium (vgl. Augustins Werke, Paris 1842 S. 100 ff.) auf das notwendige Zusammensein von Glaube, Hoffnung und Liebe hin: nec amor sine spe est, nec sine amore spes, nec utrumque sine fide. Die Behandlung der Hoffnung in der durch Augustin bestimmten Theologie des Mittelalters, insbesondere in der Scholastik des Thomas von Aquino, finden wir im katholischen Kirchenlexikon von Wetzer und Welte (Bd. VI 2. Aufl. S. 150 ff.) dargestellt. Danach ist Hoffnung „eine übernatürliche, von

Gott eingegossene Tugend, durch welche wir die übernatürlichen Güter von Gott unter eigener Mitwirkung zu erlangen vertrauen". Sonach enthält die Hoffnung die beiden Momente des Verlangens und Vertrauens. Sie unterscheidet sich vom Glauben, insofern bei diesem die Erkenntnis, bei ihr aber der Wille auf das Objekt gerichtet ist. Mit der Hoffnung ist immer Furcht verbunden als ein actus concomitans; sie enthält keine Gewissheit der Erreichbarkeit des Gutes. Die habituelle Hoffnung ist die Übung des Verlangens nach jenem. Im Fegefeuer bleibt die Hoffnung, weil dort der Mensch die übernatürlichen Güter zu erhalten verlangt und vertraut. Bei den Verdammten aber nicht: Mortuo homine impio nulla erit ultra spes. Die Seligen hoffen nicht, weil sie den Gegenstand der Hoffnung schon besitzen. Jesus konnte nicht hoffen, weil er beständig in der Anschauung Gottes lebte. Weiter spekulierten die Scholastiker in sophistischer und kasuistischer Weise über die Notwendigkeit der Hoffnung bei „Erwachsenen und Unerwachsenen", bei „Gerechtfertigten und noch nicht Gerechtfertigten". Charakteristisch für die scholastische Dogmatik ist, dass in ihr nicht selten Dogmatik und Ethik ineinander verflochten sind, und das ganze theologische System unter dem Schema de fide, spe et caritate auftritt. Die Liebe gilt als die höchste Tugend, denn Glaube und Hoffnung können ohne sie bestehen, aber sie nicht ohne jene. Über diese Gedanken ist auch die gegenwärtige katholische Theologie nicht hinausgekommen. — Luther betrachtet prinzipiell die Hoffnung als eine Kardinaltugend neben Glaube und Liebe (Luthardt, Die Ethik Luthers, S. 53 ff.). Wenn Luthardt sagt, dass aus dem Ausspruch Luthers: „Das christliche Leben ist nichts anderes denn ein Leben des Glaubens, der Liebe und des heiligen Kreuzes", hervorgehe, dass Luther die Hoffnung nicht für eine be-

sondere Tugend halte, sondern nur für einen Glaubenserweis unter einer bestimmten Voraussetzung (Kreuz), so ist dies unrichtig. Luther spricht wiederholt von den „drei Hauptstücken“ (vgl. Luthardt S. 54). Jener Ausspruch besagt nur, was wir im System des weiteren erhärten werden (Abschn. 2; IV; 4), dass mit dem Heilsglauben zwar die einzige Möglichkeit, aber nicht die Wirklichkeit der Hoffnung gegeben ist, d. h. dass bei der Entstehung der Hoffnung als neues Moment das Gefühl der Unvollkommenheit (Kreuz) hinzutreten muss. Die zweite Stelle, wo Luther von der Hoffnung redet, befindet sich in den vierzehn Trostmitteln für Mühselige und Beladene 1520 (vgl. Luthers Werke fürs christliche Haus, VI. 13; S. 37 ff.). Die beiden zukünftigen Güter vor uns seien die Erlösung vom Übel und von der Sünde, und Gott habe uns die allgemeine menschliche Hoffnung gegeben, um uns zur christlichen anzureizen, die allein wertvoll sei. Eine Abhängigkeit von scholastischen Spekulationen zeigt Luther in seiner Betrachtung der Hoffnung im Kommentar zu dem Galaterbrief (vgl. oben S. 54): Der Glaube gehöre zum Intellekt, die Hoffnung zur voluntas; jener sei eine notitia, diese eine exhortatio; jener habe zum Objekt die Wahrheit oder die Verheissung, diese die verheissene Sache; jener gehe dem Kreuz voran, diese folge auf dasselbe; jener sei wie ein Lehrer und Richter, diese einem Anführer voller Tapferkeit zu vergleichen; jener sei dialektisch, diese rhetorisch. Wertvoll ist hier wenigstens das Bewusstsein um die Unmöglichkeit einer materiellen Identifizierung der beiden Begriffe. — Die altprotestantische Dogmatik hat sich lediglich um die Feststellung der zukünftigen Dinge bemüht, ohne sie als Gegenstand der Hoffnung zu würdigen. Ihr war die äussere Bejahung des ganzen Katalogs derselben wichtiger, als das Vorhandensein auch nur eines

Funkens von Hoffnung als wahrer Äusserung thatsächlichen, religiösen Lebens. Der Rationalismus als Religion der Diesseitigkeit hat für die Hoffnung überhaupt kein Organ besessen. Wie ein Prophet in der Wüste erscheint Joh. Alb. Bengel (siehe Prol. 2), der Vater des modernen Chiliasmus. Seine „erklärte Offenbarung Johannis“ 1740, sowie seine „60 erbaulichen Reden über die Offenbarung Johannis“, in denen er die Parusie und den Eintritt des tausendjährigen Reiches für den Sommer 1836 prophezeit hat, haben für die theologische Lösung wenig Wert, haben aber durch die Fülle origineller Hoffnungsgedanken eine lebendige Hoffnungsbewegung bei vielen Gläubigen hervorgerufen. Die neuere Theologie, soweit sie von Kant und Schleiermacher (Der christliche Glaube, 6. Aufl. II. Bd. S. 440 ff.) beeinflusst ist, fordert zwar religiöses Leben, bringt es aber nicht zu einer wissenschaftlichen Rechtfertigung und religiösen Wertung der Hoffnung, teils weil sie das Ziel der Hoffnung für problematisch hält, teils weil sie prinzipiell den gottgewollten Erweis der christlichen Religiosität auf das Diesseits beschränkt (Schleiermacher, siehe oben: „Die Darstellung der Vollendung hat nur den Nutzen eines Vorbilds, welchem wir uns nähern sollen“); nach Ritschl (Rechtfertigung und Versöhnung II; § 37) ist das ewige Leben nicht das transcendente und zukünftige Objekt der christlichen Hoffnung, sondern die geistige Freiheit und Selbständigkeit des Christen der diesseitigen Welt gegenüber; ähnlich auch Kaftan (Dogmatik S. 635 ff.). Nitzsch (System der christlichen Lehre § 210 S. 385 ff.) behandelt die Hoffnung als die Gesinnung, die auf dem Glauben an die Vollendung beruhe, und nennt als deren Früchte die Treue und Geduld. Die Vertreter der von Hegel beeinflussten Religionsphilosophie (Biedermann, Christliche Dogmatik S. 749;

und O. Pfleiderer, Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, Schluss der Glaubenslehre) lösen die objektiven, zukünftigen Realitäten in subjektive Vorstellungen auf, so dass auch der Hoffnung nur ein subjektiver religiöser Wert zukommen kann. Jede spontane Regung derselben im christlichen Subjekt muss dieser Theologie als religiöse Verirrung erscheinen. David Strauss sagt: „Das Jenseits ist zwar in allem der eine, in seiner Gestalt als Zukünftiges aber der letzte Feind, den die spekulative Kritik zu bekämpfen und zu überwinden hat“ (vgl. Fischer, Unsterbl.-Glaube S. 35). Kähler (Die Wissenschaft der christlichen Lehre S. 261 ff.) behandelt die Eschatologie unter dem Titel: Das Bekenntnis der Heilshoffnung, oder der Verherrlichungsglaube. Er lässt den Verherrlichungsglauben mit dem Versöhnungsglauben zugleich gegeben sein, weil die Person des Versöhners mit der des Heilsvollenders identisch ist, und weil das reale, gegenwärtige Heil, das der Christ erfährt, bereits ein Teil des zukünftigen ist, das er nur als absolutes noch zu erhoffen braucht. Wenn wir diesen Ausführungen auch nicht ganz zustimmen, indem wir im Heilsglauben nur die notwendige Voraussetzung der Hoffnung, aber nicht ihre thatsächliche Wirklichkeit als spontane Stimmung des Christen, welche erst durch die Drangsal entsteht, gegeben sehen (vgl. System, Abschn. II und V, 1, Nr. 2), so bezeichnen sie doch deshalb einen entscheidenden Fortschritt, weil sie die Eschatologie und Hoffnungslehre in einen lebendigen Rapport miteinander bringen. Frank (System der christlichen Wahrheit II. Bd. III: Das Ziel des Werdens; System der christlichen Sittlichkeit I. Bd. S. 246 ff.) gründet das Recht der Hoffnung und die Gewissheit der Vollendung auf die Gemeinschaft mit Christus, dessen Vollendung die unsere potentiell in sich schliesst. „Weil wir glauben, müssen

wir hoffen auf die Vollendung dessen, was wir im Glauben an den Erlöser geworden sind. Wohl bleibt das Mass der Erfahrung in diesem Stück hinter der Erfahrung der anderen Glaubensrealitäten zurück, insofern unsere Vorstellung von der Lebensvollendung zwischen Bildern des diesseitigen Lebens und schattenhaften Abstraktionen hin und her schwankt, aber die Sicherheit der Hoffnung hängt nicht von dem Mass der Vorstellbarkeit ab. Die beiden Thatsachen gemeindlicher Erfahrung sind, dass das Leben der Gemeinde in die Endzeit fällt, und dass sich diese Endzeit in eine Succession des Werdens auseinandergelegt hat. Der ersteren Thatsache ist die Anfangsgemeinde inne geworden; die letztere ist Inhalt der Erfahrung, welche die seitdem in der Welt lebende Gemeinde gemacht hat." Im System der Sittlichkeit, das gleich an dieser Stelle in Betracht kommt, weil Frank auch hier die Hoffnung nicht sowohl als ethische Gesinnung, sondern als religiöse Stimmung wertet, wird die Hoffnung als notwendige Folge des Glaubens und als mit diesem schon prinzipiell gegeben dargestellt. Auf Grund von Römer 5, 9—11 behauptet Frank: „Was wir hoffend von der Zukunft erwarten, ist nicht bloss die Konsequenz dessen, was in der Vergangenheit und für die Gegenwart uns bereits geschenkt wurde, sondern es ist im Vergleich mit diesem das relativ kleinere (?)." Sodann wird eine „Näherbestimmung des Verhältnisses von Glaube und Hoffnung" versucht, die auf eine Identifizierung beider hinausläuft: „es ist ein und dieselbe πίστις, welche des gegenwärtigen geoffenbarten Heils sich bemächtigt, und welche, insofern dieses Heil einer zukünftigen Vollendung wartet, der kommenden Heilsoffenbarung sich getröstet. Wer im Glauben den Samen der zukünftigen Welt in sich aufgenommen, der braucht nicht vom Glauben zur Hoffnung fortzuschreiten, sondern in

seinem Glauben ist die Hoffnung mitgesetzt. So verstehen wir, dass Hebr. 11, 1 der Glaube nicht als gesehener Thatsachen Vergewisserung, sondern als Zuversicht gehoffter Dinge bezeichnet wird". In der Hauptsache deckt sich somit Franks Theorie mit derjenigen von Kähler, wenn auch bei Frank die subjektive Seite des Hoffens eine grössere Berücksichtigung erfährt. Aber auf die psychologische und ethische Seite des Problems geht auch Frank nicht ein.

4. Die Darstellungen der christlichen Ethik nehmen nur gelegentlich von der Hoffnung als einer christlichen Tugend Notiz. Rothe (Theol. Ethik, III. Bd. S. 165 ff. § 983) behandelt die Hoffnung anlässlich einer Analyse der christlichen Frömmigkeit. Sie ist diejenige Gesinnung, „vermöge welcher wir das ewige Leben als unser eigentliches und allein wahres Leben betrachten, und all unser irdisches Handeln teleologisch auf dasselbe beziehen". Hoffnung ist „Himmlischgesinntheit"; sie verlangt auch die Fortsetzung der Gemeinschaftsverhältnisse mit lieben Menschen über das Grab hinaus, die Liebe zu den Abgeschiedenen. Harless (Christliche Ethik S. 205 ff.) unterscheidet die Hoffnung vom Glauben und der Liebe, die Hoffnung als objektives Gut und als subjektive Gesinnung, basiert die Gewissheit derselben auf die Wahrhaftigkeit Gottes und die persönliche Heilserfahrung, und stellt als notwendige Wirkung derselben hin „das dem Gläubigen eigene Vorwärtsstreben, die nach vorne und nach oben gerichtete himmlische Gesinnung". Beck (Vorles. über christl. Ethik II. Bd. S. 49 ff.) nennt die Hoffnung die beseligende Wirkung des göttlichen Geistes, wie die erleuchtende durch den Glauben, die heiligende durch die Liebe vermittelt sei. Hoffnung ist die Kraft des Friedens und der Freude im Christen. Sie ist nicht eine eingegossene Geisteswirkung, sondern „eine

Selbstthätigkeit des Menschen auf Grund und in Kraft der Wiedergeburt". Kähler (siehe oben, S. 527 ff.) nennt die Hoffnung die Spannkraft des sittlichen Mutes und bezeichnet als „die Tugenden der Hoffnung" die Weltverleugnung, die Standhaftigkeit und die Berufstreue. Später würdigt er noch (S. 590) die Hoffnung als ein Moment der „Sünderliebe" und als ein Gegengewicht gegen Lebensüberdruss (S. 643). Auch hier erscheint somit die Hoffnung nirgends als grundlegende Gesinnung, sondern stets als sporadische, durch jeweilige Beziehungen des sittlichen Lebens bedingte Erscheinungsform des Versöhnungsglaubens. Kübel (Christl. Ethik II. Bd. S. 338 ff.) bespricht ganz kurz den Inhalt und Charakter der christlichen Hoffnung, und zieht daraus die ethischen und sozialen Konsequenzen. Er identifiziert Hoffnung mit „Ausblick in die Zukunft", und das Objekt der Hoffnung mit dem Inhalt der eschatologischen Aussagen überhaupt. Jul. Köstlin (Christliche Ethik) nennt die Hoffnung eine Zuversicht, die auf ethischen, mit innerer Hingabe aufgenommenen Eindrücken ruht, und mit praktischer Energie und Ausdauer auf zukünftige Ziele sich richtet (S. 197). Bei der Charakteristik der einzelnen Haupttugenden (S. 284) sagt er: „Echte christliche Hoffnung ist nur möglich vermöge ernster und höchster sittlicher Wertschätzung dessen, worauf sie sich richtet (im Gegensatz zum Phantasiespiel). Die Liebe ist die Haupttugend, aber der rechte Glaube muss sich auch dadurch bewähren, dass er unmittelbar zum Hoffen weiterführt." Wahre Hoffnung ist nur als eine Äusserung des neuen sittlichen Lebensstandes zu begreifen (S. 222). Luthardt (Die christl. Ethik in Zöcklers Handbuch III. Bd. 2. Aufl. S. 347 u. 352 ff.) behandelt die Hoffnung in der Tugendlehre. Er stellt sie zwar neben Glauben und Liebe, würdigt sie aber nur als die „Stimmung des Christen

unter dem Druck der ungöttlichen Welt". Im ganzen fehlt den bisherigen Ethikern die Erkenntnis der fundamentalen Bedeutung der Hoffnung; und wo ihr eine solche anscheinend zuerkannt wird, werden die notwendigen Konsequenzen davon unterlassen, und die Hoffnung rangiert entweder als eine zusammenhanglose Erscheinung im System (Harless), oder als eine Tugend neben anderen. Immerhin sind manche auftretenden Gesichtspunkte für eine Gesamtdarstellung der christlichen Hoffnungslehre nicht ohne Wert.

5. In der lexikalischen Litteratur sind zu erwähnen: Cremer (Wörterbuch der neut. Gräzität 3. Aufl. S. 327 ff.), lehrreich wegen Berücksichtigung der Septuaginta und Besprechung der wichtigsten neutestamentlichen Stellen, aber nicht scharf genug in der begrifflichen Formulierung und nicht übersichtlich in der Anordnung des Stoffes. Auberlen und Buchrucker (in Herzogs Real-Encykl. 1. Aufl. Bd. VI S. 195; 2. Aufl. Bd. VI S. 219), wovon der erstere der Bedeutung des Gegenstandes durch selbständige Begründung gerecht zu werden sucht, während der letztere nur eine populäre Betrachtung ohne neue Gedanken und in oberflächlicher Kürze bietet; Schenkel (Bibellexikon III. Bd. S. 116 ff.) spricht fast ausschliesslich von der alttestamentlichen und urapostolischen Hoffnung; H. Zeller (Bibl. Wörterbuch I. Bd. S. 633 ff.) bietet einen populären Artikel mit ausschliesslicher Berücksichtigung der biblischen Hoffnungsgedanken, aber auf guter theologischer Grundlage. Der Artikel in Meusel's Lexikon ist gut. Für die fundamentale Bedeutung des Gegenstandes zeigt sich auch in dieser Disziplin wenig Verständnis; die Ausführungen sind durchschnittlich nur der mehr oder weniger prägnante Ausdruck der allgemeinen, verschwommenen Auffassung darüber in der Christenheit, ohne jeden Versuch einer prinzipiellen, theologischen Lösung des Problems.

6. In der monographischen Litteratur endlich kommen folgende Arbeiten in Betracht: Zöckler, de vi ac notione vocabuli ἐλπίς in novo testamento, Gissae 1856; Zöckler, Theologia naturalis I. Bd.; Düsterdieck, Das Wesen der Hoffnung, Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. XV S. 645 ff.; Th. Lessing, Die Hoffnung des Christen gemäss der biblischen Hoffnungslehre dargestellt, Stuttg. 1858; Luthardt, Die Lehre von den letzten Dingen 2. Aufl.; Leipz. 1870; insbes. Abschn. 9: Die Hoffnung der Gläubigen; H. G. Hasse, Zur Pathologie der christl. Hoffnung, in Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. VII S. 481 ff.; Kelber, Die christliche Hoffnung, eine ethisch-pastorale Studie, Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. X S. 694 ff.; J. Gottschick, Das Verhältnis von Diesseits und Jenseits im Christentum, Zeitschrift für Theologie und Kirche Bd. IX S. 136 ff.; Fischer, Der Glaube an die Unsterblichkeit, 1884; etc. etc.

Vergegenwärtigen wir uns kurz diese Untersuchungen! Zöckler verbreitet sich in seiner erstgenannten Schrift zunächst der Reihe nach über die etymologische Bedeutung, den syntaktischen Gebrauch, die allgemeine und besondere (religiöse und theologische) Bedeutung des Wortes ἐλπίς. Bezüglich der etymologischen Bedeutung kommt er zu dem Resultat, das sich aber nicht notwendig aus der Sache ergibt: Vidimus ex hac variarum linguarum collatione, duo imprimis esse genera translationum, quae in verbis notionem sperandi exhibentibus locum habeant. Ad priorem classem pertinent ipsum ἐλπίζω item κυπτάζω lat. cupio, nostr. hoffen. Alteri generi abscibenda puto verba, in quibus praevalet speculandi s. prospectandi vis, sive ab obtegendis vel velandis oculis profisciscatur haec notio-ut in σκέπτομαι, expectare, spähen (S. 10). In Kapitel IV zeigt Zöckler sodann die Verwendung des Wortes für die alttestamentliche Hoffnung, und als Be-

zeichnung der spezifisch christlichen Hoffnung. Dass und wo diese gemeint ist, kann man aber bei der Selbigkeit des Wortes nur aus den näheren Bestimmungen erkennen. Diese handeln de fundamento, de obiectis, de attributis spei christianae. Hier werden nun die in Betracht kommenden Stellen exegetisiert, unter teilweiser Polemik gegen andere Erklärungsversuche. Kapitel V handelt de loco, quem ἐλπίς obtinet inter ceteras doctrinae evangelicae notiones secundum singulorum apostolorum sententias. Ein Appendix spricht de synonymis vocabuli ἐλπίς in N. T. usitatis. Die Studie bleibt von grundlegendem Wert für die Darstellung der christlichen Hoffnungslehre, insoweit bei dieser das Neue Testament als Quelle in Betracht kommt. Die Schrift gewährt zugleich einen Einblick in den Reichtum der im Neuen Testament vorhandenen Hoffnungsgedanken. — Als verfehlt, soweit die Hoffnungslehre dabei verwertet wird, erscheint uns dagegen die zweite Schrift Zöcklers, die ein „Entwurf einer systematischen Naturtheologie vom offenbarungsgläubigen Standpunkte aus“ sein will. In dem etwas schnell geschriebenen Buch (800 Seiten) ist ein umfassendes Wissen aufgespeichert, aber es fehlt die systematische Einheit, die wissenschaftliche Schärfe, die Prägnanz in der Darstellung. Im III. Kapitel (S. 159 ff.) behandelt Zöckler die Hoffnung als Prinzip der Naturtheologie. Und zwar 1) als Prinzip der Naturseite des religiösen Bewusstseins überhaupt; 2) der propädeutischen Naturtheologie; 3) der konkreten naturtheologischen Spekulation; 4) die spekulative Seite des naturtheologischen Hoffens; 5) die praktische Seite desselben; 6) die eschatologische Seite desselben. Der positive Wert dieser Untersuchungen beschränkt sich darauf, dass die Hoffnung als selbständige Form des Geistes erkannt und zur Geltung gebracht wird. Insofern aber auch hier eine psycho-

logische Analyse der Hoffnung vermisst wird; insofern die contradictio in adjecto, die in der Reklamierung einer Naturtheologie vom offenbarungsgläubigen Standpunkte aus liegt, in der Ausführung sich wirksam zeigt; insofern der spezifische Unterschied der christlichen Hoffnung gegenüber der allgemein menschlichen nicht klar zum Bewusstsein kommt; insofern der Zusammenhang fehlt zwischen dem Prinzip (Hoffnung) des Systems und seinem positiven Aufbau; insofern endlich der Analogie und Symbolik im Naturleben eine Bedeutung zuerkannt wird, die für eine wissenschaftliche Evidenz unzugänglich bleibt, bietet diese Schrift für ein System der christlichen Hoffnung wenig brauchbares Material; abgesehen davon, dass die Möglichkeit einer Naturtheologie überhaupt, und ihre Fundamentierung mit der Hoffnung insbesondere fraglich erscheint (vgl. z. B. Hofmann in der Zeitschrift für Protest. und Kirche Bd. XXXIX S. 195 ff.: Paulinische Theosophie). — Die Sammlung von Abhandlungen über „Die Lehre von den letzten Dingen“ von Luthardt bietet auch eine solche über die „Hoffnung der Gläubigen“ (S. 135 ff.). Dieselbe zeigt auf Grund der Thess. Briefe, wie die Hoffnung eine Grundstimmung in den ersten christlichen Gemeinden war; wie aber die Belehrung des Apostels stets eine praktische Abzweckung hatte, um nämlich die Gemeinde zu beruhigen bezüglich des Schicksals ihrer Verstorbenen bei der Parusie. Die Hoffnung wird also hier nur nach ihrer religiösen Bedeutung berücksichtigt. Dass aber eine allseitige Behandlung derselben notwendig ist, wird in folgenden Worten angedeutet: „Das Lehrstück vom Glauben haben wir fleissig ausgebaut; das von der Liebe hat man seit längerer Zeit mit Ernst zu bearbeiten begonnen. Das von der Hoffnung ist erst im Anfang seiner Untersuchung und Ausführung.“ Es ist unbegreiflich, wie so von ver-

schiedener Seite die theologische Notwendigkeit einer systematischen Behandlung unseres Problems anerkannt und praktisch doch nie nach dieser Erkenntnis gehandelt worden ist. Indes bieten weder dieser noch die anderen Aufsätze neue Gedanken für die christliche Hoffnungslehre; sie sind nur populäre Meditationen über verschiedene Gegenstände der kirchlichen Eschatologie. — Eine geistvolle Leistung ist dagegen die Abhandlung von H. G. Hasse über „Die Pathologie der christlichen Hoffnung". Er will die verschiedenen „Krankheiten" der christlichen Hoffnung untersuchen, und teilt dieselben ein in solche, die ihren Sitz im Grund, in der Richtung, im Umfang und in dem Grad der Energie der Hoffnung haben. Wenn man auch nicht allen Ausführungen im einzelnen zustimmen kann, so stellt die Arbeit doch einen grossen Fortschritt dar für die psychologische Würdigung der Hoffnung. 1. Auf einer falschen Grundlage beruht die Hoffnung der Atheisten, der Idealisten (alles von dem eingebildeten Götzen der Idee erwartend), der Materialisten, der Spekulanten oder Glücksritter (auf Zufall bauend), der Pelagianer alter und neuer Observanz (auf ein lediglich aus menschlicher Kraft kommendes Heil vertrauend), der Quietisten (die zwar alles von Gott erwarten, aber die Bedingtheit seiner Zusagen durch die menschliche Mitwirkung übersehen) und der Fatalisten (die auf das blinde Schicksal warten). 2. Eine falsche Richtung verfolgt die Hoffnung, wenn sie entweder ein falsches Ziel oder eine falsche Zeit (Zukunft) postuliert. Auf ein falsches Ziel hoffen die Spiritualisten (Doketen, Gnostiker, die für die Erscheinungswelt nichts hoffen, weil sie die Materie für einen Feind des Geistes und so für ein Übel halten, Kol. 2, 23; Röm. 8, 21) und die Eudämonisten, die sich leibliches Wohlsein ausschliesslich zum Zweck setzen. Ein falsches

Ziel postulieren die Chiliasten aller Kategorien, die auf eine diesseitige Zukunft hoffen, so die Schwärmer für „eine Kirche der Zukunft“; Swedenborg mit seiner „Kirche des neuen Jerusalem“; die Anabaptisten und Mormonen. 3. Bezüglich des Umfangs krank sind die partikularistischen Hoffnungen (Prädestination, Konfessionalismus, sowie Bindung an eine bestimmte Nationalität, z. B. Israel); und die kosmopolitischen, die für alle Wesen alles hoffen (Wiederbringung aller Dinge). 4. Krank, weil ohnmächtig, ist die Hoffnung des philosophischen Optimismus, der nichts hofft, weil er bereits alles zu haben behauptet und schon die Behauptung einer Besserungsbedürftigkeit der Welt für ein Unrecht hält, sowie die des praktischen Pessimismus, der nichts zu haben behauptet, aber auch nichts zu erreichen glaubt. — Wohl wird durch diese Untersuchung die Erkenntnis des wahren Wesens der christlichen Hoffnung durch die Abweisung der Karrikaturen derselben indirekt gefördert, aber der positive Beweis dafür, dass gerade die christliche Hoffnung und nur sie diese Abnormitäten vermeidet und deshalb die gesunde Hoffnung ist, wird hier vermisst. Ebensowenig kommt zur Erkenntnis, welchen Anteil bei diesem pathologischen Befund das Hoffnungsmoment als solches, und welchen dabei die christliche Bestimmtheit desselben hat. Diese notwendige Unterscheidung erscheint überall da unmöglich, wo man nicht zuvor die psychologische Seite des Hoffnungsaktes untersucht hat, um erst auf Grund derselben der Ähnlichkeit und Verschiedenheit der christlichen Hoffnung sich bewusst zu werden. Geschieht dies aber, und hat man die Momente im einzelnen erkannt, die die Hoffnung zu einer christlichen machen, dann kann man nicht mehr von einer Pathologie der christlichen Hoffnung reden, wenn z. B. eine solche Hoffnung ins Auge gefasst

wird, die zukünftige Güter vorstellt, die das Christentum nicht kennt (Spiritualisten etc.), oder sogar eine solche, die überhaupt keine Güter vorstellt (Pessimismus), denn dies sind dann nicht bloss nicht Krankheiten der christlichen Hoffnung, oder der Hoffnung überhaupt, sondern im letzteren Falle muss das Vorhandensein der Hoffnung überhaupt bestritten werden. — Kelber (siehe oben!) sucht zu beweisen, wie die verschiedenen Gegenstände der Hoffnung, insbesondere die Verklärung der Natur, die Erlösung von der Sünde, die Verklärung der Leiblichkeit, geeignet sind, unser ethisches Verhalten zu bestimmen, sowohl zu uns selbst, als auch zu unseren Mitmenschen. Sodann, wie „die prophetischen Lehrstücke" der christlichen Gemeinde glaubwürdig zu machen seien, und mit welchen Mitteln der Prediger die Stimmung der Hoffnung in dem Christen wecken könne. Die Ausführungen sind gedankenreich, aber unklar im Gedankengange. Es zeigt sich hier der Fehler, dem man so oft in der theologischen Litteratur, insbesondere in der Ethik und Pastorallehre, begegnet, dass man meint, Fragen, die das praktische Leben betreffen, als praktische nicht streng wissenschaftlich behandeln zu können, sondern in einem populär-erbaulichen Tenor halten zu müssen. — Düsterdieck will „das Wesen der Hoffnung" zeigen. Er zeigt aber thatsächlich nur die Ähnlichkeit der alt- und neutestamentlichen Hoffnung in Bezug auf drei Merkmale: ihre Gründung auf Gott, ihr Gebundensein an göttliche Ordnung (?) und ihr Gerichtetsein auf Gott und seine Gemeinschaft. Die Hoffnung erscheint stets nur als der in die Zukunft gerichtete Glaube. Was die Hoffnung ihrem Wesen nach ist, erfährt man nicht. — Die Schrift von Fischer zeigt die vielseitige praktische Rückwirkung des Unsterblichkeitsglaubens. Da sich aber dieser von der christlichen Hoffnung wesentlich unter-

scheidet, haben seine Ausführungen für unser Problem wenig praktischen Wert. — Th. Lessing stellt die biblische Hoffnungslehre dar. Der Inhalt seiner Schrift ist folgender: I. Grund unserer Hoffnung in der Gegenwart: 1. Das neue geistige Leben des Christen (Taufe, Abendmahl, Wort Gottes, Gebet, Gemeinschaft der Heiligen); 2. Das praktische Leben (Arbeiten, Verleugnen, Leiden). II. Der Tod und der Zustand nach dem Tod. III. Die Auferstehung (Verhältnis zur Parusie, Wesen, erste Auferstehung, das tausendjährige Reich, allgemeine Auferstehung). IV. Das Weltgericht und die Welterneuerung. Aus diesem Inhaltsverzeichnis geht hervor, dass die Darstellung keine systematische ist, bei welcher alle Aussagen als Konsequenzen eines einheitlichen Prinzips erscheinen, sodann, dass sie auch in materieller Hinsicht nicht genügt. Denn es wird die Hoffnung identifiziert mit dem Fürwahrhalten zukünftiger Dinge, woher es dann kommt, dass z. B. das Weltgericht als ein Objekt der Hoffnung betrachtet wird; und dass über das Wie der Zukunft geredet wird, als ob dasselbe in einem positiven Verhältnis zur Hoffnung stände. Solche Mängel und Fehler in der Behandlung des Problems müssen sich überall da einstellen, wo man, nicht wie Zöckler meint, auf eine etymologische Untersuchung der betreffenden Worte (ἐλπίς etc.), sondern auf eine psychologische Feststellung der Sache selber (der Hoffnung als konkreter Geistesaktion) verzichtet hat. Dadurch erst wird ihr Wesen im Unterschied vom Glauben, und die Verschiedenheit der christlichen Hoffnung von der allgemein menschlichen erkannt. Übrigens ist die Schrift mit nüchterner Besonnenheit und doch zugleich mit warmer Begeisterung für die Sache geschrieben. — Der Inhalt der Abhandlung von Gottschick ist kurz folgender: Der Inhalt des jenseitigen Lebens, dessen selbständige

Existenz dem diesseitigen gegenüber anerkannt wird, ist derselbe, wenn auch in vollkommener Form, den das diesseitige wahre Christentum hat: Gottvertrauen und Liebe. Auf dieser ethischen Bestimmtheit des jenseitigen Lebens beruht es, dass die rechte Vorbereitung darauf, die jenseitige Stimmung des Christen, nicht in einem Gegensatz zu den sittlichen Aufgaben des Diesseits bestehen kann, sondern sich gerade in der sittlichen Lebensbewährung nach allen Seiten hin dokumentieren muss. „Eine jenseitige Vollendung aber ist für den Christen ein notwendiger Gegenstand der Sehnsucht, weil die Vollendung des persönlichen Charakters und die volle Verwirklichung der Gemeinschaft der Liebe nur unter anderen Lebensbedingungen als den diesseitigen erreicht werden kann.“ Die Realität des jenseitigen Lebens ist dem Christen verbürgt „durch Christi geschichtliche Persönlichkeit, durch die Manifestation seiner Auferstehung an die Jünger, und durch die bis auf die Gegenwart herabreichende Wirksamkeit seines Geistes“ (These 5). Die Arbeit ist gedankenreich, gibt aber zu manchem Bedenken Anlass. 1) Durch die notwendig ethische Bestimmtheit des Jenseits wird die Erwartung eines Glückseligkeitszustandes oder einer relativen Wesensähnlichkeit mit Gott nicht ausgeschlossen. 2) Das höchste Gut darf nicht ausschliesslich als Vollkommenheit einer subjektiven ethischen Gesinnung gedacht werden; es ist in erster Linie die sachliche Voraussetzung einer solchen, ein Sein und Haben. 3) Die jenseitige Stimmung des Christen kann in der sittlichen Lebensbewährung nicht aufgehen; sie bleibt ein nach Motiv und Zweck selbständiger Sinn, und erweist sich nur als ein neues, eigenartiges Motiv für jene. 4) Man kann nicht (These 5) zwischen Sehnsucht und Hoffnung unterscheiden. Jene ist neben Vorstellung und Lustempfindung nur ein Moment in dieser. 5) Auf

die in These 5 genannten Garantien der Gewissheit wird in der Ausführung nicht eingegangen. Es wäre erwünscht, zu erfahren, was der Verfasser unter der Manifestation der Auferstehung Christi an die Jünger versteht. 6) Der Versuch, die Ansicht des apostolischen Zeitalters über das Verhältnis des Christen zur Welt als für uns in Fortfall kommend zu beweisen, ist als misslungen zu erachten. Denn für das rechte Verständnis des Christentums bildet Weltüberwindung und Weltverneinung keinen Gegensatz; beide haben nebeneinander zu bestehen als gleich notwendige und aus derselben Wurzel hervorgehende Erweise des Glaubens. 7) Man kann nicht von einem „stofflichen Zug“ des πνεῦμα bei Paulus reden. Der ethische Charakter des jenseitigen Lebens wird durch Annahme seiner absoluten Geistigkeit nicht sicherer gewährleistet. Der erste, mehr dogmatische Teil der Abhandlung erscheint uns als ein nicht geglückter Versuch, die Grundgedanken der Ritschl'schen Glaubensanschauung mit den wichtigsten Positionen der neutestamentlichen Eschatologie vereinigen zu können. Der zweite ethische Teil bietet für unsere Aufgabe mehr brauchbares Material, besonders durch Begründung des Gedankens, dass der Christ verpflichtet sei, in die sittliche Arbeit an den Gütern und Aufgaben des Diesseits als in ein Mittel für den Zweck des jenseitigen Gottesreiches einzutreten. — Die Schriften von O. Armknecht: Die Hoffnung der Kirche und ihre Bedeutung für das christliche Leben, und: Unsere Hoffnung, bieten mehr populäre als wissenschaftliche Betrachtungen. Die erstere behandelt 1) die Hoffnung und das Neue Testament; 2) die Hoffnung in der Kirche (drei Perioden); 3) den Kampf um die Hoffnung (Polemik gegen Ritschls Theologie); 4) ihre Bedeutung für unsere Zeit und für das Predigtamt. Die zweite Schrift ist nur ein Extrakt der

ersteren. Die Schriften sind geeignet, das Interesse für den Gegenstand zu beleben; sie bieten selbständige und wertvolle Gedankengänge und sind für einen gebildeten Laien eine anregende Lektüre. Aber der Mangel einer psychologischen Fundamentierung, einer systematisch notwendigen Anordnung, einer (zwar ausgesprochenen, aber nicht streng durchgeführten) Unterscheidung zwischen dem Zukunftsglauben und der Hoffnung, sowie zwischen der Hoffnung als Stimmung und der Hoffnung als Objektivität (das Gehoffte), die unmotivierte Beschränkung auf die Polemik gegen Ritschl im Unterschied von anderen Vertretern der neueren Theologie, endlich die pädagogisch-pastorale Abzweckung der Ausführungen: alles dies macht einen harmonischen, überzeugenden Gesamteindruck unmöglich, und macht die Untersuchung für eine prinzipielle und wissenschaftliche Lösung des Problems fast bedeutungslos. — Die Rede von Jul. Lindenmeyer über „die Auferstehung Jesu und die christliche Hoffnung“ sucht nach Beck'scher Art die Bedeutung der Auferstehung Jesu für die Hoffnung darzuthun. Indem nur jene als Grundlage für diese gewertet wird, und der Inhalt dieser auf die Totenauferstehung beschränkt wird, erscheint diese Betrachtung als eine in ihrer Art zwar wertvolle (ausführlicher Schriftbeweis!), aber immerhin einseitige und beschränkte Behandlung des Problems, und hat ausschliesslich einen erbaulichen Wert. — Sehr lehrreich ist sodann der Vortrag von Decker (Vortr. der theol. Konf. zu Kiel, 1. Heft, 1899): Wie kann die neutestamentliche, eschatologische Hoffnung für das religiös-sittliche Leben unserer Zeit die rechte praktische Bedeutung gewinnen? Decker führt darin den Nachweis, dass die Hoffnung der tragende Hintergrund des apostolischen Glaubenslebens gewesen ist, gibt einen Überblick über die Hoffnungsstimmung in der Geschichte der

Kirche, und sucht endlich zu zeigen, wie die gesunde Parusieerwartung auch heute ein wesentliches Moment im Leben der evangelischen Kirche ist und sein muss, das polemische Bedeutung hat gegenüber dem Katholizismus und dem Sektenwesen; sowie wie jenes Moment praktisch zur Geltung zu bringen ist. So wenig wir allen Ausführungen im einzelnen zustimmen können (z. B. dass die apostolischen Erwartungen nicht ihrem eigentlichen Inhalte nach, sondern nur, insoweit in ihnen allgemeine Grundsätze für die Entwicklung des Reiches Gottes zum Ausdruck kommen, für uns als solche, die die Geschichte der Kirche hinter sich haben, Geltung haben können), so ist diese Schrift in der neueren Hoffnungslitteratur doch weitaus das Bedeutendste, und bietet auch für die wissenschaftliche Lösung des Problems wertvolle Gedanken. — Dr. G. Nebe, Die Zeugnisse des Neuen Testaments von der Hoffnung, behandelt mit dem ausgesprochenen Zweck, Bekümmerte zu trösten, in erbaulicher Weise und edler Popularität folgende Punkte: Von der Hoffnung — Von der religiösen Hoffnung — Die religiöse Hoffnung der Heiden — der Juden — Der objektive und subjektive Grund der christlichen Hoffnung — Hoffnung und Sünde, Trübsal, Tod, Heilsvollendung, die weite Welt — Die Hoffnung als christliche Tugend. — Prälat G. Weitbrecht, Unsere Hoffnung, 12 Predigten über die letzten Dinge, behandelt in nüchterner Weise die Hauptpunkte der neutestamentlichen Eschatologie in kirchlichem Sinn, und ist geeignet, die Hoffnung als intensive Stimmung in den Herzen der Hörer und Leser zu wecken.

7. Als Resultat unserer litterarischen Umschau ergibt sich, dass die seitherige Theologie zwar manchen wertvollen Baustein für die christliche Hoffnungslehre geliefert hat, dass aber diese selber noch nie zum

Gegenstand einer besonderen systematischen Behandlung gemacht worden ist. Zwar wird die Notwendigkeit dieser Arbeit wiederholt anerkannt, aber diese wird nicht geleistet. Einem Versuch der Darstellung der christlichen Hoffnungslehre muss aber eine grössere Bedeutung zuerkannt werden, als sie eine blosse Monographie beanspruchen kann. Denn dieselbe ist nicht ein einzelnes Moment oder ein kleines Bruchstück der christlichen Wahrheit, sondern ein fundamentaler Bestandteil derselben. Die Beziehung der christlichen Hoffnung zu dem Gesamtbestand des christlichen Lebens erweist sich als eine solch vielseitige, dass ihre Subsumption unter eine der vorhandenen christlichen Wahrheitskomplexe und theologischen Disziplinen inhaltlich und methodisch nicht möglich ist. Mit anderen Worten: die christliche Hoffnungslehre muss den Rang einer selbständigen Disziplin beanspruchen und sich allmählich erobern. Unsere nachfolgende Darstellung möchte in ihrer Gesamtheit als abgeschlossenes System den thatsächlichen Beweis dafür zu liefern versuchen; der nächste Abschnitt aber hat die materiale und formale Notwendigkeit einer Verselbständigung der Materie zu einer besonderen Disziplin des näheren zu begründen.

4. Die Lehre von der christlichen Hoffnung als selbständige systematische Disziplin.

Die Lehre von der christlichen Hoffnung muss als selbständige systematische Disziplin anerkannt und dargestellt werden. Denn erstens kommt ihr im Christentum eine grosse und eigenartige Bedeutung zu. Zweitens lässt sie sich unter eine der vorhandenen

Disziplinen nicht ohne Zwang subsumieren. Drittens eignet sie sich in besonderer Weise zu systematischer Behandlung. Viertens verfügt sie über ein durchaus genügendes Gedankenmaterial. Und fünftens erfahren andere Disziplinen durch ihre selbständige Wertung und allseitige Darstellung eine neue Bereicherung.

Der Rückblick auf die theologische Litteratur im letzten Abschnitt hat uns gezeigt, dass unsere Materie noch nie als ein selbständiger Teil des christlichen Wahrheitskomplexes erkannt und zu einem System verarbeitet worden ist. Ein Grund hiervon ist die Anschauung, dass der Hoffnung neben dem Glauben keine gesonderte Bedeutung zukommt, indem jene nur als eine Form von diesem zu begreifen sei; eine Anschauung, die sich als einen Mangel an Kenntnis des wirklichen Sachverhalts erweist und auf einer Unterschätzung der Bedeutung der Hoffnung für das Christentum beruht. Wohl zeigen sich in der Geschichte der Theologie hie und da (Auberlen, Zöckler u. a.) Ansätze zu der Erkenntnis, dass auch in der theologischen Wissenschaft endlich dieses Problem in Angriff genommen werden müsse. Aber dieses geschah nicht. Man glaubte mit der Exegese der eschatologischen Stücke im Neuen Testament, insbesondere der Apokalypse; mit der Zusammenfassung einzelner Hoffnungsgedanken als eines Teils eines neutestamentlichen Lehrsystems in der biblischen Theologie; mit dem dogmatischen Ausbau der Eschatologie und endlich mit der Berücksichtigung der Hoffnung als einer Form der Tugendbewährung in der Ethik mehr als genug gethan zu haben. Bei einer solch partiellen und sporadischen Behandlung der Sache konnte daher auch die christliche Hoffnung nach ihrem ganzen Umfang, ihrer einheitlichen Bedeutung und ihrer

totalen Macht nie recht zum Bewusstsein kommen. Wohl wird, wie es scheint, in absehbarer Zeit die christliche Hoffnungslehre nicht als eine selbständige Disziplin im theologischen Wissensganzen auftreten; denn die Macht der Gewohnheit und der überkommenen Form, die Macht der Schablone und der Zunft macht sich auch hier geltend. Aber neue Erlebnisse und Erkenntnisse können doch der Kirche die grosse Bedeutung der Hoffnung, und der Theologie die damit gegebene Notwendigkeit ihrer sorgfältigeren, wissenschaftlichen Behandlung zum Bewusstsein bringen. Wohl sind die Zeiten der Drangsal besonders fruchtbar für die Hoffnung; aber ihre wissenschaftliche Würdigung setzt die Möglichkeit ruhiger und beharrlicher Geisteskonzentration voraus, die in jenen Zeiten nicht möglich ist. Daher soll sich die Theologie wenigstens des schon Vorhandenen bemächtigen, und dies nicht weiter der oft irre führenden Erbauungslitteratur überlassen. Jede Periode in der Geschichte der Theologie hat ihre besondere wissenschaftliche Aufgabe, und es scheint uns, dass jene Aufgabe unserer Periode zufällt. Denn es ist ohne Zweifel, dass kein anderes Stück der christlichen Wahrheit von solcher Bedeutung so sehr, wie das unsere, von der theologischen Bearbeitung vernachlässigt worden ist. Und wenn die Resultate der gegenwärtigen theologischen Forschung dafür zu sprechen scheinen, dass alles jenseits der Empirie Gelegene für problematisch zu halten ist, und dass aus diesem Grund auch der christlichen Hoffnung keine objektive Wahrheit, sondern nur ein subjektiver Wert zuzuerkennen ist, so ist es gerade deshalb eine gegenwärtige Aufgabe derselben Theologie, das Recht der Hoffnung für die Kirche zu retten; und wäre es auch nur aus der einfachen Erwägung heraus, dass einem uns anerschaffenen Bedürfnis, wie es die Hoffnung ist, eine

reale, objektive Befriedigung entsprechen müsse (Jung Stilling: Heimweh hat nur, wer eine Heimat hat), und dass dies thatsächlich und nur im Christentum als der absoluten Religion geschieht. Die wissenschaftliche Betrachtung hat aber zugleich mit dem Massstab besonnener Kritik die Zukunftsvorstellungen zu prüfen, die falschen zu vernichten und die richtigen zu erhärten. So möchte auch unser Versuch die Erkenntnis anbahnen helfen, dass man die Hoffnungsgedanken der Schrift zu einem besonderen wissenschaftlichen System zusammenfassen kann und muss, und dass diesem der Rang einer selbständigen Disziplin in der systematischen Theologie gebührt.

1. Der erste Grund hierfür ist die grosse religiöse Bedeutung des Gegenstandes. Wohl scheidet Paulus in einem bekannten Wort Glaube, Liebe, Hoffnung nicht, aber er unterscheidet sie 1 Kor. 13, 13. Obwohl die Frömmigkeit eine einheitliche Totalität ist, so sind in der langen Reihe der religiös-sittlichen Bestimmtheiten doch Glaube, Liebe, Hoffnung die drei Grundkräfte, aus denen dieselbe besteht und in denen sie sich darstellt. Und obwohl Glaube, Liebe, Hoffnung untereinander in einem kausalen Wechselverhältnis stehen und im gläubigen Subjekt einheitlich vorhanden sind, so werden sie hier doch als verschieden voneinander erkannt und es wird ihre gegenseitige Selbständigkeit gewahrt. So tritt hier die Hoffnung als eine von den anderen zu unterscheidende, selbständig geltende religiöse Bestimmtheit auf. Sie wird zugleich als dem Glauben und der Liebe gleichwertig vorgestellt. Dieser apostolischen Wertschätzung der Hoffnung, die auch an anderen Stellen zum Ausdruck kommt (Kol. 1, 5; 1 Thess. 1, 3; 5, 8; Tit. 2, 2), entspricht es nicht, wenn man dieselbe den in die Zukunft gerichteten Glauben nennt. Es entspricht derselben ebensowenig, wenn man sie nur als eine neben den vielen anderen

christlichen Tugenden gelten lässt. Die selbständige Bedeutung der Hoffnung beruht einmal auf der Thatsache, dass der Hauptteil der durch Christum vermittelten Erlösung, die selber nur ein Mittel für die absolute Gottesgemeinschaft der Menschheit ist, nicht ein gegenwärtiges Gut ist, sondern in der Zukunft liegt. Ein geschichtliches Faktum ist die Heilsbewirkung durch Christus; ein empirischer Besitz des Christen sind manche Früchte des Heils; diese wiederum aber sind nur ein Angeld der vollkommenen Erlösung im Jenseits und in der Zukunft. So schliesst z. B. Paulus nicht nur: Ist Christus nicht auferstanden, so werden die Toten nicht auferstehen, sondern auch umgekehrt 1 Kor. 15, 13. Mit anderen Worten: er macht die völlige Auswirkung der Erlösung, die in der Zukunft liegt, zum Kriterium der gegenwärtigen Wirklichkeit des Heils. Wenn der Christ bloss glaubt, d. h. sich das gegenwärtige Heil aneignet, so gibt er sich mit einer halben Erlösung zufrieden. Man darf die christliche Hoffnung nur nicht verwechseln mit dem Gottvertrauen und der Beharrlichkeit in der Trübsal; sie pflegt in solcher Zeit nur deshalb intensiver zu sein, weil das vorgestellte Gut durch das gegenwärtige Übel doppelt an Wert gewinnt, dieses als ein transitorisches erscheinen lässt und so zu seiner Erduldung stärkt. Heilsvollendung bedeutet nicht sowohl zeitlichen Abschluss der Heilsthätigkeit Gottes, sondern die Vervollkommnung, die absolute Herstellung des Heilsgutes. Man kann also nicht bloss sagen: wie sich Vollendung zum Anfang und Fortgang verhält, so verhält sich die Hoffnung zum Glauben; sondern vielmehr, wie sich das absolute Gut zu einem relativen, so verhält sich subjektiv die Hoffnung zum Glauben. Dieser ist nur insofern und deshalb das zeitliche Prius und die causa efficiens der Hoffnung, als und weil der Anfang des Heils seiner Vollendung, und

ein Teil des Heilsgutes dem ganzen Heilsgut vorangeht. Dieses ist kein historisches oder empirisches, für das der Glaube das Organ ist, sondern ein zukünftiges Objekt. Die Heilsvergangenheit und die Heilsgegenwart sind zwar die notwendige und wirkliche Voraussetzung des jenseitigen und zukünftigen absoluten Heilsgutes, aber das ewige Gut (die vollkommene Gottesgemeinschaft) wird die zeitlichen Prämissen und irdischen Anfänge gering erscheinen lassen gegenüber der Fülle seiner Vollkommenheit. Auch der vollkommenste Christ hienieden gleicht einem Bau, der zwar ein Prachtbau werden soll und wird, bei dem aber erst das Fundament gelegt ist oder höchstens die Mauern etwas über die Erde emporzuragen beginnen. So wenig Zukunft und Gegenwart identisch sind, so wenig sich das Ganze mit einem Teil des Ganzen deckt, so wenig geht die Hoffnung im Glauben auf. Sie behält eine selbständige Bedeutung neben dem Glauben, und man wird diese in dem Masse höher schätzen, als einem die Grösse des absoluten Gutes im Vergleich zu einem relativen zum Bewusstsein kommt. Das absolute Gut aber können wir das zukünftige Gut insofern nennen, als die Einzeldinge, auf die sich die Hoffnung richtet, wie das Faktum der Parusie und Auferstehung, der Zustand der Seligkeit, zunächst nur als Mittel zur Bewirkung der absoluten Gottesgemeinschaft in Betracht kommen, in der jenes Heilsgut besteht. Sodann aber beruht ihre Bedeutung auf ihrer praktischen Rückwirkung auf das Christenleben. Die verschiedenen Äusserungen der christlichen Sittlichkeit als Bewährung des Glaubens erfahren nämlich durch sie eine selbständige Motivierung und Förderung, woraus hervorgeht, dass die Hoffnung nicht eine Tugend ist neben anderen, sondern, neben Glauben und Liebe, als eine den Heilsstand des Christen konstituierende Grösse zu werten ist;

sie behauptet eine dominierende Stellung im praktischen Christenleben, so dass, wo sie fehlt, nicht bloss ein einzelner Mangel, sondern eine prinzipielle Abnormität im Gesamtbestand des Christenlebens nachzuweisen ist. Dieses ist später im einzelnen des weiteren zu begründen (vgl. System Abschn. V). Wenn aber die Hoffnung eine solche grosse und selbständige Bedeutung hat, so muss ihr auch die Würdigung entsprechen, die sie in der Theologie findet.

2. Weiter aber verdient die christliche Hoffnungslehre eine selbständige Behandlung, weil sie sich nicht unter die vorhandenen systematischen Disziplinen subsumieren lässt. Im Namen der Dogmatik wird dies niemand bestreiten wollen. Denn der Inhalt der christlichen Hoffnungslehre erschöpft sich nicht mit dem Inhalt der christlichen Hoffnung, welchen die Eschatologie neben anderen Momenten zur Darstellung bringt. Sodann ist mit der Forderung und Leistung des Fürwahrhaltens der Aussagen über zukünftige Dinge noch nicht gegeben, dass diese als Güter empfunden werden und dass sich daher die Hoffnung danach entzündet. So wenig wir in der dogmatischen Prinzipienlehre bei der Bestimmung des Glaubens einer Auseinandersetzung mit dem Begriff der Hoffnung begegnen, — obwohl dies gewiss zur schärferen und begrenzteren Prägung desselben dienen könnte, so wenig finden wir in der Eschatologie eine Würdigung der letzten Dinge als Gegenstände der Hoffnung. Es gehört dies auch nicht zur Aufgabe der Dogmatik oder Glaubenslehre. Diese besteht lediglich darin, den objektiven Wahrheitsgehalt des Christentums zu ermitteln und darzustellen. Daher hat die Behandlung der Hoffnung ihre Stätte bis jetzt fast ausschliesslich in der Ethik gefunden. Sie erscheint hier unter dem Schema der christlichen Tugenden als den verschiedenen

Formen der Glaubensbewährung. Aber einmal kann sie in der Ethik nur in diesem Zusammenhang gewürdigt werden, gemäss der Aufgabe dieser Wissenschaft, so dass also der ganze Umfang ihrer Eigenart, ihres Wertes und ihrer Beziehungen nicht zur Geltung kommen kann. Sie wird vor allem nur ethisch gewertet, nicht religiös. Sodann aber pflegt sie nur als Christengesinnung in der Trübsal gefordert zu werden, während sie doch ein konstanter Besitz und eine immer aktuelle Bestimmtheit des Christen ist und sein soll, so gewiss das empirische Christenleben als eine einheitliche Totalität dem Jenseits und der letzten Zukunft gegenübersteht. Weiter kommt selbst innerhalb jenes engen Rahmens ihr Unterschied von und ihr Verhältnis zu ähnlichen Tugenden, wie Geduld, Ergebung, Beharrlichkeit, Lebensmut etc., nicht genügend zum Bewusstsein. Die Ethik macht überhaupt oft den Fehler, dass sie religiös-sittliche Begriffe erbaulich oder praktisch verwertet, ohne sie zuerst wissenschaftlich scharf formuliert zu haben, so dass verhältnismässig nur wenige Darstellungen derselben auf der Höhe wissenschaftlichen Wertes stehen. Endlich aber erscheint es einseitig, die Hoffnung nur als Glaubensbewährung zu werten, denn ihr eigentlicher Wert beruht nicht auf der sie bewirkenden Ursache (Glaube), noch auf ihrem Erweis an sich, sondern auf dem Gut, auf das sie sich richtet. Ihre Bedeutung liegt nicht so sehr auf dem Gebiet des Heilsstandes und der Gegenwart des Christen, der die christliche Sittlichkeit gilt, als seiner Heilszukunft. Wenn aber die Hoffnung in der Ethik eine Stelle behalten muss, so müsste sie noch viel mehr, als dies bis jetzt geschieht, als Motiv und Kraft der Heiligung und der Tugendübung in Betracht kommen. Ebenso wird die Hoffnung an Wert gewinnen, wenn der Gedanke des Reiches Gottes, selbst wenn man unter

diesem nur „eine zu verwirklichende sittliche Gemeinschaft der Menschheit“ versteht, mehr zum beherrschenden in der Ethik würde. Denn es muss die Vorstellung eines erreichbaren Gutes vorhanden sein, wenn der Wille in Aktion treten und das sittliche Handeln ein zweckmässiges und zielbewusstes sein soll. Jenes Gut ist das Reich Gottes, und jene Vorstellung ist die Hoffnung. Ebensowenig kann endlich die Hoffnung in der Apologetik, wenn wir diese als systematische Disziplin in Betracht ziehen sollen, zu ihrem Recht kommen. Wohl ist die Hoffnung ein apologetisches Moment von ungeheurer Tragweite, und es wäre eine neue, wichtige Aufgabe, den Nachweis zu führen, wie die Hoffnung den Charakter der christlichen Religion als der absoluten mitbestimmt. Allein auch hier müsste das Interesse ein einseitiges sein; es könnte somit auch hier nicht die Hoffnung eine erschöpfende Behandlung erfahren. Als Resultat dieser Erwägungen ergibt sich, dass die christliche Hoffnung sowohl ihrem besonderen Wesen nach, als auch gemäss der ihr zukommenden Bedeutung in den vorhandenen Disziplinen keine, einer wissenschaftlichen Behandlung der Sache würdige Vertretung finden kann, wenn anders jene Disziplinen ihrer jeweiligen, eigentlichen Aufgabe entsprechen sollen.

3. Das Recht einer gesonderten Darstellung in der Systematik gründen wir aber auch darauf, dass sich unser Gegenstand seiner Natur nach in besonderer Weise zu einer systematischen Behandlung eignet. Unser Versuch möchte den Beweis dafür liefern. Eine Materie ist in dem Mass systematisch darstellungsfähig, als sie einen abstrakten begrifflichen Charakter hat, und der ganze Umkreis ihrer Beziehungen sich als eine Summe verschiedener Einzelerscheinungen und Wirkungen eines einheitlichen Gedankens und Begriffs darstellt; die

systematische Behandlung der Sache besteht dann darin, dass man eben ihren Grundbegriff erkennt und zur Geltung bringt, indem man das Subordinationsverhältnis aller anderen Faktoren ihm gegenüber herausstellt und die logische Notwendigkeit dieser Beziehung nachweist. Diese beiden Momente der Einheitlichkeit und Notwendigkeit der Gedanken sind der systematischen Behandlung im Gegensatz zur schematischen eigen. Der Nachweis nun des Vorhandenseins dieser beiden Momente in der Summe der christlichen Hoffnungsgedanken ist mit Leichtigkeit möglich. Die Hoffnung ist ein selbständiger geschlossener Begriff; was aber alles über die Hoffnung auszusagen ist, stellt sich dar als eine weitere Ausführung der wesentlichen Merkmale, die ihren Begriff konstituieren. Dieses ist im 8. Abschnitt der Prolegomena, der den Inhalt der christlichen Hoffnungslehre zu bestimmen sucht, des weiteren zu erhärten.

4. Damit ist zugleich ein weiteres Motiv für die besondere Darstellung der Hoffnungslehre gegeben: das Vorhandensein eines ausreichenden Gedankenmaterials. Es finden sich nämlich in der Schrift, insbesondere in den apostolischen Briefen, bei genauer Beobachtung eine solche Fülle von Hoffnungsgedanken, dass man, um eine Lehre der Hoffnung aufzustellen, nicht selbständig produktiv zu sein braucht, sondern nur die systematische Zusammenfassung derselben vollbringen muss. Das spekulative, produktive Element ist nicht zur Gewinnung der Materie notwendig, sondern nur für die formale Seite derselben, insofern die allgemeinen und besonderen Gesichtspunkte aufgefunden werden müssen, unter welche die einzelnen Bestimmungen fallen, und der Nachweis ihres inneren Zusammenhangs zu leisten ist. Wo aber ein solch ausgiebiges Material vorliegt, wird seine besondere Betrachtung und einheitliche Zusammen-

fassung zu einer wissenschaftlichen Pflicht; denn die Aufführung des ganzen christlichen Lehrgebäudes gelingt nur dann, wenn man zuerst jeden einzelnen Baustein als eine selbständige Grösse begriffen, und seine eigenartige Beziehung zum Ganzen gefunden hat.

5. Endlich pflegen, wenn ein Gedanke in seiner ganzen Schärfe und Bedeutung erfasst ist, auch andere Wahrheiten in eine neue Beleuchtung zu treten, und die Geschichte der Theologie (Schleiermacher, Ritschl etc.) lehrt, dass durch selbständige Wertung einer Wahrheit ganz neue Disziplinen entstanden sind, oder die schon vorhandenen eine inhaltliche Bereicherung erfahren haben. Alle theologischen Disziplinen stehen in irgend einem Zusammenhang miteinander; wird daher die eine gefördert, so kommt dies zugleich den anderen zu gute. Gelingt es vollends, eine neue Disziplin zu schaffen und ihr wissenschaftliches Existenzrecht zu begründen, so haben sich die anderen Disziplinen in eine Beziehung zu ihr zu setzen und gewinnen so zugleich die Möglichkeit einer immer allseitigeren Beherrschung des eigenen Gebietes. Dass ein solches Wechselverhältnis auch zwischen der christlichen Hoffnungslehre und anderen Disziplinen besteht, und diese durch Verselbständigung unseres Problems neue Aufgaben erhalten, dies nachzuweisen möchte der nächste Abschnitt wenigstens versuchen.

5. Das Verhältnis der christlichen Hoffnungslehre zu anderen theologischen, insbesondere den systematischen Disziplinen.

Die biblische, insbesondere **neutestamentliche Theologie** gibt das einzelne Gedankenmaterial ab, das das System der Hoffnung zu

einer einheitlichen Gesamtanschauung verarbeitet. Die **Kirchengeschichte** lehrt die christliche Hoffnung als eine Lebensmacht in der Geschichte erkennen, indem dieselbe teils als rettende Macht der Kirche in schwerer Zeit sich erwies, teils als unterscheidendes Merkmal grösserer Gemeinschaftskreise gedient hat. Die **Dogmatik** zeigt in der Eschatologie den Inhalt der christlichen Hoffnung. Die **Ethik** lehrt dieselbe sowohl als Erweis des Glaubens als auch als Motiv und Kraft sittlichen Lebens würdigen. In der praktischen Theologie ist es die **Evangelistik,** die der Hoffnung grosse Perspektiven eröffnet und in der Mission ein Mittel zu ihrer Erfüllung vorstellt. — Dafür leistet ihrerseits die Hoffnungslehre verschiedenen Disziplinen einen Dienst. Der **biblischen Theologie** zeigt sie, dass die Hoffnung ein integrierender Bestandteil der Wahrheit ist; dass sie daher nicht bloss als spezifischer Gedanke eines einzelnen Lehrsystems begriffen werden darf, sondern als ein beherrschender Faktor der neutestamentlichen Gesamtanschauung erkannt werden muss. Der **Kirchengeschichte,** dass sie als Gradmesser des religiösen Auf- und Niedergangs im kirchlichen Leben auch die Hoffnung berücksichtigen muss. Der **Dogmatik,** dass sie einerseits in der Prinzipienlehre, will sie anders das Wesen des Glaubens scharf bestimmen, dessen Verhältnis zur Hoffnung nicht ausser acht lassen darf; und anderseits in der Eschatologie den allein berechtigten Gegenstand

der Hoffnung stets schärfer zu ermitteln und insbesondere auch den inneren Zusammenhang der mit dem Gesamtnamen der letzten Dinge bezeichneten Objekte, die teils Ereignisse, teils Zuständlichkeiten sind, aufzuweisen hat. Der **Ethik,** inwiefern die Hoffnung, die eine allgemeine menschliche Geistesäusserung ist, zugleich als eine christliche Tugend gefordert werden kann, und wie die Ethik statt der üblichen, populären Identifizierung verschiedener Begriffe die unterscheidenden Merkmale derselben feststellen muss, soweit dieselben verschiedene Äusserungen der Hoffnung bezeichnen. Der **Apologetik,** dass die Hoffnung ein unterscheidendes Merkmal der christlichen Religion ist. In der **praktischen Theologie** endlich ist es besonders die materielle Homiletik, die durch die Hoffnungslehre veranlasst wird, das Wort der Weissagung mehr als bisher als einen wichtigen Bestandteil der Heilsverkündigung zu würdigen.

1. Keine theologische Disziplin vermag in autonomer Selbstherrlichkeit ihre besondere Aufgabe erschöpfend zu lösen, sondern eine jede muss Anleihen bei anderen machen. Es beruht dies auf dem Charakter der Wahrheit überhaupt, die ebenso eine einheitliche ist, als sie sich in den mannigfaltigsten Formen offenbart. Jedes einzelne Wahrheitsmoment ist ein Glied einer längeren Kette, und wird nur dann vollständig erkannt, wenn diese seine allgemeine Beziehung und Bedeutung gewertet wird. Aber auch grössere Gedankenkomplexe, wie sie in einer Disziplin zur Darstellung kommen, sind wieder nur einzelne Bestandteile der absoluten Wahrheit. Daher

zeigt sich der denkenden Betrachtung ein beständiges Ineinander und Füreinander der einzelnen Wahrheiten. So kann auch die Lehre von der christlichen Hoffnung, wenn sie anders Anspruch auf Wahrheit und objektiven Wert erheben will, nicht aus der spekulativen Vernunft geschöpft werden, sondern sie muss sich als Teil eines gegebenen Ganzen begreifen lassen; sie muss ihre materielle und formelle Beziehung zur theologischen Gesamtwissenschaft verstehen und zur Geltung bringen. Insofern sie nun Lehre von der christlichen Hoffnung ist, muss sie in ein Verhältnis zum Christentum treten, und da dieses eine geschichtliche Religion ist, zu deren Urkunde, zum Neuen Testament. Es ist aber die neutestamentliche Theologie, die den neutestamentlichen Wahrheitsgehalt als eine Summe einzelner Lehrgruppen ermittelt und zur Darstellung bringt. Daher kann auch nur diese Wissenschaft das Material zu unserer Disziplin liefern. Indem aber jene Wissenschaft die verschiedenen Hoffnungsgedanken nur als jeweilige Bestandteile der einzelnen Lehrgruppen wertet, ist es Aufgabe einer systematischen Behandlung der Materie, dieselben zu einer einheitlichen Gesamtanschauung zu verweben, die hinwiederum als ein selbständiger Teil des christlichen Lehrgebäudes zu betrachten ist. Voraussetzung dieses Verfahrens ist, dass in Bezug auf unseren Gegenstand innerhalb des neutestamentlichen Kanons nicht gegensätzliche Ansichten auftreten, sondern dass dieselben höchstens verschiedene Seiten desselben Gedankens berücksichtigen; sowie dass die vorhandenen Aussagen gleichwertig sind. Dies zu untersuchen ist aber die Aufgabe der biblischen Theologie, die die Vorarbeit für die systematische Theologie darstellt. Es ist aber zu bemerken, dass bezüglich unseres Gegenstandes ein Widerspruch nicht gefunden wird, indem die Aussagen der Natur der Sache nach sehr

allgemein gehalten sind; und dass, wenn wir auch die Lehre Jesu prinzipiell als die ausschlaggebende Erkenntnisquelle für unser Problem betrachten müssen, wir die apostolischen Aussagen praktisch doch deshalb verwerten dürfen, weil sie sich nur als eine Fortführung oder Spezialisierung der Lehre Jesu dokumentieren. Wir müssen uns nur vergegenwärtigt halten, dass es sich bei unserer Aufgabe nicht um die Übernahme oder Kritik dogmatischer Reflexionen über das Dass, Wie und Warum der zukünftigen Dinge überhaupt handelt, sondern nur um eine Darstellung dessen, was im Neuen Testament ausdrücklich als Gegenstand unserer Hoffnung bezeichnet wird, bezw. was das Neue Testament über Wesen, Bedeutung etc. der christlichen Hoffnung aussagt. Und da finden wir, dass einerseits die Aussagen der Apostel stets als unmittelbarer Ausdruck ihrer eigenen Hoffnung, die ihre Herzen als lebensvolle Gesinnung erfüllte, erscheinen, und dass anderseits die Apostel mit diesen Aussagen lediglich einem praktischen Glaubensinteresse, nie einem dogmatischen Erkenntnisinteresse oder einer enthusiastischen Neugier begegnen. Eine solche wird vielmehr zurückgewiesen, und diese Haltung erhöht den objektiven Wert ihrer positiven Aussagen (vergl. übrigens Prolegomena Abschn. 2 und 7; und System Abschn. 2). — Die Kirchengeschichte zeigt uns, dass die christliche Hoffnung nicht ein Gedankenkomplex, auch nicht Äusserung einer bloss individuellen Frömmigkeit, sondern eine lebensvolle, reale, geschichtliche Macht war, die die Kirche durch schwere Krisen in ihrer Entwicklung geführt (Christenverfolgungen) hat und sich ausserdem gemeinschaftbildend erwies (die Sekten in unserem Jahrhundert). Diese geschichtliche Thatsache beweist, dass die Hoffnung ein lebenskräftiger Faktor im Christentum ist (wie der Glaube zur Zeit der Reformation

und die Liebe zur Zeit des Franke'schen Pietismus), und dass sie daher seitens der Theologie eine grössere Würdigung beanspruchen kann, als ihr bis jetzt zu teil geworden ist. Jene Disziplin bietet so gewissermassen die geschichtliche Rechtfertigung unseres Systems. Aber noch mehr: in der Darstellung des Montanismus lehrt sie die praktische Bedeutung der Parusieerwartung für das Christenleben, die in der Pflicht der sittlichen Selbstzucht besteht. Und endlich in der Vorführung der chiliastischen Schwärmer alter und neuer Zeit bietet sie ein warnendes Exempel religiös-sittlicher Verirrung, die da eintritt, wo die Hoffnung zu viel hofft, die Gestaltung der Zukunft eigenmächtig dekretieren will, die Pflichten der Gegenwart versäumt und die sittliche Kraft vermissen lässt. Diese geschichtlichen Lehren stellen an die christliche Hoffnungslehre die Forderung grösster Sorgfalt bei der Feststellung der allein berechtigten Zukunftserwartungen; des Erweises der praktischen Rückbeziehung der Hoffnung auf das sittliche Leben des Christen; aber auch des Hinweises darauf, dass wir hinieden keine bleibende Stätte haben, sondern die zukünftige suchen sollen. Denn wäre dieser Gedanke stets in der Kirche lebendig und wirksam gewesen, so wären sowohl der Montanismus als jene Sekten undenkbar. — Die Mitarbeit der Dogmatik an unserer Aufgabe besteht darin, dass sie teils in ihrem System die zukünftigen Dinge behandelt, die zum Teil den Gegenstand christlicher Hoffnung bilden; teils in ihrer Geschichte verschiedene Versuche darstellt, die wissenschaftliche Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Zukunftsglaubens zu erweisen. Insofern sie insbesondere die Resultate der biblischen Theologie zu einer systematischen Einheit zusammenzufügen sucht, ist sie für die Methode unserer Untersuchung instruktiv, während eine materielle Beeinflussung durch sie bei einer

neuen, selbständigen Betrachtung des Problems ausgeschlossen ist. — Die Ethik dient unserer Disziplin, indem sie die Hoffnung als eine notwendige ethische Gesinnung werten lehrt und uns in ihrer Geschichte und Litteratur ein reiches, praktisches Material für solche Wertung bietet. Sie kann jedoch mit ihrer Berücksichtigung der Hoffnung die Aufstellung einer besonderen christlichen Hoffnungslehre nicht überflüssig machen wollen. So gewiss in der Ethik der Glaube eine fundamentale Rolle spielt, und doch die Ethik als selbständige Disziplin neben der Dogmatik besteht, und so gewiss die Hoffnung nicht bloss als Tugend besteht, so kann auch die Ethik nur als ein einzelner Baustein zur Lösung unseres Problems in Betracht kommen. Und die Arbeit der Ethik erwiese sich für unsere Aufgabe noch fruchtbarer, wenn sich dieselbe die psychologische Seite der sittlichen Funktionen mehr angelegen sein liesse, und dieselben mehr nach ihrem kausalen Zusammenhang mit dem Heilsglauben würdigte. Denn dann würde die Hoffnung nicht bloss aufgeführt als eine Nummer in dem catalogus virtutum, wie dies jetzt meistens geschieht, sondern sie würde als ein notwendiges Glied in der religiös-sittlichen Entwicklung erkannt und so auch ihre, andere Tugenden überragende Bedeutung gewürdigt werden. Auch wäre unsere Disziplin dankbar, wenn die Ethik, was zu ihrer Aufgabe gehört, eine klare, befriedigende Bestimmung des Verhältnisses von Liebe und Hoffnung versuchen wollte. — Die Evangelistik, die gemäss der wachsenden Erkenntnis der Bedeutung der Heidenmission erst neuerdings mit Recht zu dem Rang einer selbständigen, theologischen Disziplin gekommen ist, — ein Beweis, dass das seitherige Schema in der Theologie nicht für alle Zeiten massgebend ist, sondern die Entwicklung der Kirche und Theologie not-

wendig eine Mehrung der Disziplinen erfordert, weil das Haus zu enge wird, in dem man bis dahin gewohnt, — die Evangelistik steht in einer wichtigen Beziehung zur christlichen Hoffnungslehre. Denn sie liefert den geschichtlichen Beweis dafür, dass das wirksamste Motiv zur Ausbreitung des Evangeliums in der Welt die Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes gewesen ist, theoretisch und praktisch; theoretisch, insofern die Bekanntschaft der Nationen mit dem Evangelium als eine geschichtliche Voraussetzung der Parusie in der Schrift erscheint; praktisch, insofern die persönliche Sehnsucht nach der Parusie die wirksamste Triebfeder und Kraft der Missionsarbeit war. Wo diese fehlt oder in den Hintergrund tritt, verliert die Arbeit an idealem Charakter. So erscheint die Hoffnung ebensowohl als eine treibende Lebensmacht in der Kirche, wie als Motiv einer Form der sittlichen Bethätigung des einzelnen Christen.

2. Wie so die christliche Hoffnungslehre von manchen Disziplinen eine Anregung oder Bereicherung erfährt, so leistet sie auch ihrerseits manchen Disziplinen einen Gegendienst. Für die neutestamentliche Theologie besteht derselbe darin, dass durch eine systematische Behandlung der Hoffnungsgedanken die Erkenntnis ermöglicht wird, dass die Hoffnung ein fundamentaler Bestandteil der neutestamentlichen Gesamtanschauung ist, so dass sie somit weder bloss als der beherrschende Grundgedanke eines apostolischen Lehrsystems (contra B. Weiss: Der Petrinische Lehrbegriff 1855 S. 25 ff.), noch als ein Nebengedanke in jedem apostolischen System (contra Wiesinger: Der 1. Petrusbrief, Nachtrag S. 344 ff.) in Betracht kommt. H. Schultz sagt (Grundriss der Ethik S. 5): „Das Neue Testament redet stets unter der Voraussetzung der baldigen Parusie.“ Soviel ist an diesem Urteil richtig, dass die Parusieerwartung

die Perspektive war, die unausgesprochene Norm, nach der alles gewertet wurde. Man kann die Hoffnung somit weder einen Hauptgedanken noch Nebengedanken in den einzelnen Lehrgruppen nennen; sie war vielmehr der lebensvolle Hintergrund der einzelnen Lehrdarstellungen. Dass das Wort ἐλπίς in einem System häufiger vorkommt als in einem anderen, ist dieser Thatsache gegenüber von ganz untergeordneter Bedeutung. Wenn dem aber so ist, so wäre es eine bis jetzt ungelöste Aufgabe der neutestamentlichen Theologie, die Hoffnung als einen integrierenden Bestandteil der neutestamentlichen Gesamtanschauung wertend, die einzelnen apostolischen Aussagen (über die verschiedensten Fragen des christlichen Glaubens und Lebens) nicht bloss als isolierte Urteile oder bloss nach ihrer Stellung im Rahmen des jeweiligen einzelnen Lehrsystems zu betrachten, sondern dieselben als notwendige Äusserungen oder besondere Modalitäten der durchschlagenden Grundstimmung, welches die Hoffnung auf die baldige Parusie war, zur Geltung zu bringen. Die Erkenntnis der Hoffnung aber als neutestamentlicher Grundstimmung kann die systematische Behandlung der Sache deshalb vermitteln, weil sie einen weiteren Horizont hat, als die neutestamentliche Theologie, indem sie teils die ganze Fülle der Beziehungen überschaut, in denen die Hoffnung steht, teils kein spezielles Interesse verfolgt, wie jene, die jeweils den ganzen Gedankenkreis eines einzelnen Autors feststellt. — Indem weiter die Hoffnung als notwendige und neben Glauben und Liebe bedeutungsvollste Äusserung des christlichen Lebens zum Bewusstsein kommt, findet die Kirchengeschichte Veranlassung, das Vorhandensein oder den Mangel der Hoffnung als einer realen Lebensmacht mit zum Kriterium der religiösen Signatur einer Periode zu machen. Denn es steht fest, dass das apostolische Zeitalter, das bei

allen Unvollkommenheiten doch als höchstes Ideal der Gestalt der christlichen Gemeinde vor uns steht, zur Grundstimmung die Hoffnung hatte. Weit entfernt, dass diese nur ein sekundärer Zug im Christenleben war, muss sie als die Quelle des Glaubens- und Liebeslebens damaliger Zeit betrachtet werden. Wo dagegen das Moment der Hoffnung im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung fehlt, wird man mit Sicherheit auf eine Verweltlichung der Kirche in irgend einer Form schliessen können; denn das Bedürfnis nach transcendenten und geistigen Gütern lässt nach, wenn man sich auf Erden heimisch fühlt oder die Welt liebt (Staatskirche, Orthodoxie etc.). Nur in Zeiten ausserordentlicher, religiöser Bewegung erweist sich das bewegende Prinzip noch auf einige Zeit als Lebensmacht omnipotent, so dass die anderen religiösen Kräfte notwendig in den Hintergrund treten, ohne dass man in solchem Falle von einer anormalen Entwicklung sprechen kann (der Glaube in der Reformationsepoche). Jedenfalls hätte die christliche Hoffnungslehre ein geschichtsphilosophisches Verdienst, wenn die Kirchengeschichte die Hoffnung als ein neues Motiv bei der Beurteilung der religiös-sittlichen Zustände einer Epoche zu berücksichtigen sich veranlasst sähe. — Das Hoffnungssystem zeigt, dass sich die Hoffnung vom Glauben unterscheidet. Dass man bis heute selbst im wissenschaftlichen Sprachgebrauch dieselbe nur für eine bestimmte Form des Glaubens erklärte, ist ein indirekter Beweis dafür, dass die Dogmatik den Glaubensbegriff noch nicht so scharf zu formulieren vermocht hat, dass sein Unterschied von dem der Hoffnung erkennbar wird. Hier liegt also noch eine Aufgabe für die Dogmatik vor, die derselben in dem Mass zum Bewusstsein kommen wird, als es dem durch unseren Versuch angeregten weiteren Ausbau der Hoffnungslehre gelingen wird, die spezifische Natur der

Hoffnung einspruchsfrei festzustellen, und demgemäss schon in der Prinzipienlehre beide Disziplinen als gegenseitig selbständige zu werten. Eine weitere Aufgabe, die die Hoffnungslehre der Dogmatik stellt, und bei deren Lösung beide Disziplinen sich begegnen, ist die, den christlich allein berechtigten Inhalt der Zukunftsvorstellung zu ermitteln. Die Resultate der bisherigen Untersuchungen scheinen uns teils ein Zuviel, teils ein Zuwenig aufzuweisen. Ein Zuviel die ultra-orthodoxen Systeme, insofern sie teils über die speziellsten Details der jenseitigen und zukünftigen Dinge, über welche sich in der Schrift kaum Andeutungen finden, normativen Aufschluss geben zu können beanspruchen; teils apokalyptische Vorstellungen, deren Sinn nicht einmal feststeht, als Beweismaterial für ihre individuelleu Ansichten verwerten. Ein Zuwenig die neueren, mehr oder weniger von der Philosophie beeinflussten Systeme, welche entweder geschichtliche Fakta und in der Schrift bezeugte objektive Realitäten in subjektive Bewusstseinsvorgänge auflösen (Hegel'sche Schule), oder in betreff unsichtbarer und zukünftiger, weil ausserhalb der Empirie liegender Dinge nur Werturteile, nicht Seinsurteile (weil ihre Realität nicht beweisbar sei) als zulässig statuieren (Ritschl'sche Schule). So wertvoll solche Lösungsversuche für die Wissenschaft sind, so wenig können sie den Anspruch einer definitiven Lösung der Aufgabe erheben, und veranlassen so die Eschatologie zu erneuten Untersuchungen. Auch darüber bleibt uns endlich die Dogmatik bis jetzt eine Antwort schuldig, wie sich die erwarteten Ereignisse (Wiederkunft, Auferstehung etc.) zu den erwarteten Zuständlichkeiten (Seligkeit, ewiges Leben) verhalten. Die Frage wirft die christliche Hoffnungslehre insofern auf, als die Hoffnung nur Güter, speziell Heilsgüter, zu ihrem Gegenstand hat, die Dogmatik aber auf Grund der Schrift Dinge als

zukünftig darstellt, die sich nicht ohne weiteres als Heilsgüter werten lassen; abgesehen natürlich von den bezeugten, zukünftigen Übeln (Verdammnis), die hier nicht in Betracht kommen. Die Hoffnungslehre legt der Eschatologie nahe, zu untersuchen, ob die Ereignisse an sich oder nur, insofern sie zur Verwirklichung von Gütern notwendig sind, für die Heilsökonomie unentbehrlich und darum ein berechtigter Inhalt der christlichen Zukunftsvorstellung sind. Denn es ist nicht ersichtlich, wie zukünftige Dinge für wahr zu halten sind, die nicht zugleich Gegenstand der Christenhoffnung sein können und sollen. Die Eschatologie zeigt uns meistens ein zusammenhangsloses Neben- oder Nacheinander zukünftiger Dinge, und sie hält ihre Aufgabe für gelöst, wenn sie die Schriftgemässheit der einzelnen Lehraussagen bewiesen und die Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit der Sache (z. B. Auferstehung und Auferstehungsleib) selber dargethan zu haben glaubt, sie nimmt auf das Verhältnis der einzelnen Dinge und ihre sachliche Verschiedenheit keine Rücksicht. Wenn die Dogmatik den ihr von der Hoffnungslehre nahegelegten Gedanken: es handelt sich lediglich um die Heilszukunft, die der Christ erhoffen kann und soll, zum Prinzip ihrer Untersuchung machen würde, so empfinge sie für dieselbe manche neuen Gesichtspunkte, und würde wohl manchen Aussagen ein anderes Gewicht zumessen und eine andere Bedeutung geben als jetzt, da sie vielfach nur abstrakt über das Dass, Wie und Warum derselben spekuliert. Da die Hoffnung eine durchaus praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes ist, hat auch die Hoffnungslehre eine praktische Tendenz; es ist ihr nicht um theoretische Feststellung und Begründung abstrakter Objektivitäten zu thun, sondern um den Erweis von Gütern, die ein Besitz des Christen sein werden, und darum ge-

hofft werden können und dürfen. So gewiss aber, und soweit sich die zukünftigen Güter der christlichen Hoffnungslehre mit den zukünftigen Dingen der Eschatologie materiell decken, so sehr hat diese bei ihrer Reflexion über jene deren praktische Abzweckung in erster Linie im Auge zu behalten. — Die Ethik hat bis jetzt meistens nur die Wahrheit berücksichtigt, dass sich die christliche Sittlichkeit als Bethätigung des Heilsglaubens in der Trübsal als Hoffnung erweist. Sie bleibt den doppelten Nachweis schuldig, 1) warum sie dies thut, warum mit psychologischer und ethischer Notwendigkeit das religiöse Verhalten des Glaubens zu dem religiösen Verhalten des Hoffens wird. Die Ausführungen sind hier oft ein Spiel mit Worten, ohne sachliche Begründung. Diese besteht darin, dass der Menschengeist, wenn im spontanen Gefühl der Unvollkommenheit (Trübsal) der Wert des gegenwärtigen Gutes nicht empfunden wird, zukünftige Güter postuliert; und dass, weil das Christentum ihm solche zeigt und verbürgt, er sein Verlangen darauf richten darf und soll. 2) Es soll die Hoffnung die christliche Gesinnung nicht nur in der Trübsal sein, sondern sie soll eine konstante Gesinnung während des ganzen Christenstandes sein. Denn dieser steht als einheitliche Totalität dem Leben nach dem Tod gegenüber, und die Hoffnung ist das religiöse Verhalten des Subjekts gegenüber den Verheissungen Gottes oder gegenüber dem zukünftigen Heil; sie ist das Vertrauen auf die Heilsvollendung, und so gewiss diese mit dem Anfang der Heilsbewirkung durch Christus und der Heilsaneignung seitens des Christen prinzipiell gegeben ist, so gewiss soll jenes Vertrauen nicht erst und nicht nur in der Trübsal sich einstellen. Dass letzteres meistens geschieht, steht empirisch fest, ist psychologisch begreiflich, aber nicht

religiös-sittlich zu rechtfertigen. Einer Ethik, die die Hoffnung nur als Christengesinnung in der Trübsal kennt und wertet, fehlt es an religiösem Verständnis, an Ernst und Tiefe der ethischen Auffassung, oder an begrifflicher Klarheit: sie verwechselt Hoffnung mit Geduld. Solche begriffliche Unklarheiten finden sich in der Behandlung unseres Problems seitens der Ethik auch sonst. Die christliche Hoffnungslehre, als welche das Wesen der Hoffnung festzustellen und ihre allseitige Bedeutung zu würdigen hat, erhebt an die Ethik die Forderung, sich zuerst eine schärfere Begriffsbestimmung der einzelnen Tugenden angelegen sein zu lassen, bevor sie mit denselben praktisch operiert. Die Begriffe Hoffnung, Geduld, Beständigkeit etc. werden ohne weiteres identisch gebraucht; die Folge ist, dass die Hoffnung, die eine ganz bestimmte und das ganze Christenleben bestimmende und tragende Grundstimmung ist und sein soll, zu einem sporadischen Tugenderweis wird. Solche Wertung aber bedeutet eine Verschiebung des wahren Sachverhalts, die, wenn die theoretischen Grundsätze zu praktischen Maximen des Christenlebens werden, — und dies sollen sie doch werden können, für das religiös-sittliche Leben verhängnisvoll sich erweisen (vgl. ausserdem oben ad 1; Prolegomena Abschn. 4, 2; System Abschn. 1, 2). — Auch die Apologetik kann aus der Hoffnungslehre einen Gewinn ziehen. Denn indem ihr durch diese die Bedeutung der Hoffnung als eines fundamentalen Bestandteils des Christentums zum Bewusstsein gebracht wird, wird sie veranlasst, dieselbe als ein unentbehrliches und wertvolles Moment bei der Begründung der Superiorität der christlichen Wahrheit über die ausserchristlichen Religionen und antichristlichen Philosophien zu benutzen, noch mehr als dies bis jetzt schon geschieht (vgl. Kübel, Apologetik in Zöcklers Handbuch III. Bd. S. 295; und

Delitzsch, System der Apol. S. 499 ff.). Denn alle diese Gegner haben nur eine Weisheit, die zur Not für das Diesseits ausreicht; es fehlt ihnen eine Kraft, die die Welt und den Tod überwindet und die dem Christen nicht zum mindesten in der Hoffnung gegeben ist. — Endlich wird die Predigt der Kirche darauf hingewiesen, das Wort der Weissagung, das ein wesentlicher Bestandteil der Heilswahrheit ist und daher auch der Heilsverkündigung sein müsste, mehr als es jetzt geschieht, zur Geltung zu bringen. Die wissenschaftliche Behandlung der Hoffnung, wie sie im System gegeben wird, lehrt sie aber zugleich die heiligen Schranken beachten, die auch für die erbauliche Verwertung der Materie geboten sind, und setzt sie so in den Stand, einerseits einem wirklichen Bedürfnis der Hörer, denn ein solches ist die Hoffnung, entgegenzukommen, und doch anderseits sich vor eschatologischen Extravaganzen zu hüten. Der Homiletik stellt sie die Aufgabe, Grundsätze aufzustellen für die homiletische Behandlung eschatologischer Texte, die schwer zu verwerten sind, die aber bei manchen Perikopen (insbes. II. Advent, die letzten Trinitatissonntage und Totenfest) in Betracht kommen. So erfahren auch andere Disziplinen eine mannigfaltige Anregung und Bereicherung von der christlichen Hoffnungslehre. Freilich kann ihre Darstellung nicht ohne weiteres übernommen und verwertet werden; der Gewinn, den sie den einzelnen Lehrgruppen bietet, stellt sich vielmehr dar als eine Konsequenz ihrer Resultate, als ihre spezialisierte Anwendung für die jeweilige, besondere Aufgabe.

6. Die Stellung der christlichen Hoffnungslehre in der Theologie.

Die christliche Hoffnungslehre als selbständige Disziplin bildet einen Teil der systematischen Theologie. Innerhalb dieser erscheint sie am besten als Bindeglied zwischen der Dogmatik und Ethik, weil die Hoffnung ebensowohl ein Verhältnis zu Gott als auch ein Verhalten zur Welt bezeichnet. Ebenso wird diese Mittelstellung der Disziplin dadurch begründet, dass die Hoffnung als Stimmung einerseits den Glauben zur Voraussetzung hat, anderseits den Erweis des sittlichen Lebens selbständig und eigenartig bestimmt. Bei dem einheitlichen Charakter der christlichen Frömmigkeit ist es ebenso unmöglich, im Interesse der Hoffnungslehre die Hoffnungsgedanken aus Dogmatik und Ethik auszuscheiden, als die besondere Bedeutung der Hoffnung die Aufstellung einer gesonderten Hoffnungslehre erfordert.

1. Aus der Thatsache, dass die christliche Hoffnungslehre ein System ist, folgt noch nicht die materiale und formale Notwendigkeit ihrer Aufnahme in die systematische Theologie. Denn auch die biblische und praktische Theologie haben einen systematischen Charakter. Jene Notwendigkeit folgt vielmehr allein aus der besonderen Aufgabe der systematischen Theologie als solcher, die darin besteht, „die Lehrsätze des christlichen Glaubens und Lebens in ihrer absoluten Wahrheit wissenschaftlich

so darzustellen, dass aller Zweifel und Widerspruch und jede innere Zusammenhangslosigkeit des christlichen Denkens darüber verschwindet“ (Lücke, Theol. Stud. etc. IV). Diesen Zweck aber hat auch die Darstellung unserer Disziplin; inwieweit dieser Zweck erreicht wird, kommt hierbei nicht in Betracht.

2. Es fragt sich nun, welche Stellung innerhalb der systematischen Theologie der christlichen Hoffnungslehre notwendig zukommt. Man hat bis jetzt unserer Disziplin, soweit man ihr überhaupt ein selbständiges Existenzrecht zuerkannte, den Platz hinter der Ethik angewiesen, sei es, dass man die christliche Hoffnungslehre mit einer Physica sacra identifizierte (Beck, Zöckler), sei es, weil Glaube, Liebe, Hoffnung die in dieser Reihenfolge auf einander folgenden Grundbestandteile des Christenlebens seien (Lessing, s. oben). Vergleiche darüber die weiteren Ausführungen bei Zöckler, Handbuch der theol. Wiss. Bd. I S. 84 ff. und Bd. III S. 10 ff. Diese Anordnung des Stoffes aber ist als eine sachlich unbegründete abzulehnen. Denn einerseits bezeichnet es eine Unterschätzung der christlichen Hoffnung, wenn man sie bloss als Prinzip der Naturtheologie verwerten will; und selbst wenn dies möglich wäre, wäre ihre Stellung hinter der Ethik willkürlich; dann müsste sie einen Teil der Prinzipienlehre der Dogmatik bilden (vgl. die natürliche Theologie in der Dogmatik). Aber auch die andere Motivierung ist unhaltbar; denn Glaube, Liebe, Hoffnung sind die Grundfaktoren des Christenlebens, nicht in successiver Reihenfolge, sondern als gleichzeitiger harmonischer Bestand. Der einzig zulässige, weil in der Sache begründete Ort ist der zwischen Dogmatik und Ethik. Denn die Dogmatik behandelt unsere Abhängigkeit von und Beziehung zu Gott, die Ethik unsere Selbstbestimmung gegenüber und unser praktisches Verhalten überwiegend

zur Welt. Die Hoffnung aber partizipiert an beiden Bestimmtheiten, denn sie bezeichnet, kurz gesagt, unsere Beziehung zu dem Heilsvollender, und bestimmt zugleich unser diesseitiges Verhalten; sie ist gleichzeitig eine religiöse und sittliche Potenz, Glaube und Sittlichkeit, ein Sein und Sollen. Aber auch wenn wir auf ihr Verhältnis zu Glaube und Liebe achten, finden wir die bei Paulus 1 Kor. 13, 13 eingehaltene Reihenfolge sachlich bedingt. Denn die Hoffnung setzt den Heilsglauben voraus, und ist zugleich ein neues selbständiges Motiv des ethischen Verhaltens in manchen Beziehungen. Es ist damit nicht behauptet, dass die Hoffnung im empirischen Verlauf des Christenlebens zwischen dem Glauben und der Liebe wirksam wäre; diese Trias ist immer im Christenleben beisammen. Aber die Darstellung der christlichen Hoffnung muss sich als einen selbständigen Theil des theologischen Wissensganzen rechtfertigen lassen; und die Stellung, die man ihr zuweist, muss sich als notwendig erweisen, sowohl auf Grund ihres eigenen Gegenstandes, als auf Grund ihrer Beziehung zu den neben sie gestellten Disziplinen (Dogm. u. Ethik).

3. Nun ist allerdings zu sagen, dass sowohl Dogmatik als Ethik Gegenstände behandeln, die eigentlich nur der christlichen Hoffnungslehre eignen. Jene das objektive Ziel der Hoffnung, diese ihre sittliche Notwendigkeit. Dies lässt sich aber bei dem einheitlichen Charakter, den die christliche Frömmigkeit als Erweis von Glauben, Hoffnung und Liebe hat, nicht vermeiden, wie dies schon jetzt der Inhalt von Dogmatik und Ethik beweist. Denn der Glaube als subjektiver Akt ist eine sittliche That, und die christliche Sittlichkeit beruht auf dem Heilsglauben, als der causa efficiens. Nichtsdestoweniger hat die christliche Hoffnungslehre neben Dogmatik und Ethik eine selbständige Stelle; denn sie behandelt im

Gegensatz zu jener nur die Heilszukunft, zu der sich das Subjekt in ein spontanes Verhalten setzt (hoffen im Unterschied von der Bejahung zukünftiger Dinge, z. B. blosse Fakta, oder Übel), und sie beschränkt sich nicht wie diese auf die Beschreibung ihrer sittlichen Bestimmtheit. Demnach könnte man als die Gesamtaufgabe der systematischen Theologie bezeichnen die Darstellung des persönlichen Christentums als Inbegriff von Glauben, Hoffnung und Liebe: 1) die Lehre vom christlichen Glauben oder die Lehre von der Heilserfahrung (bei diesem Vorschlag würde die Glaubenslehre endlich aufhören, Dogmatik zu sein, d. h. der evangelische, religiös-sittliche Glaubensbegriff würde an die Stelle des intellektuellen treten müssen); 2) die Lehre von der christlichen Hoffnung oder die Lehre von der Heilserwartung; 3) die Lehre von der christlichen Liebe oder die Lehre von der Heilsbethätigung. So gewiss Erfahrung, Erwartung, Bethätigung sachlich verschiedene Momente sind, und sich im Christenleben nie decken, gleichwohl aber alle notwendige Faktoren des persönlichen Christenstandes bleiben, so sehr wäre die Trias dieser Disziplinen sachlich begründet. Und so gewiss die Art und Energie der Heilsbethätigung nicht allein durch die vorangehende Heilserfahrung bestimmt wird, sondern auch durch die Erwartung als spezifisches Motiv und als eine sonst nicht wirksame Kraft (vgl. System Abschn. V u. VI), so notwendig geht die Hoffnungslehre der Ethik voran. Und weiter: so gewiss das Habenwollen (Erwartung) eine Folge des Nichthabens (die nur relativ mögliche Heilserfahrung) ist, so sehr bestimmt dasselbe zugleich das ganze Verhalten, insofern es ein solches werden muss, dass die Erreichung des Gewünschten subjektiv ermöglicht wird: somit erscheint auch hier die Hoffnung als ein natürliches Bindeglied zwischen Glaube

und Liebe. Inwiefern unter dem Begriff der Heilserfahrung der ganze Inhalt der Dogmatik betrachtet werden kann, bzw. welche Gebiete diese an die Hoffnungslehre abzutreten hat; sowie inwiefern die Liebe als Summa der christlichen Sittlichkeit zu werten ist, dies zu beweisen, liegt ausserhalb unserer Aufgabe.

7. Die Quellen der christlichen Hoffnungslehre.

Die Quellen der christlichen Hoffnungslehre sind die Heilige Schrift und die christliche Erfahrung. Die Heilige Schrift, insbesondere das Neue Testament, bei der Bestimmung des Wesens, des Inhalts, der Grundlagen und der Erfüllung der christlichen Hoffnung. Die christliche Erfahrung bei der Untersuchung über die Entstehung und Entwicklung derselben im Subjekt. Die Heilige Schrift und christliche Erfahrung endlich bei dem Nachweis ihrer praktischen Bedeutung für das Christenleben und ihrer sittlichen Notwendigkeit. Insofern endlich die christliche Hoffnung als subjektive Geistesaktion mit der natürlichen Hoffnung identisch ist, kommt als Erkenntnisquelle für letztere die Psychologie in Betracht.

1. Die Heilige Schrift und die christliche Erfahrung sind die Quellen der christlichen Hoffnungslehre. Denn diese hat den ganzen Umkreis der hinsichtlich der christlichen Hoffnung möglichen Urteile und Aussagen zu berücksichtigen und zur Darstellung zu bringen. Es gibt unter denselben aber solche, die nur auf Grund der Heiligen Schrift; solche die nur auf Grund der Erfahrung,

und solche, die nur aus Schrift und Erfahrung gefällt werden können. Von prinzipieller Wichtigkeit ist es daher, festzustellen, bei welchen Aussagen die verschiedenen Quellen in Betracht kommen. Es ist z. B. sachlich ungerechtfertigt und praktisch (für das christliche Leben) verhängnisvoll, wenn man, wie dies die Sekten thun, bei den Aussagen über den Inhalt der Hoffnung die subjektive Erfahrung statt der Schrift zur Erkenntnisquelle macht. Als Kanon für die Entscheidung, was als Quelle im konkreten Fall in Betracht kommen muss, Schrift oder Erfahrung, wird folgender Grundsatz zu dienen haben: Alle klaren Aussagen in der Schrift sind als normativ anzuerkennen; ausserhalb der Heiligen Schrift haben nur solche Aussagen Anspruch auf Berechtigung, die sich auf Grund der allgemeinen (nicht individuellen) Erfahrung notwendig ergeben. Betrachten wir nach diesem Prinzip die einzelnen, in Betracht kommenden Gegenstände, so ergibt sich, dass bei der Bestimmung des Wesens, des Inhalts, der Grundlagen und der Erfüllung der christlichen Hoffnung als alleinige Quelle die Heilige Schrift; bei der Bestimmung der Entstehung und Entwicklung der christlichen Hoffnung im Subjekt als Quelle die Erfahrung, und endlich bei der Bestimmung der praktischen Bedeutung und sittlichen Notwendigkeit der christlichen Hoffnung — Schrift und Erfahrung als Quellen anzuerkennen sind; letzteres deshalb, weil hier beide Faktoren jeweils ein positives Material liefern, und nur durch ihre Kombination, resp. gleichmässige Berücksichtigung der ganze Umkreis der notwendigen Aussagen gewonnen wird.

2. Was nun diese beiden Erkenntnisquellen im einzelnen anlangt, so ist zunächt innerhalb der Schrift die Lehre Jesu prinzipiell als die vornehmste Quelle zu bezeichnen. Denn die christliche Hoffnung nennt sich

nach Christus, als dem, der ebenso die neuen Hoffnungsgüter bewirkt, als die Vorstellungen davon zuerst vermittelt hat. Beides erscheint notwendig. Denn wenn er nur der Schöpfer neuer Vorstellungen war, oder wenn seine Zukunftsvorstellungen nur Ausläufer der jüdischen waren, dann kommt der christlichen Hoffnung weder materiell noch formell ein spezifischer Charakter zu. Wenn wir die Autorität Christi in unserer Frage ablehnen, sei es dass wir seine Lehre als eine uns nicht zuverlässig übermittelte bezeichnen müssen, oder den Inhalt derselben in seiner objektiven Wahrheit als problematisch betrachten, ist uns für unsere Untersuchung jede Grundlage entzogen; dann ist absolute Skepsis oder der sentimentalste Subjektivismus ein vernünftiger Standpunkt der Betrachtung. Nur das objektive, geschichtliche Moment, das in der christlichen Bestimmtheit der Hoffnung liegt, bietet uns die Gewähr objektiv wertvoller Resultate und somit das Recht der Ablehnung aller subjektivistischen und mystischen Spekulationen. Insofern nun aber die apostolischen Aussagen über unser Problem sich als eine inhaltliche Entfaltung oder notwendige Konsequenz der Lehre Jesu begreifen lassen, — was die Exegese und neutestamentliche Theologie zu erhärten haben, bieten sie de facto für unsere Frage ein gleichwertiges Material. Ein Widerspruch aber innerhalb ihres Gedankenkreises ergibt sich hier um so weniger, als die Hoffnungslehre nicht identisch ist mit der neutestamentlichen Eschatologie, sondern hier nur die verhältnismässig wenigen Aussagen in Betracht kommen, die sich auf die Hoffnung beziehen, resp. auf deren Inhalt. Denn die vielen Hoffnungsgedanken in den neutestamentlichen Briefen gelten zum mindesten dem Inhalt der Hoffnung; sie betreffen mehr ihre Grundlagen, ihre praktische Bedeutung und sittliche Notwendig-

keit. Besonders wertvolles Material liefern die Thessalonicherbriefe, der erste Korintherbrief, der erste Petrusbrief und der Hebräerbrief. Wenn man glaubt, innerhalb des Paulinismus eine inhaltliche Veränderung der Zukunftsvorstellungen konstatieren zu müssen, so kann von der christlichen Hoffnungslehre nur der bleibende Bestand in denselben berücksichtigt werden. Insofern sich aber jene Veränderung fast ausschliesslich auf die Frage nach dem Eintritt der Parusie beschränkt, so erleidet dadurch die Hoffnungslehre deshalb keinen Nachteil, weil für sie höchstens das Dass, nicht das Wie und Wann derselben von Interesse ist. Die Apokalypse, obwohl man sie „Das Hoffnungsbuch der Christenheit" genannt hat, kann wohl für eine wissenschaftliche Behandlung des Problems deshalb nicht als Erkenntnisquelle in Betracht kommen, weil bis jetzt kein einziger spezifischer Zukunftsgedanke in derselben ein allgemein anerkanntes Verständnis gefunden hat, wenn man anders an dem kanonischen Recht der Offenbarung festhält. Wohl hat die Hoffnungslehre die Aufgabe, im Bund mit der neutestamentlichen Theologie und dogmatischen Eschatologie sich die Ermittelung ihres Sinnes und ihrer Bedeutung angelegen sein zu lassen, aber der jetzt vorliegende Bestand der apokalyptischen Forschung macht ihre Berücksichtigung im Rahmen unserer Aufgabe zu einer Unmöglichkeit, wenn anders der objektive Wert der systematischen Darstellung gewahrt bleiben soll.

3. Insofern der spezifische Charakter der christlichen Hoffnung unter anderem erkannt wird durch deren Vergleich mit der alttestamentlichen Hoffnung, die sich teils von ihr unterscheidet, teils gemeinsame Momente mit ihr hat (das objektive Gegebensein der Vorstellungen, die religiös-ethische Vermittelung der Gewissheit, die teilweise Identität des

gewünschten Gutes (Christus)), kommt das Alte Testament als Quelle der alttestamentlichen Hoffnung in Betracht. Insofern aber die christliche Hoffnung nicht etwa bloss eine Fortbildung oder Vervollkommnung der alttestamentlichen ist, die als praktische Stimmung nicht als Jenseitshoffnung, sondern nur als Messiaserwartung besteht, sondern eine schlechthin eigenartige und neue ist, darf zur Bestimmung ihres Wesens und Inhalts nicht das Alte Testament herangezogen werden, indem man dasselbe etwa als einen, dem Neuen Testament gleichwertigen Teil des Kanons betrachtete. Nur in einer doppelten Beziehung hat das Alte Testament auch für die christliche Hoffnung Bedeutung. Einmal ist die messianische Hoffnung der christlichen darin gleich, dass sie als subjektive Stimmung eine mit fester Zuversicht und heiligen Begierde verbundene Erwartung mit einer praktischen Rückwirkung auf's Leben ist, was auch die christliche Hoffnung, unbeschadet der Verschiedenheit ihres Gegenstandes, sein soll. Und sodann, in Bezug auf den Inhalt der Hoffnung, decken sich einige, wenige alttestamentlichen Jenseits- und Zukunftsvorstellungen mit der christlichen; sie betreffen den geistigen (wenn auch nicht streng ethischen) Charakter des erwarteten Gutes, die Teilnahme des ganzen Universums an der endlichen Gottesgemeinschaft (Jesaja) und die Wahrscheinlichkeit einer Auferstehung im Unterschied von der blossen Unsterblichkeit der Seele (vgl. Spiess S. 409ff.; Cremer, Vom Zustand nach dem Tod, 5. Aufl. S. 39 ff.; Oehler, Alttestamentliche Theologie). In diesem Fall kommt das Alte Testament als Material in Betracht, wenigstens für den Standpunkt der Betrachtung, der die Einheitlichkeit und den Pragmatismus der Heilsgeschichte anerkennt. Dagegen dürfte nach den Resultaten der neueren, durch Wellhausen

bestimmten alttestamentlichen Forschung eine Berücksichtigung des Alten Bundes bei unserem Problem sich völlig erübrigen (vgl. z. B. Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte, wo man eine Würdigung der messianischen Hoffnung und der alttestamentlichen Jenseitsvorstellungen vergeblich sucht).

4. Die christliche Erfahrung muss als alleinige Erkenntnisquelle in Betracht kommen bei der Bestimmung der Entstehung und Entwicklung der christlichen Hoffnung im Subjekt. Denn von einer solchen muss man reden insofern, als die christliche Hoffnung im Unterschied von der natürlichen Hoffnung nicht eine angeborene Geistesfunktion ist, sondern erworben werden muss. Über diese Fragen aber gibt uns das Neue Testament keine Belehrung. Sie ist nur auf Grund der praktischen Erfahrung zu beantworten. Solche Beantwortung aber ist notwendig bei einer einigermassen erschöpfenden Darstellung der christlichen Hoffnungslehre. Aber die Erfahrung, die den Massstab der Beurteilung bilden soll, muss eine allgemeine sein; d. h. nur solche Aussagen können objektiven Wert beanspruchen, die von der allgemeinen Erfahrung der Christen bestätigt werden; denn um festzustellen, ob die Entwicklung eine normale ist und die gerade auf diesem Gebiet vorhandenen Irrwege meidet, müssen Grundsätze zur Anwendung kommen, die die allgemeine Erfahrung bietet und bei denen daher die Möglichkeit des Irrtums so gut wie ausgeschlossen erscheint.

5. Bei der Untersuchung über die praktische Bedeutung der Hoffnung für das Christenleben, sowie über ihre sittliche Notwendigkeit (als Tugend) dienen beide, Schrift und christliche Erfahrung, als Erkenntnisquellen. Nicht in dem Sinne, dass die christliche Erfahrung nur vorhandene Schriftgedanken bestätigte,

sondern deshalb, weil für manche hier notwendigen Aussagen nicht die Schrift, sondern nur die christliche Erfahrung das Material bietet. Dies wird sich aus der näheren Darstellung im System ergeben. Der Erfahrung aber muss selbstverständlich auch hier der Charakter der Allgemeinheit eignen.

6. Die Psychologie endlich lässt uns das Wesen der Hoffnung an sich erkennen, und diese Erkenntnis ist notwendig, weil die christliche Hoffnung als psychischer Akt mit der natürlichen identisch ist. Zwar lässt sich die christliche Bestimmtheit der Hoffnung nur aus dem Neuen Testament ermitteln; aber das Hoffen als seelischer Vorgang muss uns zuerst zum Bewusstsein gekommen sein, wenn wir die Eigenart und Überlegenheit der christlichen Hoffnung über die allgemein menschliche erkennen sollen. Das Wesen der Hoffnung überhaupt, dessen Darstellung von fundamentaler Bedeutung in der christlichen Hoffnungslehre ist, die aber bis jetzt in der Theologie noch niemals versucht worden ist, kann weder aus der Schrift, noch aus der christlichen Erfahrung ermittelt werden, sondern ist nur auf dem Weg einer induktiven, psychologischen Analyse zu erkennen (vgl. System Abschn. I, 1).

8. Der Inhalt der christlichen Hoffnungslehre.

Die Lehre von der christlichen Hoffnung hat der Reihe nach das Wesen, die Entstehung, das Ziel, die Grundlagen, die Bedeutung, die sittliche Bestimmtheit und Erfüllung der Hoffnung darzustellen. Diese Anordnung des Stoffes ergibt sich notwendig aus dem Wesen der Hoffnung, und wird zugleich allen über

die christliche Hoffnung vorhandenen Aussagen gerecht.

1. Zunächst ist das Wesen der christlichen Hoffnung zu ermitteln. Insofern die christliche Hoffnung nur die höchste Form der Hoffnung überhaupt ist, ist zunächst diese zu betrachten und das Verhältnis der christlichen Hoffnung zu ihr festzustellen (das Wesen der christlichen Hoffnung).

2. Als Resultat dieser Untersuchung ergibt sich, dass die christliche Hoffnung als Hoffnung eine Bestimmtheit des menschlichen Geistes ist, als christliche aber nur als persönlich freier Erwerb in Betracht kommt. Es ist daher die Frage, wie diese Hoffnung im christlichen Subjekt entsteht und Bestand hat (die Entstehung und Entwicklung der christlichen Hoffnung im Subjekt).

3. Insofern sodann die Hoffnung Vorstellung eines zukünftigen Gutes ist, ist dieses Gut als Ziel der Hoffnung nach seinem ganzen Umfang zu beschreiben (der Inhalt der christlichen Hoffnung).

4. Das Recht der christlichen Hoffnung, das auf der Realität und Erreichbarkeit jenes Gutes beruht, ist durch eine Untersuchung ihrer Grundlagen nachzuweisen (die Grundlagen der christlichen Hoffnung).

5. Ist so der berechtigte Bestand der christlichen Hoffnung für das Subjekt erwiesen, so muss zunächst deren Bedeutung für dasselbe zum Bewusstsein kommen (die praktische Bedeutung der christlichen Hoffnung).

6. Sodann ist sie als Ausdruck der christlichen Persönlichkeit zu würdigen, d. h. sie ist als Tugend zu erweisen (die christliche Hoffnung als Tugend).

7. Da endlich das Recht und der Wert der Christenhoffnung in letzter und höchster Instanz durch ihre that-

sächliche, endliche Erfüllung bedingt wird, ist diese einer Betrachtung zu unterziehen (die Erfüllung der christlichen Hoffnung).

Wie diese Anordnung des Stoffes sich ungezwungen aus dem Wesen der Sache selbst ergibt, so ermöglicht sie zugleich die allseitige Berücksichtigung und Behandlung der in der christlichen Wahrheit vorhandenen Aussagen über die Hoffnung. Diese kann daher im Rahmen des Systems in der ganzen Fülle ihrer Bestimmtheiten und im ganzen Umkreis ihrer Beziehungen zur Erkenntnis und Darstellung kommen. Eine solche, möglichst erschöpfende Darstellung der Materie ist nötig, soll anders unser Problem seiner wissenschaftlichen Lösung nähergeführt werden.

II. Teil.

System der christlichen Hoffnung.

I. Das Wesen der christlichen Hoffnung.

Um das Wesen der christlichen Hoffnung zu bestimmen, muss zunächst das Wesen der Hoffnung überhaupt erkannt sein. Denn es gibt eine ausserchristliche Hoffnung, und das Hoffen als subjektiver psychologischer Akt ist in beiden Fällen identisch. Die Hoffnung ist ein Gesamtphänomen der Menschheit, weil sie in der menschlichen Natur begründet ist.

1. Das Wesen der Hoffnung überhaupt.

a. Die Erkenntnisquelle des Wesens der Hoffnung.

Um das Wesen der Hoffnung zu erkennen, erweist sich ein Rückgang auf die **etymologische** Bedeutung des Wortes als zwecklos; ebensowenig bietet die **Heilige Schrift** eine Wesensbestimmung; noch endlich kann das Wesen der Hoffnung aus dem Wesen des **menschlichen Geistes** überhaupt deduktiv abgeleitet werden.

Es ist vielmehr lediglich auf dem Wege der **Induktion** zu finden.

1. Die Wesensbestimmung der Hoffnung kann nicht aus der Wortbezeichnung abgeleitet werden. Die verschiedenen verba in den verschiedenen Sprachen (תִּקְוָה, ἐλπίς, spes, Hoffnung etc.) weisen weder im einzelnen einen bestimmten Gedanken auf (gegen Zöckler), noch zeigen sie in ihrer Gesamtheit ein gemeinsames Moment; noch endlich ist aus den einzelnen Momenten ein einheitlicher Begriff zu gewinnen (vgl. Gesenius; Siegfried; Cremer, Wörterb. S. 327 ff.; Heyne, Deutsch. Wörterb. II. Bd. S. 183; Kluge, Etg. Wörterb. S. 145). Es lässt sich auch kein innerer Zusammenhang bei den verschiedenen Worten in den verschiedenen Sprachen nachweisen, wie dies oft bei anderen Begriffen möglich ist. Dazu kommt, dass in manchen Sprachen andere Bezeichnungen gleichzeitig als synonym gebraucht werden, obwohl sie, genau betrachtet, inhaltlich nicht identisch sind (z. B. Hoffen und Harren), sondern als eine bestimmte Form der eigentlichen Grundstimmung erkannt werden müssen. In sprachlicher Beziehung ist indes die Thatsache beachtenswert, dass nach dem Urteil der Sprachforscher in jeder Sprache eine Bezeichnung für das, was wir Hoffnung nennen, sich findet; auch ein Beweis, dass diese eine allen Menschen als solchen eigentümliche und gemeinsame Geistesform ist. Denn die Sache selber geht ihrem Begriff voran.

2. In der Heiligen Schrift wird uns keine Definition der Hoffnung gegeben. Es wird vielmehr in beiden Testamenten mit dem Begriff als einem bekannten operiert; es werden Aussagen gemacht über ihren Wert, ihr Recht, ihre Bedeutung, spez. über die Superiorität der christlichen Hoffnung. Bald ist das Objekt derselben ein Ding, bald eine Person; bald liegt dieses Gut

in der fernen irdischen Zukunft, bald in der unsichtbaren Gegenwart; bald ist Hoffnung ein Affekt, bald eine sittliche Gesinnung; bald wird dieser Begriff identisch gefasst mit anderen, bald scheint ihm eine gesonderte Bedeutung zu eignen. Nie ist es ein historisches oder psychologisches, sondern stets nur ein religiöses Interesse, das die Heilige Schrift an der Hoffnung nimmt. Wohl ist die Schrift als Erkenntnisquelle unentbehrlich, wo es sich um die spezifische Bestimmung der christlichen Hoffnung handelt. Das gemeinsame Moment, das diese mit der allgemeinen Hoffnung hat, kommt nicht klar zum Bewusstsein; auf ihren Unterschied von dieser wird der Accent gelegt, und dieser Unterschied fast zu einem prinzipiellen Gegensatz gesteigert, so dass an manchen Stellen das Vorhandensein der Hoffnung ausserhalb Israels und der christlichen Religion in Abrede gestellt und nur der christlichen Hoffnung das Recht, diesen Namen zu tragen, zuerkannt wird. Und doch kommt die Einzigartigkeit der christlichen Hoffnung nur dann zum vollen Bewusstsein, wenn man eine allgemeine Hoffnung anerkennt, ihr Wesen ermittelt und ihr Zurückbleiben hinter der christlichen erkannt hat. Denn die allgemeine Hoffnung verhält sich zur christlichen, wie die im Entstehen begriffene Blüte zur reifen Frucht.

3. Der Versuch, das Wesen der Hoffnung aus dem des menschlichen Geistes zu deduzieren, muss ebenfalls als aussichtslos bezeichnet werden. Wohl ist die Hoffnung eine bestimmte Äusserung des Geistes, aber es bleibt ein Geheimnis, wie und unter welchen Bedingungen die latente, in der Seele schlummernde Kraft zu der Aktion wird, die wir Hoffnung nennen; wodurch sich jene Kraft, absolut betrachtet, von anderen Kräften des Geistes unterscheidet, die wir in der Sprache in der Hauptsache als Synonyma bezeichnen (hoffen, harren,

warten, sehnen, ahnen etc.) und endlich, nach welchen immanenten Gesetzen die Form und Energie der Hoffnung durch die jeweilige besondere Bestimmtheit des Geistes bedingt wird. Wohl ist das Hoffen ein psychologisches Problem, aber wir können nur aus empirischer Wahrnehmung einen Rückschluss auf psychische Bestimmtheiten machen, nicht umgekehrt aus der Qualität des Geistes folgern, dass er notwendig eine so geartete Form produziere, wie die, welche wir Hoffnung nennen.

4. Lediglich auf dem Weg der Induktion kann das Wesen der Hoffnung in ihrem Unterschied von anderen Geistesfunktionen erkannt werden. Die einzige Erkenntnisquelle ist die empirische Anthropologie und Psychologie, die zur Ethnologie erweitert wird. Es handelt sich also darum, einerseits uns selber den seelischen Vorgang, den wir hoffen nennen, zum Bewusstsein zu bringen, und anderseits uns davon zu überführen, dass sich bei allen Menschen dieser Vorgang als anthropologisches Faktum findet, und dass bei aller Verschiedenheit der Motive, der Gegenstände und des Charakters der Hoffnung in den einzelnen Fällen die Aktion des Geistes selber überall dieselbe ist und sich nach denselben Gesetzen vollzieht. Die Hoffnung ist eine in der menschlichen Natur begründete Bestimmtheit des Geistes; sie ist ein Beweis von der empirischen Unvollkommenheit des Menschen, denn, wäre er im Vollbesitz des ihm eigentümlichen Lebens, würde er nicht hoffen, und dass er hofft, ist ein Zeichen, dass er sich der Ergänzung bedürftig fühlt. Sodann ist jene Bestimmtheit des Geistes nur möglich bei der endlichen Beschränktheit. In einer zeitlosen Existenzform, wie wir sie uns im Jenseits vorhanden vorstellen, ist der Begriff der Zukunft ausgeschlossen, der bei der Hoffnung wesentlich

ist. Was ergibt sich nun als Resultat einer solchen empirischen Analyse?

b. Das Wesen der Hoffnung.

Hoffnung ist eine mit Lust und Begierde verbundene Vorstellung von einem in der Zukunft liegenden Objekt, das als ein Gut gedacht wird, mit dem Charakter der objektiven Realität und subjektiven Erreichbarkeit. Sie ist somit eine alle Grundkräfte der Seele gleichzeitig und gleichmässig in Anspruch nehmende und in Spannung erhaltende Geistesfunktion.

1. Bei der mit Hoffnung bezeichneten Geistesaktion sind alle drei Seelenkräfte beteiligt: der Intellekt, die Empfindung, der Wille. Der Anteil des Intellekts ist ein dreifacher: 1) er stellt sich ein weder der Gegenwart noch der sinnlichen Wahrnehmung angehöriges, sondern in der Zukunft liegendes Objekt vor, sei es nun, dass er diese Vorstellung aus sich selber produziert oder dass er sie von aussen (Offenbarung, Mitteilung etc.) empfängt. 2) Er fällt über dieses Objekt ein Werturteil, indem er es als ein Gut, das heisst als eine solche Potenz erkennt, die irgendwie zur Verwirklichung seiner Idee der absoluten persönlichen Vollkommenheit nötig und brauchbar erscheint. Dieses Urteil ist ein apodiktisches oder assertorisches, je nachdem der Intellekt die Vorstellung selber produziert oder dieselbe von aussen her empfangen hat. 3) Er erkennt jenes Objekt als ein reales und erreichbares. Denn wenn dem Objekt das Moment der Realität fehlt, so dass es ein ideales Gebilde des abstrakten Bewusstseins wäre, wird die Hoffnung zur Selbsttäuschung; wenn ihm das Moment der

Erreichbarkeit für das betrachtende Subjekt fehlte, würde es nicht Gegenstand der Begierde sein. Eine Wirkung der Vorstellung des Objekts als eines Gutes ist das Gefühl der Lust, wie umgekehrt die Empfindung der Unlust und Furcht produziert wird durch die Vorstellung eines zukünftigen Übels. Insofern endlich das in der Zukunft liegende Objekt als ein erreichbares Gut vorgestellt wird, tritt die Begierde hinzu, welche sich teils als Intention des Willens, das vorgestellte Objekt zu einem gegenwärtigen Besitz zu machen, offenbart, wenn das Objekt nur durch eigene Aktion erreichbar ist; teils in der Form des Wunsches, wenn die Besitzergreifung des Objekts von Faktoren, die ausserhalb des Subjekts liegen, bedingt erscheint. Für die analytische Betrachtung werden wir eine successive Reihenfolge dieser Seelenvorgänge, wenn auch die Zeitpunkte nur als einzelne Augenblicke zu denken sind, in der Weise anzunehmen haben, dass die Vorstellung das erste, der Affekt das zweite, die Begierde das letzte Moment dabei ist; für das praktische Bewusstsein aber fallen diese Momente zusammen, und ebenso kommen sie in ihrer Besonderheit nur bei der Entstehung der einzelnen Hoffnung, nicht mehr bei ihrem weiteren Bestand in Betracht. Die das Wesen der Hoffnung konstituierenden Momente sind also die Beziehung auf die Zukunft, auf ein reales und erreichbares Gut in derselben, und ein von dem Gefühl der Freude begleitetes Begehren desselben. Wo eines dieser Momente fehlt, sind wir nicht berechtigt, eine Äusserung des Geistes Hoffnung zu nennen. Dagegen bleibt es hier indifferent, ob das vorgestellte Gut ein wirkliches Gut für den Menschen ist; ob es eine diesseitige oder jenseitige, eine sinnliche oder geistige Grösse ist; ob die Zukunft der nächste Augenblick oder der denkbar fernste Zeitraum

ist; ob das Lustgefühl, das man beim Blick auf das Gut empfindet, ein sittlich berechtigtes ist oder nicht; welchen Grad der Energie die Begierde hat und ob sie sich in ein Handeln fortsetzt oder nicht; ob die Hoffnung täuscht, sei es, dass das real vorgestellte Objekt als ein Phantom sich herausstellt; sei es, dass das angebliche Gut ein Übel war; sei es, dass schon die Vorstellung des Gutes eine geistige Abnormität war; sei es endlich, dass das als für das Subjekt erreichbar gedachte Objekt thatsächlich unerreichbar ist oder nicht erreicht wird; das, was das Wesen der Hoffnung ausmacht, ist in allen diesen Fällen als möglich, und im praktischen Fall als wirklich anzuerkennen. Jene Momente sind das, was jeder Hoffnung als solcher eignet, was somit auch die spezifisch christliche Hoffnung mit der Hoffnung überhaupt gemein hat, und wodurch sich die Hoffnung als eine besondere, selbständige Geistesform dokumentiert im Unterschied von ähnlichen und im Gegensatz zu diametral entgegengesetzten psychischen Erscheinungen. Gerade dies ihr Eigentümliche kommt uns zum Bewusstsein, wenn wir die Hoffnung mit anderen Geistesfunktionen vergleichen. Zunächst aber sind noch zwei Fragen zu beantworten: Die Frage nach dem Verhältnis der Hoffnung zum Unsichtbaren; und die Frage, ob und wie die Hoffnung, die wir als eine geistige Funktion erkannt haben, zugleich als religiös-sittliche Gesinnung gewertet werden kann.

2. Man hat oft den Begriff der Hoffnung identisch gebraucht mit dem: überzeugt sein von, und sich verlassen auf die Realität des Unsichtbaren. Besonders findet sich im Alten Testament ein solcher Gebrauch des Wortes (Hoffe auf den Herrn, etc.). Auch Paulus sagt: Wie kann man das hoffen, das man sieht! Indes erweist sich diese Erweiterung des Begriffs als psychologisch ungenau und unhaltbar. Das Moment der Unsichtbarkeit kommt

beim Hoffnungsbegriff nur insofern in Betracht, als thatsächlich alle zukünftigen Objekte zunächst unsichtbar sind; sie können, auch wenn sich die Hoffnung erfüllt hat und die Zukunft für das Subjekt zur Gegenwart geworden ist, noch unsichtbar sein und bleiben, wenn es nämlich übersinnliche Potenzen sind. Die zukünftigen Güter sind als solche immer unsichtbar, aber nicht alle unsichtbaren sind zukünftig. Die Hoffnung kann sich auf Unsichtbares richten, nur insofern und insoweit es zugleich zukünftig ist; somit ist die Zukünftigkeit das Entscheidende und die Unsichtbarkeit nur ein zufälliges und accidentielles Moment. Denn das Unsichtbare kann auch etwas Vergangenes oder Gegenwärtiges sein. Ich glaube an das Unsichtbare, aber auf das Zukünftige hoffe ich. Insofern das Zukünftige unsichtbar ist, ist mit der Hoffnung stets ein Glaube verbunden, aber nur im Sinn einer das Ziel als objektivreal sich denkenden Vorstellung. Ich hoffe auf Gott, bedeutet somit psychologisch und sprachlich korrekt nicht: ich vertraue auf Gott als den Unsichtbaren, als sähe ich ihn, sondern: mit fröhlichem Sinn und heiliger Begier richtet sich mein Herz auf Gott, als den, der mir helfen wird. Übrigens ist zuzugeben, dass in dem Mass, als die Hoffnung eine spezifisch christliche wird, das Verhältnis von Glauben und Hoffen psychologisch unbestimmbarer wird und diese Geistesfunktionen ineinander überzugehen pflegen. Aber prinzipiell müssen beide Formen als selbständige und voneinander verschiedene erkannt werden, — in beider Interesse.

3. Wenn ferner im Alten Testament die Hoffnung als ein notwendiger Erweis der Frömmigkeit, und im Neuen Testament als eine Kardinaltugend erscheint, somit als Gesinnung, zu der man verpflichtet und aufgefordert wird, so könnte unsere Wesensbestimmung derselben als un-

haltbar erscheinen, insofern ein innerer Seelenvorgang, eine naturnotwendige Äusserung des Geistes nicht zugleich als eine sittlich freie Aktion gewertet werden könne. Indessen ist zunächst auch hier auf den Unterschied zwischen der Hoffnung an sich und der spezifisch christlichen hinzuweisen. In dem Mass, als die Hoffnung eine christliche wird, wird, wie später zu zeigen ist, die natürliche Notwendigkeit zu einer sittlichen. Aber selbst die Hoffnung an sich, ohne Rücksicht auf ihre christliche Bestimmtheit, kann unter dem Gesichtspunkt der Gesinnung betrachtet werden. Wenn nämlich ein Objekt als ein Gut erkannt und als erreichbar gedacht wird, wäre es eine sittliche Abnormität, wenn sich nicht die Begierde darauf richtete; und, falls diese vorhanden ist, wäre es ein sittlicher Mangel, wenn sich nicht sofort der Wille zum Zweck der Aneignung des Gutes in Aktion setzte (sei es in der Form des Gebets, oder des sittlichen Strebens etc.). Aber schon, dass ein Objekt als ein Gut vorgestellt wird, verleiht dem Hoffen ein ethisches Gepräge. Wohl kann thatsächlich etwas ein Übel für uns sein, was wir für ein Gut hielten; aber indem wir es für ein Gut hielten, vollzogen wir ein Werturteil, das bewusst oder unbewusst ein Ausdruck unserer sittlichen Persönlichkeit ist. Es ist immer der Intellekt der sittlichen Persönlichkeit, der sich das Objekt vorstellt. Wir müssen nur festhalten, dass unser Selbstbewusstsein und unsere Selbstbestimmung einerseits, und jene Momente, aus denen die Hoffnung sich bildet, anderseits, nicht getrennte, zusammenhangslose Gebiete sind; sie alle bestehen vielmehr nur in latenter Einheit und Totalität. Dass wir uns ein Objekt in der Zukunft vorstellen, dazu reicht der Intellekt aus; dass wir aber dieses Objekt als ein Gut für uns taxieren, daran partizipiert unser sittliches Wesen. Die Hoffnung, die zu-

nächst als ein psychologisches Phänomen betrachtet und erkannt sein will, ist somit zugleich insofern eine sittlich zu wertende Aktion, als sie eine solche Aktion des Geistes ist, die sich auf ein sittlich beurteiltes Objekt (Gut) richtet mit der Tendenz der persönlichen freien Zueignung. Die Hoffnung gewinnt daher an ethischem Inhalt in dem Mass, als das vorgestellte Gut an Wert zunimmt und seine Aneignung eine erhöhte sittliche Kraft erfordert. Die Aneignung hat nämlich Schwierigkeiten zu überwinden, die eine gesteigerte geistige Konzentration und sittliche Kraftanstrengung unter Umständen erfordern; sei es, dass sich die ehedem klaren Vorstellungen, die auf das Objekt gerichtet sind, je und je verdunkeln; sei es, dass theoretische Zweifel an oder faktische Hemmungen bei der Erreichung des Gutes sich einstellen. Da trotzdem zu hoffen, d. h. den Geist mit Lust und Begier unentwegt auf das zukünftige Gut gerichtet bleiben zu lassen, ist eine sittliche That. Mit anderen Worten: Die Hoffnung wird zu einer sittlichen Funktion.

c. Die Hoffnung im Unterschied von anderen Geistesfunktionen.

Das Wesen der Hoffnung als einer spezifischen Geistesfunktion wird klar durch den Vergleich derselben mit anderen Funktionen und Begriffen, die sich teils als **analoge,** wenn sie einen Teil der der Hoffnung **wesentlichen** Merkmale enthalten, teils als **entgegengesetzte** dokumentieren.

1. Der Hoffnung analog sind alle die Begriffe, die das Moment der Bezogenheit auf die Zukunft aufweisen; sie unterscheiden sich aber von der Hoffnung

dadurch, dass sie entweder die Vorstellung des Objekts als eines Gutes oder die Empfindung der Lust, oder das Moment der Begierde oder alle diese Faktoren vermissen lassen. Eine Bezogenheit zur Zukunft enthalten die Begriffe warten, erwarten, harren, ausharren, sich sehnen, ahnen, wünschen, streben, weissagen, verheissen, drohen, fürchten. Der Unterschied dieser Funktionen von der Hoffnung ist im einzelnen folgender: Das Objekt der Erwartung ist nicht notwendig ein Gut, und die Aktion des Wartens und Erwartens braucht nicht mit Lust und Begierde verbunden zu sein. Es kann für die Empfindung indifferent sein und statt der Spontaneität, sei es der potentiellen oder aktuellen, die mit der Begierde gegeben ist, kann es reine Passivität darstellen. Bei dem harren wird zwar das Objekt als ein Gut gedacht werden müssen, aber einerseits kann die Aktion mit Unlust verbunden sein, und anderseits wird bei diesem Begriff im Unterschied vom Hoffen die Intensivität der mit der Vorstellung verbundenen Begierde besonders hervorgehoben. Beim Ausharren kommt das Moment in Betracht, dass die Begierde fortbestanden hat, bis die Zukunft zur Gegenwart geworden, ohne dass dabei über den Charakter des Objekts oder über die Art der den Prozess begleitenden Empfindung reflektiert wird. Bei dem Begriff des Sich sehnens muss das Objekt als ein Gut gedacht werden, aber es braucht nicht von der Empfindung positiver Lust getragen zu sein; es gibt eine schmerzliche und schwermütige Sehnsucht. Beim Ahnen fehlen alle drei Momente, das Gut, die Lust und Begierde; es wird nur ausgesagt, dass der Intellekt eine unklare Zukunftsvorstellung produziert. Die Begriffe Wünschen, Trachten, Streben haben mit der Hoffnung die Begierde nach einem zukünftigen Objekt gemein, sei es, dass die Begierde eine

latente Geistesbestimmtheit bleibt (wünschen und trachten), sei es, dass sie sich in persönliche Aktivität umsetzt (streben); aber beim Wünschen und Trachten ist das Objekt nicht notwendig ein Gut (Verwünschung, nach Schaden trachten), und beim Streben wird das Gut ausschliesslich als durch eigene Anstrengung erreichbar vorgestellt, was beim Hoffen nicht notwendig der Fall ist. Weissagen, verheissen, drohen unterscheiden sich vom Hoffen sowohl dadurch, dass sie keine bloss latente Geistesform bezeichnen, als auch so, dass sie ein künftiges Objekt vorstellen ohne Empfindung und Begierde. Die Weissagung lässt den Charakter des Objekts unbestimmt; die Verheissung aber kann als objektives Gegenstück der Hoffnung bezeichnet werden, wie die Drohung als das der Furcht. Bei dieser wird das Objekt als ein Übel vorgestellt, weshalb die Begierde fehlt und die Empfindung positive Unlust ist. Die Analogie dieser Begriffe mit der Hoffnung besteht allein in der Gemeinsamkeit des Zukunftsmoments. Hinsichtlich des Begriffs der Furcht kann man unentschieden sein, ob er zu den der Hoffnung analogen oder kontradiktorischen Begriffen zu zählen ist. Dem gewöhnlichen Sprachgebrauch liegt die letztere Anschauung zu Grunde (Furcht und Hoffnung).

2. Die Kehrseite der Hoffnung ist einerseits die Erinnerung, anderseits die Verzweiflung. Bei der Erinnerung reproduziert der Intellekt ein der Vergangenheit angehörendes Objekt im Bewusstsein. Die Verzweiflung (desperatio) hat verschiedene Ursachen und Formen. Entweder der Intellekt ist nicht mehr fähig, sich ein zukünftiges Gut (als Äquivalent des gegenwärtigen Übels) vorzustellen, oder er hält das vorgestellte Gut, dem thatsächlich objektive Realität zukommt, subjektiv irrtümlich für ein Phantom oder für

ein positives Übel; oder er hält das Gut nicht mehr für erreichbar; oder dem zukünftigen Gut gegenüber versagt der Wille es zu erreichen, sei es aus Mangel an Selbstvertrauen, sei es aus sittlicher Lethargie, sei es aus faktischem sittlichen Unvermögen; oder endlich das durch jenen Mangel der Vorstellungsfähigkeit oder durch die falschen Vorstellungen oder durch sittliche Impotenz gewirkte Unlustgefühl erfährt eine solche Steigerung, dass die Existenz als solche als ein Übel empfunden wird. Jedenfalls ist Verzweiflung nicht bloss eine Abnormität des Geisteslebens überhaupt, sondern eine Karrikatur der spezifischen Geisteskräfte, die in ihrer normalen Form und bei harmonischem Zusammenwirken die Hoffnung konstituieren; sei es nun, dass diese Abnormität als objektives Verhängnis oder als subjektive Verschuldung zu werten ist. Die Verzweiflung ist somit nicht blosse Passivität, oder die blosse Negation der Hoffnung, sie ist das Korrelat derselben. Hat die Hoffnung die Tendenz der absoluten Vervollkommnung, so hat die Verzweiflung die Tendenz der absoluten Vernichtung.

2. Das Wesen der christlichen Hoffnung.

a. Die Erkenntnisquelle des Wesens der christlichen Hoffnung.

Diese Erkenntnisquelle ist weder die Theologie, noch die Erbauungslitteratur, weder das kirchliche Bekenntnis, noch das christliche Bewusstsein, sondern allein die Heilige Schrift, insbesondere das Neue Testament als Urkunde der christlichen Wahrheit. Insofern diese jedoch weder eine Wesens-

bestimmung der christlichen Hoffnung bietet, noch einen Vergleich zwischen ihr und der Hoffnung überhaupt aufstellt, sondern nur gelegentlich einzelne Merkmale anführt und verschiedene Werturteile über sie fällt, kann deren spezifische Verschiedenheit von der allgemeinen Hoffnung nur so ermittelt werden, dass man jene Merkmale zusammenstellt, und prüft, inwieweit jene Urteile auch dieser zukommen, eventuell, warum sie nur über die **christliche** Hoffnung gefällt werden können. Als Resultat dieser Untersuchung ergibt sich, dass die christliche Hoffnung als subjektive Geistesaktion mit der allgemeinen identisch ist, dass aber insofern von einem wesentlichen Unterschied und von einer Superiorität jener über diese gesprochen werden muss, als der Charakter der Vorstellung an sich, der Wert des zukünftigen Gutes, die Qualität der dadurch bedingten Lustempfindung und endlich die sittliche Bestimmtheit und Energie der Begierde eine ganz andere Wertung erfordern.

1. Die Theologie kann bei einer prinzipiellen Untersuchung des Problems deshalb nicht als Erkenntnisquelle in Betracht kommen, weil sie nur den Wert einer sekundären Quelle hätte, falls sie überhaupt eine Lösung des Problems ernstlich versucht hätte. Dies ist jedoch bis jetzt nicht geschehen. Die biblische Theologie hat nur das Interesse, wo sie von der Hoffnung als einem besonderen Begriff handelt, die Stellung desselben im Rahmen des betreffenden Lehrsystems festzustellen, eventuell die von dem bezüglichen Autor ihr zuerkannte Bedeutung für das christliche Leben aufzuzeigen. Da

sie an einen jeweils eng begrenzten Stoff gebunden ist, kann sie nicht alle bei dem Problem notwendig in Betracht kommenden Einzelfragen berücksichtigen; eine psychologische Untersuchung der Sache ist hier ebenso ausgeschlossen, wie die Bestimmung des Verhältnisses der christlichen Hoffnung, die hier allein vorliegt, zur Hoffnung überhaupt. Die Dogmatik richtet in der Eschatologie ihr Augenmerk auf die zukünftigen Dinge überhaupt, nicht insofern oder insoweit dieselben als Gegenstand des Hoffens in Betracht kommen (z. B. die Lehre vom jüngsten Gericht und der Verdammnis, die zwar zukünftig sind, aber nicht als Gegenstand der Hoffnung dienen können). Insofern sie so allerdings den Gegenstand des Gehofften behandelt, ist sie bei der Darstellung des Inhalts der Hoffnung zu berücksichtigen; aber auf die Frage, was es um das christliche Hoffen sei, d. h. also über das notwendige subjektive Verhalten jenen Gütern gegenüber, gibt sie keinen Aufschluss. Die Ethik setzt das Wesen der christlichen Hoffnung als bekannt voraus und handelt nur von ihr als einem Erweis der Religiösität, als tugendhafter Gesinnung, beschreibt ihr Verhältnis zu anderen christlichen Tugenden und beweist ihren Wert für das praktische Christenleben.

2. Die christliche Erbauungslitteratur, die sich zu gewissen Zeiten mit Vorliebe auf das Gebiet der zukünftigen Dinge geworfen hat, setzt die Hoffnung als eine allgemein bekannte und anerkannte Grösse voraus, spekuliert über die wirklichen und eingebildeten Ziele derselben, wertet sie oft auf Kosten des Glaubens und der treuen Berufserfüllung und sucht ihre erbauliche Kraft ins Licht zu stellen. Wenn auch prinzipiell zuzugeben ist, dass ein wahrer Christ durch Erleuchtung des Geistes neue, wertvolle, religiöse Vorstellungen ge-

winnen kann, so trägt doch diese Litteratur der Hauptsache nach so sehr den Charakter des Exzentrischen und Willkürlichen, dass sie es mitverschuldet hat, dass in der Christenheit über die Hoffnung die unklarsten Vorstellungen bestehen, und dass diese oft auf falsche und sittlich gefährliche Bahnen der Frömmigkeit geleitet wurde.

3. Das kirchliche Bekenntnis, wie es an sich nie Erkenntnisquelle für eine wissenschaftliche Untersuchung sein kann, kommt bei unserer Frage schon deshalb nicht in Betracht, weil es über die Hoffnung keine Aussagen enthält. Es hat nur das Interesse, im Gegensatz zu Aberglauben und Unglauben die notwendigen Glaubenswahrheiten festzustellen, und nur soweit diese zugleich ein Gegenstand der Hoffnung sein können, kommt diese selber indirekt in Betracht (Conf. Aug. A. XVII). Aber über das Wesen derselben enthalten die verschiedenen Symbole keine Bestimmung.

4. Das christliche Bewusstsein und die christliche Erfahrung könnte man eher als eine Erkenntnisquelle für das, was christliche Hoffnung ist, anerkennen wollen. Denn die Hoffnung ist an sich etwas Subjektiv-Individuelles. Aber die Erfahrung gerade auf diesem Gebiet zeigt, dass Wahrheit und Irrtum im Gemüt nahe bei einander liegen. Selbst wenn die Erfahrung eine den meisten Christen gemeinsame wäre, so dass sie den Charakter allgemeiner Gültigkeit gewinnen könnte, und wenn das christliche Bewusstsein feste Momente, die überall wiederkehren, aufwiese, so behält dieses doch sein Korrektiv an der Heiligen Schrift. Denn wir haben sonst kein sicheres Kriterium, keine feste Norm. Die Grenze zwischen berechtigter Hoffnung und Einbildung bleibt für das Bewusstsein, je lebendiger es ist, desto fliessender; die Phantasie treibt gern ihr Spiel und ein haltloser Subjektivismus tritt an die Stelle

klarer, notwendiger Vorstellungen. Das Wesen der christlichen Hoffnung — um dieses handelt es sich hier — kann aus subjektiven Quellen schon darum nicht erkannt werden, weil das christliche Moment als solches einen geschichtlichen und objektiven Hintergrund hat. So gewiss für die Ermittlung des Wesens der Hoffnung überhaupt die Erfahrung und nur die Erfahrung, weil sie eine allgemeine menschliche ist, in Betracht kommt, so gewiss kann nur die Urkunde des Christentums uns sagen, unter welchen Bedingungen die Hoffnung eine christliche ist. Indem wir die Hoffnung, mit der dort operiert wird, vergleichen mit derjenigen, deren Wesen wir erkannt, kommt uns der Unterschied zwischen beiden und die Überlegenheit der christlichen zum Bewusstsein.

5. Die Heilige Schrift, insbesondere das Neue Testament, ist die einzige Quelle für die Bestimmung, wie der christlichen Hoffnung überhaupt, so auch ihres Wesens im besonderen. Das Alte Testament kommt auch als Quelle in Betracht, weil und insoweit die Erfüllung der alttestamentlichen Hoffnung die Basis der neutestamentlichen ist; weil sodann die alttestamentliche mit der christlichen gemeinsame Momente hat im Gegensatz zur heidnischen, und weil endlich das besondere Wesen der christlichen Hoffnung durch einen Vergleich mit der alttestamentlichen besser erkannt wird. Vgl. über die mess. Hoffnung bes. H. H. Wendt, Lehre Jesu II. Bd. S. 34 ff. und Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II. Bd. S. 417 ff.; Hävernik, Altt. Theol. S. 131 ff. Indes bleibt das Neue Testament die Hauptquelle. Denn nur die darin zu uns Redenden (die Evangelisten, Apostel und Apostelschüler) haben die christliche Hoffnung besessen, und konnten daher allein aussagen, was sie ist. Zwar hatten sie bei solchen Aussagen kein logisches oder psychologisches Interesse. Die Hoffnung kam für

sie lediglich als eine persönliche, lebensvolle Macht im Herzen in Betracht, und daher geben sie von ihr keine Wesensbestimmung oder Begriffsdefinition, sondern sie nennen nur verschiedene Merkmale derselben und reden von ihrem Wert für das Christentum; die wenigen Aussagen, die auf den ersten Blick Wesensbestimmungen zu sein scheinen, erweisen sich bei genauerer Betrachtung als formale oder bildliche Bezeichnungen (Hebr. 6, 19; Röm. 8, 24 u. 25). Wir können daher aus dem Neuen Testament eine Wesensbestimmung der christlichen Hoffnung nur so gewinnen, dass wir einerseits die angeführten Merkmale aufsuchen und kombinieren und den so gewonnenen Begriff mit dem Begriff, den wir vorher von der Hoffnung überhaupt ermittelt hatten, vergleichen; anderseits die über die Hoffnung im Neuen Testament gefällten Werturteile auf ihre Anwendbarkeit auf die Hoffnung überhaupt hin prüfen. Dieses Verfahren ergibt das Resultat, dass die christliche Hoffnung mit der allgemeinen dies gemein hat, dass sie als eine mit Lust und Begierde verbundene Vorstellung von zukünftigen Gütern zu denken ist, von deren Realität und Erreichbarkeit man überzeugt ist; dass aber die christliche Hoffnung doch als eine neue selbständige Grösse gewertet werden muss.

Denn 1) das vorgestellte Gut ist ein schlechthin neues und absolut wertvolles; 2) die Vorstellung von diesem Gut ist keine selbstproduzierte, sondern kommt von aussen her dem Bewusstsein zu, und ist eine klare; 3) die Realität und Erreichbarkeit des Gutes ist objektiv verbürgt; 4) unter der Zukunft, in der das Gut liegt, wird vorherrschend die jenseits der irdischen Entwicklung liegende Periode verstanden; 5) die mit der Hoffnung verbundene Lustempfindung ist eine neue, in der Seele vorher nicht und sonst nicht vorhandene

und vollkommene; 6) die Begierde nach dem Gut hat notwendig einen sittlichen Charakter; 7) das zukünftige Gut ist für das hoffende Subjekt nicht etwas absolut Neues, sondern nur Auswirkung und Vervollständigung eines schon gegenwärtigen Besitzes; 8) die Hoffnung ist durch objektive und subjektive Bürgschaften mit einer Gewissheit verbunden, wie sie mit keiner anderen Erwartung verbunden ist und sein kann. Das schlechthin Charakteristische der christlichen Hoffnung ist nun, dass diese Veränderung, resp. Neugestaltung der Hoffnung durch Christus bewirkt gilt. Er ist der Urheber des neuen Gutes und seiner Vorstellung; er ist als geschichtliche Person und als Prinzip des neuen Lebens der Garant der Realität und Erreichbarkeit desselben. Das Christentum bringt nicht eine neue Lehre über die Hoffnung, sondern eine neue Hoffnung. Dies ist im nächsten Abschnitt eingehender zu begründen.

b. Das Wesen der christlichen Hoffnung.

Die christliche Hoffnung ist die mit dem Gefühl wahrhaftiger Freude und mit heiliger Begier verbundene, von Christo uns zukommende klare Vorstellung von künftigen, absolut neuen und wertvollen, weil in Christo beschlossenen, Gütern, deren Realität und Erreichbarkeit durch Christus verbürgt sind. Oder kürzer: Die christliche Hoffnung ist die gewisse, freudige und heilige Erwartung des Vollbesitzes der durch Christus vermittelten Gottesgemeinschaft.

1. Die christliche Hoffnung ist eine Vorstellung zukünftiger Heilsgüter, die in Christo beschlossen sind. Welches diese Heilsgüter im einzelnen sind, ist

erst später zu bestimmen (Abschn. III). Hier bei der Bestimmung des Wesens der christlichen Hoffnung kommt es lediglich darauf an, den Charakter des Gutes, das erwartet wird, zu erkennen. Das zukünftige Gut wird bei der christlichen Hoffnung 1) als ein Heilsgut vorgestellt, d. h. als ein solches, das insbesondere der religiös-sittlichen Bestimmtheit des Menschen dient; und zwar gilt 2) dieses Heilsgut als in Christo gegeben, d. h. es wird ebenso durch Christus verwirklicht, als es seinem Wesen nach ein Teil, oder genauer eine Auswirkung des der Menschheit durch Christus schon gegebenen Heils ist, das inhaltlich Gottesgemeinschaft ist. Damit unterscheidet sich die Christenhoffnung sowohl von der allgemeinen menschlichen, als auch von der heidnischen, insoweit sie religiös bestimmt ist. Die allgemein menschliche Hoffnung richtet sich, kurz gesagt, auf Glücksgüter, d. h. auf solche, deren Verwirklichung notwendig erscheint zur subjektiven irdischen Glückseligkeit. Das Verhältnis dieser zu Heil und Sittlichkeit kommt nicht in Betracht. Die heidnische Hoffnung, wenn wir der Kürze halber die ausserchristlichen Jenseitsvorstellungen also nennen dürfen, richtet sich auf Güter im Jenseits, die entweder in gar keinem oder in einem sehr losen und unklaren Verhältnis zur Sittlichkeit stehen. Ebenso kann an eine Vermittelung derselben durch Christus nicht gedacht werden. Die alttestamentliche Hoffnung ist Heilshoffnung, nur soweit sie eine messianische ist; aber hier ist dieses Gut nicht ausschliesslich Heilsgut, es ist zugleich Nationalgut. Soweit sich jene Hoffnung aber auf die jenseitige Zukunft richtet, ist das erwartete Gut ein Heilsgut nur insofern, als es als Gemeinschaft mit dem Bundesgott vorgestellt wird; der sittliche Charakter dieser Gemeinschaft aber tritt für das Bewusstsein in den Hintergrund, das Gut ist das

absolute Behagen im Schosse Abrahams. Ebensowenig kommt dessen Verhältnis zu Christus hier zur Erkenntnis. Das Heilsgut der christlichen Hoffnung ist die absolute Gottesgemeinschaft in Christo, die da gegeben ist, wo der ganze Mensch nach Leib, Seele und Geist in einem unmittelbaren, persönlichen Verkehr mit dem lebendigen Gott lebt, „in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit". Die Glückseligkeit ist zwar auch hier ein wesentlicher Bestandteil des Gutes; aber sie wird ausschliesslich sittlich vermittelt vorgestellt. Dieses Gut ist das absolut wertvolle und ein schlechthin neues: es war vor dem Christentum nicht erkannt, weil es nicht vorhanden war.

2. Die Zukunft, in der das Heilsgut liegt, wird vorherrschend als die jenseits der irdischen Entwicklung liegende Zeit verstanden. Es gibt auch eine christliche Hoffnung, die nur auf das Diesseits geht; sie ist eine christliche, sofern sie auf Christus gerichtet ist, und die immer völligere Aneignung des Heils zum Inhalt hat (1 Kor. 15, 19). Aber solche Hoffnung liegt zwar im Umkreis der christlichen, aber sie deckt sich nicht mit dem ganzen Umfang derselben. Die Christenhoffnung richtet sich auf das Jenseits, wobei aber das Jenseits nicht bloss als Antithese des zeitlichen Lebens, sondern der irdischen Gesamtentwicklung zu fassen ist. Dadurch unterscheidet sich die christliche Hoffnung ebenfalls von der allgemein menschlichen, die sich nur auf diesseitige Werte bezieht. Sie unterscheidet sich desgleichen von der heidnischen, die sich auf das Jenseits nur als Gegensatz zum diesseitigen Einzelleben richtet und nicht auf einen Abschluss der irdischen Gesamtwirkung reflektiert. Sie unterscheidet sich auch von der messianischen, die nur nach diesseitiger Zukunft ausblickte.

3. Die Vorstellung von diesem Gut ist nicht nur nicht eine selbstproduzierte, sondern sie hätte überhaupt nie eigenmächtig produziert werden können. Denn wir können nur solche Vorstellungen produzieren, die auf sinnlichen Eindrücken beruhen, oder die sich als ideale Abstraktionen empirischer Gegenstände und Werte darstellen. Das zukünftige Heilsgut aber, das sich die christliche Hoffnung vorstellt, liegt ausserhalb der Empirie und der Deduktion. Daher können wir uns auch das Wie, d. h. die Qualität des Heilsgutes der absoluten Gottesgemeinschaft, nicht vorstellen, weil uns darüber keine Vorstellungen von aussen zugekommen sind. Wo wir selber solche Vorstellungen produzieren, haben diese nur den Wert inadäquater Abstraktionen (vgl. Abschn. 7). Aber die Vorstellung des neuen Heilsgutes kommt uns durch Christus zu. Er ist nicht nur der Bewirker des Heilsgutes, das als absolutes Gegenstand der Christenhoffnung ist; sondern auch der Lehrer, der uns die Kenntnis davon, die Vorstellung darüber vermittelt, sowohl direkt durch seine persönlichen Eröffnungen bezüglich der Heilszukunft, als indirekt durch das Zeugnis der Apostel, dem er den Wert seiner eigenen Worte zuspricht (vgl. Kol. 1, V. 5 und 6). Diese neuen Vorstellungen sind klar, d. h. sie haben einen bestimmten Inhalt, gegenüber den verschwommenen Zukunftserwartungen der ausserchristlichen Welt. Ihre Klarheit ist aber eine nur relative insofern, als sowohl die Qualität des Heilsgutes (die absolute Gottesgemeinschaft), als die einzelnen Formen seiner Verwirklichung nie zum Gegenstand adäquater Erkenntnis und völlig einspruchsfreier Darstellung werden können. Z. B. ist die Parusie eine bestimmte Vorstellung, aber ihr Wann und Wie können wir uns nicht vorstellen, und daher ist auch diese Vorstellung keine absolut klare und vollkommene. Vergleichen wir

damit die allgemein menschliche, heidnische und alttestamentliche Hoffnung! Die allgemein menschliche hat meistens selbstproduzierte Vorstellungen, und deren Klarheit ist grösser als die der christlichen Hoffnung. Denn sie sind dem Gebiet der Empirie entnommen, das uns ein deutliches und ausreichendes Vorstellungsmaterial dafür bietet. Die heidnische, soweit sie religiös ist, kennt nur selbstproduzierte und unklare Vorstellungen, oder wo sie klare Vorstellungen sich bildet (vgl. den Himmel der Mohammedaner), sind diese drastische Abstraktionen ausschliesslich diesseitiger Verhältnisse, so sehr, dass ihre eingebildete Realität fast nur durch ihre Materialität gewährleistet scheint. Die alttestamentliche Hoffnung operiert teilweise mit gegebenen Vorstellungen; aber dieselben sind unklar, und es fehlt ihnen naturgemäss jede christliche Bestimmtheit; wenigstens gilt dies von der Jenseitshoffnung im Alten Bund.

4. Die Realität und Erreichbarkeit des von der christlichen Hoffnung vorgestellten Gutes ist eine objektiv verbürgte. Wenn ein Kranker auf Gesundheit hofft, so ist ihm dieses Gut vielleicht subjektiv gewiss, aber der wirkliche Eintritt bleibt immer fraglich, weil er nicht auf einer objektiven Notwendigkeit beruht. Und so ist es in den meisten Fällen der allgemein menschlichen Hoffnung. Bei der heidnischen, soweit sie religiös ist, ist die Realität der zukünftigen Güter eine bloss erdachte, der daher auch keine Wirklichkeit entspricht. Anders steht es bei der christlichen Hoffnung. Diese richtet sich auf solche zukünftige Güter, die teils potentiell schon in der Gegenwart vorhanden sind (die absolute Gottesgemeinschaft ist die Vollendung der relativen gegenwärtigen), teils mit objektiver Notwendigkeit eintreten; denn sie sind der Schlusspunkt und die letzte, absolute Verwirklichung des göttlichen Heils-

planes (vgl. Abschn. 7). Die Güter sind also teils schon real, teils ist ihre Realisierung objektiv notwendig, ohne Rücksicht darauf, ob sie zugleich zum Gegenstand der Hoffnung seitens des Subjekts gemacht werden oder nicht. Z. B. ist die Totenauferstehung nach dem Neuen Testament ein Gut, auf das der Christ hoffen soll. Mit der Hoffnung ist nun zwar der Glaube an die Realität jenes Gutes sofort gegeben, wie dies auch bei der allgemein menschlichen Hoffnung stets der Fall ist; aber jene Realität ist zugleich eine objektiv verbürgte, weil durch sich selbst absolut notwendige; nämlich deshalb, weil einerseits eine vollkommene Gottesgemeinschaft nur möglich ist, wenn der Mensch vollkommen ist und nach Leib, Seele und Geist das Menschheitsideal verwirklicht (die blosse Fortdauer der Seele bedeutete ein unvollendetes Bruchstück); und weil anderseits die Auferstehung Christi als eine prinzipielle Überwindung des Todes gewertet werden muss, die daher notwendig auch den Gläubigen als solchen, die in dem gleichen Verhältnis zu Gott stehen wie Christus, zu gute kommen und zu teil werden muss. Es tritt also bei der christlichen Hoffnung ungefähr das entgegengesetzte Verhältnis ein, wie bei der allgemeinen: bei jener ist die Realität ein apriorischer Bestandteil des Gehofften. Hier hoffen wir, darum ist die Realität (für uns) da; dort ist die Realität (an sich) da, darum hoffen wir (1 Petr. 1, 20. 21).

5. Bei jeder Hoffnung ist wesentlich, dass sie eine mit Lust und Freude verbundene Vorstellung ist. Denn es wird ja ein Gut vorgestellt, und man glaubt an seine subjektive Erreichbarkeit. Indes weist auch hier die christliche Hoffnung einen Fortschritt auf. Denn das mit ihr verbundene Lustgefühl ist ein neues, das vorher nicht in der Seele war, und ohne die christliche Hoff-

nung nie empfunden werden kann. Sie wird daher eine ἐλπὶς μακαρία genannt (Tit. 2, 13). Diese Seligkeit unterscheidet sich von dem Lustgefühl bei anderen Hoffnungen, wie sich das Heilsgut als solches von allen anderen Gütern, die gehofft werden, unterscheidet. Im Heilsgut der absoluten Gottesgemeinschaft weiss der Mensch sein wahres Wesen verwirklicht, in der ganzen Fülle seiner einzelnen Bestimmtheiten; darum ist auch die Freude, die durch dessen Vergegenwärtigung entsteht, eine relativ vollkommene, mit dem Charakter der Ruhe, Klarheit und Festigkeit. Es ist auch eine heilige Freude, während bei jeder ausserchristlichen Hoffnung das Lustgefühl neben einem bösen Gewissen und unlauteren Motiven denkbar ist (vgl. die Freude eines Menschen, der eine Gelegenheit zur Selbstrache am Nächsten in Aussicht hat). Sie kann auch eine beständige Freude sein, weil sie einen höheren Grad von Gewissheit in sich trägt, und ihr Bestand nicht von irdischen Wechselfällen abhängt, da ihr Ziel auf das Jenseits geht. Thatsächlich aber teilt sie mit jedem anderen Lustgefühl einen Wechsel im Grad der Intensivität; aber dieses Schwanken der Empfindung ist nicht durch die christliche Hoffnung gegeben, sondern ist, absolut betrachtet, als ein sittlicher Mangel zu werten (Phil. 4, 4 u. 5; Röm. 12, 12; 1 Thess. 5, 16). Sie kann aber eine Intensivität erreichen, die bei keiner anderen Hoffnung gefunden wird (vgl. die Psalmen der Märtyrer, und das Lied von Nicolai: Wachet auf, ruft uns die Stimme, V. 2: Das Herz thut ihr vor Freuden springen). Und solche Intensivität wächst mit dem Glauben an die Nähe der Erfüllung der Hoffnung.

6. Die Begierde bei der Christenhoffnung stempelt diese ebenfalls zu einer von anderen Hoffnungen verschiedenen Erscheinung. Denn dieselbe hat eine durchaus

sittliche Bestimmtheit, weil sie 1) nur bei einem im Heilsglauben stehenden, somit wahrhaft sittlichen Subjekt denkbar und vorhanden ist, weil 2) sie sich auf ein sittliches Gut richtet, und weil 3) die Art ihrer Aktualisierung stets an sittliche Normen gebunden bleibt, so dass z. B. die schwärmerische Hoffnung, die das Martyrium begehrt, oder auf Kosten treuer irdischer Berufserfüllung besteht, als eine nicht christliche abgelehnt werden muss. Diese sittliche Bestimmtheit der Begierde ist aber bei der ausserchristlichen Hoffnung teils nicht notwendig, teils nicht vorhanden. Hier kann ein bloss eudämonistischer Trieb vorliegen, oder die Begierde ist eine positiv unsittliche, sei es, dass sie einem Gut gilt, das in Wahrheit ein sittliches Übel, ein Widerspruch gegen die Sittlichkeit ist; sei es, dass sie im Subjekt ein Übergewicht über andere berechtigte Triebe gewinnt, das eine Normalentwicklung der Gesamtpersönlichkeit ausschliesst; sei es, dass sie schon an sich der Ausdruck einer unmoralischen Person ist; sei es endlich, dass die Formen ihrer relativen Verwirklichung mit dem Sittengesetz in Konflikt stehen. Bei der christlichen Hoffnung sind alle diese Eventualitäten ausgeschlossen, denn sie ist ja selbst die Antizipation der absoluten Sittlichkeit, die mit ihrem Ziel, der Gottesgemeinschaft, gegeben ist (Kol. 3, 2).

7. Ein weiteres Charakteristikum der Christenhoffnung ist dies, dass das erwartete Gut in einem kausalen und realen Zusammenhang steht mit einem immanenten Besitz des Christen, nämlich seiner schon vorhandenen Gottesgemeinschaft. Diese ist nur als absolute Gegenstand der Hoffnung. Dabei ist zu beachten, dass sich die Hoffnung stets nur auf Güter richtet, dass daher nicht alle in der Schrift als zukünftig bezeichneten Dinge als Gegenstände der Hoffnung gelten können, und dass darum Ereignisse, wie Auferstehung und Parusie,

die als Gegenstand der Hoffnung betrachtet werden, in ihrem Charakter als notwendige Verwirklichungsmittel der absoluten Gottesgemeinschaft in Betracht kommen. Diese bleibt das eigentliche Ziel der Christenhoffnung, und gerade sie ist als eine relative schon vorhanden für den Christen. Bei anderen Hoffnungen ist das Gehoffte oft die positive Antithese des empirischen Bestandes (Gesundheit — Krankheit etc.), oft besteht zwischen beiden überhaupt kein Verhältnis; wo aber eine kausale Beziehung besteht, ist die Verwirklichung des Gehofften nicht eine objektiv notwendig eintretende, sondern eine subjektiv zu vollziehende (vgl. Hoffnung auf Reichtum und daher ungewisse). Der Unterschied zwischen christlicher und allgemeiner Hoffnung ist somit ein doppelter: der Christ hat schon in der Gegenwart einen wirklichen, wenn auch nur partiellen, Anteil an dem gehofften zukünftigen Gut; und die volle Verwirklichung desselben ist nicht an seine Mitwirkung gebunden, sondern beruht auf Gottes ewigem Heilswillen, auf seiner Gnade und Macht. Der subjektive Anteil des Christen an der schliesslichen Erlangung des Gehofften besteht lediglich im Gewinn und in der Bewahrung des gegenwärtigen Heilsgutes, nicht in einer Mitwirkung bei der objektiven Umwandlung des gegenwärtigen in das zukünftige, das der Gegenstand der Hoffnung ist; diese ist allein Gottes Werk (Hebr. 6, 5; 1 Petr. 1, 3—5; Röm. 8, 17).

8. Sowohl durch das objektive Verbürgtsein des zukünftigen Heilsgutes, als durch die Möglichkeit und Wirklichkeit eines relativen Anteils daran schon in der Gegenwart, gewinnt aber die christliche Hoffnung den Charakter einer Gewissheit, wie sie mit keiner anderen Hoffnung verbunden ist (Röm. 8, 28, 38). Solche Gewissheit ist mit der natürlichen Hoffnung nicht gegeben. Man hat diese daher definiert: spes incerti boni

nomen est. Die Gewissheit der christlichen Hoffnung beruht nicht auf der Deutlichkeit der Vorstellung, sondern sie ist eine religiös-ethisch vermittelte; sie beruht auf der Heilserfahrung, und hat daher den Heilsglauben zur notwendigen Voraussetzung. Wohl kann diese Gewissheit wie die Seligkeitsempfindung, die mit ihr in einem Wechselverhältnis steht, Schwankungen unterworfen sein; aber diese Schwankungen sind nicht, wie bei der allgemein menschlichen Hoffnung, bedingt durch den thatsächlich problematischen Charakter des gehofften Gutes, sondern durch die menschliche Unvollkommenheit überhaupt, durch die Unvollkommenheit des Heilsglaubens insbesondere. Dort ist, bei einer wirklichen Erkenntnis des Sachverhalts, die Ungewissheit, hier die Gewissheit ein normales Moment der Hoffnung. Der Kontrast zwischen dem Sollen und Sein der Gewissheit liegt dort im Objekt, hier im Subjekt der Hoffnung.

Somit ist die christliche Hoffnung die gewisse, fröhliche und heilige Erwartung des Vollbesitzes der durch Christus vermittelten Gottesgemeinschaft. Ihre psychologische Analyse hat uns ebenso ihre Verwandtschaft mit, — als ihre Verschiedenheit von der allgemein menschlichen Hoffnung gezeigt, sowie ihre Superiorität über die heidnische und alttestamentliche erwiesen. Die von der allgemeinen Hoffnung verschiedenen, der *christlichen Hoffnung* im Neuen Testament zuerkannten *Merkmale* sind also der besondere Charakter des vorgestellten *Gutes*; die besondere Bestimmung der *Zukunft*, in der dasselbe liegt; der besondere Ursprung der *Vorstellung* desselben; die objektive Bedingtheit der *Realität* desselben; der besondere Charakter der damit verbundenen *Lustempfindung*; die sittliche Bestimmtheit der *Begierde*; das eigenartige *Verhältnis zwischen dem Objekt und Subjekt* der Hoff-

nung, und endlich der Charakter der mit ihr gegebenen Gewissheit.

9. Aus dieser vielseitigen Verschiedenheit zwischen allgemeiner und christlicher Hoffnung erklären sich die über die letztere im Neuen Testament gefällten Werturteile. Die christliche Hoffnung wird bezeichnet als eine selige (Tit. 2, 13), weil die Lustempfindung eine höhere und idealere ist, als bei der natürlichen; eine vollkommene (1 Petr. 1, 13), weil sie als die höchste Blüte und Vollendung der allgemeinen den ganzen Geist des Menschen harmonisch in Anspruch nimmt und in eine normale Aktualität setzt; eine lebendige (1 Petr. 1, 3), weil sie der Erfüllung gewiss sein darf, und das ganze Leben des Menschen wirksam beeinflusst; eine bessere (Hebr. 7, 19) im Gegensatz zur alttestamentlichen, weil sie einen festeren Grund und ein klareres Ziel hat; eine feste (Hebr. 6, 19), weil ihre Realität objektiv bedingt und verbürgt ist; eine fröhliche (Röm. 12, 12) kraft der mit ihr verbundenen Gewissheit; eine rühmenswerte (Röm. 5, 2; Hebr. 3, 6) wegen der Herrlichkeit des Gutes, das sie begehrt (vgl. des weiteren Zöckler, s. oben S. 70 ff.). Alle diese Attribute können den ausserchristlichen Hoffnungen nicht beigelegt werden. Auch sie lassen die christliche Hoffnung in ihrer schlechthinigen Einzigartigkeit und Erhabenheit über jene erscheinen. Ihr eigentliches Wesen aber wird nicht nur durch einen Vergleich derselben mit der ausserchristlichen Hoffnung, sondern auch durch eine Feststellung ihrer Ähnlichkeit mit und Verschiedenheit von anderen neutestamentlichen Begriffen und Tugenden erkannt. Dieser Vergleich ist daher auch zu ziehen, — im folgenden Abschnitt.

c. Die christliche Hoffnung im Verhältnis zu ähnlichen Begriffen und Tugenden.

Das Neue Testament weist ausser der ἐλπίς eine Reihe anderer Worte und Begriffe auf, welche teils inhaltlich mit der Hoffnung identisch sind und nur eine deutlichere Vorstellung von dem Wesen derselben vermitteln, teils aber nur wenige oder gar keine gemeinsamen Momente mit ihr haben.

1. Gemäss der der griechischen Sprache eigenen Lebendigkeit in der Anschauung und Drastik in der Darstellung finden sich im Neuen Testament zur Bezeichnung des Hoffens als subjektiver Funktion eine Reihe synonymer Ausdrücke, die geeignet sind, uns vom Wesen der christlichen Hoffnung eine lebendige Vorstellung zu geben. Dieselben lassen zugleich fast ausschliesslich die der christlichen Hoffnung als solcher eigentümliche Energie erkennen. Der Begriff ἐκδέχεσθαι weist auf das Hoffen, auf ein sehnsüchtig erwartetes Gut hin, aber ohne spezifisch christliche Bestimmtheit. So warten die Kranken am Teich Bethesda, bis sich das heilkräftige Wasser bewegt, Joh. 5, 3. Dagegen wird das Wort ἀπεκδέχεσθαι fast ausschliesslich von der christlichen Hoffnung gebraucht (Röm. 8, 23, 25; 1 Kor. 1, 7; Gal. 5, 5; Philipp. 3, 20; Hebr. 9, 28; nur einmal von Gott als dem auf die Bekehrung der Menschen Wartenden 1 Petr. 3, 20). Es bezeichnet die besondere Energie und Ausdauer im Hoffen. Hiermit gleichbedeutend ist προσδέχεσθαι, sowohl bei der alttestamentlichen als christlichen Hoffnung gebraucht (Mark. 15, 43; Luk. 2, 25; 12, 36; Tit. 2, 13; Jud. 21). Ἐπιζητεῖν, angelegentlich erwarten, wird von der heidnischen, jüdischen und christlichen

Hoffnung gebraucht (Math. 6, 32; Röm. 11, 7; Hebr. 13, 14); ἀποβλέπειν heisst seinen Blick hinweg und auf ein anderes Objekt hinrichten. Es wird nur einmal im Neuen Testament von Mose gebraucht, Hebr. 11, 26: denn er sah an die Belohnung. Es bezeichnet hier also kein spezifisch christliches Hoffen, auch wenn es auf ein Heilsgut gerichtet war; bedeutsamer aber bei diesem Wort ist der Hinweis auf den anderen neuen Inhalt, und dies, dass die Hoffnung als Motiv und Kraft der Frömmigkeit Mosis erscheint. Φρονεῖν bezeichnet die mit der Hoffnung verbundene Begier, insofern sie in Aktualität tritt (Kol. 3, 2). Das Wort ὀρέγεσθαι wird nur einmal (Hebr. 11, 16) von der alttestamentlichen Hoffnung, aber insofern sie sich auf ein jenseitiges Ziel erstreckt, gebraucht. Es bezeichnet die Lebendigkeit und Energie der Erwartung: die Hände begierig nach dem erwünschten Objekt ausstrecken. Das Wort ἀποκαραδοκία steht zweimal im Neuen Testament: zur Bezeichnung des Hoffens der Kreatur (Röm. 8, 19), das eine christliche Bestimmtheit nur insofern hat, als das erwartete Gut die „Apokalypse der Söhne Gottes“ ist. Um diese Hoffnung noch in ihrer ganzen Inbrunst zu kennzeichnen, sagt Paulus: die Erwartung erwartet (ἀπεκδέχεται). Sodann gebraucht es Paulus Phil. 1, 20 unmittelbar neben ἐλπίς zur Bezeichnung seiner Hoffnung. Dieser Begriff bezeichnet den höchsten Grad der Intensivität der Erwartung; denn er bedeutet wörtlich: mit erhobenem Haupt scharf nach einem Objekt ausschauen (Godet, Olshausen). Nicht schöner kann der besondere Charakter der christlichen Hoffnung, die Klarheit ihres Ziels, die Schärfe ihres Auges, die Glut der Begierde und die Weihe der Freude ausgesprochen werden.

2. Die Hoffnung äussert sich als Geduld (ὑπομονή), teils wenn die Erfüllung der Hoffnung länger ausbleibt,

als erwünscht wäre, teils wenn die Hoffnung durch äussere oder innere Drangsale auf die Probe gestellt wird. Es liegt im Begriff beides: Das willige Tragen der Last und die Ausdauer bis zum Ziel. Das Moment der Freude, wie sie der Hoffnung an sich eigen ist, ist hier nicht notwendig vorhanden. Ebenso fehlt dem Begriff das Moment der Gewissheit der Ertüllung (gegen Cremer), so gewiss in der Profangräzität der ὑπομονή nicht einmal das Moment der Erwartung wesentlich ist. Wenn an einer Stelle (Tit. 2, 2) statt des erwarteten Wortes ἐλπίς — ὑπομονή steht, so folgt daraus noch nicht die Identität der Begriffe. Sie unterscheiden sich vielmehr voneinander so: die ἐλπίς muss ein perpetueller Besitz des Christen sein, während die Geduld nur im Zustand des Leidens in Aktion tritt; die Hoffnung richtet sich nur auf die Zukunft, während die Geduld ein Verhalten zur Gegenwart (das Übel) bezeichnet; denn selbst, wenn sie sich im Effekt darstellt als Ausdauer und Beharrlichkeit bis ans Ende, so ist diese Totalität doch nur zu begreifen als Summe einzelner Stimmungen in jeweils gegenwärtigen Augenblicken, d. h. Ausharren bedeutet anhaltendes Tragen. Endlich fehlt bei der Geduld die Lustempfindung. Die Freude als Tugend unterscheidet sich von der Hoffnung so, dass sie eine lediglich durch präsente Heilsgüter gewirkte Lustempfindung ist im Gegensatz zu den zukünftigen, so dass also das Tugendhafte darin in der stets neuen, dankbaren Vergegenwärtigung derselben besteht. — Die Langmut (μακροθυμία) unterscheidet sich dadurch von der Hoffnung, dass sie nicht mit einer bewussten Vorstellung zukünftiger Güter verbunden zu sein braucht; dass sie das Moment der Begierde positiv vermissen lässt; dass sie sich ihrem Wesen nach als konstanten Affekt darstellt (Gegensatz: Zorn); und dass sie endlich

eine Stimmung gegenüber dem Menschen ist, sich fast ausschliesslich auf dessen moralische Qualität bezieht und als Zielpunkt dessen diesseitige Besserung im Auge hat (Gal. 5, 22; Eph. 4, 2).

Aus unserer Untersuchung des Wesens der christlichen Hoffnung ergibt sich, dass sich dieselbe zwar einerseits als eine höhere Form der Hoffnung überhaupt — als subjektive Geistesfunktion — darstellt, dass sie aber anderseits als christliche verschiedene objektive Momente in sich hat, so dass sie nicht als eine Naturnotwendigkeit, als eine angeborene Bestimmtheit betrachtet, sondern seitens des einzelnen Subjekts nur durch Erwerb gewonnen werden kann. Daher hat sich die weitere Untersuchung auf die Entstehung und Entwicklung der christlichen Hoffnung im einzelnen Subjekt zu richten.

II. Die Entstehung und Entwicklung der christlichen Hoffnung im Subjekt.

Wohl ist die Hoffnung an sich als eine bestimmte Form der Geistesäusserung in der menschlichen Natur, sei es schon in der ursprünglichen, sei es erst in der durch die Sünde bestimmten, begründet und darum allgemein vorhanden, aber die christliche Hoffnung kann nur durch **Erwerb** Eigentum des Subjekts werden. Denn einmal kann der menschliche Geist von sich aus nicht die Vorstellung des neuen zukünftigen Gutes produzieren, sondern er muss diese von

aussen her in sich aufnehmen. Sodann setzt die subjektive Gewissheit von der Realität und Erreichbarkeit des Gutes den persönlichen Besitz des gegenwärtigen Heilsgutes voraus, der ebenfalls kein ererbter, sondern persönlich zu erwerbender ist. Endlich entsteht das Verlangen nach dem Gut nur unter bestimmten Voraussetzungen. Wie so die **Entstehung** der christlichen Hoffnung im Subjekt nachweisbar ist, so muss auch von einer **Entwicklung** derselben gesprochen werden; denn die christliche Hoffnung ist keine fertige Grösse, noch ein unverlierbarer Besitz. Ihr jeweiliger Bestand wird durch die jeweilige sittlich-religiöse Disposition des Subjekts ausschliesslich bestimmt. Ebenso vollzieht sich die Vervollkommnung der Hoffnung in einem allmählichen Prozess, indem die Vorstellung immer klarer wird, das zukünftige Gut an positivem Gehalt und Umfang gewinnt, die Realität und Erreichbarkeit desselben dem Subjekt stets gewisser wird und die Begierde danach an Intensivität, an sittlichem Charakter und an Beständigkeit zunimmt. Solches Wachstum der Hoffnung entspricht der Entwicklung der christlichen Persönlichkeit.

1. Die Entstehung der christlichen Hoffnung im Subjekt.

Ist die Hoffnung an sich eine dem Menschengeist immanente und konstante Be-

stimmtheit, so kommt, wenn auch auf der Grundlage derselben, die christliche Hoffnung doch nur zu stande einmal durch Aufnahme neuer, von aussen kommender Vorstellungen in das Bewusstsein; dies geschieht durch christliche Unterweisung. Sodann durch ein bewusstes religiös-sittliches Verhalten; dies besteht im persönlichen Heilsglauben. Dieser ist insofern notwendige Voraussetzung und zugleich die causa efficiens der christlichen Hoffnung, als das gegenwärtige Heilsgut die Grundlage des zukünftigen ist, und als nur durch die persönliche Aneignung dieses die Gewissheit von der Realität und Erreichbarkeit jenes zu stande kommt. Endlich kommt das Moment des Verlangens hinzu durch das Gefühl der empirischen Unvollkommenheit. Somit ergeben sich als die die christliche Hoffnung im Subjekt konstituierenden Faktoren ein anthropologisches Grundfaktum, die Kunde von Christus und seinem Heil, der persönliche Heilsglaube und die Lebenserfahrung. Diese Momente sind in successiver Reihenfolge eintretend zu denken, weil die Kunde von Christus zwar nicht die bewirkende Ursache, aber die sachliche Voraussetzung der Heilserfahrung ist, und weil das Moment des Verlangens nach der Heilszukunft erst im Verlauf des Christenlebens eintritt.

1. Die christliche Hoffnung hat das Hoffen-können als psychisches Vermögen zur Voraussetzung. Es besteht in der Fähigkeit des Menschengeistes, unsichtbare, zukünftige Gegenstände als sichtbar und präsent vorzu-

stellen, dieselben als Güter zu werten und den Willen behufs ihrer Aneignung in Aktion treten zu lassen. Ohne diese angeborene Prädisposition des Geistes wäre eine christliche Hoffnung nicht möglich. Es zeigt sich auch hier, dass die Heilsökonomie nicht das Natürliche aufhebt, sondern es in den Dienst ihrer Zwecke stellt.

2. Weiter aber geht der Anteil der Natur an der Christenhoffnung nicht. Der menschliche Intellekt hat nicht die Fähigkeit, aus sich selber den neuen Inhalt der Vorstellungen zu produzieren, welchen das Christentum vermittelt. Dies anzunehmen, bedeutete so viel als zu wähnen, dass die Menschheit auch ohne Christus und Offenbarung auf dem Weg eigener Entwicklung zu der absoluten Höhe der Wahrheitserkenntnis und sittlichen Vollkommenheit gekommen wäre, die sich im Christentum darstellt. Wohl zeigen die sich selbst überlassenen heidnischen Religionen, dass der Menschengeist aus sich selber die verschiedensten Zukunftsvorstellungen und Hoffnungsziele produzieren kann, aber dieselben sind von den christlichen nicht graduell, sondern prinzipiell verschieden, und es entspricht ihnen keine objektive Realität; sie sind Gebilde der Phantasie. Es sind nicht nur neue zukünftige Güter, die das Christentum zu gewährleisten verspricht; sondern auch die subjektive Vorstellung derselben muss gegeben und von aussen her unserem Bewusstsein als ein neuer Inhalt zugeführt werden. Das eine ist so notwendig wie das andere: Die zukünftigen, dem Christentum wesentlichen und eigentümlichen Güter wären für uns wertlos, wenn wir von ihnen nichts erfahren würden und sie zum Gegenstand unseres Verlangens machen könnten; und umgekehrt würden uns die idealsten Zukunftsvorstellungen nichts nützen, wenn die vorgestellten zukünftigen Güter nur erdacht wären, und ihnen keine objektive Realität

entspräche. Wie nun die neuen Güter durch Christus vermöge des Erlösungswerkes prinzipiell beschafft und in Christo prinzipiell gegeben sind, so war es allein der historische Christus, der der Menschheit die neuen Vorstellungen davon zugeführt hat. Die Lehre Jesu ist schlechthin das Vorstellungsmaterial der neuen, christlichen Hoffnung. Die apostolischen Lehren (Mitteilung neuer Zukunftsvorstellungen) sind prinzipiell nur insoweit für die christliche Hoffnung wesentlich und normativ, als sich nachweisen lässt, dass sie entweder identisch mit der Lehre Christi sind, oder aber sich, sei es als eine Erklärung, sei es als eine organische Entfaltung, sei es als eine notwendige Konsequenz derselben dokumentieren. Nachzuweisen, dass sie dies thatsächlich thun, ist auch eine biblisch-theologische Aufgabe, die noch nicht genügend in Angriff genommen ist (Joh. 16, 12—14; insbesondere die Worte: ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται und τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν). Diese neuen Vorstellungen nun werden dem einzelnen Subjekt zugeführt durch die christliche Unterweisung. Die notitia der zukünftigen Güter ist zwar nicht das die Hoffnung bewirkende Prinzip, so wenig als die notitia der gegenwärtigen Heilsgüter in einem ursächlichen Zusammenhang mit dem Heilsglauben steht. Aber sie ist für das Zustandekommen der christlichen Hoffnung unentbehrlich, so gewiss der wichtigste Faktor in derselben das Objekt bleibt, auf das sie sich richtet. Die Frage, ob eine blosse Kunde von den zukünftigen Dingen genügt, oder ob eine relative Erkenntnis derselben in dem Sinne nötig ist, dass deren Stellung im göttlichen Heilsplan und ihre Bedeutung für das Heilsleben des einzelnen dem Subjekt zum Bewusstsein kommen muss, ist schwer zu entscheiden. Dies aber erscheint erforderlich, dass einerseits gezeigt wird, dass und warum die zukünftigen und jenseitigen

Dinge thatsächliche und notwendige Güter für uns sind, und dass anderseits der Zusammenhang der zukünftigen mit den gegenwärtigen Heilsgütern erkannt werde, damit jene nicht als isolierte Grössen in der Luft schweben oder bloss als Lohn gewertet werden.

3. Die blosse Aufnahme der neuen Vorstellungen ins Bewusstsein aber begründet noch keine Gewissheit der Realität der Güter an sich, die doch die Voraussetzung dafür ist, dass dieselben dem Subjekt zu einem Gegenstand der Hoffnung werden, d. h. dass es mit Lust und Begierde seinen Geist darauf hinrichtet. Wie kommt diese Gewissheit als notwendiger Faktor bei der Entstehung der Hoffnung im Subjekt zu stande? Zunächst nicht durch die blosse Berufung auf das Schriftwort als auf eine verbindliche Autorität. Denn wenn auch das Neue Testament die einzige Erkenntnisquelle der neuen Vorstellungen ist, und die nachfolgende christliche Erfahrung die Zuverlässigkeit jener Quelle bestätigt, so ist doch die neue Vorstellung noch keine Gewissheit und ein wirkliches Fürwahrhalten ohne Überzeugung nicht denkbar. Ebensowenig kommt die Gewissheit durch die Vernunft zu stande. Denn diese kann nur die Ideen der Seele, der sittlichen Freiheit und Gottes produzieren, und selbst wenn dies keine blosse Ideen blieben, sondern die Vernunft ihre objektive Realität forderte, so fehlte jenen Gütern, soweit sie nicht bloss intelligibel, sondern zugleich zukünftig sind, jede christliche Bestimmtheit und Fülle. Noch weniger vermag der Verstand die Gewissheit der zukünftigen Güter zu begründen, denn die zukünftigen Güter bleiben unserer Erfahrung unzugänglich. Die Gewissheit der zukünftigen Güter setzt die Heilsgewissheit voraus, aber sie geht in derselben nicht auf. Sie setzt sie voraus, denn das gegenwärtige Heilsgut (die sündenvergebende Gnade Gottes) ist Bedin-

gung und Anfang zugleich der zukünftigen Heilsgüter, und diese sind ohne jenes nicht vorhanden. Sie geht aber in ihr nicht auf, denn die Heilsgewissheit bezieht sich zunächst nur auf das gegenwärtige Heilsgut. Dieses ist Gegenstand der Erfahrung; das zukünftige nur insofern, als die zukünftigen Güter, wenn sie auch in successiver Folge wirksam werden, nicht selbständige isolierte Momente, sondern nur die notwendige Konsequenz und organische Entfaltung und Auswirkung des gegenwärtigen, erfahrbaren Heilsprinzips sind. Die Heilserfahrung, die Quelle der Heilsgewissheit, hat den Heilsglauben als das Vertrauen auf Gottes Gnade in Christo zur Voraussetzung; eine Stimmung, die ebenso sehr als ein freies Werk Gottes im Menschen als eine auf bewusster Entscheidung beruhende, sittliche That des Menschen zu begreifen ist. Nun bedarf aber schon die Heilsgewissheit ausser der Erfahrung noch einer objektiven Grundlage; denn wenn das Heil nur dann und in dem Masse für den Christen vorhanden wäre, als es jeweils von ihm empfunden wird, so könnte die Heilsgewissheit niemals zu einer konstanten, das ganze Leben bestimmenden Grundstimmung werden. Die subjektive Erfahrung ist unentbehrlich, aber für die Gewissheit nicht ausreichend. Jene Objektivität aber muss, um eine Stütze für die Gewissheit sein zu können, einerseits in ihrem Vorhandensein und Bestand völlig unabhängig vom einzelnen Subjekt dastehen, und anderseits um ihrer selbst willen zu dem Gut, dessen man gewiss werden soll, in einem begründenden oder bestätigenden Verhältnis stehen. Solche Objektivitäten sind die Heilsthatsachen. Als geschichtliche Fakta sind sie unabhängig vom Subjekt; sie unterscheiden sich aber zugleich von anderen Fakta dadurch, dass sie sich als heilsbegründend oder bestätigend erweisen. Wenn nun schon die Heilsgewiss-

heit, die doch zugleich auf Erfahrung mitberuhen kann, solcher objektiven Stützen bedarf, um sich unter allen Umständen zu behaupten, so ist dies darum bei der Gewissheit betreffs zukünftiger Dinge doppelt von nöten, weil hier die Erfahrungsmöglichkeit fehlt. Als eine solche Heilsthatsache erscheint die Auferstehung Christi. Sie kann als ein geschichtliches Datum nicht ungeschehen gemacht werden; es braucht ihr auch nicht eine Heilsbedeutung erst zugesprochen zu werden, sondern sie ist qua geschichtliches Faktum heilsmässig (im Gegensatz zu Christi Tod, den alle Menschen erdulden). Zu den zukünftigen Gütern aber steht sie insofern in einer realen Beziehung, als deren Eintritt nur möglich ist, wenn sie wirklich war. Die Verheissungen im Neuen Testament können ihr gegenüber nur eine sekundäre Bedeutung beanspruchen; sie bleibt ebenso die historische Voraussetzung als der reale Anfang der Verwirklichung des Gehofften (1 Kor. 15, 17, 18; und 1 Petr. 1, 3—5). Wohl hat die christliche Hoffnung noch andere Grundlagen (Absch. IV); aber bei ihrer Entstehung sind die Auferstehung Christi und die Heilserfahrung die zuerst bewussten und entscheidenden. Die Gewissheit der zukünftigen Dinge beruht auf der Auferstehung Christi und der Heilserfahrung des Christen.

4. Mit dieser Gewissheit der Realität der zukünftigen Güter ist aber die Hoffnung noch nicht ohne weiteres gegeben. Denn diese schliesst als wesentliches Moment in sich das sehnliche Verlangen nach denselben. Dieses Verlangen entsteht erst dann und findet sich nur da, wann und wo das Gefühl der empirischen Unvollkommenheit lebendig wird; sei es nun die Unvollkommenheit des gegenwärtigen Heilsgutes; sei es die Unvollkommenheit in der persönlichen Aneignung desselben; sei es endlich die Unvollkommenheit des irdischen Da-

seins (Krankheit, schwere Schicksale, Tod). Die Hoffnung ist also mit dem Heilsglauben nicht schon gegeben. Sie setzt vielmehr, schon bei ihrer ersten Entstehung im Subjekt, einige Erfahrung im Christentum voraus. In dem Mass, als jene Unvollkommenheit sich fühlbar macht, verlegt der Christ, oft unbewusst, den Schwerpunkt von dem gegenwärtigen in das zukünftige Heil; sein Glaube wird zur Hoffnung. Und in dem Mass, als jenes Gefühl wieder nachlässt, hört die Hoffnung auf, eine Lebensmacht in seinem Innern zu sein. Daher wird es kein Christenleben geben, das seinem Ideal darin vollkommen entspricht, dass sich die Hoffnung als eine ununterbrochene, konstante Stimmung behauptet. Jedoch braucht die Hoffnung nicht in der jeweiligen Situation jedesmal wieder von neuem zu entstehen; es kann von ihrer Entwicklung aus schwachen Anfängen zu einer grösseren Vollkommenheit gesprochen werden. Jedenfalls entspricht eine solche Entwicklung ihrer Idee als christlicher Gesinnung.

2. Die Entwicklung der christlichen Hoffnung im Subjekt.

Die im christlichen Subjekt entstandene neue Hoffnung ist der Entwicklung und Vervollkommnung bedürftig und fähig, wie überhaupt die ganze christliche Persönlichkeit unter dem Gesetz der Entwicklung steht. Diese Entwicklung besteht darin, dass die ins Bewusstsein neu aufgenommenen Vorstellungen an Deutlichkeit gewinnen; dass das zukünftige Gut je länger desto mehr in der Fülle seiner einzelnen Bestimmtheiten erkannt und so in seinem Wert empfunden

wird; dass die Gewissheit von seiner Realität und Erreichbarkeit immer fester wird und daher die Trübungen derselben stets seltener werden; dass endlich die Begierde danach stets stärker, von allen bloss natürlichen oder sogar sündlichen Motiven und Erscheinungsformen freier wird, und zuletzt einen konstanten Charakter gewinnt. Dieser Fortschritt kommt jedoch nicht zu stande durch ein zeitliches Nacheinander oder Nebeneinander jener einzelnen Faktoren; noch kommt derselbe in seinem jeweiligen Stadium dem Subjekt zum Bewusstsein; noch endlich stellt er einen harmonischen, in seinem Verlauf allgemein bestimmbaren und ununterbrochenen Prozess dar. Er ist vielmehr als faktisch vorhanden nur durch die Erfahrung festzustellen. Die Momente, die diese Entwicklung bewirken und ihren jeweiligen Verlauf im einzelnen bestimmen, sind das persönliche, durch objektive und subjektive Faktoren bedingte Wachstum im Glauben, die sittliche Vervollkommnung, die individuelle Gestaltung des irdischen Lebens, insbesondere insoweit dasselbe innere oder äussere Drangsal bereitet, und die thätige Mitarbeit an der Verwirklichung des Reiches Gottes. Die Entwicklung kommt hienieden nie zum Abschluss in dem Sinn, dass die Hoffnung jemals vollkommen ihrer Idee entspräche; es wird ihr aber ein Ende bereitet durch die objektive **Erfüllung** der Hoffnung, sei es im Jenseits, sei es in diesseitiger Zukunft.

1. Man könnte meinen, dass die christliche Hoffnung keiner Entwicklung bedürftig und fähig sei; dass ihr Wert vielmehr gerade in der Unmittelbarkeit und Energie der Stimmung bestehe, wie z. B. die Apokalypse die Hoffnung der Endgemeinde auf die Parusie mit der inbrunstvollen Sehnsucht einer Braut nach ihrem Bräutigam vergleicht. Solche Unmittelbarkeit und Wahrheit der Stimmung hören in dem Grad auf, meint man, als sich mit der Empfindung das Bewusstsein um das Wesen des Gehofften und das Gefühl einer Verpflichtung zur Sehnsucht verbinden. In gewissem Sinn ist dies richtig. Auf dem Gebiet der Hoffnung überhaupt werden wir die Schwärmerei für eine dem Wesen der Sache viel kongenialere Form halten müssen, als die Hoffnung, die eine Pflichterfüllung darstellt. Als Hoffnung muss auch die christliche Hoffnung den Charakter eines unmittelbaren Ergriffenseins und einer energievollen Stimmung im Gegensatz zu einer klugen Berechnung, zu einer künstlichen Erregung der Gefühle und einer ethischen Reflexion tragen. Dieses Moment ist ein notwendiges Merkmal ihrer subjektiven Wahrheit. Aber als christliche Hoffnung hat sie doch noch anderen Erfordernissen zu entsprechen. Denn einmal kann und soll sie als solche aus einer jeweiligen, momentanen Stimmung zu einer konstanten Gesinnung werden, wenn auch die Grade ihrer Intensivität durch die jeweilige Stärke der Unvollkommenheitsempfindung bedingt bleiben werden. Sodann ist ihr Gegenstand (das zukünftige Gut) nicht ein selbsterdachtes Objekt, sondern ein objektiv Gegebenes, so dass auch das subjektive Verhältnis und Verhalten zu diesem Objekt mitbestimmt wird. Insofern sie endlich der Ausdruck einer christlich-sittlichen Persönlichkeit ist, kann sie sich nur in christlich-sittlichen Formen geltend machen, und diese Formen werden dem jeweiligen Stadium in der Ent-

wicklung der christlichen Persönlichkeit überhaupt entsprechen. Mit anderen Worten: als Hoffnung, d. h. als allgemein menschliche, seelische Stimmung, kommt sie in ihrer momentanen Totalität in Betracht; als christliche Hoffnung, d. h. als ethische Gesinnung, ist sie entwicklungsbedürftig und -fähig. Wie stellt sich nun diese Entwicklung dar?

2. Vergleichen wir einmal die Hoffnung eines im Christentum geförderten Christen mit dem eines Anfängers im Christentum; sei dieser nun ein Kind, das aber von Christus gehört haben muss; sei es ein Erwachsener, der noch kein bewusstes Glaubensleben hat. Die erste Wahrnehmung, die wir machen, ist die, dass bei dem ersteren die Vorstellung einen viel breiteren Raum in der Hoffnung hat, ein wichtigeres Moment in derselben ist als beim letzteren. Bei diesem beruht die Hoffnung, soweit sie überhaupt als ein selbständiger religiöser Faktor in Betracht kommt, mehr auf einem unbewussten Christentum. Ein solches ist da vorhanden, wo zwar das Christentum als religiöser Besitz wirklich anzuerkennen ist, wo dieser Besitz jedoch in seiner Selbständigkeit und Begründung dem Subjekt noch nicht zum Bewusstsein gekommen, noch nicht geistig vermittelt ist. Auch ein Kind hofft im Gefühl der Unvollkommenheit; es hat auch eine christliche Hoffnung, insofern es unmittelbar und fest überzeugt ist, dass der „Heiland“ ihm alles geben will, was es braucht und wünscht; aber in seinem Hoffen ist der beherrschende Faktor das freudige Verlangen, ohne klares Bewusstsein, ohne vermittelnde Erkenntnis (vgl. das Exempel sterbender Christenkinder); beim geförderten Christen dagegen beruht die Begierde nicht zum mindesten auf der klaren Vorstellung des Gehofften; ihm schwebt das Ziel, und wenn dieses zunächst auch nur ein Objekt, eine einheitliche Totalität ist, klar

vor Augen. Sodann aber entfaltet sich im Lauf der christlichen Entwicklung das zuerst als ein Objekt vorgestellte Gut zu einer Fülle einzelner Bestimmtheiten, und das Bewusstsein seines Wertes nimmt zu. Das Kind hat nur als Hoffnungsziel den „Himmel" als Inbegriff aller Seligkeit. Es ist dieses Hoffnungsziel für dasselbe: 1) nur ein Gut als Totalität; 2) ein Gut, das nur für das einzelne Subjekt in Betracht kommt; 3) ein solches, das ausschliesslich ein jenseitiges ist. Der geförderte Christ aber hat eine Reihe von Gütern als bewusst vorgestelltes Hoffnungsziel (die Erlösung vom Todesleib, die Seligkeit nach dem Tod, die Parusie, die Auferstehung, das ewige Leben). Er hofft weiter nicht bloss für sich auf das Gut, sondern für alle Christen, auf eine Zukunft für die Schöpfung und für das Reich Gottes. Und endlich, er kennt nicht bloss jenseitige, sondern auch zukünftige Güter, die zukünftig sind, insofern sie nach seinem Tod eintreten, die aber nicht alle jenseitig, d. h. nur in einer anderen Welt vorhanden sein werden. Während jene erste Art der Entwicklung der Hoffnung bedingt wird durch das auf der menschlichen Natur überhaupt beruhende Wachstum der Vorstellungsfähigkeit, wie dasselbe mit der Stärkung der Verstandeskraft gegeben wird, so hat diese Entwicklung die Erweiterung der religiösen Erkenntnis, eine Zunahme im Verständnis der christlichen Wahrheit zur Voraussetzung. Leider wird gesagt werden müssen, dass die meisten Christen in diesem Punkt auf dem Kindesstandpunkt verharren, und es nach dieser Seite nie zu einer Plerophorie der Hoffnung bringen. Es ist ein Glück, dass der künftige Gesamtbesitz der Hoffnungsgüter nicht abhängig ist von der Vollkommenheit des gegenwärtigen, diesseitigen Wissens um sie, wie ja überhaupt die Erkenntnis ihrer wahren Natur und ihres gegenseitigen Verhältnisses hienieden stets eine relative

bleibt. Insofern jedoch solche Kenntnis und Erkenntnis nach Massgabe ihres Wachstums geeignet ist, den Wert der Hoffnung erkennen zu lassen und die Begierde nach jenen Gütern zu steigern, ist sie für deren Bestand nicht irrelevant. Weiter muss die Möglichkeit und sittliche Notwendigkeit einer Zunahme in der Gewissheit des Gehofften anerkannt werden. Jedoch ist zur Begründung dieses Satzes ein Vergleich zwischen dem Hoffen des Kindes und dem eines erwachsenen geförderten Christen unstatthaft. Denn die Hoffnung des Kindes trägt eine Gewissheit in sich, die als Ideal der religiösen Gewissheit überhaupt zu betrachten ist. Denn bei einem Kind regt sich weder der Zweifel des Verstandes, dem das Unsichtbare und Zukünftige als problematisch erscheinen kann; noch der Trotz des Herzens, das sich durch den Genuss der gegenwärtigen Weltgüter abhalten lässt, nach zukünftigen, insbesondere geistigen Gütern als den allein erstrebenswerten zu trachten. Jene Gewissheit wird zunächst bestärkt durch die Erfahrung im Christenleben, worunter wir die Summe einzelner, sich wiederholender, häufiger Eindrücke und Erlebnisse verstehen. Es ist aber eine dreifache Erfahrung: 1) die von der Zuverlässigkeit und Wahrheit göttlicher Zusagen. Hier macht das christliche Bewusstsein instinktiv folgenden Schluss: Wenn sich mir die göttlichen Zusagen, die sich auf den gegenwärtigen Heilsbestand beziehen, als zuverlässig bewähren, so werden auch die auf die Heilszukunft sich beziehenden zuverlässig sein. 2) Die spezifische Heilserfahrung. Denn die tägliche Erfahrung der sündenvergebenden Gnade Gottes stärkt unser Vertrauen auf diese Gnade zugleich als auf eine solche, die auch unsere Zukunft nach diesem Leben ausschliesslich bestimmen wird. 3) Die Erfahrung der sittlichen Unvollkommenheit, die es uns zur Gewissheit macht, dass,

weil wir zwar die Idee der absoluten Vollkommenheit haben, sie aber hienieden nie verwirklichen können, diese Verwirklichung der Zukunft vorbehalten ist. Wohl lehrt die Christenerfahrung, dass die Gewissheit von der Realität des Unsichtbaren überhaupt, und, insoweit es zukünftig ist, insbesondere, nicht immer den gleichen Grad der Stärke hat, dass sie vielmehr vielen Schwankungen unterworfen ist; aber je öfter jene Erfahrung gemacht wird, desto seltener werden diese Trübungen, weil die Gewissheit desto begründeter wird. Sodann aber wird die Gewissheit stärker durch Erkenntnis des ganzen Umfangs ihrer Grundlagen: Gott als Heilsgott wird als Stütze der Hoffnung erkannt; die Verheissungen des Evangeliums werden erkannt und persönlich immer mehr zugeeignet; der heilige Geist wird als ein Unterpfand gewertet, und das Wachstum im Glauben stärkt die Zuversicht (vgl. Abschn. IV). — In dem Mass endlich, als der Wert des zukünftigen Gutes erkannt wird, und die Gewissheit seiner Realität an Festigkeit gewinnt, erfährt auch die Begierde nach demselben eine Steigerung. So soll es wenigstens sein in einem normalen Christenleben. Die Hoffnung soll nicht ab-, sondern zunehmen. Und zwar soll das Motiv der Hoffnung je mehr und mehr eine Versittlichung erfahren. Man soll das zukünftige Gut begehren lernen um seiner selbst willen, nicht bloss als erwünschtes Äquivalent der diesseitigen Unvollkommenheit (Lebensüberdruss). Man soll ebenso jenes Verlangen behaupten im Zusammenhang mit, nicht auf Kosten irdischer treuer Berufserfüllung (Möncherei). Jene Begierde soll endlich nicht bloss je und je sich regen, sondern zur bestimmenden Macht des ganzen Christenlebens werden. Alle diese Eigenschaften wird und kann aber die Christenhoffnung nicht sofort aufweisen; sie sind vielmehr als das Resultat einer fort-

schreitenden Entwicklung im Christenstand zu fordern. Jede Erscheinungsform der Hoffnung, die sich nicht als einen natürlichen und notwendigen Ausdruck eines ihr entsprechenden Stadiums in der religiös-sittlichen Gesamtentwicklung des Individuums begreifen lässt, ist als religiöse Abnormität zu verwerfen. Denn wie der äussere, so muss auch der innere Mensch wachsen, und ein sprunghaftes Vorwärtsschreiten oder ein längerer Stillstand ist hier ebenso bedenklich wie dort.

3. Jener Fortschritt kommt aber nicht zu stande durch ein zeitliches Nacheinander, oder getrenntes Nebeneinander jener Faktoren. Es ist vielmehr ein kausaler Zusammenhang zwischen ihnen vorhanden, und dieselben können teils gleichzeitig aktuell werden, teils zu verschiedenen Zeiten unwirksam sein. So kann sich z. B. die Intensivität der Begierde steigern bei gleichzeitigem Nachlassen der Vorstellungskraft, und es kann die Gewissheit versagen in einem Augenblick, wo die ganze Summe der zukünftigen Güter deutlich vorgestellt wird. In dem Mass aber, als die christliche Erfahrung zunimmt, und die Hoffnung einen konstanten Charakter gewinnt, wird man ein harmonisches Zusammenwirken und ein gleichmässig ruhiges Vorwärtsschreiten der einzelnen Faktoren annehmen dürfen. So gewiss man aber, wie bei allen christlichen Tugenden, so auch bei der Hoffnung eine Entwicklung aus schwachen Anfängen zu grösserer Vollkommenheit konstatiren muss, so wenig kommen dem Subjekt die jeweiligen Stadien dieser Entwicklung zum Bewusstsein. Wohl kann das Subjekt aussagen, dass z. B. seine erst materiellen Vorstellungen geistiger geworden, dass das zukünftige Gut für seine Erkenntnis an Umfang gewonnen, dass die Gewissheit eine festere Grundlage als ehedem erlangt, und dass seine Begierde von Selbstsucht freier und so idealer geworden;

aber wie sich dieser Umschwung vollzog und welche Momente zu diesem Vollzug im einzelnen zusammengewirkt haben: darüber kann er sich nie Rechenschaft geben. Denn das religiöse Leben, dessen Äusserung die Hoffnung ist, bleibt, wie alles Leben, ein Geheimnis; es tritt in die Erscheinung und macht sich als eine Realität geltend, aber seine schöpferischen Kräfte und inneren Komplikationen entziehen sich der disstinktiven Betrachtung. Endlich stellt jene Entwicklung, wo von einer solchen beim Subjekt gesprochen werden kann, auch objektiv betrachtet, keinen allgemein bestimmbaren und ununterbrochenen Prozess dar. Der Prozess wäre allgemein bestimmbar, wenn z. B. festgestellt werden könnte, dass bei jedem Subjekt, bei dem jeweiligen Aufleben der Hoffnung zuerst die Vorstellung, dann die Gewissheit, dann die Begierde eintreten muss. Dies ist jedoch erfahrungsgemäss nicht der Fall. Denn es kann die Gewissheit der Heilszukunft durch den Heilsglauben zu stande gekommen sein, bevor sich das Subjekt eine klare Vorstellung von derselben machen kann; ja sogar, ohne dass dies jemals geschieht. Das successive Eintreten dieser Momente in der angegebenen Reihenfolge erscheint nur bei der erstmaligen Entstehung der Hoffnung im Subjekt notwendig, aus dem oben dargelegten Grund. Ebensowenig ist die Entwicklung für eine ununterbrochene zu halten. Denn die Hoffnung in einer späteren Periode des Lebens kann eine niederere Form darstellen, als die in einer früheren war; und sie kann sich erst später wieder zu der früheren oder zu einer noch höheren Form entwickeln. Ebenso kann ein langer Stillstand in der Entwicklung eintreten. Dass aber eine Entwicklung stattfinden muss, resultiert aus dem Wesen der Hoffnung als einer notwendigen Äusserung der christlichen Persönlichkeit, als welche in einem beständigen Werden begriffen

ist; und dass diese Entwicklung erfolgt, ist durch die Erfahrung bewiesen, denn die Hoffnung eines gereiften Christen verhält sich zu derjenigen eines Anfängers im Christentum, bei dem sie eben erst zu stande gekommen, wie die Frucht zur Blüte.

4. Die Mittel nun, die jene Entwicklung hervorrufen und in ihrem Verlauf bestimmen, sind das Wachstum im Glauben, die sittliche Vervollkommnung, die Drangsal und die Mitarbeit am Reiche Gottes. Unter Wachstum des Glaubens ist die immer bewusstere und energischere Besitzergreifung des gegenwärtigen Heilsgutes, der durch Christus verbürgten Gnade Gottes, zu verstehen. Je reicher die Erfahrung dieser Gnade wird, je inniger daher unsere Gemeinschaft mit Gott, desto lebendiger das Bedürfnis nach dem Vollbesitz der vollkommenen Gottesgemeinschaft, desto grösser auch die Gewissheit der Heilsvollendung (Phil. 1, 6). Ein toter Kirchenglaube gebiert keine Hoffnung. Aber auch da, wo ein Stillstand im persönlichen Glaubensleben eintritt, wo der Trieb der Vertiefung und Bereicherung desselben fehlt, ist höchstens ein Fürwahrhalten zukünftiger Dinge möglich, aber keine Hoffnung, die dieselben als Güter wertet und begehrt. Weiter kommt hier die Heiligung im Sinn sittlicher Selbstzucht und Vervollkommnung in Betracht. Zwischen Hoffnung und Heiligung besteht eine Wechselwirkung. Dass die Hoffnung ein Motiv und eine Kraft der Heiligung ist, ist später (vgl. Abschn. V) zu erweisen. Hier erscheint die Heiligung als ein wirksames Mittel der Belebung und Vervollkommnung der Hoffnung. Denn sie ist der subjektive Anteil an dem Werk der Heilsvollendung, die der Gegenstand der Hoffnung ist (Hebr. 12, 14). Wer etwas wünscht, muss notwendig die Bedingungen erfüllen wollen, an die die Erfüllung des Wunsches geknüpft ist. Aber auch in

dem Mass, als die Heiligung erfolgt, wird die Begierde nach dem zukünftigen Gut massvoller (im Gegensatz zur Schwärmerei), sittlicher (man verabscheut unmoralische Mittel, um das erwünschte Ziel zu erreichen, daher z. B. kein gesuchtes Martyrium) und energischer (denn je gewissenhafter das Heiligungsstreben, desto gründlicher die Erfahrung der sittlichen Unvollkommenheit und Ohnmacht, desto sehnsüchtiger daher der Wunsch nach Vollendung). Endlich bedarf es ausser der göttlichen Gnade auch der sittlichen Kraft und Übung des Christen, wenn er trotz aller Schwankungen in der Gewissheit und aller Hindernisse die fröhliche Hoffnung festhalten soll bis ans Ende (Hebr. 6, 11; 10, 23). Insofern Heilsglaube und Heiligung nicht durch sich selbst bestehen, sondern in ihrem Bestand bedingt sind durch Erbauung aus der Schrift, durch das Wort und die Predigt, durch das Sakrament, durch Gebet und durch persönliche Fühlung mit christlichen Persönlichkeiten, sind diese Momente zugleich die die Hoffnung erhaltenden und mehrenden Kräfte. — Besonders fruchtbar für die Hoffnung ist die Drangsal (Röm. 5, 4: ἡ δοκιμὴ κατεργάζεται ἐλπίδα). Zwar kann ohne den Heilsglauben die Drangsal keine Christenhoffnung erzeugen; aber ebenso pflegt bei den meisten Christen der Heilsglaube erst in der Drangsal die Hoffnung zu erzeugen und lebendig zu erhalten. Der Grund ist der, dass die Vergänglichkeit, deren Macht das diesseitige Leben unterworfen ist, gerade in der Drangsal besonders lebendig empfunden wird, und das der Menschennatur anerschaffene Glückseligkeitsbedürfnis keine Befriedigung findet. Für die christliche Hoffnung kommt aber noch in Betracht, dass die zukünftigen Güter in dem Mass an Wert gewinnen, als die gegenwärtigen Lebensgüter ihren Wert verlieren; und dass der Tod, zu dem jede Drangsal in einer Beziehung steht, als Mittel des Antritts jener

Güter betrachtet werden darf. Im Tod treibt die Christenhoffnung ihre schönsten Blüten; hier, wo sie zugleich auf die höchste Probe gestellt wird. — Aber auch die thätige Mitarbeit an der Verwirklichung des Reiches Gottes ist ein Mittel der Hoffnung. Denn der höchste Grad der Vollkommenheit der christlichen Hoffnung ist da vorhanden, wo die Verwirklichung des Reiches Gottes zur wichtigsten Angelegenheit des Menschen geworden ist, so dass man für sich selber hofft nur als Glied des Reiches Gottes, insofern mit dessen Anbruch die persönliche Heilszukunft mitgegeben ist. Insofern aber die Verwirklichung des Reiches Gottes nicht bloss eine That Gottes, sondern in hervorragender Weise eine sittliche Aufgabe aller Christen ist, wird die Hoffnung auf jene wesentlich bestimmt durch die persönliche Beteiligung an dieser, und wer für die Gegenwart nicht arbeitet, hat auch keine berechtigte Hoffnung für die Zukunft. Mitarbeit am Reiche Gottes ist das hoffnungsvollste Unternehmen in der Welt, weil die Aufrichtung dieses Reiches das letzte Motiv des ewigen, göttlichen Heilsplanes, der Zweck der Erlösung durch Christus, der allein wertvolle Inhalt des Christenlebens und der krönende Abschluss der Menschheitsgeschichte ist.

5. Die Entwicklung der Hoffnung im christlichen Subjekt kommt nie zum Ziel, so dass diese jemals vollkommen ihrer Idee entspräche. Auch unser Hoffen bleibt Stückwerk, denn unsere Vorstellungen von dem Zukünftigen sind der Sache selber nicht adäquat; das zukünftige Gut wird in seiner ganzen Fülle und nach seinem vollen Werte nie erkannt; die Gewissheit von seiner Realität bleibt vielen Schwankungen unterworfen; die Begierde danach nimmt zu und ab und wird nie völlig sittlich vollkommen, wenn ihr auch im Unterschied

von anderen, bloss menschlichen Hoffnungen schon um des Gegenstandes willen, auf den sie gerichtet ist, ein ethischer Charakter eignet. Aber der Grad ihres Wertes richtet sich nicht nach dem Mass ihrer Vollkommenheit, sondern nach dem Mass ihrer subjektiven Wahrheit, nach der Energie ihrer Behauptung („die Hoffnung festhalten bis ans Ende") und nach der Treue bei dem subjektiven Anteil an ihrer Verwirklichung. Wohl soll sie in einer steten Entwicklung begriffen bleiben (1 Thess. 1, 3), denn es ist ein grosser Fortschritt bei ihr möglich; vom keimartigen Anfang an durch manche Hindernisse hindurch zu einem Punkt, wo sie sich als ein konstantes, massgebendes Ferment im Christenleben bewährt. Aber dieser Entwicklung wird bei jedem Subjekt ein objektives Ziel gesetzt durch den Tod, der den Anfang der Erfüllung der Hoffnung ermöglicht und so die Hoffnung selber überflüssig macht. Inwiefern noch im Jenseits von einer Hoffnung im Sinn der Erwartung des successiven Eintritts dann noch ausstehender, zukünftiger Güter (vom Tod bis zur letzten Entscheidung) gesprochen werden kann; dies zu unterscheiden liegt ausserhalb dieser Untersuchung, deren Gegenstand lediglich war: die Entstehung und Entwicklung der christlichen Hoffnung im Subjekt.

III. Der Inhalt der christlichen Hoffnung.

Die Bestimmung des Inhalts der christlichen Hoffnung hat sich darauf zu beschränken, festzustellen, welches die Güter sind, die nach ausdrücklichen Zeugnissen der Schrift den Gegenstand der Hoffnung bilden. Denn

einerseits richtet sich die Hoffnung nur auf Güter, so dass nicht alle nach der Schrift in der Zukunft zu erwartenden Dinge in Betracht kommen; anderseits müssen diese Güter ausdrücklich als ein Gegenstand der Hoffnung oder Verheissung bezeichnet sein. Nur durch solche doppelte Beschränkung wird ebenso das selbständige Gebiet der christlichen Hoffnungslehre gegenüber der dogmatischen Eschatologie gewahrt, als der objektive Wert der Darstellung, weil Ausschluss aller Subjektivität, gewährleistet. Insofern nun das gehoffte Heilsgut der absoluten Gottesgemeinschaft sich in eine Summe einzelner, successive eintretender Güter spezialisiert, sind diese zu ermitteln und darzustellen. Und insofern dieselben nicht bloss als ein Besitz des Einzelsubjekts, sondern zugleich als ein solcher der Natur- und Menschenwelt vorgestellt werden, ist diese dreifache Beziehung der Christenhoffnung zu beschreiben.

1. Aus unserer Untersuchung des Wesens der Hoffnung hat sich ergeben, dass es sich bei derselben nicht allgemein um Erwartung zukünftiger Dinge, sondern um eine Vorstellung von Gütern handelt. Denn mit dieser Vorstellung ist wesentlich ein Lustgefühl, sowie eine Begierde nach dem Objekt verbunden, welches beides nicht mit jeder Erwartung, auch nicht mit dem blossen Überzeugtsein von zukünftigen Dingen verbunden ist. Bei der christlichen Hoffnung ist nun dieses Gut ein Heilsgut. Es kann also nichts Gegenstand derselben sein, was nicht den Wert eines Heilsgutes in sich hat, oder wenigstens als in einer notwendigen Beziehung zu

einem solchen stehend begriffen werden kann. Z. B. wird die Parusie als ein Gegenstand der Hoffnung bezeichnet. Sie kann ein solcher nicht sein als blosses Ereignis, das in der Zukunft eintretend behauptet wird, sondern nur, wenn entweder die Person des Kommenden als ein Heilsgut für den Christen gewertet wird, oder wenn die Thatsache des Kommens insofern als Heilsgut erscheint, als dieselbe als ein unentbehrliches Verwirklichungsmittel der absoluten Gottesgemeinschaft empfunden wird. Ebenso verhält es sich mit der Thatsache der Auferstehung und deren einzelnen Modalitäten. Daraus erhellt die begriffliche und sachliche Unmöglichkeit einer Identifizierung der Hoffnung mit dem „in die Zukunft gerichteten Glauben". Denn einmal ist das Gebiet des letzteren ein weiteres, und sodann ist der subjektive Akt ein anderer. Es ist aber der der ganzen bisherigen theologischen und erbaulichen Litteratur anhaftende Fehler, den Inhalt des Zukunftsglaubens mit dem der christlichen Hoffnung zu identifizieren. Nicht alles, was nach der Schrift in der Zukunft geschehen oder bestehen wird, kann für den Christen ein Gegenstand der Hoffnung sein. Wohl wäre die Folgerung unstatthaft, dass nur, was wir hoffen können, wirklich sein wird, so dass alle Schriftaussagen über verschiedene Specialia der letzten Dinge für unseren Glauben nicht verbindlich sein könnten. Aber sie kommen für unsere Hoffnung nicht in Betracht. Daraus resultiert zugleich der Unterschied zwischen Eschatologie und Hoffnungslehre, und die selbständige Stellung und Bedeutung der letzteren. Die Eschatologie hat den Inhalt des christlichen Zukunftsglaubens zu beschreiben, die Hoffnungslehre den Inhalt der Hoffnung. Der Christ bejaht auch zukünftige Übel und Ereignisse, die für ihn nicht ein Gegenstand freudiger Hoffnung, sondern heiliger Furcht sind. Es wäre also eine Verkennung unserer Aufgabe,

wollte man in diesem Kapitel eine Herübernahme der kirchlichen Eschatologie erwarten. Wohl wird es sich zeigen, dass verhältnismässig nur wenige Güter im Neuen Testament als Gegenstand der Christenhoffnung namhaft gemacht werden, so dass die christliche Hoffnungslehre in diesem Punkt als eine wesentliche Reduktion des üblichen Zukunftsglaubens erscheint; aber es ist ein sachlich unberechtigtes Verfahren, alle zukünftigen Dinge mit ihrem oft problematischen Charakter und ihren meist unklaren Distinktionen zu einem notwendigen Gegenstand der Christenhoffnung zu stempeln.

2. Anderseits aber kann nicht alles, was vom einzelnen christlichen Subjekt als ein Gut empfunden werden könnte, allgemein als berechtigter Gegenstand der christlichen Hoffnung anerkannt werden. Sondern nur die Dinge, die im Neuen Testament ausdrücklich als Hoffnungsgüter bezeichnet werden, kommen in Betracht. Diese Beschränkung ist notwendig im Interesse der objektiven Gültigkeit der Aussagen, der Vermeidung eines haltlosen Subjektivismus. Das minus der Wahrheit ist mehr als das plus der Einbildung. Der Kern aller chiliastischen Verirrung ist der, dass man den Wert der Hoffnung bemisst nach dem möglichst grossen Umfang ihres Inhalts. Wir müssen feststellen, nicht: was haben Christus und die Apostel über die Zukunft ausgesagt, sondern was haben sie gehofft und als Gegenstand ihrer Hoffnung bezeichnet und verheissen, und müssen uns dann begnügen, praktisch unsere Hoffnung auf dieselben Ziele zu richten. Wenn wir weniger oder mehr hoffen als sie, hört unsere Hoffnung auf, eine christliche zu sein. Ihre Hoffnung aber muss deshalb massgebend für uns sein, weil wir sonst kein Kriterium für die Christlichkeit, und damit für die objektive Wahrheit unserer Hoffnung haben. Ihre Hoffnung aber hat sich ausschliesslich auf die Ver-

wirklichung der absoluten Gottesgemeinschaft gerichtet, und die einzelnen wenigen Objekte ihrer Hoffnung bewähren sich als Heilsgüter, indem sie entweder als ein notwendiges Mittel derselben, oder als eine besondere Seite derselben, oder endlich als Inbegriff der Gottesgemeinschaft selber sich darstellen.

3. Über die absolute, durch Christus vermittelte Gottesgemeinschaft, die das Ziel des ewigen, göttlichen Heilswillens und der höchste Gegenstand der christlichen Hoffnung ist, ist nun eine doppelte Aussage zu machen. Einmal, dass sie nicht plötzlich als fertige Totalität vorhanden ist, sondern sich allmählich, diesseits und jenseits der irdischen Entwicklung, verwirklicht. Sodann, dass sie als ein der gesamten Schöpfungswelt zugedachtes Gut in Betracht kommt. Insofern jene Verwirklichung sich in verschiedene Momente zerlegt und eine stets völligere Form der Gottesgemeinschaft ermöglicht (nach dem Tod Befreiung von der Sünde; bei der Parusie Herstellung der ganzen Persönlichkeit durch Auferstehung; nach dem Gericht das ewige Leben), werden sowohl jene Momente als diese Zuständlichkeiten zu Gegenständen der Hoffnung; sie erscheinen als begehrenswerte Güter, weil sie teils Mittel der Verwirklichung, teils Vorstufen der absoluten Gottesgemeinschaft sind. Nur wegen dieses ihres Charakters werden sie erhofft; dagegen sind ihre näheren Modalitäten, ihre gegenseitige chronologische Beziehung, ihre qualitative Verschiedenheit, selbst wo sie zum Gegenstand positiver Aussagen im Neuen Testament gemacht werden, für die Hoffnung indifferent. Zum Gegenstand der Hoffnung werden sie allein durch ihre Wertung als Güter, nicht durch den Umfang deutlicher Vorstellungen, die wir eventuell über sie gewinnen können; und die Möglichkeit solcher Wertung beruht allein auf ihrem positiven Verhältnis zur Gottesgemeinschaft. Diese

Zuständlichkeiten und Fakta, die ausdrücklich als Gegenstand der Hoffnung bezeichnet werden, sind daher zu ermitteln, und haben als den allein berechtigten Inhalt unserer Hoffnung zu gelten. Insofern aber die Gottesgemeinschaft als ein der ganzen Schöpfungswelt zukommendes Gut vorgestellt wird, so sehr, dass bei der christlichen Hoffnung diese universelle Tendenz charakteristisch ist, so haben wir das Gut der Christenhoffnung nach seinem universellen Charakter zu erkennen, und den besonderen jeweiligen Anteil der dabei in Betracht kommenden Einzelfaktoren in seiner eigenartigen Bestimmtheit festzustellen. Die Apostel erwarten nämlich in der Zukunft Güter für den einzelnen Christen, für die Naturwelt, und für das Reich Gottes als die Gemeinde und Gemeinschaft der Christgläubigen. Diese Güter sind teils gemeinsame, allen zukommende; teils richten sie sich nach dem besonderen Charakter der Empfänger. Sie werden teils im Jenseits, teils im Diesseits (in der Zukunft) liegend vorgestellt. Aber sie alle müssen eingetreten sein, wenn anders die absolute Gottesgemeinschaft definitiv hergestellt sein soll. Die Bestimmung des Inhalts der christlichen Hoffnung ist daher eine Beantwortung der drei Fragen: Was darf der Christ hoffen für sich, für die Naturwelt, für das Reich Gottes? Dieses Dürfen ist aber zugleich ein Sollen; d. h. die christliche Hoffnung entspricht nur da ihrer Idee, wo sie nicht bloss individualistische Ziele verfolgt, sondern eine allgemeine Tendenz hat, weil die absolute Gottesgemeinschaft, auch für das einzelne Subjekt, nur da denkbar ist, wo alle Bedingungen ihrer Verwirklichung erfüllt sind. Diese Bedingungen aber beschränken sich nicht auf das Einzelsubjekt, sondern umschliessen den ganzen Kreis der Erlösung.

1. Die Zukunft der Einzelpersönlichkeit.

Das zukünftige Gut κατ' ἐξοχήν, das der Christ **für sich** hofft, ist die absolute Gottesgemeinschaft. Insofern diese notwendig das Befreitsein von der Sünde und ihren Wirkungen, die sittliche Vollkommenheit, die Restituierung der Gesamtpersönlichkeit, Herrlichkeit und ewiges Leben in sich schliesst, bilden diese Momente die einzelnen Gegenstände seiner Hoffnung. Da endlich diese Güter in ihrer Gesamtheit nicht sofort nach dem Tod Besitz des Christen werden, sondern ihr Eintritt teilweise durch die Parusie und Totenauferstehung bewirkt gilt, sind auch diese beiden Fakta sowohl an sich als auch als Verwirklichungsmittel des höchsten Gutes Gegenstand der christlichen Hoffnung.

1. Die christliche Hoffnungslehre hat nicht die Frage zu beantworten: Was wird aus dem Menschen nach dem Tod? —, sondern die Frage: Was darf der Christ hoffen für sich nach dem diesseitigen Leben? Es ist somit eine doppelte Beschränkung, die hier gegeben ist: es handelt sich nur um den Christen, der durch den Heilsglauben schon hier mit Gott durch Christus in einer wirklichen Gemeinschaft steht; und es handelt sich nicht um dessen jenseitiges Sein und Schicksal, sondern um Güter, die im Jenseits für ihn da sind und die schon hier ein Gegenstand freudiger Begierde sein konnten und waren. Sein Sein und sein Schicksal kommen nur in Betracht, insofern und insoweit sie als in einer notwendigen und positiven Beziehung zu diesen Gütern

stehend gewertet werden können. Als ein Hoffender fälle ich nur Werturteile über das Jenseits und die Zukunft, und nur weil jenseitige Werte für mich vorhanden sind, ist das praktische Verhalten (der Hoffnung) meinerseits möglich, im Unterschied von dem theoretischen Wissensinteresse in betreff des Unsichtbaren. Denn von dem Eintritt zukünftiger Ereignisse kann ich mich vielleicht überzeugen, aber hoffen kann ich nur auf Güter. Denn die Hoffnung schliesst ihrem Wesen nach die Erkenntnis des zukünftigen Objekts als eines erreichbaren Gutes in sich. Dieses Gut ist bei der christlichen Hoffnung die absolute Gottesgemeinschaft. Dieselbe ist schon an sich ein Postulat der christlichen Erfahrung, ganz abgesehen von ihrer Zusicherung durch die Offenbarung. Denn der Inhalt jener Erfahrung ist wirkliche Gottesgemeinschaft, die aber als eine nur relative im Diesseits notwendig Vollendung postuliert. Alle die verschiedenen apostolischen Aussagen über das Leben nach dem Tode (ich habe Lust, bei Christo zu sein; wir werden bei dem Herrn sein allezeit; wir werden ihn sehen, wie er ist etc.) sind nur ein mannigfaltiger Ausdruck des Glaubensgedankens der bevorstehenden absoluten Gottesgemeinschaft, und liessen sich als schon mit der christlichen Erfahrung gegeben begreifen. Dagegen wird man sagen müssen, dass weder die Gewissheit ihres thatsächlichen Eintritts, noch die näheren Vorstellungen der sie konstituierenden Einzelgüter und Ereignisse lediglich durch die christliche Erfahrung zu stande kommen könnten. Hier ist die Verheissung unentbehrlich. Jedenfalls wird im Neuen Testament nicht bloss die absolute Gottesgemeinschaft in den verschiedensten Ausdrücken als Ziel der Christenhoffnung bezeichnet, sondern die Hoffnung richtet sich auf bestimmte, einzelne, namhaft

gemachte Güter, welche sich als unentbehrliche Bestandteile oder als verschiedene Seiten des höchsten Gutes begreifen lassen müssen und lassen. So wenig wir also die Vorstellung dieser einzelnen Momente ausschliesslich aus unserer Erfahrung schöpfen können, so sehr muss der Charakter derselben als Güter von uns erkannt sein, wenn sie Gegenstand unserer Hoffnung sollen sein können.

2. Diese Güter sind die *σωτηρία*, *δικαιοσύνη*, *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος*, *δόξα* und *ζωὴ αἰώνιος*, und mittelbar die *παρουσία* und *ἀνάστασις νεκρῶν*. Die *σωτηρία* als die durch Christus bewirkte Erlösung von der Sünde wird als Gegenstand der Hoffnung direkt bezeichnet: 1 Thess. 5, 8 und 1 Tim. 4, 10. Vgl. aber ausserdem Röm. 13, 11; Hebr. 9, 28; 1 Petr. 1, 5. 9. 10; Hebr. 1, 14; 5, 9. Sie ist ein notwendiges Moment der absoluten Gottesgemeinschaft und ist nur als eine vollkommene Gegenstand der Hoffnung. Indem sie völlige Erlösung von der Sünde ist, ist sie zugleich notwendige Aufhebung aller ihrer Wirkungen; darum ist mit ihr Freiheit von Gebrechlichkeit und Tod gegeben (1 Kor. 15, 42 ff.; Offenb. 21, 4). Damit ist aber zugleich die Seligkeit als höchste, ungetrübte Lustempfindung verbürgt. Bezeichnet die *σωτηρία* mehr die religiöse Seite des jenseitigen Gutes, so weist die *δικαιοσύνη* auf die sittliche Vollkommenheit des Vollendeten hin; Gal. 5, 5 und 2 Tim. 4, 8. Vgl. ausserdem 1 Thess. 5, 23; 1 Kor. 1, 8; Phil. 1, 10 und 20. Mit dem heiligen Gott verkehren heilige Menschen; es ist nicht nur die Schuld, Strafe und Herrschaft der Sünde für sie beseitigt, sondern ihr Wille ist mit dem göttlichen eins geworden, und diese Bestimmtheit des Willens hat den Charakter der Beständigkeit. Solche sittliche Vollkommenheit, die als Restitution der sogenannten justitia originalis, als Verwirklichung des ethischen Menschheitsideals gelten kann, ist ein notwendiges Postulat der absoluten Gottesgemeinschaft, so

gewiss ihr Mangel im Diesseits das Motiv der Heiligung und ein Grund der blossen Relativität der Gottesgemeinschaft hienieden ist. Wir können aber diese Vollkommenheit nicht als Endziel unserer subjektiven, sittlichen Entwicklung begreifen, sondern sie ist, wenn sie auch als die ethische Bestimmtheit der Vollendeten zu gelten hat, ein Charakter, der notwendig eine neue andere physische Zuständlichkeit des Subjekts zur Voraussetzung hat, welche allein durch das Entnommenwerden aus dem Diesseits bewirkt werden kann. Insofern letzteres nicht in unserer Hand steht, sondern die Versetzung in die absolute Gottesgemeinschaft für uns ein Widerfahrnis bleibt, ist die dadurch ermöglichte sittliche Vollkommenheit mehr ein empfangenes Gut, als eine sittliche Errungenschaft. Dieses Gut aber hat einen Heilscharakter im doppelten Sinn: Die sittliche Vollkommenheit im Jenseits ist nur kraft der Erlösung durch Christus möglich, der zugleich als Mensch auf Erden ihr Ideal verwirklicht hat; und sie wird nur auf Grund der Aneignung der Erlösung beim einzelnen Subjekt wirklich. Mit anderen Worten: auch die ethische Seite der absoluten Gottesgemeinschaft hat, obgleich sie an sich nur durch eine unmittelbare, göttliche Kausalität (Versetzung ins Jenseits) zu stande kommen kann, doch die Gottesgemeinschaft im Diesseits zur Voraussetzung. Da nun weiter die absolute Sittlichkeit nur möglich ist auf Grund einer anderen physischen Beschaffenheit als im Diesseits, wird eine solche postuliert und vom Christen erhofft. Da unser Leib nach dem Tod der Verwesung anheimfällt, die Totalität der menschlichen Persönlichkeit aber nicht ohne Leib bestehen kann, wird eine neue Leiblichkeit als Organ und Wohnstätte des Geistes, der im Unterschied vom göttlichen Geist ein geschaffener ist und als solcher einer Ubiquität unfähig bleibt, vom Christen gehofft. Über

den Modus ihres Zustandekommens (Totenauferstehung) wird zunächst nicht reflektiert; nur die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος erscheint als Gegenstand der Hoffnung. Jedenfalls bildet diese Vorstellung das Mittelglied in der Entwicklung der paulinischen Hoffnungsgedanken (Röm. 8, 23; 7, 24; Phil. 3, 21). Aber die Erlösung des Leibes im Unterschied von der blossen Unsterblichkeit der Seele ist, weil nur durch die dadurch ermöglichte Restituierung der Gesamtpersönlichkeit die absolute Gottesgemeinschaft denkbar wird, ein konkretes Ziel der christlichen Hoffnung. Weil die Sünde auch auf den Leib destruktiv wirkt, muss die Erlösung desselben, die Wiederherstellung zu seiner idealen Bestimmtheit, als ein Gut gewertet werden, das zu einem Gegenstand der Hoffnung werden kann und muss, weil es als ein notwendiges Erfordernis der absoluten Gottesgemeinschaft zu gelten hat. Indem aber die verklärte Leiblichkeit Christi auf dem Berg, die als eine Antizipation seiner Zuständlichkeit nach seiner Auferstehung betrachtet wurde, zur konkreten Grundlage jener Vorstellung jenseitiger Leiblichkeit wurde, wird die δόξα, welche damals Christo eignete, zugleich als ein künftiger Besitz des Christen, als eine Seite der absoluten Gottesgemeinschaft gedacht, und zum Gegenstand der Hoffnung. Diese δόξα ist aber nicht ausschliesslich eine Bestimmtheit der neuen Leiblichkeit; sie ist zugleich der Widerschein der sittlichen Vollendung, der Anteil am göttlichen Leben nach seiner äusseren Erscheinung. Sie ist jedoch nur die Offenbarung und Versichtbarung eines dem Christen schon hier eigentümlichen Lebensbestandes, wie er mit der Gottesgemeinschaft gegeben ist (Matth. 13, 43; Hebr. 2, 10; Jud. 24; 1 Petr. 5, 1; 5, 4; 1 Joh. 3, 2; Kol. 3, 4; 2 Kor. 3, 18; Röm. 5, 2; Kol. 1, 27; Tit. 2, 13; Röm. 8, 18; 9, 23; 2 Kor. 4, 17; 2 Tim. 2, 10 etc.). Weil endlich Gott ewig ist, und die vollkommene Gemein-

schaft mit ihm das wahre Leben des Menschen ausmacht, ist die ζωὴ αἰώνιος ein Gegenstand der Christenhoffnung (Matth. 19, 29; Mark. 10, 17; Luk. 10, 25; 18, 18; Tit. 3, 7; Röm. 2, 7; 6, 22; 1 Kor. 9, 25; Gal. 6, 8; 1 Tim. 4, 8; 2 Tim. 2, 5; 4, 8). Dieses Gut gilt teils wegen seiner Einzigartigkeit im Jenseits als ein schlechthin neues (Synoptiker), teils nur als Offenbarung oder Vervollständigung eines schon gegenwärtigen Christenbesitzes (Kol. 3, 3 und 4 und Johannes). Dies sind die Hoffnungsgüter für den einzelnen Christen. Sie konstituieren die absolute Gottesgemeinschaft und sind die wesentlichen Bestandteile derselben. Dagegen handelt es sich nur um formale Bestimmungen desselben, wenn sie als Kindschaft (Röm. 8, 23), Erbschaft (Röm. 8, 17; Gal. 3, 29; 4, 7; 1 Petr. 1, 4 etc.), als Ruhe (Hebr. 4, 9—11) vorgestellt wird.

3. Es werden aber endlich zwei Fakta als Gegenstände der Christenhoffnung bezeichnet: die Parusie und die Totenauferstehung (Tit. 2, 13; 1 Kor. 1, 7; 2 Petr. 3, 12; Akt. 23, 6; 24, 15; vgl. die verschiedenen Bezeichnungen der Parusie bei Zöckler S. 69). Während im Neuen Testament die Fakta selber oft genug bezeugt werden, werden sie in den genannten Stellen ausdrücklich als Gegenstand der Hoffnung bezeichnet. Sie sind ein solcher, teils weil sie als Verwirklichungsmittel der absoluten Gottesgemeinschaft gewertet werden können, teils weil sie schon an und für sich ein Gut für den Christen darstellen. Sie sind ersteres, weil die absolute Gottesgemeinschaft nicht ein dem Christen nach dem Tod sofort zufallender Besitz ist, sondern ihre Verwirklichung nur allmählich erfolgt, ihr Vollzug aber nicht auf dem Weg einer natürlichen Weiterentwicklung herbeigeführt werden kann, sondern eine Machtthat Gottes postuliert. Denn einerseits ist mit der absoluten Gottesgemeinschaft not-

wendig die Vollendung des Reiches Gottes, zu welchem der einzelne Christ und sein Leben in einem Abhängigkeits- und Wechselverhältnis stehen, gegeben. Jene Vollendung aber kann als solche, d. h. als Abschluss einer geschichtlichen Entwicklung, nur ein geschichtliches Datum sein, als welches eben die Wiederkunft Christi betrachtet wird. So wird diese zugleich zu einem Verwirklichungsmittel der Gottesgemeinschaft für den einzelnen. Und anderseits erfordert die absolute Gottesgemeinschaft die Leiblichkeit des Menschen in irgend einer Form. Da nun aber mit dem Tod die empirische Leiblichkeit aufhört, muss eine neue bewirkt werden, und diese Bewirkung kann nur auf einer Machtthat Gottes beruhen. Diese Machtthat Gottes aber wird nicht als eine völlige Neuschöpfung vorgestellt, sondern als eine Wiederherstellung und Verklärung einer schon vorhandenen Potenz, d. i. eine Auferweckung des Leibes. Die Totenauferstehung ist aber in diesem Zusammenhange ein Gegenstand der Hoffnung, nicht weil nur dieser Modus der Wiederherstellung der Gesamtpersönlichkeit möglich wäre, sondern insofern die Wiederherstellung selber als ein notwendiges Requisit der Gottesgemeinschaft zu gelten hat. Jene beiden Fakta sind aber auch an sich als ein Gut zu werten. Denn einmal wird die Person des Kommenden von der Christenheit als ein Gut empfunden, und die Möglichkeit einer sichtbaren Gemeinschaft mit ihr an Stelle eines unsichtbaren Vertrauensverhältnisses muss naturgemäss erwünscht sein. Ihr Kommen aber erscheint nötig, weil nicht alle Christen durch den Tod jener sichtbaren Gemeinschaft teilhaftig werden können, sondern weil diejenigen Christen, die den Abschluss der Weltentwicklung erleben, nur durch Christi Kommen zu ihnen jenes Gutes teilhaftig werden können. Wegen dieser unmittelbaren, persönlichen Be-

ziehung des Gläubigen zu Christus wurde im apostolischen Zeitalter die Parusie fast zum ausschliesslichen Hoffnungsgut der christlichen Gemeinde, während das Verhältnis derselben zur absoluten Gottesgemeinschaft für das Bewusstsein in den Hintergrund trat. Und die Auferstehung ist schon durch sich selber ein Hoffnungsgut, weil sie derjenige Modus der Restituierung ist, der die Kontinuität der individuellen Erscheinungsform der Person, ohne welche Form die Person des Nächsten nicht für uns vorhanden wäre, und die Identität der äusseren Gestalt der Verklärten mit ihrer diesseitigen Zuständlichkeit (wenn auch in höherer Potenz) darstellt und sichert. Mit anderen Worten: wir können unsere Vorangegangenen im Jenseits nur dann wiedererkennen und sie in der absoluten Gottesgemeinschaft dauernd besitzen, wenn die neue Leiblichkeit in irgend einem nachweisbaren Zusammenhang mit der diesseitigen, nach Prinzip und Form, vorgestellt werden kann, und dies geschieht durch das Postulat einer Auferstehung im Unterschied von einer Neuschöpfung des künftigen σῶμα. So ist die ἀνάστασις nicht nur als Mittel, sondern auch als spezifische Form der Restituierung Gegenstand der Hoffnung. Sie ist eine solche jedoch nicht als geschichtliches Ereignis für sich. Nur ihr Wert als nachweisbares Gut begründet ihr Verhältnis zur Hoffnung; aber wenn sie ein vernünftiger Hoffnungsgegenstand ist, ist sie auch ein berechtigter Inhalt des Zukunftsglaubens.

4. Diese Ausführungen bezwecken den Nachweis, dass unsere These richtig ist, wonach es sich bei der Hoffnung immer um erreichbare Güter handelt. Denn die im Neuen Testament bezeichneten Gegenstände der Hoffnung sind Güter und Werte, und zwar solche, welche in einem erkennbar notwendigen Verhältnis zur absoluten Gottesgemeinschaft stehen. Wohl sind uns die

Vorstellungen jener Güter von Christus gegeben, und sie könnten nie aus uns selber produziert werden. Aber weil diese Güter sich als Postulate der Hoffnung erweisen lassen, sind sie zugleich, resp. die zu ihrer Verwirklichung notwendigen zukünftigen Fakta ein berechtigter und notwendiger Gegenstand des christlichen Glaubens. Hier scheint uns eine neue Aufgabe für die neuere, insbesondere die von Ritschl ausgehende Theologie zu liegen, deren Lösung dieselbe den Positionen der kirchlichen Eschatologie nähern könnte. Der Gedankengang wäre dieser: Das persönliche Erlebnis der Erlösung postuliert die absolute Gottesgemeinschaft. Diese aber ist nicht bloss im Diesseits vom christlichen Subjekt nicht erreichbar (Argumentation von Gottschick), sondern sie erscheint als eine Summe notwendiger Güter, von denen gezeigt werden kann, dass sie entweder, für sich betrachtet, identisch sind mit den von der biblischen Eschatologie in Aussicht gestellten; oder dass ihre Verwirklichung notwendig Ereignisse postuliert, die von jener als künftig eintretend bezeugt werden. Die Zukunft ist uns so nicht mehr problematisch; sie ist uns auch nicht klar und gewiss, weil und bloss weil die Heilige Schrift sie uns enthüllt hat, oder weil ihre Positionen uns intellektuell notwendig und verständlich erschienen; sondern sie wird uns relativ klar und praktisch gewiss, weil sie sich mit ihren zuständlichen und geschichtlichen Momenten als ein notwendiges Postulat der Hoffnung begreifen lässt. Die christliche Hoffnung fordert das Gut der absoluten Gottesgemeinschaft. Diese ist aber kein Vacuum oder Abstraktum, sondern inhaltlich das vollkommene Gegenstück ihrer diesseitigen Relativität. Wenn sie dies aber ist, so enthält oder erfordert sie notwendig die Fülle positiver — sei es zuständlicher (*σωτηρία* etc.), sei es geschichtlicher (*παρουσία* etc.) — Bestimmtheiten, die auf

Grund des Neuen Testaments den Inhalt des christlichen Zukunftsglaubens bilden. Dies gilt dann aber nicht nur von der Zukunft der Einzelpersönlichkeit, sondern auch von derjenigen der Naturwelt und des Reiches Gottes. Ebenso könnte vom Centralbegriff des Reiches Gottes aus dieser Nachweis geführt werden. Vom Boden der christlichen Hoffnung aus, die nur mit Gütern und Werturteilen operiert und operieren kann, würde so die Realität der metaphysischen Welt von denselben theologischen Prinzipien aus statuiert werden müssen, kraft deren sie bis jetzt problematisch erscheint. Auf diesem Punkt liegt die grosse Bedeutung der christlichen Hoffnungslehre für die Theologie. Ihr weiterer Ausbau würde den Beweis liefern, dass die Prinzipien der neueren Theologie nicht notwendig zu einer Antithese oder Degradation gegenüber dem Offenbarungsglauben hinsichtlich der Novissima führen, sondern im Gegenteil eine neue, selbständige und wertvolle Begründung des Inhalts desselben bewirken. Freilich kann von der Grundlage der Hoffnung aus nur der Inhalt des christlichen Zukunftsglaubens, der sich irgendwie auf das Gut der Gottesgemeinschaft bezieht, gewonnen werden, während die übrigen Bestandteile desselben, wie Weltgericht, Auferstehung der Bösen, ewiger Zorn Gottes etc., von diesem Prinzip aus nicht deduziert werden können. Insofern aber die Hoffnung zum notwendigen Korrelat die Furcht, die Gottesgemeinschaft zum Korrelat die Trennung von Gott als Summe positiver Übel hat, liesse sich von der gleichen Position aus, die lediglich von der Erfahrung ausgeht und weniger den Charakter der angeblichen Dinge an sich, als vielmehr ihre Bedeutung für uns ins Auge fasst, auch jener Inhalt statuieren, als Negation der Hoffnungsgüter.

2. Die Zukunft der Naturwelt.

Das zukünftige Gut, welches der Christ erhofft für die **Naturwelt** als Inbegriff alles aussermenschlichen geschöpflichen Daseins ist eine, ihrer Idee als vollkommener Gottesschöpfung entsprechende Wiederherstellung, resp. Erneuerung derselben zu einer würdigen Stätte und Folie der absoluten Gottesgemeinschaft. Diese Erneuerung gilt als eine notwendige Wirkung der Erlösung, die mit der Erlösung des Menschen prinzipiell gegeben ist. Die christliche Hoffnung erscheint in diesem Punkt als eine Fortführung und Ausgestaltung alttestamentlicher Zukunftsvorstellungen. Daher wird die neue Welt, sowohl in ihrer äusseren Gestalt, als auch nach ihrer Naturordnung, als ein zweites Paradies vorgestellt.

1. Im engen Zusammenhang mit der Zukunft der Einzelpersönlichkeit steht die der Naturwelt. Es ist die Anschauung der Heiligen Schrift, dass die Naturwelt an dem Schicksal des Menschen als ihres Herrn partizipiert. Hat der Mensch durch die Sünde die ganze Schöpfung in eine anormale Entwicklung mit sich gezogen, so soll dieselbe auch an der Wiederherstellung des Menschen durch die Erlösung Teil haben. Darum hofft der Christ, ja sogar nach Paulus die Kreatur selber (Röm. 8, 19 ff.) auf ihre Erneuerung (2 Petr. 3, 13; Jes. 65, 17). Vgl. Olshausen, Komm. III S. 319 ff.; VI S. 152 ff.; Th. Zahn, Die seufzende Kreatur, im Jahrbuch für deutsche Theologie X S. 511 ff. Diese Wiederherstellung erscheint als ein

Postulat der absoluten Gottesgemeinschaft. Denn diese Gottesgemeinschaft ist keine absolut neue Zuständlichkeit, sondern eine durch die Erlösung zu stande kommende Wiederherstellung, resp. Vervollkommnung einer ehemals schon bestandenen Gottesgemeinschaft am Anfang der Menschheitsgeschichte. Der Wille Gottes, der sich in der Schöpfung der Welt und der ersten Menschen verwirklichte, ist derselbe, der die Störung der ursprünglichen Gemeinschaft durch die Sünde erlösend aufhebt und sich zur Herstellung der absoluten Gottesgemeinschaft durchsetzt und realisiert am Ende der Entwicklung. In der ursprünglichen Gottesgemeinschaft aber ist die Natur nicht nur als selbständiger Faktor da, sondern sie erscheint als die Stätte, in der sich die auf die Gottesgemeinschaft hinstrebende Menschheitsgeschichte vollziehen soll, sowie als Material der sittlichen Bewährung der Gottesgemeinschaft (Gen. 2, 28 ff.). Darum ist auch die Gottesgemeinschaft in der Vollendung nicht als ein grosses Abstraktum zu denken, sondern sie muss dieselben konkreten Züge und alle wesentlichen Momente aufweisen, die bei der ursprünglichen gegeben sind, nur kraft der Erlösung in völliger Integrität und Idealität. Freilich kann nur die Existenz einer vollkommenen Welt Gegenstand der Hoffnung sein; die Frage, ob dieselbe durch eine Neuschöpfung oder Verwandlung der bestehenden Schöpfung zu stande kommt, ist für die Hoffnung indifferent. Der Charakter des neuen Daseins als eines erhoffbaren Gutes beruht lediglich auf dem Befreitsein desselben von der Sünde und ihren Wirkungen (Röm. 8, 19—21), weil diese die Gottesgemeinschaft des Christen im Diesseits in manchen Beziehungen mit erschwert und hindert (die mühevolle Arbeit im Schweiss des Angesichts, die durch die Korruption der Naturwelt bedingt gilt, kann die geistige Erhebung des Menschen

erschweren). Diese Befreiung stellt sich als Auswirkung der Erlösung dar und ist mit der Erlösung des Menschen prinzipiell gegeben; nicht in dem Sinn, dass der erlöste Mensch die neue Welt beschaffen könnte, wie der (erste) sündige Mensch die bestehende zu einem vergänglichen, weil verfluchten Acker gemacht hat, sondern deshalb, weil die Erlösung die Sünde und ihre Wirkung bis in die äusserste Peripherie aufhebt, und die Vollendung des Menschen als der Krone der Schöpfung auch die Vollendung dieser postuliert.

2. Die neue Welt ist kein spezifisches Gut der christlichen Hoffnung. Christus (Matth. 12, 32; Mark. 10, 30; Luk. 18, 30) und Petrus behaupten nur das Dass einer künftigen Welt im Gegensatz zur bestehenden; letzterer sie als einen Gegenstand der christlichen Erwartung bezeichnend (2 Petr. 3, 13); Paulus reflektiert zugleich über ihre Notwendigkeit (Röm. 8, 19 ff.); die Apokalypse zeigt sogar ihre Gestalt als zweites Paradies, wenn sie auch das Diesseits und Jenseits zu kombinieren scheint. Die Hoffnung auf eine solche war schon im Alten Bunde (Jes. 64, 17; 66, 22; 11, 6 ff.) vorhanden; sie war zur Zeit Christi ein wesentlicher Bestandteil jüdischer Glaubenslehre (vgl. Schürer, S. 458 ff.; H. H. Wendt, s. oben S. 34 ff.); und sie bildet in ihrer alttestamentlichen Bestimmtheit die Grundlage der apokalyptischen Vorstellungen (Apok. 21, 1; 22, 1 ff.). Aber da ihre Existenz von Christus angenommen wird, und insbesondere Paulus die Hoffnung auf sie als gottgewollte Stimmung charakterisiert (Röm. 8, 29: ἡ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως; V. 20 ἐπ' ἐλπίδι; Eph. 1, 21), hat sie als berechtigter Inhalt der christlichen Hoffnung zu gelten, während ihre Modalitäten (Zeit, Qualität, Verhältnis zur empirischen Welt etc.) teils überhaupt nicht, teils nur in problematischer Weise Gegenstand des christlichen Zukunftsglaubens sein können.

Wenn auch nur die Apokalypse sowohl die äussere Gestalt (Herrlichkeit), als auch die neue Naturordnung derselben (Aufhören der Jahreszeiten, schnelles Wachstum etc.) beschreibt, und diese Momente, sonst nicht im Neuen Testament vorhanden, als eine Fortführung prophetischer Vorstellungen begriffen werden müssen, so muss doch gesagt werden, dass auch sie in der Praxis des Christenlebens vielfach als Gegenstand der Hoffnung zur Geltung kommen: sei es, dass die Schönheit der empirischen Welt (Lenz) als ein Vorbild und Unterpfand einstiger Erneuerung und Verklärung gewertet wird; sei es, dass die Betrachtung ihrer Unvollkommenheit und Vergänglichkeit ihre restitutio ad integrum wirksam postuliert. Die Ansicht des Chiliasmus aber, dass die neue Welt als Stätte einer tausendjährigen Herrschaft Christi und seiner Gläubigen zu postulieren sei, steht mit der christlichen Hoffnung in keiner Beziehung. Selbst wenn diese Theorie biblisch zu rechtfertigen wäre, so kann nie scharf genug unterschieden werden zwischen dem Inhalt des zulässigen Zukunftsglaubens und dem Gegenstand der Hoffnung. Letztere hat nur dann Raum und ist psychologisch nur da möglich, wo das Vorgestellte sich als ein notwendiges und gewisses Gut dokumentiert, und als solches im Neuen Testament ausdrücklich als ihr Gegenstand bezeichnet wird.

3. Es ist noch die Frage zu beantworten, ob die Erneuerung der Welt als ein Gut gewertet werden kann für diese selber. Dass dieselbe ein Gut für den Menschen ist, als eine notwendige Form und Bestimmtheit seiner absoluten Gottesgemeinschaft, ist bereits oben erwogen. Es hat den Anschein, dass von einem Gut nur da gesprochen werden kann, wo ein Ding als eine solche Potenz erkannt wird, die irgendwie zur Verwirklichung des Ideals der absoluten Vollkommenheit dient, und daher

notwendig zum Gegenstand sittlichen Beifalls wird. Bei der vernunftlosen Kreatur ist aber eine solche Erkenntnis und Wertung ausgeschlossen. Wenn man jedoch den Begriff des Gutes als Negation des Übels fasst und das Vorhandensein des letzteren überall da statuiert, wo ein Kontrast zwischen der Bestimmung und dem Thatbestand, zwischen dem Seinsollen und Sein vorliegt; und wenn man weiter erwägt, dass die Sünde als ethischer Faktor zwar die prima causa alles Übels bleibt, dass dieses aber an sich eine sittlich inkommensurable Grösse sein kann, so wird man die Wiederherstellung des Makrokosmus zu seiner ursprünglichen Form und idealen Bestimmtheit als ein Gut *für denselben* bezeichnen können. Der jetzige Zustand der Natur ist ein anormaler, seiner Idee nicht entsprechender, der von der empfindungsfähigen Kreatur (Tierreich) als solcher empfunden wird; die Vergänglichkeit, der Tod, die das Leben hemmenden Kräfte, das Unterworfensein unter einen sündlichen Willen etc. sind, obwohl sie aussersittliche Faktoren sind, ein Übel, dessen Aufhebung als ein Gut gewertet werden muss. In diesem Sinn hofft die Kreatur selber, d. h. sie erwartet unbewusst und instinktiv das Gut der Beseitigung der vielseitigen Gebundenheit (Röm. 8, 19—22). Darum ist die Erneuerung als das Mittel dieser Beseitigung ein Gut für sie selber, nicht bloss für den Menschen. Falls dieser Erneuerung eine Vernichtung des Bestehenden durch Prozess oder Katastrophe vorangehend gedacht wird, kann natürlich nur die Erneuerung selber als Zuständlichkeit Gegenstand der Hoffnung sein (2 Petr. 3, 10—13), während die Form ihres Vollzugs für sie indifferent ist oder sogar als ihre Antithese (Objekt der Furcht) betrachtet werden muss. Ebenso kann die Erneuerung nur der Schöpfung als *Totalität* zu teil werden, während die Individualitäten des empirischen Naturlebens keine

Zukunft haben. Aber die Zukunft der Naturwelt bleibt, obwohl sie in der neutestamentlichen Hoffnungslehre sehr in den Hintergrund tritt, ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Hoffnung, weil diese in der Erlösung Grundlage, Norm und Ziel hat, der Umfang der Erlösung aber ebenso weit sein muss als derjenige der Sünde, deren Korrelat sie ist. Wer auf eine Erneuerung der Welt verzichtet, gibt sich mit einer halben Erlösung zufrieden und verflüchtigt die absolute Gottesgemeinschaft zu einer ideellen Unbestimmtheit. Wenn sie ausbleibt, war die Sünde doch mächtiger als die Gnade.

3. Die Zukunft des Reiches Gottes.

Das zukünftige Gut, das der Christ erhofft für das **Reich Gottes** als Gemeinde und Gemeinschaft der Christgläubigen, an und von denen Gottes Heilswille verwirklicht wird, ist dessen Vollendung. Insofern diese in der Vereinigung seiner Glieder, in der Offenbarung seiner jetzt verborgenen Herrlichkeit, in seiner Alleinherrschaft und in ewiger Gottesgemeinschaft besteht, bilden diese Momente im einzelnen den Gegenstand der Hoffnung. Dieser ist aber allein die Vollendung selber, während das Wann (Parusie oder Weltgericht), das Wie (tausendjähriges Reich etc.) und Wo (Diesseits, Jenseits oder Kombination von beiden) derselben nicht nur an sich problematisch, sondern auch für die Hoffnung des Christen irrelevant ist.

1. Es ist hier nicht der Ort, den Begriff des Reiches Gottes zu ermitteln und endgültig zu bestimmen. Unsere

Definition möchte dem religiösen und sittlichen Moment in demselben gerecht werden. Es ist die Gemeinde und Gemeinschaft der Christgläubigen, d. h. solcher, die allein durch Christus zum Vater kommen wollen. Dies sind aber zugleich solche, an denen einerseits der Heilswille Gottes verwirklicht worden ist (religiöse Seite), was nur durch den Besitz der Heilsgüter erreicht wird; von denen anderseits der Wille Gottes geschieht (sittliche Seite), deren Leben und Wirken somit eine Bewährung der Gottesgemeinschaft ist. Hier kommt lediglich in Betracht, dass man von einer Vollendung des Reiches Gottes reden muss. Nicht im Sinn der altprotestantischen Dogmatik, die ein Herrlichkeitsreich als isolierte Grösse neben dem Gnadenreich auf Erden statuiert und die Vollendung so gegeben werden lässt, dass das Gnadenreich plötzlich aufhört und das Herrlichkeitsreich wie ein deus ex machina auftritt. Mit der These von der Vollendung soll nur gesagt sein, dass der Gemeinde des Herrn als solcher eine Zukunft in Aussicht gestellt ist und darum auch von ihr erhofft wird, die von ihrer Gegenwärtigkeit erheblich abweicht und aus dieser nicht ausschliesslich erklärt werden kann. Diese Vollendung ist das Ziel des göttlichen Heilsplans, das sich nicht auf die Vollendung des einzelnen beschränkt, wenn auch diese die notwendige Voraussetzung von jener bildet. So allgemein und formal unsere Bestimmung des Reiches Gottes und seiner Vollendung erscheint, so lassen sich doch alle Aussagen darüber unter sie subsumieren. Vgl. Luthers Erklärung der 2. Bitte. Der Vollendungszustand der Gemeinde, der ihrer Idee vollkommen entspricht, hat Züge, die sich als Resultat einer geschichtlichen Entwicklung ohne unmittelbare göttliche Eingriffe begreifen liessen (Einigung ihrer Glieder und ihre Alleinherrschaft); er weist nach der Schrift aber auch solche auf, die nicht

als Produkt einer natürlichen Entwicklung, sondern nur als Wirkung einer von aussen erfolgenden, in die Geschichte unabhängig eintretenden Neuordnung der Dinge begriffen werden können, sowohl was den Gesamtbestand der Gemeinde, als auch die dabei notwendige besondere Zuständlichkeit jedes einzelnen Gliedes derselben betrifft (Offenbarung ihrer δόξα, vollkommene und ewige, weil nicht mehr durch die auf Erden beständig vorhandene Sünde getrübte Gottesgemeinschaft). Auch hier geht das Interesse der Hoffnung nicht dahin, wann und wie diese Vollendung herbeigeführt wird, sondern nur sie selber als Zustand der Vollkommenheit ist das Gut, das der Christ begehrt und von dessen Realität und Erreichbarkeit er überzeugt ist. Dass die Vollendung in diesem Sinn ein Gut ist, braucht nicht erst erwiesen zu werden. Aber worin jene Vollkommenheit besteht, dass und inwiefern sie eine Summe einzelner konkreter Güter ist, ist für die Hoffnung bedeutsam. Denn nur die als Güter zu wertenden Momente kommen für die Hoffnung in Betracht; alle anderen Modalitäten des Vollendungszustandes sind für sie belanglos. Aber die Vollendung des Reiches Gottes im Unterschied von der Zukunft der Einzelpersönlichkeit ist ein integrierender Bestandteil der Christenhoffnung, so sehr, dass diese ohne jene nicht erwartet werden kann; dass diese eine absolute Bedeutung nur dann hat, wenn jene erfolgt. Denn schon hienieden bleibt der Erwerb und Bestand der Gottesgemeinschaft für den einzelnen an die Gemeinde gebunden; der Bestand dieser sichert allein die Kontinuität einer Gottesgemeinschaft auf Erden, und auch im Jenseits ist für den einzelnen eine Gottesgemeinschaft nur denkbar in der Form einer Gemeinschaft der Gläubigen. Nur als Glied des Reiches Gottes hat der Christ Anwartschaft auf seine Vollendung. Das Reich Gottes aber ist die Gesamtheit und Gemein-

schaft der Erlösten; ist daher für den einzelnen die Vollendung gewiss, so ist sie auch für die Gesamtheit zu postulieren, d. h. die Vollendung des Reiches Gottes ist ein notwendiger Gegenstand der christlichen Hoffnung. Sobald es sich aber um den Vollendungszustand einer Gemeinschaft handelt, sind notwendig Verhältnisse und Merkmale vorhanden, die mit der Vollendung des einzelnen nicht schon gegeben sein können, und deren Summe eben jenen Zustand konstituiert. Somit geht die Vollendung des Reiches Gottes nicht in der der Einzelpersönlichkeiten auf. Es ist ein neues, selbständiges Gut, dem hier die Hoffnung gilt. Welches sind nun diese einzelnen Güter, die mit der Vollendung des Reiches Gottes gegeben sind, auf die der Christ hoffen darf?

2. Es ist einmal die Vereinigung seiner Glieder (Joh. 10, 16; Ephes. 1, 10; 2, 21; 4, 13; Matth. 8, 11; Akt. 2, 39), wie solche durch die Einigung der Juden und Heiden prinzipiell und typisch gegeben erscheint (Ephes. 2, 11—18). Die Unterschiede der Nationalität und Konfession, auch wenn sie bestehen blieben, bilden keine trennende Schranke mehr, die Gemeinschaft des Geistes und der Liebe ist das zusammenhaltende Band. Was alle Allianzbestrebungen und Unionsversuche nicht vermochten, ist erreicht. Problematisch bleibt, ob sich diese Einigung der Gemüter auch äusserlich in sichtbarem Zusammenschluss darstellt oder nicht; sowie ob dieses Ziel noch im Diesseits der irdischen Entwicklung oder erst jenseits derselben als erreichbar vorgestellt wird. Wohl wird dieses Ziel nicht buchstäblich als ein Hoffnungsziel im Neuen Testament bezeichnet; aber es erscheint in den oben genannten Stellen als ein verheissenes Gut; und ein solches ist stets ein berechtigter Gegenstand der christlichen Hoffnung. Ja sogar jede Verheissung, die sich auf ein zukünftiges

Gut bezieht, kann als Ausdruck der Hoffnung auf dasselbe, die der Verheissende hegt, bezeichnet werden. — Ein weiteres Hoffnungsgut für das Reich Gottes ist die Offenbarung seiner jetzt verborgenen Herrlichkeit. Diese Herrlichkeit ist teils die δόξα seiner einzelnen Glieder (Kol. 3, 3. 4; 1 Joh. 3, 2 u. 3), teils die sichtbare Erscheinung Christi als des Königs des Gottesreiches (Matth. 24, 30 etc.). Beides gilt als mit der Parusie als dem Definitum der Entwicklung des Reiches Gottes, der geschichtlichen Existenz der Gemeinde, erfolgend. Der dieser Erwartung zu Grunde liegende Glaubensgedanke ist der, dass die Herrlichkeit des göttlichen Lebens, dessen die Gemeinde im Unterschied von der ungöttlichen Welt teilhaftig ist, die aber jetzt eine verborgene Herrlichkeit des Geistes ist, nicht ewig verborgen bleiben kann, sondern einmal nach aussen in die Erscheinung treten muss; und dass Christus, der Stifter und König des Reiches Gottes, der annoch dem Blick der Gemeinde verborgen ist und sein Regiment unsichtbar mit geistigen Waffen ausübt, sich als solchen seiner Gemeinde offenbaren und sich zugleich öffentlich vor der Welt als solchen legitimieren muss. Damit ist aber zugleich — als drittes Hoffnungsziel — die Alleinherrschaft Christi gegeben, nicht in der Form der Apokatastasis oder des Chiliasmus, sondern so, dass die Gemeinde als eine solche sich darstellt, in welcher sich die Gottesherrschaft vollkommen verwirklicht hat, alle ihr feindlichen Gewalten aber niedergeworfen und die beharrlichen Sünder ewig von ihr ausgeschlossen erscheinen (1 Thess. 2, 12; 2 Thess. 1, 5; Jak. 2, 5; 1 Kor. 15, 50; Gal. 5, 21; 1 Kor. 15, 24—27). Mit solchem Zustand aber ist für die Gemeinde zugleich die ewige Gottesgemeinschaft gegeben (1 Kor. 15, 27 etc.). Diese ist nicht bloss das höchste Gut des einzelnen, son-

dern der Gesamtbesitz der Gemeinde. Dieser definitive Abschluss, der die anderen Momente zur Voraussetzung hat, bezeichnet die Vollendung des Reiches Gottes, die zugleich das Endziel des ewigen Heilswillens Gottes ist. Alle diese Momente sind ein berechtigter Gegenstand der christlichen Hoffnung, weil sie im Neuen Testament ausdrücklich in Aussicht gestellt werden und zugleich ihr Charakter als Güter unzweifelhaft erscheint.

3. Dagegen liegen die Reflexionen über das Wann, Wie und Wo der Vollendung ausserhalb des Rahmens der christlichen Hoffnung. Nur die Sache selber, die Einigkeit anstatt der jetzigen Zwietracht und Zerstreuung, die Herrlichkeit an Stelle der Niedrigkeit und Verkennung, die Omnipotenz des Heilswillens im Gegensatz zu seinen jetzigen Hemmungen und Beschränkungen und die vollkommene Gottesgemeinschaft statt der nur relativen hienieden kann der Christ hoffen. Aber diese Hoffnung ist auch die Krone aller Christenhoffnung. Denn in ihrem Ziel sind zugleich die anderen Einzelziele alle beschlossen. Solchen Universalismus kennt die ausserchristliche Hoffnung nicht; aber auch der Christ, der nur für sich hofft, hat die volle Herrlichkeit der Christenhoffnung noch nicht erfasst. So gewiss für unsere diesseitige Erkenntnis und Erfahrung die Welt jenseits des Grabes und der irdischen Entwicklung ein verschlossenes Gebiet bleibt, und so gewiss diese für den blossen Zukunftsglauben nur eine Fülle abstrakter Bestimmtheiten bietet, so sehr gewinnt sie an konkreter Färbung, an Fülle des Lebens durch die Hoffnung, die eine Welt realer Güter postuliert, deren Besitz erst und allein die wahre Befriedigung unserer Sehnsucht, weil die Verwirklichung unseres Vollkommenheitsideals in der absoluten Gottesgemeinschaft, verbürgt. Aber nur der Christ, dem das Reich Gottes zum höchsten Gut und zur wichtigsten Angelegenheit des

Lebens geworden, und dem seine Vollendung gewiss wird, kann ermessen, was es um die christliche Hoffnung ist; wie sie als ein selbständiges Gut neben dem Heils glauben steht, und wie sie zu einer lebensvollen Macht im Christenleben werden kann. Dein Reich komme: Dies war der Widerhall in der Gemeinde, den die erste Reichspredigt Christi gefunden; dies ist auch der ausklingende Ton im Neuen Testament. Gott alles in allen, dies ist erst der volle Inhalt der christlichen Hoffnung.

IV. Die Grundlagen der christlichen Hoffnung.

Die Grundlagen der christlichen Hoffnung sind die Bürgschaften ihrer Erfüllung. Sie sind teils objektiv, teils subjektiv, teils objektiv-subjektiv. Sie sind alle gleich wertvoll und unentbehrlich für den Christen. Sie begründen das Recht der christlichen Hoffnung, und können nur aus dem Neuen Testament ermittelt werden.

1. Unter den Grundlagen der Hoffnung sind nicht sowohl die Prinzipien ihrer Gewissheit, als vielmehr die absoluten Garantien ihrer einstigen thatsächlichen Erfüllung zu verstehen. Nur insofern und insoweit jene Garantien, die zunächst in ihrem selbständigen Bestand (an sich) zum Bewusstsein kommen müssen, sich zugleich als konstitutiv für die subjektive Gewissheit dokumentieren, kommt diese mit in Betracht. Es handelt sich also hier um den Nachweis des absoluten Rechtes unserer Christenhoffnung; um eine Untersuchung, ob und welche Garantien der Christ dafür hat, dass seine Hoffnung

keine Illusion ist, dass derselben eine thatsächliche Erfüllung entsprechen wird. Nur wenn sie eine feste Grundlage dafür hat, ist zugleich ihr wesentlicher Unterschied von und ihr absoluter Wert gegenüber der allgemein menschlichen Hoffnung und den ausserchristlichen Erwartungen sichergestellt. Nun kann es sich freilich nicht darum handeln, einen Nichtchristen von solcher Wahrheit der Hoffnung zu überzeugen. Sondern nur einem solchen, der im Glauben steht und christliche Zukunftshoffnung hat, kann und soll das Recht solcher Hoffnung, weil die Wirklichkeit ihrer Erfüllung, nachgewiesen werden. „Wer zu Gott kommen will, der muss glauben, dass er sei, und denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde“ (Hebr. 11, 6). Aber ein Christ, der hofft, hat auch einerseits das Bedürfnis, sich das Recht seiner Hoffnung zu vergegenwärtigen, um sich vor Einbildung zu schützen und seine berechtigte Hoffnungsstimmung zu stärken, zumal für Stunden äusserer und innerer Anfechtung; und er hat anderseits die Pflicht, jedermann Rechenschaft geben zu können von dem Grund der Hoffnung, die in ihm ist (1 Petr. 3, 15). Freilich darf man nicht behaupten, dass der religiöse Wert oder die innere Wahrheit der Hoffnung als Stimmung abhängt von der Möglichkeit einer persönlichen, biblischen oder wissenschaftlichen Rechtfertigung ihrer Grundlagen. Die Hoffnung eines sterbenden Kindes ist ebenso berechtigt und wertvoll, als die eines solchen, bei dem jene Bedingung vorhanden sein kann. Aber wo ihre Möglichkeit besteht, dient solche Rechtfertigung doch zur Stärkung der Hoffnung, und wird unter Umständen zu einer positiven Verpflichtung (2 Tim. 1, 12).

2. Man kann nun von objektiven, subjektiven, objektiv-subjektiven Grundlagen der christlichen Hoffnung auf Grund des Neuen Testaments reden. Objektiv

nennen wir solche Faktoren, die in ihrem Bestand völlig unabhängig sind vom hoffenden Subjekt, und in einem kausalen, oder wenigstens konstitutiven Verhältnis zur Erfüllung der Hoffnung stehen, so dass diese Erfüllung sich begreifen lässt und begriffen werden muss als eine vom Subjekt unabhängige Wirkung oder Folge jener Bestimmtheiten. Subjektive Grundlagen sind solche Momente, die dem hoffenden Subjekt eignen, und deren Vorhandensein beim Subjekt die Erfüllung der Hoffnung notwendig postuliert, so dass die Erfüllung nicht als ein objektives oder zufälliges Widerfahrnis begriffen werden kann, sondern nur als notwendige Konsequenz einer schon vorhandenen Bestimmtheit des Subjekts, als ein subjektives Postulat. Solche Momente sind beim christlichen Subjekt teils in der passiven Form der Erfahrung, teils in der aktiven Form der Bethätigung vorhanden. Objektiv-subjektiv endlich müssen solche Momente genannt werden, die sich zwar als einen subjektiven, immanenten Besitz des Christen darstellen, deren objektive Ursächlichkeit und selbständiger Wesensbestand aber dabei doch gewahrt bleibt. Wenn z. B. der heilige Geist als „Pfand des Erbes“ bezeichnet wird (Ephes. 1, 14), das in unsere Herzen gegeben sei (2 Kor. 1, 22), so ist derselbe zwar ein subjektiver Besitz des Christen; er hört darum aber nicht auf, eine spezifisch göttliche Potenz (wenn nicht Persönlichkeit, so doch Kraft) zu sein, er geht nicht im Menschengeist auf. Es muss die Möglichkeit und Wirklichkeit einer selbständigen Realität des Geistes und Lebens anerkannt werden, ohne dass unser Intellekt notwendig die Vorstellung einer materiell bestimmten oder lokal beschränkten Potenz damit zu verbinden hätte. Die objektiven Grundlagen sind notwendig, weil die Erfüllung von uns nicht selbstmächtig herbeigeführt werden kann; die subjektiven Grundlagen, weil

die objektive Bewirkung der Erfüllung subjektiv, religiös und ethisch, bedingt bleibt, und weil die notwendige, subjektive Gewissheit derselben ohne sie nicht zu stande kommt; die objektiv-subjektiven Grundlagen endlich, weil das gehoffte Gut nur die Auswirkung eines dem Subjekt schon hier notwendig eignenden Heilsbesitzes ist, der aber seinem Wesen nach nicht eine Gesinnung des Menschen, sondern wirkliches, göttliches Leben ist. Man könnte sagen: die objektiven Grundlagen verbürgen uns die Möglichkeit der Erfüllung an sich als göttlicher That; die subjektiven die Wirklichkeit derselben für uns; die objektiv-subjektiven die Notwendigkeit ihres Eintritts. Denn ihre Möglichkeit beruht auf der Allmacht des ewigen Heilswillens des lebendigen Gottes und auf der vollbrachten Erlösung durch Christus; ihre Verwirklichung an uns ist bedingt durch Glaube und Heiligung; wenn aber ein Christ im Glauben und in der Heiligung steht, so tritt sie nicht ein als Lohn oder als ein objektives Widerfahrnis am Ende des Lebens, sondern sie erscheint als unabänderliche Notwendigkeit, insofern sie nur teils als organische Entfaltung, teils als Offenbarung und Enthüllung eines schon vorhandenen Bestandes in Betracht kommt (vgl. den Ausdruck dieses Gedankens bei Paulus, Röm. 8, 11; und in dem Lied: Lässet auch ein Haupt sein Glied, welches es nicht nach sich zieht).

3. Zwar kommen diese einzelnen Momente dem Christen nicht nacheinander, noch in ihrem gegenseitigen Verhältnis zum Bewusstsein. Sie erscheinen aber alle gleich notwendig und unentbehrlich. Denn wir können trotz aller Frömmigkeit jene Erfüllung nicht herbeiführen; sie kommt, wenn sie auch religiös-ethisch bedingt bleibt und in einem kausalen Verhältnis zu dem gegenwärtigen Heilsbestand des Christen steht, doch nur

durch göttliche Machtthat zu stande; wie wir insbesondere auch der Zeit und Art ihrer Verwirklichung völlig inaktiv gegenüberstehen. Aber auch mit dem allgemeinen Glauben an die Allmacht Gottes ist die Gewissheit der Erfüllung an uns nicht gegeben, d. h. die subjektiven Grundlagen müssen bei uns vorhanden sein. Und wiederum wird der Christ, zumal in Zeiten der Anfechtung, sein Vertrauen auf die Erfüllung niemals auf seinen persönlichen Heilsstand, auf seinen persönlichen Anteil (Glaube und Heiligung) an ihrer Verwirklichung setzen, sondern auf den ewigen Heilswillen Gottes, oder auf die Thatsachen der Erlösung, oder endlich auf das, was Gott ihm gegeben hat, im Gegensatz zu seiner eigenen Leistung. Oder aber, wenn er umgekehrt in die Gefahr käme, an eine Prädestination zu glauben und an dem ewigen Heilswillen Gottes über sich selber zu zweifeln, so wird ihm der Gedanke an das gute Werk, das Gott schon in ihm angefangen, tröstlich sein. Falls sich aber seine Heilsgewissheit verdunkelt, weil entweder seine persönliche Heilserfahrung aussetzt oder weil er nicht mehr an die Heilsthatsachen und Zusagen des Evangeliums glauben kann, so ist für ihn objektiv, ohne sein Wissen und Fühlen, doch die Erfüllung sichergestellt, weil der ihm verliehene Gottesgeist und das ihm mitgeteilte göttliche Leben, das als solches stets ein ewiges ist, notwendig durch sich selber jene Erfüllung bewerkstelligen. Denn diese wird zwar nur durch göttliche Machtwirkung herbeigeführt; aber diese Machtwirkung ist nicht eine unvermittelte, an dem Subjekt geschehende, sondern sie ist nur als abschliessender Effekt einer schon jetzt im Subjekt vorhandenen und wirksamen Potenz zu begreifen.

4. Das Recht und die Wahrheit der christlichen Hoffnung beruhen also darauf, dass ihre Erfüllung nicht

als ein Wunder postuliert zu werden braucht, noch im Bereich der blossen Möglichkeit oder des Zufalls liegt, sondern auf Grundlagen ruht, mit denen sie in einem notwendigen, kausalen Zusammenhang steht, und deren Vorhandensein und Tragkraft schon jetzt vom hoffenden Subjekt erprobt und erfahren werden kann. Dadurch aber unterscheidet sie sich von der allgemeinen menschlichen Hoffnung wesentlich. Zwar ist es auch dieser eigen, dass sie nie ohne Grund hofft, dass sie der Realität und Erreichbarkeit des Gehofften sicher zu werden sucht durch Grundlagen, auf die sie sich stützt, weil sie ihr den Eintritt des Gehofften zu verbürgen scheinen. Aber dieser Eintritt erfolgt nie notwendig. Entweder erweisen sich die Grundlagen als trügerisch, oder das Gehoffte war ein Phantom, oder es bleibt aus, weil sein Eintritt durch unvorhergesehene Ursachen, die inner- oder ausserhalb des Subjekts liegen, verhindert wird. Daher haben die bekannten Sprichwörter: Hoffen und Harren macht manchen zum Narren; Mancher hofft, und hofft vergebens, das ist das Los des Erdenlebens, als Gesamterfahrung der Menschheit in diesem Punkt zu gelten. Die Erfüllung der christlichen Hoffnung aber ist sichergestellt, selbst wenn das hoffende Subjekt nie zur Gewissheit darüber kommen könnte. Denn der Christ steckt nicht selbstmächtig und eigenwillig die Ziele seiner Hoffnung, sondern sie sind ihm gegeben; und sie schweben nicht als isolierte Grössen zusammenhangslos im unsichtbaren Jenseits oder in dunkler Zukunft, sondern sie ruhen auf Grundlagen, die teils unabhängig vom Subjekt, das der Vergänglichkeit und dem Wechsel des Lebens unterworfen ist, bleiben; teils in ihrer Wirklichkeit vom Subjekt erfahren werden können; teils endlich, sowohl durch ihren Bestand als ihrem Wesen nach, die Erfüllung der Hoffnung zu einer natürlichen Notwendigkeit

machen; zu einer natürlichen insofern, als da, wo erst eine keimartige und lebenskräftige Potenz gesetzt ist, die allmähliche Entfaltung und Erscheinung dieses Lebens nicht wunderbar ist, sondern auf einem Naturgesetz beruht. Es fragt sich nun, welches diese Grundlagen sind, die dem Christen die Erfüllung seiner Hoffnung gewährleisten und damit deren Recht und Vernünftigkeit begründen.

5. Bei der Beantwortung dieser Frage kann allein das Neue Testament als Erkenntnisquelle in Betracht kommen. Die subjektive Erfahrung, selbst wenn ihr der Charakter der Allgemeinheit eignete, kann hier deshalb nicht massgebend sein, weil erfahrungsmässig gerade auf diesem Gebiet leicht der Wunsch zum Vater des Gedankens wird. Die Geschichte der christlichen Hoffnung zeigt, dass schon manche Christen sich Hoffnungsziele gesteckt haben, deren Erfüllung nicht eintrat (Bengel), oder nach der Schrift nicht eintreten kann, die daher auch überhaupt keine oder nur eingebildete Grundlagen haben konnten. Wohl kann aus den schriftgemässen Grundlagen der berechtigte Inhalt der Hoffnung nicht abgeleitet werden, aber die Erfahrung lehrt, dass man sich auch für selbsterdachte Ziele nach Grundlagen umsieht und geneigt ist, nur scheinbare für wirkliche zu halten. Da gerade für die christliche Hoffnung ihre Grundlagen von entscheidender Bedeutung sind, besteht für den Christen notwendig das Interesse, die wirklichen Grundlagen zu erkennen und sich damit zu begnügen. Denn nicht nur auf Grund falscher Hoffnungsziele, sondern auch infolge eingebildeter Grundlagen sinkt die christliche Hoffnung zur allgemein menschlichen herab und teilt deren Schicksal. Wir dürfen als Christen nur solche Hoffnungen hegen, für deren Erfüllung uns im Neuen Testament ausdrücklich bestimmte Grundlagen

namhaft gemacht werden. Das Neue Testament aber kommt in Betracht als reinster und unmittelbarster Ausdruck der christlichen Wahrheit und des christlichen Lebens.

1. Die objektiven Grundlagen der christlichen Hoffnung.

Die objektiven Grundlagen der christlichen Hoffnung sind solche Realitäten, die unabhängig vom hoffenden Subjekt bestehen und zur Erfüllung der Hoffnung in einem kausalen oder begründenden Verhältnis stehen. Solche Faktoren sind der lebendige Gott als Heilsgott, der geschichtliche Christus, insbesondere seine Auferstehung, und das Evangelium nach seinem verheissenden Charakter. Diese Momente aber, wenn sie auch jeweils eine selbständige Bedeutung für die Erfüllung beanspruchen, stehen doch untereinander in einer erkennbaren Beziehung und haben für den Bestand der Hoffnung einen einheitlichen Effekt.

1. Den Begriff der objektiven Grundlagen hatten wir schon oben angegeben. Hier handelt es sich noch um den Nachweis, dass und inwiefern die hier aufgeführten Momente den Charakter der Objektivität tragen und in einem kausalen oder begründenden Verhältnis zur Erfüllung der Christenhoffnung stehen. Die objektive Transcendenz Gottes wird vom christlichen Standpunkt aus niemand bestreiten. Hier kommt er aber als der ewig Lebende in Betracht, der den Heilswillen und die Macht hat, die absolute Gottesgemeinschaft zu realisieren.

Christus als geschichtliche Persönlichkeit ist ebenfalls von unserem Sein unabhängig, und seine Auferstehung, die uns im Neuen Testament als ein geschichtliches Faktum erscheint, kann als solches nicht ungeschehen gemacht werden. Der historische Christus ist aber derselbe, durch den die wahre Gottesgemeinschaft für die Menschen schon jetzt hergestellt ist und als eine absolute hergestellt werden soll, und seine Auferstehung gilt als die prinzipielle Bewirkung, geschichtliche Voraussetzung und als der reale Anfang der zu vollendenden Gottesgemeinschaft. Das Evangelium als die Botschaft von der Gnade Gottes gegen uns ist uns von Christus ohne unser Zuthun verkündigt, und diese Zusage gilt nicht nur der Gegenwart des Christen, sondern auch in der Form der Verheissung seiner Zukunft, so dass die Erfüllung als die notwendige Bestätigung der Wahrheit derselben begriffen werden kann, nach dem Wort: was Gott gesagt, das hält er gewiss. Hier kommt zwar die Erfüllung nicht als Wirkung einer causa efficiens, wie vorhin, sondern als notwendige Folge eines (theoretischen) Grundes in Betracht; aber die Objektivität der Grundlage steht hier wie dort fest.

2. Diese drei objektiven Momente sind im Neuen Testament thatsächlich als Grundlagen der Hoffnung bezeichnet. Zunächst Gott (Röm. 15, 13; 1 Tim. 4, 10; 5, 5; 6, 17; 1 Petr. 3, 5; Ephes. 2, 12; Matth. 22, 32). Die Gedanken sind im einzelnen folgende: Gott wird ein Gott der Hoffnung genannt, weil es ohne Gott und seine Offenbarung an uns keine Hoffnung gäbe. Die Witwen sollen ihre Hoffnung auf Gott setzen, d. h. sie sollen beim Gedanken an die Zukunft allein auf Gott bauen. Wir haben auf den lebendigen Gott gehofft, d. h. nicht: er ist der Gegenstand unserer Hoffnung, sondern (nach dem Zusammenhang): der lebendige Gott als Schöpfer unseres

Heils ist der Grund unserer Zuversicht. Menschen ohne Hoffnung sind zugleich Menschen ohne Gott, weil es eben keine Hoffnung ohne Gott gibt. Das Fortleben nach dem Tod und die Auferstehung der Toten haben ihren letzten Grund im lebendigen Gott, der Quelle allen Lebens. Endlich aber kommt hier der Gedanke in Betracht, der zwar nicht im Zusammenhang mit der Hoffnung ausgesprochen wird, von dem aber die ganze neutestamentliche Anschauung getragen ist, dass nämlich der ewige Heilswille Gottes, seine Liebe zu uns vor Grundlegung der Welt ebenso der Grund unseres jetzigen Heilsstandes in Christo als die stärkste Bürgschaft unserer Vollendung ist (Röm. 28—30; Ephes. 1, 4; 1 Petr. 1, 20 etc.). Auf dem lebendigen Gott und seinem ewigen Liebesratschluss über uns beruht in letzter Instanz die Erfüllung der Hoffnung. Alle anderen Garantien objektiven und subjektiven Charakters sind nur Wirkungen oder Offenbarungen dieser prima causa. Hier ist die denkbar grösste Objektivität gegeben; auf diesen Fels hat sich daher die bedrängte Christenhoffnung am liebsten gestützt (Röm. 8, 32, 38 u. 39). Die Hoffnung beschämt nicht, sagt Paulus, denn die Liebe Gottes (gen. subj.) ist ausgegossen in unser Herz (Röm. 5, 5). Diese seine Liebe aber ist uns kund geworden in Christo, um deswillen allein wir einen gnädigen Gott haben. Daher erscheint Christus als eine Grundlage unserer Hoffnung: 1 Kor. 15, 19; Ephes. 1, 12; Kol. 1. 27; 1 Tim. 1, 1; Röm. 15, 13. Und insofern Christus die personifizierte Gnade Gottes ist: Röm. 8, 24; 1 Petr. 1, 13; 2 Thess. 2, 16. Es kommt hier also nicht das subjektive Heil, das der Glaube in Christo hat, in Betracht, sondern der geschichtliche Christus mit seiner Erlösungsthat als Erweis der Liebe Gottes. Die Erfüllung unserer Hoffnung wird durch ihn insofern gewährleistet, als sie nur auf Grund und in

Kraft seiner Erscheinung thatsächlich eintreten kann, und als der uns in Christo gegebene Erweis der Gnade Gottes, statt seines Zorns, uns das Recht der Erwartung einer gnädigen Zukunft bietet (Röm. 5, 8—10; 8, 32). Insbesondere aber wird die Auferstehung Christi als Grundlage der Hoffnung überhaupt, und der Hoffnung auf die eigene Auferstehung insbesondere gewertet: 1 Petr. 1, 3; Röm. 8, 11; 1 Kor. 6, 14; 15, 20; 2 Kor. 4, 11. 14; 1 Thess. 4, 14. Christus erscheint bei Paulus als der zweite Adam, als Haupt einer neuen Menschheit, so dass durch seine Auferstehung die unsrige bereits prinzipiell gegeben ist. — Endlich erscheint das Evangelium, insbesondere nach seinem Verheissungsinhalt, als eine Grundlage, auf welche wir die Hoffnung stellen sollen: Kol. 1, 23; Röm. 15, 4. Das Evangelium thut diesen Dienst sowohl als Lehre, die uns die neuen Hoffnungsgüter zuerst vorgestellt hat, als auch als Gnadenmittel, durch das der Glaube und damit auch die Hoffnung als Stimmung in uns gewirkt wird. An manchen Stellen wird aber auch das Wort Gottes als zuverlässige Grundlage gewertet, wenn auch nicht ausdrücklich im Zusammenhang mit der Hoffnung: 2 Kor. 1, 20; 2 Petr. 3, 13; Ebr. 4, 1; 1 Joh. 2, 25. In Zeiten schwankender Gewissheit gilt die Berufung auf die göttlichen Verheissungen „das Trotzen auf das Wort“ (Luther) als ein besonderes Stärkungsmittel des Glaubens und der Hoffnung, weil hier die Notwendigkeit und der Wert objektiver, vom Subjekt unabhängiger Grundlagen doppelt empfunden wird.

3. Alle diese Momente stehen zur Erfüllung der Hoffnung in einem jeweils besonderen, eigenartigen Verhältnis. Denn diese erscheint dem ewigen Heilswillen Gottes gegenüber als geschichtliches Postulat; dem Heilswerk Christi gegenüber als notwendige Auswirkung eines

Prinzips und Vollendung eines angefangenen Werkes; dem Verheissungswort gegenüber als Einlösung eines Versprechens, als Bestätigung einer Wahrheit. Die Erfüllung erweist sich somit von verschiedenen Gesichtspunkten aus als notwendig, und eine jede ihrer Grundlagen bleibt, für sich betrachtet, von besonderem Wert. Aber diese Grundlagen bestehen nicht zusammenhangslos nebeneinander, sondern sie stehen zu einander in enger Beziehung. Der ewige Heilswille Gottes, der das primäre Moment bleibt, hat sich verwirklicht in der geschichtlichen Person des Erlösers, dessen Auferstehung hinwiederum als prinzipielle Bewirkung und als realer Anfang der absoluten Gottesgemeinschaft für die Menschen zu werten ist. Das Evangelium aber ist die Kunde von der durch Christus vermittelten Gottesgemeinschaft in der Verwirklichung des göttlichen Heilswillens, und zugleich das vornehmste Mittel zum persönlichen Anteil an derselben in Gegenwart und Zukunft. Was endlich das Verhältnis dieser Momente zur Hoffnung als Stimmung des Christen anlangt, so muss von einem einheitlichen Effekt derselben gesprochen werden, d. h. der Christ empfängt zwar durch die Vergegenwärtigung der objektiven Bürgschaften seiner Hoffnung eine wesentliche Sicherheit und Gewissheit für diese, aber die einzelnen Momente bestimmen nicht in ihrer Besonderheit eigenartig die Hoffnung. Das die Hoffnung Bestärkende ist die Objektivität dieser Grundlagen, nicht ihre jeweilige Besonderheit. Meine Hoffnung wird durch den Gedanken, dass Christus auferstanden ist, nicht anders beeinflusst als durch den, dass er mir Verheissungen für die Zukunft gegeben, sondern sie wird bestärkt durch die Erwägung, dass diese Momente mir die Erfüllung objektiv garantieren, so dass um ihretwillen die Erfüllung notwendig erscheint und nicht durch mich herbeigeführt

zu werden braucht. Wohl empfängt meine Hoffnung durch die Erwägung der subjektiven Grundlagen eine neue und andere Motivierung; aber innerhalb der objektiven ist die Wirkung identisch, weil die Bedeutung der einzelnen Momente für das Subjekt dieselbe ist, insofern sie ihm die Erfüllung als ein notwendiges Werk Gottes ohne seine Mitwirkung zum Bewusstsein bringen. — Noch ist darauf hinzuweisen, dass diese objektiven Grundlagen zu gunsten der subjektiven im praktischen Christenleben zu wenig zur Geltung kommen, obwohl sie für den Bestand der Hoffnung unentbehrlicher sind als die letzteren. Denn die mit der Hoffnung verbundene Gewissheit bleibt eine schwankende, so lange sie ausschliesslich auf der subjektiven Heilserfahrung und dem persönlichen Glaubenserweis beruht, weil diese selber schwankend sind und des Charakters der Sicherheit und Stetigkeit entbehren. Erst wenn wir die letzten Garantien unseres Gnadenstandes und unserer Heilsvollendung nicht mehr in uns selber suchen, werden wir derselben dauernd gewiss.

2. Die subjektiven Grundlagen der christlichen Hoffnung.

Die subjektiven Grundlagen der christlichen Hoffnung sind solche Faktoren, die dem hoffenden Subjekt eigen sind und zu denen die Erfüllung der Hoffnung in einer mittelbaren Beziehung steht. Es sind der Glaube, mittels dessen man das gegenwärtige Heilsgut der Gottesgemeinschaft sich zueignet, und die Heiligung, kraft deren man die Gottesgemeinschaft im Leben bewährt.

Diese Momente sind Bürgschaften der Erfüllung insofern, als sie die Erfüllung ebenso postulieren, wie diese ihrerseits an sie gebunden erscheint.

1. Der persönliche Anteil des Subjekts an dem zukünftigen Gut der absoluten Gottesgemeinschaft, die den wesentlichen Inhalt der Christenhoffnung bildet, und deren Verwirklichung uns die objektiven Grundlagen verbürgen, hängt von dem Subjekt selber, d. h. von seiner religiös-ethischen Beschaffenheit ab. Insofern aber bildet diese eine Grundlage der Erfüllung; denn wenn diese Grundlage fehlt, kommt jene Erfüllung für das Subjekt nicht zu stande. Umgekehrt aber, wenn ein Christ das gegenwärtige Heil im Glauben ergreift, so hat er die Bedingung erfüllt, an die die Erfüllung seiner Hoffnung für ihn geknüpft ist. Es handelt sich also hier nicht darum, dass die Hoffnung als gewisse und frohe Zukunftserwartung den Heilsglauben zur notwendigen Voraussetzung hat (vgl. Abschn. I, II und V), sondern darum, dass die Erfüllung der Hoffnung an subjektive Prämissen gebunden ist. Der Grund dieses Zusammenhangs der Hoffnungserfüllung mit der Subjektsbeschaffenheit ist der, dass das zukünftige Gut vermöge seiner sittlichen Bestimmtheit nicht dem Subjekt aufgezwungen werden kann oder soll, sondern demselben nur auf Grund freier Zustimmung und Aneignung zu teil werden kann. Denn das erwartete Gut ist ja nichts schlechthin Neues, sondern nur die Vervollständigung eines schon gegenwärtigen Besitzes (die wirkliche Gottesgemeinschaft), der nur auf religiös-sittlichem Weg erreicht werden konnte und faktisch erworben ist.

2. Die subjektiven Prämissen sind also Glaube und Heiligung, die letztere in dem weiteren Sinn der Glaubensbewährung verstanden (1 Petr. 1, 21; Hebr. 11, 1: Der

Glaube ist Grundlage des Gehofften; Hebr. 12, 14; Matth. 10, 22; Mark. 16, 16; 1 Tim. 6, 19: Der im Glauben angeeignete Heilsschatz „eine gute Grundlage fürs Zukünftige"). Viele Christen erwarten die Seligkeit nach dem Tod, ohne den wahren Heilsglauben zu haben; solche Hoffnung ist eine Illusion, weil ihre Erfüllung ausbleibt. Aber auch ein solcher, der durch den Glauben in der Gottesgemeinschaft stand, aber nicht darin beharrte und in Kraft des Glaubens nach Heiligung strebte, hegt eine unbegründete Hoffnung (Hebr. 6, 4—12). Durch den Glauben wird man der wirklichen Gottesgemeinschaft teilhaftig, und die Heiligung ist der thatsächliche Erweis derselben, da derjenige, der in der Gottesgemeinschaft steht, notwendig den Willen Gottes zu seinem Lebensgesetz macht. Beides aber, die Entstehung und der Bestand der Gottesgemeinschaft, ist notwendig, wenn die absolute Gottesgemeinschaft, die die Erfüllung der Hoffnung darbietet, soll eintreten können.

3. Damit ist aber zugleich gegeben, dass Glaube und Heiligung die Erfüllung der Hoffnung postulieren. Und zwar aus verschiedenen Gründen. Denn einmal erfordert das Glauben als Korrelat das Schauen; und zwar sowohl, wenn wir den Glauben als inneres Erlebnis fassen, denn dieses, so wirklich es auch ist, hat nur subjektiven Wert, es muss aber auch einmal seine objektive Wahrheit und Notwendigkeit anerkannt werden können; als auch wenn wir ihn als sittlichen Akt der Anerkennung fassen (Cremer); denn wohl verpflichtet uns das Gewissen zu solcher Anerkennung (dass nämlich der Gott des Gerichts und Heils identisch ist), aber es gibt auch irrende Gewissen. Das legale Recht dieses Gewissensanspruches darf nicht bloss ein subjektiv-immanentes Zeugnis für sich haben, wie dies im Diesseits der Fall ist, sondern es muss eine offenkundige und absolute Legitimation er-

halten, um die im Unglauben Verharrten bedingungslos von ihrer Thorheit und ihrem Unrecht evident zu überführen. Insofern aber der Heilsglaube seinem innersten Wesen nach eine lebendige Gemeinschaft von Person zu Person ist, tendiert er zum Schauen, denn es muss als das Natürliche und Normale betrachtet werden, dass, wo eine wirkliche Gemeinschaft dauernd bestehen soll, die Personen sich von Angesicht sehen (1 Joh. 3, 2: ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν). Postuliert so der Glaube als subjektiver Akt eine weitere Entwicklung über das Diesseits hinaus, so lässt sich dasselbe aussagen von dem Gut, das mittels des Glaubens angeeignet wird. Denn die Gottesgemeinschaft des Christen ist zwar hienieden eine wirkliche und erweist sich als solche, indem sie von der Schuld und Herrschaft der Sünde befreit und ein Leben nach Gottes Willen thatsächlich ermöglicht; aber sie bleibt eine unvollkommene, indem weder die Sünde selber noch deren Folgen alle aufgehoben sind (leiblicher Tod). Beides aber ist nötig, wenn die Gottesgemeinschaft eine absolute sein soll. Die Relativität erfordert daher solche Vollendung. Aber auch die Heiligung postuliert eine solche. Denn das Ziel derselben bleibt die Ähnlichkeit mit Gott (ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig); dieses Ziel aber wird im Diesseits nicht vollkommen erreicht. Auch stellt sich die Heiligung als eine sittliche Entwicklung dar, und jede Entwicklung strebt auf ein bestimmtes Ziel hin; ihr jeweiliger Bestand erscheint uns nur als Vorstufe einer höheren Form. Auch dass wir die Idee der sittlichen Vollkommenheit haben, ist ein Hinweis auf und ein indirekter Beweis für diese Vollkommenheit selbst, die notwendig der jenseitigen Zukunft angehören muss, da sie hienieden nie verwirklicht wird.

4. Die Erfüllung ist aber auch gebunden an

Glaube und Heiligung. Denn die absolute Gottesgemeinschaft ist nicht ein fertiger, dem Menschen plötzlich zu teil werdender Besitz, sondern ein nur allmählich sich verwirklichendes Gut; sein schliesslicher Empfang setzt daher einen schon im Diesseits vorhandenen Anfang voraus, der allein mittels des Glaubens und der Heiligung zu stande kommt. Die Erfüllung ist also nicht etwa insofern durch Glauben und Heiligung bedingt, als Gott diese als menschliche Leistungen, als subjektiven Beitrag zu dem verheissenen Gut verlangte, oder dieses als Lohn für die Tugend verhiesse, sondern Glaube und Heiligung sind lediglich als Aneignungsmittel des gegenwärtigen Heilsgutes die Grundlagen für die Teilnahme am absoluten Gut im Jenseits (Hebr. 12, 14; Joh. 6, 40).

5. Ein Bedenken ist noch zu entkräften. Ist es zulässig, Glauben und Heiligung als Grundlagen der Hoffnung, d. h. als Bürgschaften ihrer Erfüllung zu bezeichnen? Sind sie nicht etwa bloss Voraussetzungen derselben, aber keine Grundlagen, weil man das Recht und die Gewissheit der Hoffnung nicht darauf basieren kann? Es ist schon darauf hingewiesen, dass die Gewissheit vor allem auf objektiven Grundlagen ruhen muss. Aber Glaube und Heiligung sind auch unentbehrlich, weil ohne sie die Erfüllung nicht eintritt. Sodann aber sind Glaube und Heiligung auch Mittel der Gewissheit und Bürgschaften der Vollendung. Denn 1) nicht die Stärke des Glaubens und der Grad der Heiligung entscheidet, sondern allein ihr Vorhandensein. 2) Sie sind nicht ausschliesslich eine menschliche Leistung, sondern ein Gnadenwerk Gottes im Menschen, so dass der Bestand dieses Werkes, der Besitz göttlicher Wohlthat tröstende Kraft hat. Und 3) kann der Christ dieses Gotteswerk zugleich als ein Unterpfand der Vollendung

desselben werten (1 Kor. 1, 8 und 9; Phil. 1, 6). Wohl liegt auch hier die tröstende Kraft in dem Moment der objektiven Ursächlichkeit, aber die subjektive Wirklichkeit kann doch nicht davon getrennt werden.

3. Die objektiv-subjektiven Grundlagen der christlichen Hoffnung.

Die objektiv-subjektiven Grundlagen der christlichen Hoffnung sind solche Momente, die zwar einen subjektiven, immanenten Besitz des Christen bilden, deren selbständiger Wesensbestand aber gleichwohl gewahrt bleibt. Es sind dies der heilige Geist und das himmlische Leben Christi. Wenn auch diese Faktoren für unsere distinktive Betrachtung ununterscheidbar bleiben und im Effekt einen einheitlichen Lebensbestand bilden werden, so werden sie doch im Neuen Testament als zwei von einander verschiedene und selbständige Potenzen gewertet, und ebenso ist ihre objektive Substanzialität festzuhalten.

1. Von den subjektiven Grundlagen sind auf Grund des Neuen Testaments die objektiv-subjektiven zu unterscheiden. Denn bei den ersteren handelt es sich immer um eine — wenn auch eventuell von Gott gewirkte — Bestimmtheit des menschlichen Geistes (psychische Zuständlichkeit, oder ethische Gesinnung); das Subjekt bleibt, was es war qua Mensch, und nur das schon vorhandene Geistesleben wird durch das Christentum eigenartig determiniert. Die Momente aber, die wir objektiv-subjektiv nennen, sind eine Gabe von aussen und oben,

ein Plus, eine göttliche Wesenheit, eine selbständige und in sich selbst mächtige überirdische Potenz, die zwar von aller Materialität und lokaler Beschränktheit frei zu denken ist, und sich dem Personleben assimiliert, aber nicht schlechterdings in demselben aufgeht so, dass sein gesondertes Dasein und seine wesenhafte Selbständigkeit aufhörte. Um ebenso den Irrtum des Pantheismus (Identifizierung des Gottes- und Menschengeistes), als den eines Dualismus (der die notwendige Einheitlichkeit des Personlebens aufhebt), als endlich den des Monismus (wonach der ganze Bestand nur die Erscheinung eines irdischen Prinzips ist) zu vermeiden, gilt es, ebenso das Vorhandensein beider, spezifisch menschlicher und spezifisch göttlicher Potenzen, als ihr lebensvolles Ineinander anzuerkennen. Diese göttlichen Potenzen sind der heilige Geist und das himmlische Leben Christi.

2. Der den Gläubigen mitgeteilte heilige Geist Gottes erscheint dem Paulus als die ἀπαρχή und ein ἀρραβών der künftigen Vollendung (Ephes. 1, 13 u. 14; 4, 30; Röm. 8, 23; 2 Kor. 1, 22; 5, 5). Ebenso wird von ihm als Grund unserer Auferweckung das Vorhandensein des Geistes in unseren Herzen bezeichnet (Röm. 8, 11). Ob der heilige Geist als Persönlichkeit oder nur als eine göttliche Kraft zu denken ist, kommt hier nicht in Betracht; wohl aber dies, dass auch im letzteren Fall der heilige Geist als eine selbständige göttliche Realität im Menschen zu gelten hat. Eine Grundlage der Erfüllung aber ist der heilige Geist insofern, als mit ihm dem Christen schon der Anfang und die Antizipation des zukünftigen Gutes gegeben ist; und insofern, als durch den Besitz des heiligen Geistes eine Gemeinsamkeit des eigentümlichen Lebensbestandes bei Gott und dem Menschen hergestellt wird, der die dereinstige absolute Gottesgemeinschaft, und darum auch die Auferstehung als ein Mittel ihrer Ver-

wirklichung zur Notwendigkeit macht (Röm. 8, 11), oder weil der Geist als göttliche Potenz notwendig ewigen Bestand hat und damit auch das von ihm beherrschte und erfüllte Personleben an diesem ewigen Leben partizipiert. Ebenso aber erscheint das himmlische Leben Christi, dessen der Christ durch die Taufe (Mark. 16, 16; Gal. 3, 27) und den Genuss des Abendmahls teilhaftig wird, als ein selbständiger Garant der Vollendung (Joh. 6, 51. 54. 56. 58). Die versuchten Nachweise, dass Christus bezw. Johannes hier nicht vom Abendmahl rede (B. Weiss, Lehrb. der biblischen Theol. 4. Aufl. S. 640 ff.), oder dass er nicht einen realen Empfang des ihm eigentümlichen Gotteslebens meine, sondern nur die Notwendigkeit „des innerlichen Aufnehmens und Aneignens der Verkündigung, deren Träger seine menschliche Person ist“ (H. H. Wendt, Die Lehre Jesu II. Bd. S. 598 ff.), scheinen uns nicht überzeugend zu sein. Vgl. Olshausen, Kommentar II. Bd. 3. Aufl. S. 178 ff. Wohl muss zugegeben werden, dass das Faktum und der Modus eines realen Lebenszusammenhangs des Gläubigen mit dem Erhöhten, sowie die Vermittlung desselben durch die Sakramente ein Geheimnis bleibt; aber dass Jesus selber diesen Thatbestand behauptet hat, dies anzukennen, erscheint uns als eine exegetische Notwendigkeit. Und dass Christi Aussagen für den Glauben des Christen normativ sind, auch wenn die Möglichkeit einer demonstrativen Erkenntnis oder Erfahrung fehlt, halten wir ebenso für notwendig. Die Beziehung aber, in welche der Empfang des Lebens Christi zur absoluten Gottesgemeinschaft gesetzt wird, ist eher verständlich. Denn diese als eine absolute besteht nicht bloss in einem ethischen Verkehr mit Gott auf Grund göttlicher Gesinnung, sondern sie wird vorgestellt als ein Teilhaben am göttlichen Leben; dieses Leben aber ist nur in

Christo der Menschheit zugänglich und ihr in ihm zugleich gegeben. In seinem diesseitigen Stande war dieses göttliche Leben in ihm nicht mitteilungsfähig, erst als ein aller zeitlichen Beschränkung und Unvollkommenheit Entnommener kann er dieses Leben selbstmächtig mitteilen. Solche Mitteilung aber hat er hienieden an bestimmte Mittel (Sakramente) gebunden. Mit diesen Aussagen Christi stimmt die Anschauung Pauli überein, dass der Erhöhte das Haupt der Gemeinde ist (Ephes. 4, 15; 5, 23; Kol. 1, 18; 2, 19; 1 Kor. 3, 23; 15, 20—24), so dass der einzelne Christ als ein Glied an seinem Leib erscheint und Christi Leben unser Leben ist (Gal. 2, 20; Phil. 1, 21). Der persönliche Lebenszusammenhang mit Christo als dem einzigen Mittler zwischen Gott und uns und als dem lebendigen Haupt der erlösten Menschheit, wie er auch noch anderwärts von Christus angedeutet wird (Joh. 15, 5; 17, 22—24) und von Johannes und Paulus nach seinem Bestand und in seiner Bedeutung gewürdigt wird (1 Joh. 2, 6; 2, 28: 5, 11. 12; Kol. 1, 27: *Χριστὸς ἐν ὑμῖν ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης*) spielt jedenfalls im Glauben und in der Erfahrung der gläubigen Christen eine wichtige Rolle. Besonders von dem praktischen Glaubensbewusstsein eines einfältigen Christen, dem ein zusammenhangsmässiges Verständnis der christlichen Wahrheit und eine denkende Vermittlung derselben nur relativ möglich ist, pflegt die Gewissheit der Vollendung fast ausschliesslich auf die objektive Thatsache und die subjektive Erfahrung solcher Lebensgemeinschaft mit Christo gegründet zu werden. Das Christentum gilt ihm nicht als eine Ansicht über Gott, wie Christus sie hatte, oder als eine bestimmte Anschauung über Christus, oder endlich als Gesinnung und Verhalten, sondern als göttlicher Lebensbesitz, und die Gewissheit seiner Hoffnung auf Auferstehung, auf Freisprechung beim Welt-

gericht und auf das ewige Leben stützt er auf die schon hier bestehende Lebensverbindung mit der Person des Erhöhten, welche Verbindung besonders durch das Abendmahl, als das „Hoffnungsmahl“ oder „die Speise der Unsterblichkeit“, hergestellt gilt. Die Ansicht württembergischer Theosophen aber (Oetinger), die heute noch in pietistischen Kreisen ein Dogma ist, dass das durch das Abendmahl dem Christen vermittelte Leben Christi den Keim des Auferstehungsleibes bilde, und der Inhaber desselben schon im Verlauf der irdischen Entwicklung, event. lange vor der Wiederkunft Christi, auferstehe, ist als eine sinnliche, aus der Heiligen Schrift nicht zu begründende Vorstellung zu verwerfen.

3. Wir sind nun nicht im stande, mittels einer Analyse des christlichen Lebensbestandes diese beiden Momente, heiligen Geist und Leben Christi, distinktiv zu unterscheiden, noch ihr Wesen an sich zu erkennen. Jeder Versuch in dieser Richtung hat nur den Wert einer Hypothese. Nur die Möglichkeit und eventuelle Wirklichkeit selbständiger göttlicher Potenzen im Christen, die nicht schon in der Menschennatur gegeben sind, und nicht bloss eine besondere Bestimmung solcher darstellen, ist anzuerkennen. Freilich können wir uns ihre Wirkung im Subjekt nur als eine einheitliche denken, wollen wir anders die notwendige Einheitlichkeit des Personlebens wahren. Die Ansicht, dass der heilige Geist ausschliesslich auf unseren Geist wirke und so den Intellekt und den Willen beeinflusse; das Leben Christi dagegen die Empfindung bestimme, und zugleich das natürliche, bloss animalische Leben des Menschen heilige und allmählich auf eine höhere Stufe erhöbe, kann höchstens als eine naheliegende Vermutung bezeichnet werden. Hier kommt weniger ihr Ansichsein, ihre gegenseitige Beziehung, ihre Wirkung für das Bewusstsein und die Erfahrung des

Christen, als vielmehr die Bedeutung in Betracht, die sie für die Verwirklichung der absoluten Gottesgemeinschaft beanspruchen. Sie sind Grundlagen der christlichen Hoffnung, nicht in dem Sinn, dass sie, und sie etwa insbesondere, die Hoffnung als Stimmung bewirkten, sondern deshalb, weil der Christ ihr Vorhandensein als eine objektive und zugleich subjektive Bürgschaft der Erfüllung der Hoffnung werten darf. Lediglich in diesem Zusammenhang kommen sie in den angeführten Schriftstellen in Betracht. Inwiefern sie aber im Vergleich mit den bloss objektiven und bloss subjektiven Momenten gerade durch die Verbindung des objektiven und subjektiven Charakters von besonderer Bedeutung bleiben, ist nicht erst zu beweisen. Ein doppeltes ist hier noch besonders zu beachten: für einen Nichtchristen werden diese Dinge niemals beweisbar sein, weil sie gewissermassen das Allerheiligste des christlichen Heilsstandes ausmachen, und ein solcher nicht einmal für die christliche Erfahrung überhaupt ein Organ und Verständnis besitzt. Aber auch bei dem Gläubigen ist, wenn er über das Vorhandensein derselben urteilen soll und Zukunftserwartungen darauf gründen will, im konkreten Fall die grösste Vorsicht und Nüchternheit geboten. Denn so sehr wir uns auf Grund der Schrift zur Anerkennung jenes Thatbestandes verpflichtet glauben, und so wertvoll uns derselbe für unsere Hoffnung sein muss, so gewiss hat sich gerade dieses Gebiet für pantheistische und subjektivistische Verirrungen in der Christenheit besonders fruchtbar gezeigt.

V. Die praktische Bedeutung der christlichen Hoffnung.

Die christliche Hoffnung, weit entfernt, bloss eine Beziehung des Subjekts zur Zukunft oder zum Jenseits darzustellen und für dieses von Wert zu sein, erweist sich von praktischer Bedeutung für das gegenwärtige Christenleben. Der Zusammenhang dieser Beziehungen beruht einerseits auf der Schätzung des Diesseits als einer Vorschule des Jenseits, anderseits auf dem einheitlichen Charakter der christlichen Frömmigkeit. Ihre praktische Bedeutung bewährt die christliche Hoffnung als Erweis des Glaubens, als Motiv und Kraft der Heiligung, als Motiv und Kraft treuer Berufserfüllung, als Motiv der christlichen Natur- und Weltanschauung, als Motiv der Mitarbeit am Reich Gottes, und als Trost im Leiden und Tod.

1. Hat unsere Darstellung bis jetzt den Nachweis versucht, dass die Christenhoffnung eine mit Lust und Begierde verbundene, sicher fundamentierte Vorstellung zukünftiger und jenseitiger Heilsgüter im gläubigen Subjekt ist, so ist nunmehr zu zeigen, dass ihre Bedeutung sich darin nicht erschöpft, sondern dass sie einen praktischen Wert hat für die Gegenwart des Christenlebens. Man kann sagen: Diese ihre praktische Rückwirkung ist die Probe ihrer Christlichkeit. Die sogenannte Hoffnung der religiösen Schwärmer ist ausser anderen Gründen (Ziel derselben) auch deshalb nicht christlich, weil sie sich zu diesem praktischen Thaterweis unfruchtbar

zeigt. Freilich ist solch praktischer Wert der Hoffnung nicht beabsichtigter Zweck, sondern thatsächliche Wirkung, d. h. man hofft nicht, um für die christliche Gegenwart brauchbar zu werden; sondern der Christ, in dessen Herzen die rechte Hoffnung lebt, und nur er ist vermögend, das Ideal auch des diesseitigen Christenlebens einigermassen zu verwirklichen. Hier erscheint somit die Hoffnung als ein religiöses Gut von praktischem Wert. Sie ist ein Gut, insofern sie hier nicht als subjektive (sittliche) Leistung, sondern als eine durch sich selbst wirkende, objektive, wenn auch immanente Potenz in Betracht kommt; ein religiöses Gut, insofern sie ihrem Wesen nach und für sich betrachtet ein religiöses Verhalten bleibt, eine Beziehung zu Gott und seinem Heil; sie ist von praktischem Wert endlich insofern, als ihr Segen nicht erst und bloss in ihrer jenseitigen oder zukünftigen Erfüllung besteht, sondern sich in der Gegenwart des empirischen Christenlebens geltend macht.

2. Die Möglichkeit einer solchen praktischen Wirkung einer aufs Jenseits und die Zukunft gerichteten Stimmung beruht einmal darauf, dass weder Diesseits und Jenseits, noch Gegenwart und Zukunft einander entgegengesetzte oder auch nur zusammenhangslose Faktoren sind. Die Gegenwart ist ja der Schoss der Zukunft, und das Diesseits ist nach christlicher Wertung die Vorschule des Jenseits. Der künftige Endzweck im Jenseits bestimmt ausschliesslich das gegenwärtige christliche Verhalten; daher muss auch die lebhafte Vorstellung jenes bestimmend auf dieses einwirken (vgl. den Reim: Wem Ewigkeit wie Zeit, und Zeit wie Ewigkeit, der ist befreit von allem Leid). Sodann aber beruht der Zusammenhang der Hoffnung mit dem christlichen Leben auf dem einheitlichen Charakter der christlichen Frömmig-

keit. Das ist ja ihr unterscheidendes Merkmal gegenüber ausserchristlicher Religiösität, dass sie sich als Totalität, als ein Organismus darstellt, da alle Kräfte und Formen wachstümlich und notwendig aus einem Prinzip hervorgehen. Wenn daher die Hoffnung als eine selbständige psychische Potenz in Aktion tritt, so werden naturgemäss die anderen Geistesfunktionen in Mitleidenschaft gezogen; und wenn die christliche Hoffnung sich als eine kraftvolle Grundstimmung erweist, so müssen notwendig auch alle anderen Äusserungen der Frömmigkeit von ihr eine Einwirkung und Förderung erfahren. Sofern aber die christliche Frömmigkeit nicht bloss in einem religiösen Verhalten (Verhältnis zu Gott) besteht, sondern sich zugleich im Zusammenhang mit jenem in einem bestimmten Verhalten zu den irdischen Verhältnissen und Zuständlichkeiten auswirkt (Beruf, Leiden etc.), so verleiht die Hoffnung auch diesem eine bestimmte Prägung und macht sich ihm gegenüber in mancher Beziehung als wirksame Potenz geltend. Diese Einwirkung erweist sich aber stets als eine Förderung, d. h. die Hoffnung dokumentiert sich als ein Gut. Ein Christ ohne lebendige Hoffnung weist daher nicht bloss einen Mangel auf im Glaubensleben, sondern er entbehrt zugleich einer reichen Kraft und Segensquelle für seine irdischen Bedürfnisse und die gegenwärtigen Christenpflichten.

3. Ihren praktischen Wert für das christliche Leben bewährt nun die Hoffnung als notwendiger Erweis des Glaubens, als Motiv der Heiligung, der Berufserfüllung, der christlichen Natur- und Weltanschauung, der Mitarbeit am Reiche Gottes, und als Trost im Leiden und Sterben. Indem diese Faktoren die wichtigsten Formen des christlichen Lebens von der Glaubensentstehung an bis zum Tod darstellen, erscheint die christliche Hoffnung nicht bloss als das Band der Christen mit der Ewigkeit

(Abschn. 1—4), sondern zugleich als seine unentbehrliche und treue Lebensgefährtin auf Erden. Inwiefern aber die christliche Hoffnung thatsächlich diesen Dienst leistet, ist in den folgenden Ausführungen näher zu begründen.

1. Die Hoffnung als Erweis des Glaubens.

Die christliche Hoffnung ist ein Erweis des Glaubens, weil einerseits die Hoffnung den Heilsglauben zur notwendigen Voraussetzung hat, und anderseits der Heilsglaube notwendig die Hoffnung bewirkt. Sie hat den Heilsglauben zur Voraussetzung, weil die Vorstellung einer Heilszukunft das Wissen um das Heil in Christo, und weil die Gewissheit einer Heilsvollendung und die Begierde nach ihr die Erfahrung des Heils zur Voraussetzung hat. Der Heilsglaube bewirkt notwendig die Hoffnung, weil sowohl das gegenwärtige Heilsgut eine Vervollkommnung fordert, als auch weil die diesseitige Aneignung und der Genuss desselben unvollkommen bleibt.

1. Wer die zukünftigen Güter soll erwarten dürfen, der muss sich entschliessen, sich erst die gegenwärtigen zu eigen zu machen. So erscheint der Heilsglaube als ein Postulat der Hoffnung, und dies ist ihre wichtigste praktische Bedeutung. Die christliche Hoffnung, die allein berechtigt ist und ihrer Erfüllung gewiss sein kann, hat notwendig den Heilsglauben zur Voraussetzung, und zwar aus folgenden Gründen: bei der Hoffnung handelt es sich zunächst, wie wir erkannt haben, um die Vorstellung künftiger Güter. Nicht dass es auf

den Grad der Deutlichkeit dieser Vorstellung zunächst ankäme: mit der Hoffnung ist zugleich das Moment der Vorstellung gegeben. Bei der christlichen Hoffnung sind aber jene Güter Heilsgüter, speziell in Christo gegebene Heilsgüter, und die Vorstellung davon ist keine selbstproduzierte, sondern von aussen (durch Christus) uns zukommende; daher muss, wer die christlichen, zukünftigen Heilsgüter sich soll vorstellen können, zuerst von Christo überhaupt etwas wissen, d. h. die christliche Hoffnung setzt die Kunde von Christo voraus. Nun ist freilich die notitia noch nicht der Heilsglaube; aber er ist doch ein Moment desselben, wenn auch nicht das wichtigste oder den Heilsglauben begründende. Wenn die Hoffnung in der Vorstellungsfähigkeit aufginge, würde das Wissen um Christo genügen. Da sie aber das Moment der Gewissheit und Begierde noch in sich trägt, müssen zur notitia noch andere Momente kommen. Da mit der Hoffnung die Gewissheit der Realität der zukünftigen Güter verbunden ist, muss auch das Moment gegeben sein, das jene Gewissheit begründet, und dieses ist die persönliche Erfahrung des Heils, soweit es erfahrbar ist, d. h. des gegenwärtigen Heils. Und insofern diese Erfahrung wiederum den Heilsglauben als das Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christo zur Bedingung hat, hat die christliche Hoffnung in letzter Instanz den Heilsglauben zur Voraussetzung. Auch die mit der Hoffnung gegebene Begierde nach der Heilszukunft setzt die Heilserfahrung voraus. Diese Begierde wird nicht allein durch den Charakter des Objekts als eines Gutes begründet, sondern hat die Erfahrung desselben im Diesseits zur Voraussetzung, die insofern und insoweit möglich ist, als das zukünftige Gut eine Auswirkung des gegenwärtigen ist. Die christliche Hoffnung kann also deshalb ein Erweis des Glaubens genannt werden, weil, wo dieselbe in Wahr-

heit vorhanden ist, der Rückschluss auf das Vorhandensein des Heilsglaubens notwendig ist.

2. Aber auch umgekehrt: die Hoffnung ist ein Produkt des Glaubens. Es ist dies aber nicht eine selbstverständliche Folge von jenem. Denn mit dem Heilsglauben ist die Hoffnung nicht ohne weiteres gegeben; sie stellt sich vielmehr als eine noch von einem anderen Moment abhängige Wirkung desselben dar (contra Kähler: mit dem Versöhnungsglauben ist der Verherrlichungsglaube gesetzt). Wenn Hoffnung bloss das Wissen um die Realität von zukünftigen Gütern wäre, — aber das der Hoffnung notwendige Moment der Begierde steht an sich dem dem Heilsglauben eigenen Moment des ruhigen gegenwärtigen Besitzes gegenüber. Vergegenwärtigen wir uns einen eben jetzt zum Glauben an die Gnade Gottes in Christo gekommenen Christen! Es wäre psychologisch unklar und widerstreitet thatsächlich der Erfahrung, dass ein solcher sofort die Vollendung herbeisehnte. Der Grundzug seiner Frömmigkeit ist vielmehr dankbarer Genuss, Genuss des gegenwärtigen Gutes, dessen Wert ihn gegenüber dem früheren Misstrauen oder Schuldgefühl völlig in Anspruch nimmt. Wohl hat die Begierde die Heilserfahrung, als erstmaliges Erlebnis gedacht, zur Voraussetzung (vgl. oben), aber diese kann jene nicht ausreichend begründen und erklären. Die Begierde stellt sich erst ein, wenn das Gefühl der Unvollkommenheit sich wirksam zeigt. Dies geschieht aber nicht im Anfangsstadium der Heilserfahrung, sondern erst in deren weiterem Verlauf (vgl. Röm. 5, 3—5). Jene Unvollkommenheit ist aber sowohl eine objektive, als auch eine subjektive; sie haftet dem gegenwärtigen Heil an und der persönlichen Aneignung und seinem Genuss. Und deshalb, weil —, aber auch nur weil die Erfahrung des gegenwärtigen Heils sich objektiv und subjektiv im

weiteren Verlauf des Christenlebens als eine ungenügende erweist, entsteht die Begierde nach dem Zukünftigen, d. h. der Glaube bewirkt notwendig die Hoffnung. Die Unvollkommenheit des gegenwärtigen Heils besteht darin, dass es zwar von dem Schuldgefühl und der Sündenherrschaft befreit, aber weder eine sittliche Vollkommenheit in diesem Leben ermöglicht, noch die natürlichen Folgen der Sünde (Krankheit und Tod) aufzuheben vermag. Die Unvollkommenheit in der subjektiven Aneignung und im Genuss des Heils zeigt sich darin, dass die Heilserkenntnis eine relative, die Heilsgewissheit eine schwankende, die Glaubensbewährung eine unvollkommene bleibt. Lediglich diese Wahrnehmung, die aber erst im weiteren Verlauf des Christenlebens gemacht werden kann, weckt die Hoffnung und hat sie rege zu erhalten, da sie eine konstante bleibt bis zum Tod.

Wir können daher den Gedanken dieser Ausführung auch so formulieren: wo christliche Hoffnung ist, da ist auch notwendig Heilsglaube, weil die Gewissheit der Hoffnung nur durch den Heilsglauben zu stande kommt; wo Heilsglauben ist, da entsteht notwendig die Hoffnung, weil die Heilserfahrung sich im Diesseits als eine unvollkommene erweist. Weil der Glaube ein Postulat der Hoffnung ist, und die Hoffnung ein Produkt der (unvollkommenen) Heilserfahrung, so ist die Hoffnung ein Erweis des Glaubens.

2. Die Hoffnung als Motiv und Kraft der Heiligung.

Die christliche Hoffnung wird zu einem Motiv der Heiligung, weil die Erfüllung der Hoffnung von dem Bestand der Heiligung abhängt; sie wird zur Kraft der Heiligung,

insofern der Blick auf das Hoffnungsziel die Arbeit der Heiligung erleichtert; sie wird endlich Motiv und Kraft der Heiligung zugleich, insofern sie den Christen verpflichtet und befähigt, der ungläubigen Welt als christliches Vorbild zu dienen, und sich selber unbefleckt zu erhalten.

1. Dass die christliche Hoffnung nicht bloss eine Tugend neben anderen, gleichwertigen ist, sondern ihr eine fundamentale Bedeutung im Christenleben zukommt, ergibt sich auch daraus, dass sie von direktem Einfluss auf die Gestaltung des christlichen Lebens ist, indem sie in einem teils konstituierenden, teils fördernden Verhältnis zu den einzelnen notwendigen Formen des Christenlebens steht. Sie kann als ein zentraler Punkt für sich betrachtet werden, von dem aus der Umkreis der christlichen Pflichten eine besondere Beleuchtung und Bestimmung erhält. So steht sie auch in einem positiven Verhältnis zur Heiligung. Wie sich diese als ein Mittel zur Entwicklung und Läuterung der Hoffnung im Subjekt verhält, war schon oben zu erweisen (Abschn. II). Hier handelt es sich um den Nachweis der umgekehrten Beziehung, dass nämlich die Hoffnung ein Motiv der Heiligung ist. Der Begriff der Heiligung wird verschieden gefasst: teils als objektiver Vorgang im Menschen, als ein Werk des heiligen Geistes (die altprotestantischen Dogmatiker), teils als eine subjektive, religiöse Thätigkeit, als die immer völligere Aneignung des Heils in Christo durch den Glauben (Cremer u. a.), teils endlich als ein subjektives, sittliches Verhalten, insofern sie in kraft des Glaubens durch Kampf gegen die Sünde, durch Selbstverleugnung, überhaupt durch sittliche Übung ermöglicht wird (neuere Ethiker). In letzterer Fassung schliesst der Begriff zugleich die sittliche Bewährung in den ver-

schiedenen Verhältnissen des menschlichen Lebens mit ein. In diesem Sinn verstehen wir hier die Heiligung, als sittliche Selbstzucht und Vervollkommnung auf Grund und in kraft des Glaubens. Für diese nun ist die Hoffnung insofern ein wirksames Motiv, als die Erfüllung derselben von der Heiligung abhängt. Diese ist zwar nicht die causa efficiens der Seligkeit, aber ihre unerlässliche Bedingung, nämlich als notwendiger Erweis des Heilsglaubens, und vor allem als Mittel der Verähnlichung mit Gott. 1 Joh. 3, 3; Hebr. 12, 14. Als Ziel der Hoffnung erscheint hier die Ähnlichkeit mit Christo, die als absolute Heiligkeit gedacht wird. Der Weg zur Heiligkeit ist die Heiligung. Diese ist der notwendige subjektive Anteil an der Verwirklichung von jener, die ein Ziel der Christenhoffnung ist. Insofern nun die christliche Hoffnung schon an sich ein praktisches Moment in sich schliesst, nämlich die Begierde nach dem zukünftigen Gut, erscheint die Heiligung zugleich als die Aktualisierung dieser Begierde. So erhält die Heiligung einen idealen Zug; sie verliert in dem Mass an gesetzlichem Charakter, als die Hoffnung, die fröhliche Aussicht auf die Zukunft, als wirksames Motiv in Betracht kommt.

2. Dies gilt besonders für die Arbeit der Heiligung. Denn von einer Arbeit kann man sprechen. Auf die erste Zeit, da man Gott in Christo als gnädigen Vater erkannt und erfahren hat, folgt in jedem Christenleben das „heilig als die Kinder Gottes danach leben", der Ernst der Glaubensbewährung. Es gibt aber nichts, das zwar nicht diesen Ernst abzuschwächen, aber jene Arbeit so zu einem sanften Joch zu machen vermag, als die Hoffnung. Denn sie lehrt uns, dass diese Arbeit keine ewige und unvollendete bleiben wird, sondern einen vollkommenen Abschluss findet; indem sie das hohe Ziel

zeigt, macht sie den Weg dahin leicht; sie lässt den Verzicht auf die Sünde als ein geringes Opfer erscheinen gegenüber der Grösse des zukünftigen Gutes; indem sie zugleich die Erreichung desselben unabhängig sein lässt von dem Erfolg des eigenen Strebens, von dem Grad der Heiligung, erhält sie trotz aller sittlichen Niederlagen und Schwächen dem Streben die notwendige Frische und Freudigkeit, und befähigt so zur Beharrlichkeit und Geduld, die man mit sich selber haben muss. Aber mehr als dies. Die christliche Hoffnung erweist sich dabei nicht bloss als eine Summe solch ermutigender Gedanken, sondern sie ist eine Kraft im Herzen. Schon die natürliche Hoffnung des Menschen befähigt diesen zu den grössten Opfern und zur Überwindung der grössten Schwierigkeiten; sie ist eine machtvolle Stimmung; nicht eine solche, die der Mensch sich macht, sondern die den Menschen trägt und vorwärts drängt, weil sie alle Seelenkräfte wirksam macht und in Spannkraft erhält. Wie vielmehr erst vermag solches die christliche Hoffnung, so gewiss ihr Ziel ein idealeres, ihre Gewissheit lebendiger und fester ist (Hebr. 11, 26). Hier liegt zugleich die Ursache des thatsächlichen Mangels an Heiligungsernst und Heiligungskraft in manchem Christenleben: es fehlt die lebendige Hoffnung. Die Heiligung wird als gesetzliche Pflicht geübt und darum als Zwang empfunden. Nur wo die Hoffnung als lebensvolle Macht das Herz erfüllt, und in dem Mass, als sie dies thut, erweist sich die Heiligung als eine natürliche Äusseruug des Heilsstandes und behält ein evangelisches Gepräge. Und nur wo die Hoffnung lebt, als welche die Zukunft und das Leben nach dem Tod für wichtiger und wertvoller hält, als das gegenwärtige Leben, hat die Heiligung Zweck und Sinn; denn Thoren sind die, die auf das kurze, irdische Leben verzichten wollen, ohne die fröhliche Gewissheit eines jen-

seitigen und ewigen. Diese Gewissheit ist Kraft der Heiligung (Phil. 3, 14).

3. Sodann erscheint die Hoffnung als Motiv und Kraft der Heiligung insofern, als sie den Christen verpflichtet und befähigt, der ungläubigen Welt ein Vorbild zu sein. 1 Petr. 2, 11 ff. „Als Fremdlinge und Pilgrime" sollen sich die Christen in allen Ordnungen und Verhältnissen des irdischen Lebens sittlich bewähren, um so den Einwohnern dieses Landes (der Erde) in jeder Beziehung ein Vorbild zu sein. Pilgrime und Fremdlinge sind sie aber als Hoffende, als solche, die sich für Bürger einer anderen, zukünftigen Welt halten. So stehen jene apostolischen Ermahnungen unter der Perspektive der Hoffnung (vgl. B. Weiss, Der petr. Lehrbegriff S. 44 ff.). Die Hoffnung verpflichtet die Christen zu einem vorbildlichen Wandel, weil sie ein ihnen eigentümlicher Vorzug ist, den die anderen nicht haben, dessen sie aber auch teilhaftig werden können und sollen; sie befähigt sie dazu, sowohl weil sie als Christen grösserer Güter in der Zukunft gewärtig sind, als auch weil ihnen diese Erwartung die Kraft gibt, ein besseres Leben als die Heiden zu führen. Diese apostolische Begründung erweist sich in der That als beachtenswert. Indem sich die Hoffnung praktisch als Kraft der Heiligung des Lebens bewährt, erkennt die ungläubige Welt, dass jene nicht eine unfruchtbare, sentimentale Stimmung ist, sondern auch das diesseitige Leben normal zu gestalten vermag, und dieser Thatbeweis nötigt sie zu dem Schluss, dass die Hoffnung selbst die richtige Gesinnung ist, d. h. dass wir unsere Bestimmung in einem anderen Leben suchen müssen. Hier wird somit die Hoffnung als die Stimmung gewertet, die den Christen auch in seinem Verhältnis zur ungöttlichen Welt das rechte Verhalten lehrt und ihm dasselbe ermöglicht.

4. Endlich ist die Hoffnung ein selbständiges Motiv für die Sittlichkeit im besonderen Sinn, für die Heilighaltung des Leibes (vgl. Röm. 6; 1 Kor. 6, 14. 15. 19; 1 Thess. 5, 23; Phil. 3, 21), denn der Gedanke, dass die Verwesung nicht das Endschicksal des Leibes ist, sondern dass derselbe die Grundlage einer neuen, verklärten Leiblichkeit ist, wertet denselben zu einer Behausung des Geistes, die der pietätvollsten Behandlung würdig ist. Aber auch schon als Organ einer unsterblichen Seele, welche wir nur kraft unserer Hoffnung postulieren, ist der Leib ein Heiligtum, das nicht absichtlich durch Sünde entweiht oder zerstört werden darf. Die Laster der Onanie und Unzucht gedeihen nicht auf dem Boden einer intensiven Ewigkeitsstimmung. Ist aber mit dem Tod alles aus, so ist die Völlerei und Sinnlichkeit des Epikuräismus ein vernunftgemässes Handeln (1 Kor. 15, 32). Weiter ist aber positiv die Selbstverleugnung und Selbstzucht, auch in Bezug auf den Leib nach seinen Begierden und Bedürfnissen, ein wirksames Mittel der zur Erreichung des ewigen Lebens notwendigen geistigen und geistlichen Ausrüstung (1 Kor. 9, 25—27). Zwischen einer falschen Askese und dem Epikuräismus in jeder Form steht als normales Verhalten in der Mitte ein solches Verhältnis des christlichen Subjekts zum Leib, das mit dem Trachten nach dem Droben verträglich ist und dasselbe eher fördert als hemmt (1 Kor. 3, 1—5). Endlich wird die Sittlichkeit (6. Gebot) durch die christliche Hoffnung insofern motiviert, als diese die Leiblichkeit als notwendiges Moment der absoluten Gottesgemeinschaft fordert, gemäss der christlichen Schätzung des Leibes überhaupt, als eines der Seele koordinierten, unentbehrlichen Bestandteils des Personenlebens. Wer die materielle Seite des Daseins für ein Übel hält, für eine Fessel des Geistes, eine der Erreichung unserer

ewigen Bestimmung hinderliche Schranke, wird das rechte Verhältnis zu derselben nicht finden. Nur wer die positive Bedeutung unserer Leiblichkeit für unsere Endbestimmung erkennt, wird eine Überschätzung oder Unterschätzung derselben vermeiden und die allgemeine Sittlichkeit auch in dieser ihrer speziellen Form bewähren können.

3. Die Hoffnung als Motiv und Kraft treuer Berufserfüllung.

Die christliche Hoffnung erweist sich als Motiv und Kraft treuer irdischer Berufserfüllung, weil nur der Glaube an das Jenseits die richtige Wertung des irdischen Berufs ermöglicht; weil sodann die Erfüllung der Hoffnung als Gnadenlohn für die Treue im Kleinen erscheint; weil ferner der Mühe des Berufs die Feier und Ruhe in Gott in der Heilszukunft als Äquivalent gegenübersteht; und weil endlich die fröhliche Gewissheit der Heilsvollendung der Berufserfüllung den Charakter einer Befriedigung Ruhe und Sicherheit verleiht, der da fehlt, wo dieselbe entweder bloss als notwendiges Mittel zur Erreichung eines irdischen Zwecks in Betracht kommt, oder wo ihr Wert von ihrem jeweiligen Erfolg abhängig gedacht wird.

1. Die Berufserfüllung verdient als eine besondere wichtige Form des christlichen Lebenserweises betrachtet zu werden. Die neuere, von Ritschl ausgehende theologische Arbeit hat das Verdienst, auf ihre fundamentale Bedeutung hingewiesen zu haben (vgl. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III § 68; Vollkommenheit S. 11; Unterricht § 57)

Speziell aber in unserer Frage kommt dieselbe in Betracht. Denn die Geschichte zeigt, dass man die Hoffnung, je energievoller sie sich geltend machte, für unvereinbar mit treuer Berufserfüllung gehalten hat. Teils erschien der gen Himmel und in die Heilszukunft gerichtete Sinn an sich unverträglich mit irdischen Interessen, teils liess praktisch die Pflege desselben keine Zeit zur Verfolgung dieser übrig. Besonders war es je und je die Parusieerwartung, die den Christen über die Pflichten der Gegenwart hinwegzusetzen schien und ihn angeblich zu solchem Verfahren berechtigte. Entspricht dies der christlichen Anschauung? Obwohl im apostolischen Zeitalter die Parusieerwartung geschichtlich und psychologisch doppelt begreiflich war, und thatsächlich alle Lebensverhältnisse auf diese Erwartung zugeschnitten wurden, so finden wir doch gerade hier eine Wertung der irdischen Berufserfüllung als sittlicher Pflicht; ja sogar der Gedanke kehrt in vielen Variationen wieder, dass einerseits erst der Ernst in der Erfüllung des irdischen Berufs uns fähig mache, den himmlischen in gottgewollter Weise zu treiben, und dass anderseits gerade die Erwartung der Heilszukunft uns zur Treue im irdischen Beruf ansporne. Weit entfernt, dass der thatsächliche Unterschied zwischen beiden Berufen zu einem Gegensatz gesteigert werden darf, sind sie vielmehr beide notwendig, um ihren eigenen Bestand zu sichern; weit entfernt, dass die Hoffnung, die eine das ganze Leben bestimmende Grundstimmung des Christen bleiben soll, die Berufserfüllung theoretisch oder praktisch in Frage stellt, ist dieselbe vielmehr für diese ein wirksames Motiv und eine fördernde Kraft.

2. Denn einmal ermöglicht erst die Hoffnung auf ein ewiges Leben wie überhaupt die richtige Schätzung alles Irdischen so insbesondere auch die rechte Deutung

des irdischen Berufs. Wo man nur für dieses Leben lebt, tritt notwendig eine falsche Schätzung desselben ein. Sei es, dass sein Wert überschätzt wird, entweder um seiner selbst willen (wie z. B. bei der Kunst), oder als Mittel zur Erreichung eines irdischen Gutes. Sei es, dass derselbe unterschätzt wird, indem er entweder als eine Last empfunden wird, oder bloss als Mittel des unentbehrlichen Lebensunterhaltes in Betracht kommt. Nur der Ewigkeitsglaube bietet die richtige Wertung; er begegnet der Überschätzung durch den Hinweis auf die ewige Bestimmung des Menschen und die Vergänglichkeit alles Irdischen; der Unterschätzung durch den Hinweis auf den persönlich sittlichen Wert des Berufs, der ein in sich vollkommenes Lebenswerk darstellt, wenn er auch noch so unscheinbar wäre, und der ein Feld sittlicher Übung und Bethätigung ist; durch den Hinweis auf die kurze Dauer der mit ihm verbundenen Mühsal; und durch den Hinweis auf ihn als auf einen wertvollen und notwendigen Anteil an der Lösung der Gesamtaufgabe der Menschheit. Die Hoffnung aber als die einer Zukunft gewisse Stimmung leistet im Unterschied vom Glauben diesen Dienst insofern, als der Wert der Gegenwart stets nur vom Standpunkt der Zukunft aus definitiv beurteilt werden kann, und als das Leben, auch das christliche (1 Kor. 15, 19), wenn es mit dem Tod zum Abschluss käme, überhaupt wertlos wäre.

3. Sodann stellt die christliche Hoffnung der Treue im Kleinen die Seligkeit als Gnadenlohn in Aussicht. Zu diesem Kleinen aber ist auch der irdische Beruf zu rechnen (Luk. 16, 10), im Unterschied von den ewigen Angelegenheiten des Menschen. Diese Treue ist aber doppelt wertvoll, wenn dieser Beruf ein unscheinbarer und niedriger Dienst ist. Indem die Seligkeit als ein Gnadenlohn für diese Treue gewertet werden kann, wird

die Hoffnung auf jene zu einem wirksamen Motiv für diese, so sehr, dass sie oft der einzige Impuls zu ihrer Bethätigung ist (vgl. den Dienst christlicher Sklaven bei heidnischen Herren, Ephes. 6, 5—8; Kol. 3, 22—24; 1 Kor. 3, 8). Wenn diese Hoffnung eine Illusion wäre, wäre die Treue fast sinnlos; und wo diese Hoffnung fehlt, ist sie unter Umständen fast unmöglich, und die Berufserfüllung muss als saure Pflicht empfunden werden. Erweist sich schon die Erwartung der Erscheinung Christi als des gerechten Richters, der Rechenschaft über unser Thun fordert, als ein wirksames Motiv treuer Pflichterfüllung (vgl. apostolisches Zeitalter), so ist die fröhliche Hoffnung auf Vergeltung der Treue ein viel idealeres, weil evangelischeres Motiv (Matth. 24, 44—47; 25, 23).

4. Zu einem neuen Motiv wird die Hoffnung, wenn wir nicht auf die Pflicht der Berufserfüllung und den ihr entsprechenden Lohn blicken, sondern den Charakter des Berufs an sich und den Charakter des gehofften Gutes ins Auge fassen. Der Mühe und Arbeit steht die Erquickung und Ruhe in Gott gegenüber. Wohl ist diese nicht als absolute Unthätigkeit zu denken, denn für ein Geisteswesen ist Thätigkeit eine notwendige Lebensäusserung; aber die Thätigkeit wird nicht als eine Pflicht empfunden, sie wird ohne Anstrengung vollzogen, und dieser Vollzug ist ein vollkommener, ihrer Idee absolut entsprechender. Wie nun das Leben nach dem Tod vom gläubigen Subjekt oft vorgestellt wird als der Sabbat nach der Arbeitswoche des irdischen Lebens, so erweist sich der Blick darauf als eine Kraft, ohne Murren, Ermattung und Untreue die oft monotonen und schweren Pflichten des täglichen Berufs erfüllen zu können. Besonders bei dem einfachen Mann, dessen ganze Lebensarbeit eine unscheinbare ist und in körperlicher An-

strengung besteht, pflegt sich der Gedanke an die verheissene Ruhe bei Gott, als deren irdisches Vorbild die Sonntagsruhe gilt, als ein wirksames Motiv zu erweisen. Die Hoffnung auf die jenseitige Ruhe ist oft der einzige, aber wahrhaft edle Idealismus, von dem die Arbeit eines armen, einfältigen Christen getragen ist. Wer daher dem Volk die Christenhoffnung nimmt (Sozialdemokraten), dieselbe für eine Illusion erklärend, der beraubt dasselbe einer Hauptquelle religiöser und sittlicher Kraft, und degradiert die Erfüllung eines niedrigen Berufes entweder zu einem bloss mechanischen Betrieb, oder zu einer erzwungenen und mit Widerstreben und Hass vollzogenen Leistung (Hebr. 4, 4. 9 und 10; Apok. 14, 13).

5. Endlich verleiht die Hoffnung der Erfüllung des Berufs einen besonderen Charakter. Denn wo keine Hoffnung, kein gewisser Glaube an ein ewiges Leben ist, kommt der Beruf entweder nur als notwendiges Mittel zur Erreichung eines irdischen Gutes in Betracht, oder sein Wert wird lediglich nach seinem thatsächlichen Erfolg geschätzt. Wo dies aber geschieht, wird der Beruf teils ohne wahre Befriedigung ausgeübt, er wird zuletzt nur als notwendiges Übel empfunden; teils erhält die Ausübung ein hastiges, unsicheres Gepräge, weil sie als zwecklos gilt, wenn sie erfolglos wäre. Der hoffende Christ aber findet im einfachsten Beruf wahrhafte Befriedigung, weil er sowohl seine diesseitige als auch seine jenseitige Bedeutung kennt, und „er kann ohne Unruhe in der Hingabe an sein Tagewerk leben, weil er die Feier der Vollendung zuversichtlich vorausnehmen darf“ (Kähler, Die Wiss. der christlichen Lehre S. 528). — Diese Ausführungen können nur den Wert von Andeutungen beanspruchen. Es erscheint aber als eine notwendige und lohnenswerte Aufgabe der Ethik, sowohl mit Rücksicht auf die Wichtigkeit der Berufserfüllung als Erweis

des Christentums an sich, als auch mit Rücksicht auf die behauptete Unvereinbarkeit von Berufserfüllung und Zukunftshoffnung das gegenseitige Verhältnis beider und ihren notwendigen Zusammenhang wissenschaftlich festzustellen und die praktische Bedeutung des Problems für das Christenleben des näheren darzulegen. Diesem Versuch sind wir bis jetzt in der christlichen Ethik nirgends begegnet; er wird nur dann gelingen, wenn man aufhört, die Hoffnung als eine Tugend neben gleichwertigen anderen zu werten, und sie als ein selbständiges religiöses Gut erkennt, das für alle Christentugenden von fundamentaler Bedeutung ist, weil es für diese jeweils eine eigenartige Motivierung und Förderung bietet.

4. Die Hoffnung als Motiv der christlichen Natur- und Weltanschauung.

Indem die christliche Hoffnung ebenso eine Zukunft für die Natur als Inbegriff des geschöpflichen Daseins, als einen ewigen Wert der vergänglichen irdischen Lebensgüter statuiert, bewahrt sie den Christen sowohl vor einer Natur- und Weltvergötterung als auch vor ihrer Verachtung.

1. Die christliche Natur- und Weltanschauung beruht auf manchen Voraussetzungen; aber die Hoffnung bildet für sie doch ein selbständiges Motiv. Der Grund hierfür ist der, dass die Hoffnung einerseits ein jenseitiges Dasein als das allein wahre und vollkommene Leben statuiert und doch anderseits zugleich einen Zusammenhang zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen Diesseits und Jenseits konstatiert, auch hinsichtlich der Natur und der Welt als Inbegriff der diesseitigen Lebensgüter.

2. Indem die christliche Hoffnung für die Natur eine herrliche Zukunft in Aussicht stellt, ermöglicht sie ebenso den wahren Naturgenuss, als sie alle Naturschwärmerei verurteilt. So hat der Christ an der Frühlingspracht, an landschaftlichen Reizen, an der Schönheit einer Blume seine Freude, die auch durch den Gedanken an ihre Vergänglichkeit nicht getrübt werden kann, weil er sie als Weissagung und Vorbild künftiger Verklärung werten darf. Umgekehrt aber geht sein Sinnen und Trachten darin nicht auf, weil sie nur von flüchtigem Bestand sind, sein Herz auf das Ewige gerichtet bleibt, und er zugleich das unendliche Weh, das bei all dieser Herrlichkeit hienieden herrscht, kennt und teilnahmsvoll mit empfindet. Gegen die seinem Willen unterworfene und seinen Zwecken dienstbare unvernünftige Kreatur ist er barmherzig, weil er weiss, dass sie „auf Hoffnung“ gebunden ist (Röm. 8, 20 ff.), und die Freiheit der Kinder Gottes instinktiv mit herbeisehnt. Er hängt aber nie sein Herz daran, weil sie keinen Vergleich duldet mit dem höchsten Gut. Ebenso bestimmt die Hoffnung eigenartig das Verhältnis des Christen zur Welt als Summe der irdischen Lebensgüter. Als einer, der das höchste Gut jenseits erwartet, überschätzt er den Wert derselben nicht, denn sie sind an sich vergänglich, gewähren keine wahre Befriedigung und können ihm für die Erreichung seiner ewigen Bestimmung hinderlich werden. Er verachtet sie aber auch nicht; nicht bloss, weil sie an sich gut und für seine irdische Existenz notwendig sind, sondern weil ihr Gebrauch eine Bewährung der Sittlichkeit darstellen muss, und sie selber darum eine ewige Bedeutung für ihn gewinnen; ein Wert, den der Christ nur als ein Hoffender anerkennen kann. Der Christ überschätzt sie aber nicht nur nicht, sondern er ist bereit, teilweise oder völlig auf sie zu verzichten, wenn er erkennt, dass das Himmelreich von

ihm nur um diesen Preis zu gewinnen ist (Matth. 16, 26; 6, 19—21; 19, 21. 27—29; 11, 12). Ebenso glaubt er, dass das Trachten nach dem Reich Gottes nie zum Nachteil der irdischen Existenz ausschlägt (Matth. 6, 33), und ist im Blick auf das höchste Gut, auf das himmlische Erbe hienieden mit Wenigem zufrieden (1 Tim. 6, 7 und 8). Endlich benutzt er die irdischen Güter zum Wohlthun, auch im Blick auf den Lohn in der Vollendung (Luk. 16, 9; 14, 14; Gal. 6, 9). Bei allen diesen Beziehungen kommt nicht der Glaube, sondern die Hoffnung, die Zukunftserwartung und Ewigkeitsstimmung des Christen als Motiv in Betracht. Aber die Hoffnung ist dabei nicht eine sittliche Pflicht oder ein Tugenderweis, sondern sie ist der religiöse Impuls und die religiöse Kraft zur Erfüllung derselben. So liesse sich überhaupt von dem Prinzip der Hoffnung aus eine Ethik konstruieren, die zwar von der auf dem Heilsglauben ruhenden inhaltlich nicht verschieden wäre, aber eine Fülle neuer, nur hier möglicher Begründungen und Erweise der Sittlichkeit aufweisen würde. Solcher Nachweis wäre auch eine neue, selbständige Aufgabe der systematischen Theologie. Ihre Lösung wäre zugleich ein wertvoller Beitrag zum Ausbau der christlichen Hoffnungslehre.

5. Die Hoffnung als Motiv der Mitarbeit am Reiche Gottes.

Die Aufrichtung des Reiches Gottes in der Welt ist ebenso als göttliches Werk, wie als höchste, religiös-sittliche Aufgabe der Christen zu werten. Die freudige Inangriffnahme dieser Arbeit und ihre mutige Förderung trotz aller persönlichen Ohnmacht und

alles Widerstrebens der Welt hat die Gewissheit eines Erfolgs, die feste Zuversicht der Vollendung des Reiches Gottes zur notwendigen Voraussetzung. Es ist aber allein die Hoffnung, die dem Christen dieses Ziel klar vor Augen stellt, die ihn mit der Gewissheit seiner Erreichbarkeit erfüllt, und die ein sehnliches Verlangen nach jenem Ziel in ihm wachruft und lebendig erhält. Ob die schliessliche Vollendung als Endpunkt einer geschichtlichen, sittlichen Entwicklung der Menschheit oder als unmittelbarer, göttlicher Akt vorgestellt wird, kommt für die Pflicht der Mitarbeit des Christen nicht in Betracht und ist ebensowenig für seine Hoffnungsfreudigkeit entscheidend.

1. Unter der Aufrichtung des Reiches Gottes ist zu verstehen die schliessliche Verwirklichung der ewigen Heilsgedanken Gottes über die Menschheit, wie sie in Christo verbürgt ist. Diese Verwirklichung geschieht durch die Verkündigung des Evangeliums allen Völkern und durch die persönliche, stets vollkommenere Aneignung des Heils seitens des einzelnen Menschen. Beides ist ebenso ein Werk der Gnade Gottes als eine religiös-sittliche Pflicht des Christen. Diese Pflicht besteht somit darin, einerseits für die Ausbreitung des Christentums in den ausserchristlichen Gebieten in irgend einer Form thätig zu sein, anderseits das Reich Gottes zu einem persönlichen Besitz bei sich selber und der christlichen Umgebung zu machen (Luk. 17, 21; Röm. 14, 17). Zu dieser Arbeit ist jeder Christ verpflichtet und befähigt, und ihre Erfüllung ist eines der wichtigsten Merkmale des wahren Christentums. Diese Arbeit aber ist schwer, denn sowohl die persönliche Ohnmacht als das Wider-

streben der Welt hemmt die sittliche Kraft und das berufsfreudige Wirken.

2. Das wirksamste Motiv ihrer Bethätigung ist der Gedanke, dass sie nicht vergeblich ist, dass ihr schliesslicher Erfolg verbürgt ist, dass sie einem bestimmten Ziel zustrebt, das thatsächlich erreicht wird (κόπος οὐκ ἔστι κενός 1 Kor. 15, 58; Phil. 2, 16). Es ist aber allein die christliche Hoffnung, die uns dieses Ziel vor Augen stellt. Der blosse Gedanke an die Möglichkeit eines absoluten Erfolges, oder die Annahme, dass sich das gegenwärtige Heilsprinzip mit Notwendigkeit allmählich von selber bei der eigenen Person und in der Welt auswirken werde, ist kein wirksames Motiv, und falls es ein solches wäre, wäre es illusorisch. Nur die christliche Hoffnung, als welche ein klares Zukunftsbild allein bietet und garantiert, kann als vernünftiger Beweggrund und als erfahrbare Kraft dabei in Betracht kommen. Denn die christliche Hoffnung stellt nicht bloss ein klares, konkretes Ziel vor Augen, sondern sie trägt zugleich die Gewissheit seiner Erreichbarkeit in sich, indem sowohl die persönlich erlebten, schon erfüllten Gottesverheissungen als eine Gewähr für die Verwirklichung der noch nicht erfüllten, auf eine Heilszukunft gerichteten empfunden werden, als auch weil das gegenwärtige Heilsgut eine expansive Kraft und universelle Tendenz der Erfahrung des Christen dokumentiert. Wer nur am Reich Gottes arbeitet, weil Christus es befohlen hat, dessen Thun trägt den gesetzlichen Charakter einer Pflichterfüllung; wo dagegen die Hoffnung als Motiv und Kraft wirksam wird, da gewinnt die Mitarbeit ein evangelisches Gepräge und einen idealen Zug. Die Entstehungsgeschichte der Heidenmission in Deutschland zeigt, dass nur solche Hoffnung auf das Ziel die grossen, scheinbar völlig zwecklosen Opfer zu bringen und die vielen Vorurteile und

Schwierigkeiten zu überwinden vermochte, die den Missionsbestrebungen damals entgegengetreten. Und wer an der religiös-sittlichen Erneuerung seines eigenen Volkes mit Ernst arbeitet, erfährt, dass die Freudigkeit dazu und die Beharrlichkeit darin ohne jene tröstliche Gewissheit, welche die eine Vollendung des Reiches Gottes verbürgende christliche Hoffnung gewährt, nicht denkbar ist. Endlich aber ist auch die mit der Christenhoffnung verbundene Begierde nach der völligen Verwirklichung des Reiches Gottes als des Inbegriffs aller sittlichen Vollkommenheit und Seligkeit für sich selber und die ganze Menschheit ein triebkräftiges Moment für die persönliche aktive Anteilnahme. Wo die Hoffnung eine Lebensmacht im Christentum geworden ist, da braucht sich gewissermassen der Christ nicht erst aufzuraffen zu einer Aktion für Gottes Reich, sondern sein Wille wird determiniert durch jene Begierde, die sein ganzes Denken und Thun beseelt und in Mitleidenschaft zieht. So erscheint, schon psychologisch betrachtet, die Hoffnung als ein notwendiges Motiv dieser Arbeit, ganz abgesehen von manchen biblischen Gedanken, welche bestimmte Hoffnungsziele zum Ausgangspunkt besonderer Bestrebungen für das Reich Gottes machen (vgl. z. B. Gensichen, Die Bedeutung der Parusie für die Heidenmission; Ev. K.Ztg. März 1899).

3. Ob die Vollendung des Reiches Gottes vorgestellt wird als ein Zustand, wo die Menschheit das sittliche Vollkommenheitsideal verwirklicht, indem alle Menschen in Kraft der Liebe Gottes aus dem Motiv der Liebe handeln (Ritschl), oder mehr als eine religiöse Bestimmtheit, die durch eine unmittelbare, geschichtliche, göttliche Machtthat herbeigeführt wird, ist für diese Erwägung indifferent; denn in beiden Fällen ist ein menschlich-sittlicher Anteil an dieser Vollendung zu statuieren, und nur dieser kommt hier in Betracht. Die Pflicht

der Mitarbeit im Reiche Gottes besteht hier wie dort, und die christliche Hoffnung bewährt sich jedesmal als Motiv und Kraft dieser Arbeit. Denn das Entscheidende ist die absolute Verwirklichung des Reiches Gottes selber, nicht die Art ihres Vollzugs, nicht die schliessliche Form seines Bestandes. Nur dies wird gesagt werden müssen, dass, je näher man dieses Ziel glaubt, je reger daher die Hoffnung ist, sich diese als Motiv und Kraft jener Arbeit desto wirksamer erweist (apostolisches Zeitalter). Wem daher die Hoffnung auf einen baldigen Eintritt der Vollendung als ein notwendiges Requisit des Christenlebens erscheint, der empfängt dadurch ein verstärktes Motiv zur Mitarbeit am Reiche Gottes.

6. Die Hoffnung als Trost im Leiden und Tod.

Die christliche Hoffnung muss auch hier als ein Gut für den Christen erkannt und zur Geltung gebracht werden. Denn einmal lässt die bei der Aktion des Hoffens erfolgende Anspannung aller Seelenkräfte und deren Hinweisung auf ein bestimmtes Ziel die Empfindung der gegenwärtigen Unvollkommenheit in den Hintergrund treten, oder hebt sie sogar völlig auf. Sodann verleiht die christliche Hoffnung dem gegenwärtigen Leiden die richtige Deutung: insofern dasselbe als notwendiges Mittel zur Erreichung des Ziels erscheint, wird es entschlossen übernommen; insofern es nicht als Strafe zu betrachten ist, wird es ohne Furcht überwunden; insofern es ein nur vorübergehendes und der ewigen Erlösung gegenüber kurzes ist, wird

es geduldig ertragen. Und endlich, indem gerade durch die Drangsal die christliche Hoffnung den höchsten Grad der Lebendigkeit und Kraft gewinnt, wird sie vermögend, die gegenwärtigen Güter getrost fahren zu lassen, die zukünftigen begierig zu ergreifen und in ihren ewigen Besitz einzutreten.

1. Das Vorhandensein einer besonderen Beziehung zwischen Christenhoffnung und Leiden ist von jeher empfunden worden. Aber man hat fast ausschliesslich die Hoffnung nur als die im Leiden notwendige Gesinnung und Tugend behandelt (vgl. die meisten Ethiker); die Thatsache kam zu wenig zum Verständnis, dass die Hoffnung in erster Linie ein Gut, weil eine Kraft des Trostes, für uns ist, somit nicht etwas, was wir zu leisten haben, sondern etwas, was uns trägt. Freilich kann und soll die Hoffnung eine konstante Stimmung im Christenleben sein, aber ihre selbständige Bedeutung und Unentbehrlichkeit pflegt erst in der Drangsal erkannt zu werden, weil die Erfahrung gegenwärtiger Unvollkommenheit die Vollkommenheit wirksam postuliert. So findet ein Wechselverhältnis statt: die Drangsal ist die fruchtbarste Zeit für die Hoffnung als Gesinnung, und die Hoffnung bewährt ihren Charakter als ein Gut am wirksamsten in der Drangsal. Diesen Dienst in der Drangsal leistet die Hoffnung sowohl durch ihr Wesen an sich, als durch ihre christliche Bestimmtheit.

2. Die Hoffnung ist nämlich eine energievolle Intention des Geistes von der unmittelbaren Gegenwart hinweg auf ein bestimmtes Ziel hin; sie ist Erwartung, Begierde, grundsätzliche Vorausnahme eines nicht vorhandenen und doch als notwendig empfundenen Gutes. So ist die Hoffnung auf Genesung oft die einzige Kraft, die den Kranken geistig und — bei der lebendigen Be-

ziehung zwischen Seele und Leib — auch leiblich aufrecht erhält. Ob diese Hoffnung im konkreten Fall berechtigt oder unbegründet ist, kommt nicht in Betracht. Die straffe Anspannung der Seelenkräfte lässt andere Empfindungen nicht zu voller Aktion kommen; die Hoffnung hebt über die volle Empfindung des gegenwärtigen Übels hinweg. Selbst wenn nicht ein positives Übel vorliegt, sondern nur noch mehr oder grössere Güter von der Zukunft erhofft werden, geniesst der Hoffende diese Güter gewissermassen in der Gegenwart voraus, so dass, selbst wenn jene Güter nie eintreten, der mit der Hoffnung gegebene ideelle Vorausgenuss derselben ein positives Ferment des Lebensgefühls bildet: man lebt von der Hoffnung. Daher kommt es auch, dass, wo die Hoffnung wirklich aufhört, besonders im Stadium der Verzweiflung, das gegenwärtige Übel als ein viel grösseres empfunden wird, als es thatsächlich ist. Es kommt vor, dass die Hoffnung bei einem besonders hohen Grad der Intensivität das sonst notwendige Unlustgefühl völlig aufhebt. Diese Kraft hat die christliche Hoffnung mit der natürlichen gemein, und dieses natürliche, in ihrem Wesen begründete Moment darf dabei nicht unterschätzt werden.

3. Aber freilich, als christliche Hoffnung vermag sie noch mehr zu leisten. Durch die Einzigartigkeit des vorgestellten Gutes, durch die dadurch entzündete, eigenartige, selige Freude, durch den hohen Grad der Gewissheit wird die natürliche Intention noch gesteigert und die Hoffnung bringt doch zugleich das Gemüt in eine ruhige, weil des Erfolgs gewisse Verfassung. Aber ihre christliche Bestimmtheit erweist sich noch aus anderen Gründen wirksam. Denn die christliche Hoffnung postuliert ein Leben nach dem Tod und wertet dasselbe als das allein wahre und begehrenswerte. Dadurch aber verleiht sie dem Leiden und Tod einen Charakter,

der ihnen sonst unter keinen Umständen zukäme. Indem nämlich 1) das zukünftige Gut als ein solches vorgestellt wird, dessen Empfang von einer bestimmten religiös-sittlichen Beschaffenheit des Menschen abhängig ist, erscheint die Drangsal als notwendig und an sich wertvoll, weil sie zur Herstellung jener Beschaffenheit mitwirkt; daher muss dieselbe als Mittel zum Zweck eventuell positiv gewünscht werden; jedenfalls aber darf sie nicht prinzipiell verabscheut werden. 2) Indem das Leiden unter der Perspektive der Hoffnung als ein notwendiges Mittel zur Erlangung des zukünftigen Gutes erkannt wird, verliert es den Charakter der Schuld und Strafe, den es ohne diese Erwägung und lediglich für sich betrachtet immer hat. Es wird daher als indirekte Wohlthat empfunden und daher ohne Furcht oder Grauen (Tod) übernommen. Wo diese nur mit dem Glauben an das Jenseits gegebene Wertung der Trübsal fehlt, ist solche Furcht ebenso psychologisch natürlich als ethisch notwendig. Der Glaube an das Jenseits, oder vielmehr die mit der Hoffnung gegebene fröhliche Gewissheit einer zukünftigen absoluten Gottesgemeinschaft ist, im Unterschied von dem Vertrauen auf Gottes gegenwärtige Gnade, gerade hier nötig, weil solche Gnade Gottes in der Drangsal nicht freudig empfunden wird, weil darum solches Vertrauen leicht erschüttert werden kann, wenn man sich nicht die letzten Heilsgedanken Gottes vergegenwärtigt, deren Verwirklichung das Leiden notwendig macht und so dasselbe als Liebeserweis Gottes und nicht als Bestrafung oder sogar als Werk göttlichen Zornes erscheinen lässt. 3) Die Vergegenwärtigung des zukünftigen Gutes als eines ewigen lässt die gegenwärtige Drangsal als kurz erscheinen und stärkt so zu ihrer geduldigen Ertragung. Vgl. 2 Kor. 4, 16—18; Röm. 8, 18; 2 Tim. 2, 11. 12.

4. Endlich aber ist, wie schon die Kirchenväter erkannt haben, die Christenhoffnung „ein Gegengift gegen die Todesfurcht“. Denn was den Tod zu einem Schrecken für den Menschen macht, ist entweder der Gedanke an eine mit ihm gegebene Vernichtung der Existenz (während das Leben als höchstes Gut empfunden wird); oder die Ungewissheit über das Jenseits, oder die Gewissheit über ein unseliges Los in demselben. Die Hoffnung aber ist die Negation alles dessen. Hier versagt der Heilsglaube seinen Dienst, wenigstens insofern, als die Heilserfahrung aufhört, und der Gläubige gleich dem Ungläubigen dem Widerfahrnis des Todes unterliegt. Hier hört die Liebe auf, sowohl die Möglichkeit ihres Erweises als ihrer Erfahrung. Hier bleibt die Hoffnung als einziger Trost, nämlich als die Gewissheit ewigen Lebens für den Sterbenden selber, und als Gewissheit einer dauernden Gemeinschaft und sichtbaren Wiedervereinigung mit den Hinterbliebenen. Wenn diese Hoffnung trügt, ist für den Menschen alles verloren; dann war auch das Leben des gläubigen Christen eine Illusion, eine Thorheit, ein Elend (1 Kor. 15, 19). Aber nicht sowohl die objektive Thatsache eines Lebens nach dem Tod kommt hier in Betracht, als vielmehr die Hoffnung als das persönliche Verhalten der bewussten Persönlichkeit in dem Moment, wo das Diesseits aufhört. Das Hoffen erscheint nämlich als die letzte Aktion des selbstbewussten Geistes im Diesseits. Diese Aktion besteht in der Vergegenwärtigung unmittelbar bevorstehender Güter, und indem das irdische Leben entflieht, werden diese für das Subjekt präsent. Die Hoffnung erscheint somit als das geistige Verknüpfungsmittel des Diesseits mit dem Jenseits. Es ist eine Aktion, die nicht mehr dem Diesseits gilt und die zugleich noch nicht im Jenseits erfolgt. Die Hoffnung ist die Permanenz des bewussten Geistes

beim Wechsel der Form der Persönlichkeit. Der Geist bleibt zwar ein seiner selbst mächtiger und selbstbewusster diesseits und jenseits des Grabes, denn er ist ewig und dem Tod nicht unterworfen; aber seine Aktivität ist im Augenblick des Todes nur in der Form der Hoffnung möglich, weil ihm das Diesseits keine Vorstellungen mehr liefert, und er nur vermöge der Hoffnung ein Ausser-Diesseits vorstellungsmässig setzen kann. Denn die Hoffnung ist die Vorstellung unsichtbarer zukünftiger Objekte. Also von allen Geistesfunktionen bleibt diese allein übrig. Daher pflegt, weil in dieser Situation alle anderen Geistesaktionen mehr oder weniger in Inaktivität treten, die Hoffnung sich besonders wirksam zu zeigen. Wenn wir aber so auch sagen müssen, dass die christliche Hoffnung zunächst qua Hoffnung, also auf Grund ihrer psychischen Qualität, diesen Dienst leistet, so gilt doch nicht umgekehrt, dass die natürliche Hoffnung als solche mit Naturnotwendigkeit in dieser Situation solche Aktivität entfaltet. Hat sie auch sonst während des Lebens noch so viele Zukunftsvorstellungen produziert, so kann, ja muss sie jetzt versagen, deshalb, weil diese selbstproduzierten Vorstellungen stets nur Abstraktionen diesseitiger Werte und Objekte sind und sein können, das Diesseits aber in jenem Augenblick aufhört; d. h. weil die Bedingungen unmöglich werden, an welche jene Vorstellungsfähigkeit geknüpft bleibt. Hier hat nur noch die christliche Hoffnung Recht und Raum, als welche mit neuen, nicht aus dem Diesseits geschöpften und zu schöpfenden Vorstellungen operiert und ausserdiesseitige Güter prinzipiell postuliert, an deren Realität sie aber schon im Diesseits partizipiert hat. Es gilt somit beides: Der Mensch kann nur qua Christ im Tode hoffen; und der Christ kann nur qua Hoffender den Tod überwinden. Insofern aber das Verhalten des Christen dem

Tod gegenüber als höchste Probe des Glaubens gewertet werden muss, zeigt sich gerade hier in einzigartiger Weise die praktische Bedeutung der Hoffnung für das Christenleben.

VI. Die christliche Hoffnung als Tugend.

Von der praktischen Bedeutung der christlichen Hoffnung, bei welcher diese lediglich als ein **religiöses Gut** in Betracht kommt, ist zu unterscheiden der **sittliche Pflichtcharakter** derselben, wobei die Hoffnung als Tugenderweis, als sittlich notwendige Leistung des Christen zur Geltung kommt. In dieser Beziehung stellt sie sich dar als notwendiges Merkmal der Liebe zu Gott, der persönlichen Gemeinschaft mit Christo, der Nächstenliebe überhaupt, des Erbarmens mit der ungöttlichen Welt insbesondere, der sittlichen Arbeit an der eigenen Person und endlich der Bewährung in der Drangsal. Insofern alle diese Momente Äusserungen des Glaubens sind, ist auch die Hoffnung als eine Frucht des Glaubens zu fordern. In dem Mass endlich, als sich solche Gesinnung in praktische That umsetzt, gewinnt die Hoffnung an sittlichem Wert.

1. Der letzte Abschnitt (V) wollte zeigen, dass der Christ im Unterschied vom Nichtchristen hoffen darf, und dass dieses Vorrecht, respektive der Gebrauch desselben, für das diesseitige Christenleben von prak-

tischer Bedeutung ist, demselben eine bestimmte Prägung zu verleihen vermag. Ganz verschieden davon ist die Erwägung, dass der Christ hoffen soll, d. h. dass die Hoffnung eine Christenpflicht als notwendige Frucht des Glaubens ist. In diesem Betracht hat bis jetzt die Ethik die Hoffnung fast ausschliesslich berücksichtigt. Indem derselben aber die Hoffnung als ein neben Glauben und Liebe selbständiger und diesen gleichwertiger Grundbestandteil des Christentums, und darum auch der Charakter desselben als eines religiösen Gutes zu wenig zum Bewusstsein kam, machte sie sich bei der Behandlung dieser Materie sowohl einer begrifflichen Unklarheit als auch einer materiellen Unrichtigkeit in vielen Fällen schuldig. Der Unterschied zwischen der Hoffnung als religiöser Stimmung und als sittlicher Bethätigung kommt ihr nicht klar zur Erkenntnis.

2. Hier kommt die christliche Hoffnung zunächst als notwendiges Merkmal der Liebe zu Gott in Betracht. Und zwar in einer doppelten Beziehung: wer Gott liebt, weil er wiederholte Erfahrungen der Liebe Gottes zu ihm selber gemacht hat, der hat die Pflicht des Vertrauens zu ihm in allen Lagen des Lebens, und dieses Vertrauen ist Hoffnung, insofern jene Lebenslagen der Zukunft angehören. Wenn ich Gott wirklich liebe, was nur durch Christum möglich ist, weil durch ihn ebenso das Schuldgefühl aufgehoben als das Misstrauen gegen Gott beseitigt wird, so habe ich nicht nur das Bedürfnis, oder das Recht, sondern auch die Pflicht, auf ihn zu hoffen als auf einen solchen, der sowohl in meiner diesseitigen Zukunft, als in meinem Leben nach dem Tod stets nur Gedanken der Gnade und des Friedens über mir haben und an mir verwirklichen wird. Und zum anderen: wenn ich Gott liebe, so habe ich das Bedürfnis, und muss es haben, nicht nur in den Vollgenuss Seiner

Liebe zu kommen, sondern auch einmal ihn vollkommen lieben zu können, und da dies hienieden für mich ein unerreichbares Ideal bleibt, soll ich auf eine Zukunft nach dem Leben hoffen. Insofern nun die Liebe zu Gott eine sittliche Pflicht ist, wird auch die Hoffnung zu einer solchen, da sowohl die absolute Erfüllung dieser Pflicht, die wir begehren, erst in der Zukunft möglich ist, der wir nur hoffend gegenüberstehen können; als auch, da das mit der Liebe gegebene Gottvertrauen, das nicht nur als ein Recht, sondern auch als eine Pflicht gewertet sein will, sich nicht auf die Gegenwart beschränken darf. Daher kann man sagen: Die Hoffnung als der getroste Ausblick auf die Zukunft einer absoluten Gottesgemeinschaft ist ein notwendiger Ausdruck und Folge der Liebe zu Gott. Wo die Hoffnung fehlt, ist keine wahre Liebe zu Gott vorhanden; denn entweder fehlt ihr das Moment des Vertrauens oder sie ist eine selbstzufriedene ohne den Trieb nach ihrer Vollkommenheit.

3. Aber nicht nur die Liebe zu Gott im allgemeinen, sondern insbesondere die Liebe zu Christo, dem Erlöser, macht die Hoffnung ebenso zu einer psychologischen Notwendigkeit, als zur sittlichen Pflicht. Die Erwartungen auf die baldige Parusie Christi, wie sie uns im apostolischen Zeitalter und auch sonst in der Kirchengeschichte begegnen, und die ein besonderes Merkmal der Frömmigkeit mancher Christen bilden, beruhen auf der Liebe zu dem persönlichen Erlöser, die sich oft zu einer ungesunden Schwärmerei steigerte. Und in der That, mag auch im einzelnen Fall die dogmatische Vermittlung dieses Gedankens eine irrtümliche sein, und mag die praktische Äusserung desselben bedenkliche Symptome bekunden: wir, die wir das Heil allein Christo verdanken, diesen als gottmenschliches Wesen im Himmel thronend denken, die

Möglichkeit und Wirklichkeit einer persönlichen Gemeinschaft mit ihm vermöge der Gnadenmittel und des Gebets glauben und seine Verheissungen buchstäblich fassen und auf die eigene Person anwenden, werden mit psychologischer Notwendigkeit die persönliche vollkommene Gemeinschaft mit ihm, sei es nun, dass dieselbe durch den Tod oder die Parusie ermöglicht wird, wünschen müssen. So wird die Hoffnung zunächst zu einer logischen Notwendigkeit, sofern die Verwirklichung jenes Wunsches der Zukunft angehört; sie wird aber zugleich zur sittlichen Pflicht, weil sie sich bis zur Verwirklichung als Treue und Beständigkeit darzustellen und zu bewähren hat.

4. Hoffnung im Sinn der fröhlichen Gewissheit einer besseren Zukunft und des geduldigen Abwartens bis zu ihrem Eintritt ist auch ein notwendiges Merkmal der Nächstenliebe. Die Liebe hoffet alles (1 Kor. 13, 7); sie hat die Gewissheit einer künftigen und endlichen Besserung des Nächsten; daher gibt sie ihn niemals auf, bricht die Bemühungen um sein Heil nicht vorzeitig ab, trägt seine Schwächen mit Geduld und wird im Gutesthun nie müde. Wo der Liebe das Moment der Hoffnung fehlt, da fehlt ihr wesentlich die treibende Kraft und das Motiv zur Beharrlichkeit. Alle Erziehung beruht auf Hoffnung als einer notwendigen Eigenschaft der Liebe. Christliche Hoffnung aber muss es insofern sein, als das Christentum die einzige zuverlässige Bürgschaft ihres Erfolgs ist. Sie ist aber eine sittliche Pflicht, und nicht bloss ein erwünschtes Accidenz der Liebe, weil deren volle Bethätigung zu fordern ist, diese aber erst in einem längeren Verlauf in Aktion treten kann.

5. Insbesondere ist dies nötig im Verhältnis des Christen zur ungöttlichen Welt, als Gesamtheit betrachtet. Die Hoffnung ist hier die Kehrseite des prak-

tischen Pessimismus und der religiösen Selbstgenügsamkeit ohne den Trieb der Mission. Alle grossen sozialen Reformen, alle Arbeiten der sogenannten Inneren Mission haben die Liebe, insofern sie die Hoffnung, d. h. die fröhliche Gewissheit des Erfolgs, in sich trägt, zur Voraussetzung. Und die Heidenmission hat als Motiv nicht nur dies, dass der Christ auf eine Zukunft des Reiches Gottes hoffen darf (Abschn. V), sondern auch, dass er für die ungöttliche Welt auf eine Zukunft hoffen soll; d. h. es ist seine Pflicht, dieselbe nicht für erlösungsunfähig zu halten, sie nie aufzugeben, an den Erfolg der rettenden Arbeit zu glauben, auch wenn keiner zu sehen ist und die eigene Person darüber umkäme. Solch gesunder Optimismus verleiht der Liebe erst ein ideales Gepräge; er ist aber nicht Sache des Temperaments, oder Folge eines Erfolgs, sondern sittliche Pflicht; er ist die alles hoffende Liebe. Christliche Hoffnung ist es auch hier, weil ihr höchstes Ziel der Vollbesitz der Gottesgemeinschaft in Christo bleibt.

6. Sodann wird die Hoffnung zu einer sittlichen Pflicht, weil die Ausbildung der christlichen Persönlichkeit, soweit dabei der Christ selbstthätig ist und soweit dieselbe hienieden überhaupt möglich ist, nur als das Produkt einer konstanten, treuen, sittlichen Arbeit zu begreifen ist. Diese aber ist eine sittliche Pflicht, und die Beharrlichkeit bei dieser Arbeit ist mit Rücksicht auf ihre beständigen Misserfolge auf Grund der sittlichen Ohnmacht und Versuchung nur da möglich, wo die Hoffnung sie unterstützt, die Hoffnung auf ein endliches Gelingen. Ein solches aber kann in dem Mass erhofft werden, als die Hoffnung eine christliche ist, als sie sich gründet auf die Zusicherung der Gnade Gottes, die in der Schwachheit mächtig ist. Hier ist die Hoffnung eine Pflicht, so gewiss die Gleichgültigkeit, der Kleinmut

oder die Verzweiflung auf diesem Gebiet nicht als psychische Abnormität, sondern als ein sittlicher Mangel, als subjektive Verschuldung gewertet werden muss; so gewiss jene sittliche Aufgabe ohne sie nicht zu vollbringen ist; sie ist eine Pflicht, so gewiss sie nicht eine Stimmung ist, die, objektiv bewirkt, bald kommt, bald geht, sondern das Moment einer ernsten Begierde in sich schliesst, die ihrerseits auf freier Willensbestimmung beruht.

7. In dem Mass, als sich diese Begierde in praktische That umsetzt, gewinnt die Hoffnung an ethischem Wert. Die blosse fröhliche Erwartung einer religiösen und sittlichen Besserung und Vollendung in der Zukunft bei sich und anderen muss sich in einen Eifer danach, der sich praktisch bethätigt, umsetzen (vgl. *τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί, τῷ πνεύματι ζέοντες* Röm. 12, 11 etc.). Die Hoffnung muss aus einer periodischen Stimmung zu einer konstanten Gesinnung werden, die nicht bloss religiös bestimmt wird, sondern sich sittlich bethätigt.

8. Endlich aber ist die Hoffnung in der Drangsal nicht nur ein Gut als Kraft der Erduldung, sondern auch eine Pflicht (Hebr. 10, 35—37; 6, 11; 10, 23; 1 Thess. 1, 3). Sie ist aber auch hier nicht identisch mit Geduld, wie dies in den meisten Ethiken vorausgesetzt wird. Geduld ist das ergebungsvolle Sichstellen unter die Last der Gegenwart und das stille Ertragen derselben bis zu ihrer Abnahme; Hoffnung aber ist Erwartung ihrer Abnahme, Vergegenwärtigung des nach der Trübsal eintretenden Gutes, sei es im Diesseits oder Jenseits. Bleibt die Erfüllung dieser Erwartung lange aus, so entsteht die Pflicht des Festhaltens an der Hoffnung, d. h. des energischen und ununterbrochenen Hinwegblickens über das gegenwärtige Dunkel hin nach dem lichten Ausgang (vgl. System Abschn. I; 1, 2). Luther nennt sie „den grossen Mut, der in aller Anfechtung fest bleibt“. Nur

diese Seite des Pflichtcharakters der Hoffnung ist in den bisherigen Moralsystemen berücksichtigt worden; aber selbst hier wird meistens sowohl die begriffliche Schärfe, als die sachliche Begründung der Ausführung vermisst. In der christlichen, eschatologischen Erbauungslitteratur vollends nimmt dieses Moment den breitesten Raum ein.

VII. Die Erfüllung der christlichen Hoffnung.

Die Erfüllung der christlichen Hoffnung besteht darin, dass die ehedem gehofften zukünftigen und unsichtbaren Güter dem Subjekt präsent und zum Gegenstand der Erfahrung werden. Die Erfüllung ist in letzter Instanz der Prüfstein der Wahrheit und des Wertes der christlichen Hoffnung. Die Zeit der Erfüllung ist unbestimmbar; jedoch ist diese successive eintretend zu denken. Die Art der Erfüllung übersteigt das menschliche Vorstellungsvermögen, wird aber nicht den berechtigten Vorstellungen der Hoffnung widersprechend sein. Die zum Abschluss gelangte Erfüllung erscheint objektiv als Ziel des göttlichen Heilsplans, subjektiv als Inhalt des ewigen Lebens.

1. Die Erfüllung einer jeden Hoffnung, nicht bloss der christlichen, besteht darin, dass die erwarteten zukünftigen Güter, die zunächst nur ein Objekt der Vorstellung und Begierde sind, für das Subjekt zu einem Gegenstand gegenwärtiger Erfahrung werden, sei es, dass diese Erfahrung auf sinnlicher oder geistiger Wahr-

nehmung beruht. Die Erfüllung der christlichen Hoffnung unterscheidet sich daher von der allgemein menschlichen nur so, dass dieselbe, dem Charakter jener Güter entsprechend, für das einzelne Subjekt zugleich mit dem Abschluss der Zeit überhaupt eintritt. Denn mögen die einzelnen gehofften Güter, absolut betrachtet, successive eintreten (z. B. die Auferstehung erst lange nach dem Tod), so beginnt doch für das hoffende Einzelsubjekt jener Eintritt unmittelbar nach dem Tod; jenseits des Todes aber kann nicht mehr von einer Zeit gesprochen werden, weil die an die Form der Zeit gebundene Existenzweise des Menschen, jedenfalls für sein Bewusstsein, aufhört. Wenn gleichwohl Paulus sagt: Die Hoffnung bleibt (1 Kor. 13, 13), und man aus dieser Aussage geschlossen hat, dass die zur Ruhe Gottes eingegangenen Seelen weiterhoffen, bis sich alle diesseits erhofften Güter bei ihnen verwirklicht haben, so muss gesagt werden, dass dies eine Vorstellung ist, die jedenfalls für unser diesseitiges Vorstellungsvermögen unvollziehbar ist, da sie nämlich mit dem Begriff der Zukunft operiert, der aber nur für die an die Form der Zeit gebundene Daseinsweise in Betracht kommen kann. Es erscheint daher nicht ausgeschlossen, dass von dem Bewusstsein der Vollendeten der von uns als eine lange währende Epoche vorgestellte Zeitraum vom Tod bis zum letzten Ende als eine Sekunde empfunden wird. Nur wer im Jenseits eine ebenfalls an Zeit und Raum gebundene Existenzweise für möglich hält, kann auch dort die Hoffnungsmöglichkeit statuieren. Zu einer adäquaten Erkenntnis überirdischer Verhältnisse reicht aber unser jetziges Vorstellungsvermögen schlechterdings nicht aus. Auch unser Weissagen bleibt Stückwerk. Eine Erfüllung der christlichen Hoffnung aber tritt ein, d. h. die erwarteten Güter müssen sich — in irgend

einem Augenblick zum erstenmal — dem Subjekt als reale in absolutem Bestand erweisen, und dasselbe kann persönlich an ihnen partizipieren. Denn teils konnte diese ihre Realität hienieden überhaupt nicht erfahren werden, teils war diese Erfahrung nur relativ möglich.

2. Die Erfüllung der Christenhoffnung ist die eigentliche Probe ihrer Wahrheit. Bis zur Erfüllung ist der Wert der christlichen Hoffnung gegenüber der allgemein menschlichen kein absoluter. Denn ihre Gewissheit war illusorisch, ihre Grundlage und ihr Ziel ein Phantom, wenn die Erfüllung ausbleibt; dann hat jede allgemein menschliche Hoffnung, die sich thatsächlich erfüllt hat, mehr subjektiven Wert als die unerfüllt gebliebene christliche. Daher wird im Neuen Testament nicht nur auf die subjektive Gewissheit derselben, sondern auch auf ihre objektive Wirklichkeit hingewiesen (Röm. 5, 5; Hebr. 6, 18. 19). Die Wahrheit des Glaubens kann erwiesen werden, die Wahrheit der Hoffnung, absolut betrachtet, dagegen nicht. Erst von dem jenseitigen Standpunkt der absoluten Vollendung aus lässt sich die Wahrheit der christlichen Hoffnung unwiderleglich beweisen. Dies gilt in noch viel höherem Mass, als gesagt werden muss, dass sich die Wahrheit und Mängel der messianischen Hoffnung im Alten Bund erst und nur vom Standpunkt des Christentums aus feststellen lassen.

3. Die Zeit der Erfüllung ist unbestimmbar, weil allein der göttlichen Entscheidung vorbehalten; sowohl die Zeit des Todes des einzelnen Subjekts, der den Beginn der Erfüllung für dasselbe ermöglicht, als auch die Zeit der Katastrophen, die als Verwirklichungsmittel der zukünftigen Güter in Betracht kommen. Die Hoffnung aber verliert ihren Charakter als eine christliche, sowohl wenn sie selbstmächtig diese Zeit bestimmen will (Bengel), als auch wenn sie dieselbe in infinitum hinaus-

rückt. Es wird als ihre notwendige Eigenschaft bezeichnet, die Nähe der Heilszukunft sich vorzustellen, und daraus ein Motiv der Achtsamkeit auf die Zeichen der Zeit, der Wachsamkeit und sittlichen Bereitschaft zu machen (Mark. 13, 33—37). Nach neutestamentlicher Anschauung ist ein successiver Eintritt verschiedener einzelner, den Vollbesitz der absoluten Gottesgemeinschaft realisierender Katastrophen anzunehmen; successiv wenigstens für die diesseitige, geschichtliche Betrachtung. Über das Wann und Wie der Aufeinanderfolge der verschiedenen geglaubten Fakta ist aber aus dem Neuen Testament keine einheitliche, einspruchsfreie Anschauung zu gewinnen; ob die Totenauferstehung mit der Parusie zusammenfällt; ob ein Millenium eintritt und wann; ob das Weltgericht, das dem definitiven Heilsgut unmittelbar vorangehend vorgestellt wird, eine besondere Aktion ist, oder mit der Parusie eintritt, darüber gehen die Ansichten auseinander. Das christliche Interesse verlangt nur eine Anerkennung des Dass dieser Fakta, soweit sie überhaupt im Neuen Testament klar und übereinstimmend bezeugt werden. Die Betrachtung des Wie erweist sich sowohl an sich, als auch insbesondere für das praktische Christenleben als eine wertlose Spekulation, die nicht einmal einen berechtigten Erkenntnistrieb befriedigt, weil für alles jenseits der Empirie Gelegene die adäquate Vorstellungsmöglichkeit aufhört. Hier erweist sich das Ignoramus als eine sittlichere That, als es religiöse Neugier und dogmatischer Scharfsinn zu sein behauptet. Vollends aber für die Hoffnung sind diese Fragen indifferent; denn sie richtet sich allein auf Güter, und so gewiss sie an deren Realität und Erreichbarkeit mit fröhlicher Gewissheit festhält, so sehr überlässt sie die Art und Zeit ihrer Verwirklichung dem Willen und der Weisheit Gottes.

4. Die Art der Erfüllung, d. h. die Qualität der gehofften Güter, übersteigt unser diesseitiges Vorstellungsvermögen (Joh. 3, 12; 1 Kor. 2, 9). Es ist sogar der christlichen Hoffnung eigen, dass sie die Grösse des Wertes der zukünftigen Güter durch den unser Hoffen und Verstehen überragenden Charakter derselben mitbedingt sein lässt. Wohl stellt sich die Hoffnung bestimmte Güter vor; aber diese ihre Vorstellungen sind thatsächlich nur ideale Abbilder empirischer Werte und Verhältnisse, und kommen durch Schlüsse a minore ad maius zu stande. Krummacher (Elias, der Thisbiter) sagt: „Diejenigen Christen, die sich die Realität der zukünftigen Dinge materiell vorstellen, werden sich über deren geistig-ideellen Charakter wundern; und die, welche sich alles geistig vorstellen, werden über ihre materielle Bestimmtheit erstaunt sein.“ Jeder Glaube, darüber eine adäquate Vorstellung gewinnen zu können, muss als Illusion bezeichnet werden. Wenn Oetinger sagt: Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes, so erscheint dieses Urteil nur berechtigt, wenn es als Negation des abstrakten Spiritualismus verstanden wird; sollte aber damit gesagt sein, dass die behauptete Leiblichkeit irgendwie der diesseitigen Materialität ähnlich zu denken sei, so ist jenes Wort eine unhaltbare Hypothese. Gleichwohl ist anzunehmen, dass die zukünftigen Güter den berechtigten Vorstellungen der Hoffnung nicht widersprechend sind. Übervernünftig ist nicht widervernünftig. Eine ideale Kongruenz, oder wenigstens ein positives Verhältnis zwischen den vorgestellten und wirklichen Gütern wird zu statuieren sein, — und zwar im Interesse der Hoffnung. Denn diese Vorstellungen sind ja keine Gebilde der Phantasie, sondern sie sind uns von Christo zugekommen; und sie wären irreführend und von den selbst produzierten nicht zu unterscheiden, wenn ihnen im Gegen-

satz zu diesen das Ding an sich nicht irgendwie entspräche. Das heisst aber nicht: Der Glaube an die Realität des Gehofften ist irgendwie an die Möglichkeit einer relativ adäquaten Vorstellbarkeit desselben gebunden, sondern nur: der Inhalt und Umfang der Güter an sich wird kein anderer sein, als der Inhalt und Umfang der mit der christlichen Hoffnung gegebenen Vorstellungen (vgl. den Ausdruck des christlichen Bewusstseins: „Wo Aug' und Herze schauet, was es geglaubet hat"; nicht mehr, nicht weniger, nur in einer die Erwartung übertreffenden Weise).

5. Die zum Abschluss gelangte Erfüllung erscheint objektiv als Ziel des göttlichen Heilsplans, subjektiv als Inhalt des ewigen Lebens. Das Ziel des göttlichen Heilsplanes ist die absolute Gottesgemeinschaft des Menschen, und diese ist die definitive Erfüllung der Christenhoffnung. Die Erfüllung ist somit ein Postulat des ewigen Heilswillens Gottes. Dadurch wird aber in hervorragender Weise der objektive Charakter dieser Erfüllung gewährleistet. Die Erfüllung erscheint nicht als Lohn oder Abschluss der Hoffnung, sondern die christliche Hoffnung ist die wahre, weil ihr Ziel sich darstellt als ein Punkt der Wirkungen einer objektiven Potenz (Gott), in der Form einer geschichtlich notwendigen Entwicklung (1 Kor. 15, 24—28). Jene absolute Gottesgemeinschaft, in ihrer Beziehung auf den Menschen, in ihrer realen Zuständlichkeit und ihrem Wert als sittlich-religiösem Gut wird als „Ewiges Leben" bezeichnet (Tit. 1, 2). Damit soll nicht bloss die unendliche Fortdauer der persönlichen Existenz ausgedrückt werden; der Ausdruck ist vielmehr ein Werturteil; denn Leben bedeutet den Inbegriff religiös-sittlicher Vollkommenheit, die höchste Verwirklichung des Menschheitsideals; und sofern es als ein ewiges vorgestellt wird, gilt es als keiner Korruption

oder Degradation mehr fähig oder ausgesetzt. Wenn auch die sittliche Freiheit des Individuums bleibt, so ist ihr Gebrauch doch nie einem Missbrauch unterworfen, weil die Selbstbestimmung vollkommen ihrer absoluten Idee entsprechen kann und thatsächlich entspricht. Solche absolute Vollkommenheit, die bei der Menschheit das freie Produkt eines gottähnlichen Wesens und Sinnes ist, ist bei der Schöpfungswelt als eine durch göttliche Machtthat gewirkte Zuständlichkeit mit dem Charakter der Unveränderlichkeit vorzustellen; und beides ist das Ziel der Hoffnung als definitive Auswirkung und fertige Totalität. Mit solchem Zustand absoluter Vollkommenheit, weil Gottesgemeinschaft, ist zugleich gegeben, dass die bei der Hoffnung wirksamen Kräfte und Intentionen ihre definitive Befriedigung finden: die Vorstellung geht über in absolute Erkenntnis, das Lustgefühl in absolute Seligkeit, die Begierde in absolutes Genügen.

Schluss.

Wir stehen am Schluss unserer Untersuchung. Das Ende des Systems schliesst sich mit seinem Anfang notwendig und harmonisch zusammen. Denn die drei, das Wesen der Hoffnung konstituierenden Momente, die Vorstellung eines künftigen Gutes, das Gefühl fröhlicher Gewissheit, die energievolle Begierde, haben sich uns als die Faktoren erwiesen, denen gegenüber sich alle über die christliche Hoffnung zu machenden Aussagen als natürliche Explikationen oder notwendige Konsequenzen erwiesen. Denn einmal hängt die erstmalige Entstehung und das

jeweilige Entwicklungsstadium der Hoffnung im Subjekt von dem Vorhandensein, dem gegenseitigen Verhältnis und der jeweiligen Beschaffenheit dieser Faktoren ab. Insofern sodann die Hoffnung eine Vorstellung ist, erschien es notwendig, den berechtigten Inhalt derselben festzustellen, um sie von anderen Hoffnungen zu unterscheiden. Insofern mit ihr das Gefühl fröhlicher Gewissheit verbunden ist, mussten ihre Grundlagen, als welche diese Gewissheit bewirken, untersucht werden. Insofern die christliche Hoffnung weiter eine mit fröhlicher Gewissheit verbundene Vorstellung von Gütern ist, bewährte sie sich als eine praktische Macht von bestimmendem Einfluss auf das Leben. Insofern die Hoffnung das Moment der Begierde in sich schliesst, musste deren Bethätigung den Forderungen christlicher Sittlichkeit entsprechen, und die Hoffnung selber als notwendiger Ausdruck der sittlichen Persönlichkeit (Tugend) begriffen werden. Endlich ist die Hoffnung ein korrelativer Begriff, dem die Erfüllung entspricht. Somit ist die Lehre von der christlichen Hoffnung als ein einheitliches, geschlossenes System erwiesen, und dieser Erweis berechtigt zu der Forderung, derselben einen selbständigen Platz in der systematischen Theologie zu gewähren in Gestalt einer besonderen Disziplin. Wohl kann unsere Darstellung, in Anbetracht der Schwierigkeit des Problems an sich und der Thatsache, dass dasselbe bis jetzt von der Theologie überhaupt noch nicht in dieser Form in Angriff genommen war, nur den Wert eines schwachen Versuchs beanspruchen. Aber derselbe möchte wenigstens der Theologie den Anstoss zu erneuten Untersuchungen auf einem Gebiet gegeben haben, dessen Bedeutung eine gründlichere Würdigung erheischt. Zugleich aber möchte er der Kirche einen Dienst er-

wiesen haben. Denn unser Problem hat nicht bloss ein Interesse für die theologische Spekulation, sondern die Hoffnung hat eine eminent praktische Bedeutung für das christliche Leben. In dem Mass, als dieselbe in ihrer Unentbehrlichkeit erkannt, in ihrem fundamentalen Wert erfahren, und so zu einer Lebensmacht in der christlichen Kirche werden wird, steht zu hoffen, dass diese ebenso ihrer ewigen Bestimmung näher kommt, als ihren weltgeschichtlichen Beruf zu erfüllen vermag; wenn es anders die christliche Hoffnung ist, die sie erfüllt, weil ihr allein die Verheissung gilt:

ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει.

Anhang.

I. Autoren-Verzeichnis.

Armknecht 41
Auberlen 2, 32, 45
Augustin 24
Beck 30, 70
Bengel 27
Beyschlag 23
Biedermann 27
Buchrucker 32
Cremer 32, 77, 83
Decker 42
Delitzsch 68
Düsterdiek 28
Fischer 38
Frank 28
Gensichen 206
Godet 112
Gottschick 39
Harless 30
Hasse 36
Hävernick 98
Hegel 27, 64
Heyne 83
Hofmann 35
Kaftan 27
Kähler 28, 31, 200
Kant 27
Kelber 38
Kluge 83
Köstlin 31
Krummacher 223
Kübel 31, 67
Lessing 2, 39, 70
Lindenmeyer 42
Lücke 70
Luthardt 25, 26, 31, 35
Luther 25, 156, 218
Meusel 32
Nebe 43
Nicolai 106
Nitzsch 27
Oehler 77
Olshausen 112, 150, 180
Oetinger 182, 223
Pfleiderer 28
Ritschl 27, 64, 196
Rothe 30
Schenkel 32
Schleiermacher 27
Schmidt 23
Schultz 61
Schürer 98, 152
Smend 78
Spiess 7, 77
Strauss 28
Thomas v. Aquino 24
Weiss 23, 24, 61, 180, 194
Weitbrecht 43
Wellhausen 77
Wendt 98, 152, 180
Wiesinger 61
Zahn 150
Zeller 32
Zöckler 2, 33, 45, 70, 83, 145

II. Verzeichnis der citierten Schriftstellen.

Genesis 2, 28 . 151
Psalmen 6, 6 . 11 — 102, 25 . 11
Jesaja 11, 6 . 152 — 65, 17 . 150, 152 — 66, 22 . 152
Matthäus 6, 19 . 203 — 6, 32 . 112 — 6, 33 . 203 — 8, 11 .

158 — 10, 22 . 175 — 11, 12 . 203 — 12, 32 . 152 — 13, 43 . 144 — 16, 26 . 203 — 19, 21 . 203 19, 29 . 145 — 22, 32 . 169 — 24, 30 ff. . 159 — 24, 44 ff. . 199

Markus 10, 17 . 145 10, 30 . 152 — 13, 33 . 222 — 15, 43 . 111 — 16, 16 . 175, 180

Lukas 2, 25 . 111 — 10, 25 . 145 — 12, 36 . 111 — 14, 14 . 203 — 16, 9 . 203 — 16, 10 . 198 — 17, 21 . 204 — 18, 18 . 145 — 18, 30 . 152.

Johannes 3, 12 . 223 — 5, 3 . 111 — 6, 40 . 177 — 6, 51 . 180 — 10, 16 . 158 — 15, 5 . 181 — 16, 12 . 118 — 17, 22 . 181

Apostelgesch. 2, 39 . 158 — 23, 6 . 145 — 24, 15 . 145 — 26, 6 . 11

Römer 2, 2 . 145 — 5, 4 . 132 — 5, 2 . 110, 144 — 5, 5 . 170, 221, 227 — 5, 3—5 . 189 — 5, 8 ff. . 171 — 6, 22 . 145 — 7, 24 . 144 — 8, 19 . 112 — 8, 19 . 152 — 8, 19 . 154 — 8, 19 . 151 — 8, 11 . 164 — 8, 11 . 179 — 8, 11 . 171 — 8, 21 . 36 — 8, 17 . 108, 145 — 8, 18 . 144, 210 — 8, 23 . 111, 144, 145, 179 — 8, 20 . 152, 202 — 8, 24 . 99, 170 — 8, 29 f. . 152, 170, 171 . 9, 23 . 144 — 11, 7 . 112 — 12, 11 . 218 — 12, 12 . 106, 110 — 13, 11 . 142 — 14, 17 . 204 — 15, 4 . 171 — 15, 13 . 169, 170

1 Korinther 1, 7 . 111, 145 — 1, 8 . 142, 178 — 2, 7 . 223 — 3, 1 ff. . 195 — 3, 8 . 199 — 3, 23 . 181 — 6, 14 . 171 — 9, 25 . 145, 195 — 13, 7 . 216 — 13, 13 . 47 — 13, 13 . 220 — 15, 13 . 48 — 15, 17 ff. . 121 — 15, 19 . 102, 170, 195 — 15, 19 . 198 — 15, 19 . 211 — 15, 20 . 171, 181 — 15, 24 . 159, 224 — 15, 32 . 195 — 15, 42 . 142 — 15, 50 . 159 — 15, 58 . 205

2 Korinther 1, 20 . 171 — 1, 22 . 163, 179 — 3, 18 . 144 — 4, 11 . 171 — 4, 16 ff. . 210 — 4, 17 . 144 — 5, 5 . 179

Galater 2, 20 . 181 — 3, 27 . 180 — 3, 29 . 145 — 4, 7 . 145 — 5, 5 . 111 — 5, 21 . 159 — 5, 22 . 114 — 6, 8 . 145 — 6, 9 . 203

Epheser 1, 10 . 158 — 1, 4 . 170 — 1, 12 . 170 — 1, 13 . 179 — 1, 14 . 163 — 1, 21 . 152 — 2, 11 ff. . 158 — 2, 12 . 8, 169 — 2, 21 . 158 — 4, 2 . 114 — 4, 13 . 158 — 4, 15 . 181 — 4, 30 . 179 — 5, 23 . 181 — 6, 5 . 199

Philipper 1, 6 . 131, 178 — 1, 10 . 142 — 1, 20 . 112, 142 — 1, 21 . 181 — 2, 16 . 205 — 3, 14 . 194 — 3, 20 . 111 — 3, 21 . 144, 195 — 4, 4 ff. . 106

Kolosser 1, 5 . 47, 103 — 1, 18 . 181 — 1, 23 . 171 — 1, 27 . 144, 170, 181 — 2, 19 . 181 — 2, 23 . 36 — 3, 2 . 107, 112 — 3, 3 ff. . 145, 159 — 3, 4 . 144

1 Thessal. 1, 3 . 47, 134 — 1, 3 . 218 — 2, 12 . 159 — 4, 14. 171 — 5, 8 . 47, 142 — 5, 16 . 106 — 5, 23 . 142, 195

2 Thessal. 1, 5 . 159 — 2, 16 . 170
1 Timoth. 1, 1 . 170 — 4, 8 . 145 — 4, 10 . 142, 169 — 5, 5 . 169 — 6, 7 ff. . 203 — 6, 17 . 169 — 6, 19 . 175
2 Timoth. 1, 12 . 162 — 2, 5 . 145 — 2, 10 . 144 — 2, 11 ff. . 210 — 4, 8 . 142, 145
Titus 1, 2 . 224 — 2, 2 . 47, 113 — 2, 13 . 106, 110, 111, 145 — 3, 7 . 145
1 Petr. 1, 3 ff. . 11, 108, 110 — 1, 3 ff. . 121, 171 — 1, 4 . 145 — 1, 5 . 142 — 1, 13 . 110, 170 — 1, 20 . 170 — 1, 21 . 174 — 2, 11 . 194 — 3, 5 . 169 — 3, 15 . 11, 15, 162 — 3, 20 . 111 — 5, 1 . 144 — 5, 4 . 144
2 Petr. 3, 10 ff. . 154 3, 12 . 145 — 3, 13 . 150, 152, 171
1 Joh. 2, 6 . 181 — 2, 25 . 171 — 2, 28 . 181 — 3, 2 ff. . 144, 159, 176 — 3, 3 . 192 — 5, 11 . 181
Hebräer 1, 14 . 142 — 2, 15 . 11 — 2, 10 . 144 — 3, 6 . 110 — 4, 1 . 171 — 4, 4 . 200 — 4, 9 ff. . 145 — 4, 26 . 193 — 5, 9 . 142 — 6, 4 ff. . 175 — 6, 5 . 108 — 6, 11 . 218, 132 — 6, 18 . 221 — 6, 19 . 99, 110 — 7, 19 . 110 — 9, 28 . 111, 142 — 10, 23 . 11, 132, 218 — 10, 35 . 218 — 11, 1 . 30, 174 — 11, 6 . 162 — 11, 16 . 112 11, 26 . 112 — 12, 14 . 131, 175, 177, 192 — 13, 14 . 112
Jakobus 2, 5 . 159
Judas 21 . 111 — 24 . 144
Offenbar. 14, 13 . 200 — 21, 1 . 152 — 21, 4 . 142 — 22, 1 . 152

III. Verzeichnis der von der „Hoffnung“ (ἐλπίς) handelnden Stellen im N. Test.

Apostelgesch. 2, 26; 16, 19; 23, 6; 24, 15; 26, 6; 26, 7; 27, 20; 28, 20.
Römerbr. 4, 18; 5, 2; 5, 4; 5, 5; 8, 20; 8, 24; 12, 12; 15, 4; 15, 13.
1 Kor. 9, 10; 13, 13; 15, 19.
2 Kor. 1, 7; 1, 10; 3, 12; 10, 15.
Galater 5, 5.
Epheser 1, 18; 2, 12; 4, 4.
Philipper 1, 20.
Kolosser 1, 5; 1, 23; 1, 27.
1 Thessal. 1, 3; 2, 19; 4, 13; 5, 8.
2 Thessal. 2, 16.
1 Timoth. 1, 1.
Titus 1, 2; 2, 13; 3, 7.
Hebräer 3, 6; 6, 11; 6, 18; 7, 19; 10, 23.
1 Petr. 1, 3; 1, 21; 3, 15.
1 Joh. 3, 3.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

Von Herrn Pastor Lic. Dr. **G. Mayer** erschien ferner:

Das religiöse Erkenntnisproblem. I. Band. Zur Geschichte des religiösen Erkenntnisproblems. Erster Teil. Vom apostolischen Zeitalter bis Fichte. 2 Mk. 25 Pf.

Die Lehre vom Erlaubten in der Geschichte der Ethik seit Schleiermacher. 1 Mk. 40 Pf.

Die neuen evangelischen Perikopen der Eisenacher Konferenz. Exegetisch-homilet. Handbuch. 1. Lfg. 5 Bog. Lex.-8. 1 M.

Das Werk soll in 16 Lieferungen mit ca. 5 Perikopenbearbeitungen erscheinen.

Inhalt der 1. Lieferung: Einleitung, 1.—4. Adventsonntag.

Bachmann, Prof. Lic. Ph., **Die wichtigsten Symbole der reformierten und katholischen Kirche** deutsch herausgegeben. 3 Mk.

— —, **Die persönliche Heilserfahrung des Christen** und ihre Bedeutung für den Glauben nach dem Zeugnisse der Apostel. Ein Beitrag zur neutestamentl. Theologie. 16 Bogen. 3 Mk. 60 Pf.

Caspari, Prof. D. W., **Die epistolischen Perikopen** nach der Auswahl von Prof. Thomasius. 2. Aufl. in Vorbereitung.

— —, **Die evang. Konfirmation,** vornämlich in der luther. Kirche. 3 Mk.

— —, **Die geschichtl. Grundlage des gegenwärt. evang. Gemeindelebens** aus d. Quellen im Abrisse dargest. 2 Mk. 50 Pf.

Ewald, Prof. D., **Über das Verhältnis der systematischen Theologie zur Schriftwissenschaft.** 75 Pf.

— —, **Über die Glaubwürdigkeit der Evangelien.** 75 Pf.

— —, **Religion und Christentum.** Ein Vortrag. 75 Pf.

— —, **Wer war Jesus?** 60 Pf.

Frank, Geheimrat Prof. D. Fr. H. R. v., **System der christlichen Gewissheit.** 2. Aufl. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 18 Mk. 50 Pf.

Frank, Geheimrat Prof. D. Fr. H. R. v., **System der christlichen Sittlichkeit.** 2 Bde. 15 Mk., eleg. geb. 17 Mk. 50 Pf.

— —, **System der christlichen Wahrheit.** 3. verb. Aufl. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 18 Mk. 50 Pf.

— —, **Geschichte und Kritik der neueren Theologie** insbesondere der systematischen, seit Schleiermacher. 3. mit einem Beitrag über die Frank'sche Theologie von Prof. D. R. Seeberg verm. Aufl. Mit Porträt. 6 Mk. 25 Pf., eleg. geb. 7 Mk. 75 Pf.

— —, **Vademecum für angehende Theologen.** 4 Mk. 60 Pf., eleg. geb. 5 Mk. 50 Pf.

— —, **Zur Theologie A. Ritschl's.** 3. wesentl. erweit. Aufl. 2 Mk.

— —, **Dogmatische Studien.** 2 Mk.

Hauck, Prof. D. A., **Tertullian's Leben und Schriften.** 5 Mk. 60 Pf.

— —, **Die Bischofswahlen unter den Merovingern.** 1 Mk. 20 Pf.

Haussleiter, Prof. D. Johs., **Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube.** Ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes. 60 Pf.

v. Hofmann, J. Ch. K., **Die Offenbarung St. Johannis,** nach den Vorlesungen für das Verständnis der Gemeinde bearbeitet von Pastor E. v. Lorentz. 3 Mk. 25 Pf., geb. 4 Mk.

Ihmels, Lic. th. L., **Wie werden wir der christlichen Wahrheit gewiss?** Vortrag. 60 Pf.

Kähler, Prof. D. M., **Dogmatische Zeitfragen.** I. 5 Mk., eleg. geb. 6 Mk. 20 Pf. II. **Zur Versöhnung.** 8 Mk. 50 Pf., eleg. geb. 9 Mk. 70 Pf.; beide Bände zusammen 12 Mk. 50 Pf., eleg. geb. 14 Mk. 75 Pf.

— —, **Jesus und das Alte Testament.** Erläuterungen zu Thesen. 2. unveränderte Auflage. 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Unser Streit um die Bibel.** 2. unveränderte Auflage. 5¼ Bog. 1 Mk. 25 Pf.

— —, **Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus.** 2. erw. u. erl. Auflage. 3 Mk. 25 Pf.

Kähler, Prof. D. M., **Die Universitäten und das öffentliche Leben.** 2 Mk. 40 Pf.

— —, **Die Wissenschaft der christlichen Lehre** vom evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt. **2.** umgestaltete Aufl. 11 Mk.

— —, **Mittelstrasse 10.** Erinnerungen an August und Mathilde Tholuck im hundertsten Jahre nach seiner Geburt. 1 Mk.

— —, **August Tholucks Gedächtnis.** 50 Pf.

Klostermann, Prof. D. A., **Der Pentateuch.** Abhandlungen zu seiner Entstehungsgeschichte. 8 Mk.

— —, Dr. E., **Analecta** zur Septuaginta, Hexapla und Patristik. 3 Mk.

Köhler, Prof. D. A., **Lehrbuch der biblischen Geschichte des Alten Testamentes.** I., II. 1. à 8 Mk. II. 2. 1. 3 Mk. II. 2. 2. 2 Mk. 80 Pf. II. 2. 3. (Schluss) 7 Mk. 50 Pf.

— —, **Über Berechtigung und Kritik des Alten Testamentes.** 4½ Bog. 1 Mk.

Kolde, Prof. D. Th., **Die Heilsarmee** (The Salvation Army), ihre Geschichte und ihr Wesen. **2.** verm. Aufl. 3 Mk. 25 Pf.

— —, **Die Loci communes** Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt. **3.** Auflage. 3 Mk. 50 Pf.

— —, **Friedrich der Weise** und die Anfänge der Reformation. Eine kirchenhistor. Skizze mit archivalischen Beilagen. 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Über Grenzen des historischen Erkennens** und der Objektivität des Geschichtsschreibers. **2.** Abdruck. 60 Pf.

Müller, Prof. Lic. K., **Symbolik.** Vergleichende Darstellung der christlichen Hauptkirchen nach ihrem Grundzuge und ihren wesentlichen Lebensäusserungen. 8 Mk. 50 Pf., geb. 10 Mk.

— —, **Zur christlichen Erkenntnis.** Vorträge und Aufsätze für denkende Christen. 10 Bogen. 2 Mk. 40 Pf., geb. 3 Mk. 20 Pf.

Oettingen, Prof. D. Alex. v., **Die Moralstatistik** in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik. **3.** vollst. umgearb. Aufl. Mit tabellar. Anhang. 15 Mk.

Oettingen, Prof. D. Alex. v., **Das göttliche „Noch nicht!"** Ein Beitrag zur Lehre vom Heiligen Geist. 10 Bogen. 2 Mk. 40 Pf.

— —, **Die christliche Sittenlehre.** Deductive Entwicklung der Gesetze christlichen Heilslebens im Organismus der Menschheit 12 Mk.

Plitt, Prof. D. G. L., **Einleitung in die Augustana.** 1. Hälfte: Geschichte der evangel. Kirche bis zum Augsburger Reichstage. 6 Mk.; 2. Hälfte: Entstehungsgeschichte des evang. Lehrbegriffs. 5 Mk. 60 Pf.

— —, **Die Apologie der Augustana,** geschichtl. erklärt. 4 Mk.

— —, **Grundriss der Symbolik. 3.** Aufl. herausg. von Prof. D. V. Schultze. 2 Mk. 40 Pf.

Riedel, Dr. W., **Die älteste Auffassung des Hohen Liedes** in den jüdischen Gemeinden und in der christlichen Kirche. 8 Bogen. 2 Mk. 40 Pf.

— —, **Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien.** 20 Bogen. 7 Mk.

Rocholl, Kirchen-R. D. R., **Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland.** 38 Bogen. 8 Mk. 50 Pf., geb. 10 Mk.

— —, **Altiora quaero.** Drei Kapitel über Spiritualismus und Realismus. 1 Mk. 60 Pf.

— —, **Einsame Wege. 2.** Aufl. 5 Mk., geb. 6 Mk.

— —, — —. **Neue Folge.** 5 Mk., geb. 6 Mk.

Sellin, Prof. D. E., **Serubbabel.** Ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartungen und der Entstehung des Judentums. 14 Bogen. gr. 8. 4 Mk. 50 Pf.

— —, **Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte.** Heft I. Jahwes Verhältnis zum israelitischen Volk und Individuum nach altisraelitischer Vorstellung. 4 Mk. — Heft II. Israels Güter und Ideale. 1. Hälfte. 6 Mk.

Seeberg, Prof. D. A., **Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung.** Eine bibl.-theolog. Untersuchung. 5 Mk. 50 Pf.

— —, Prof. D. R., **Der Begriff der christlichen Kirche.** I. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. 3 Mk.

Prinzips und Vollen ngefangenen Werkes;
dem Verheissungswor ls Einlösung eines Ver-
sprechens, als Bestätig ahrheit. Die Erfüllung
erweist sich somit vo n Gesichtspunkten aus
als notwendig, und e Grundlagen bleibt, für
sich betrachtet, von b rt. Aber diese Grund-
lagen bestehen nich angslos nebeneinander,
sondern sie stehen zu enger Beziehung. Der
ewige Heilswille G primäre Moment bleibt,
hat sich verwirkl geschichtlichen Person
des Erlösers, dessen hinwiederum als prin-
zipielle Bewirkung u Anfang der absoluten
Gottesgemeinschaft f en zu werten ist. Das
Evangelium aber is von der durch Christus
vermittelten Gottesg n der Verwirklichung
des göttlichen Heilsw gleich das vornehmste
Mittel zum persönli n derselben in Gegen-
wart und Zukunft. das Verhältnis dieser
Momente zur Hoffn immung des Christen
anlangt, so muss v heitlichen Effekt
derselben gesproche h. der Christ empfängt
zwar durch die Verg g der objektiven Bürg-
schaften seiner Hoffn entliche Sicherheit und
Gewissheit für dies einzelnen Momente be-
stimmen nicht in ih eit eigenartig die Hoff-
nung. Das die Hoff ende ist die Objekti-
vität dieser Grund hre jeweilige Besonder-
heit. Meine Hoffnu h den Gedanken, dass
Christus auferstan t anders beeinflusst als
durch den, dass er ssungen für die Zu-
kunft gegeben, son bestärkt durch die Er-
wägung, dass diese M ie Erfüllung objektiv
garantieren, so das willen die Erfüllung
notwendig erscheint rch mich herbeigeführt

Engineering Scan Reference Chart TE263 Serial No. 306 DS 16000 UB Rostock
Patch Reference numbers on UTT
C1 B1 A1 C2 B2 A2 B5 A5 20 18 17 16 11 10 09 03 02 01 C7 B7 A7 C8 B8 A8 C9
the scale towar