



⇒ Christian Weidemann

»Schönstes Erbteil der Lebendigen« oder »Großgrundbesitz auf dem Mond«? Jonas Grethlein über die Geschichte der Hoffnung

Der Heidelberger Altphilologe und frischgebackene Leibniz-Preisträger 2024, Jonas Grethlein, hat ein Buch über die (westliche) Geschichte des Konzepts der Hoffnung geschrieben. Sein Vorhaben ist ehrgeizig, die Darstellung umspannt einen Zeitraum von der frühen Antike bis in die Gegenwart.

Nach einer Einleitung, die eine Reihe von systematischen Thesen entfaltet (s. ausführlich unten), beginnt Grethlein seinen historischen Rundgang. Unter Dichtern und Philosophen der Antike genoss die Hoffnung – häufig verstanden als Neigung, sich Illusionen über die Zukunft hinzugeben – mehrheitlich kein gutes Ansehen; in Rom wurde sie gleichwohl als Spes vergöttlicht und spielte eine wichtige Rolle innerhalb der Prinzipatsideologie (Kap. 2). Das Christentum änderte das Bild der Hoffnung grundlegend. Grethlein analysiert die Haltung frühchristlicher Märtyrer und diskutiert Paulus sowie Augustinus (Kap. 3). Im Anschluss daran beschäftigt er sich mit Bildsymbolik (v.a. Grünewald) und Endzeiterwartungen (v.a. J. von Fiore) des Mittelalters, der wirkmächtigen Charakterisierung der Hoffnung durch Thomas von Aquin, der »Dialektik von Verzweiflung und Hoffnung« in Abaelards *Historia Calamitatum*, sowie Beispielen aus dem Minnesang (Kap. 4). Die Aufklärungszeit gibt ein buntes Bild ab: pietistischer Chiliasmus, Hoffnung als Passion bzw. Affekt bei Descartes und Hobbes, Leibniz' und Popes »Optimismus«, Voltaires Spott im *Candide*, Kants Ethiktheologie (Kap. 5). Kam es im 19. Jahrhundert zu einer Säkularisierung der christlichen Hoffnung? Grethlein diskutiert das Für und Wider dieser These und lenkt den Blick dann auf die nationalen Hoffnungen der Zeit (am Beispiel Fichtes) und auf den Marxismus. Auch die radikale Kritik der Hoffnung bei Schopenhauer sowie die ambivalente Haltung Nietzsches werden untersucht (Kap. 6). Was bedeuteten die Zivilisationsbrüche des 20. Jahrhunderts

für das Hoffen? Grethlein unterzieht ausgewählte Beispiele der Weltliteratur einer genauen und in-struktiven Analyse (Kap. 7). Denk-würdig: Camus' »vermeintlich

Jonas Grethlein (2024): Hoffnung. Eine Geschichte der Zuversicht von Homer bis zum Klimawandel, München: C.H.Beck. 352 S. ISBN 978-3-406-82136-3, EUR 28,00.

DOI: 10.18156/eug-1-2025-rez-6

unbestechliche[r] Blick auf die Absurdität des Lebens« wird als eine »postadoleszente und irgendwie sehr männliche Strategie der Selbstnobilisierung« klassifiziert (221f.). Im letzten Kapitel geht es um Hoffnung in Zeiten des Klimawandels. Grethlein lässt eine Phalanx sehr diverser Autoren zu Wort kommen – von *Extinction Rebellion* über Žižek, Latour, Kurzweil bis zu Benedikt XVI. Interessante Fragen, wie diejenige, ob sich aus der allgemeinen Pflicht zur Leidminderung nicht auch eine Pflicht zur Erzeugung des guten Gefühls der Hoffnung ergebe, werden leider nicht weiterverfolgt; Probleme, die sich aus Grethleins eigener Sicht auf Hoffnung für die Zukunftsethik ergeben, werden verkannt (vgl. unten).

Grethlein ist ganz besonders in seinem Element, wenn er (schöne) Literatur diskutiert. Erhellend ist z.B. die Darstellung des Pandora-Mythos bei Hesiod (32–38) sowie die Diskussion der Romane von Ilse Aichinger (*Die größere Hoffnung*) und Ralph Ellison (*Invisible Man*); beeindruckend auch die Gegenüberstellung der völlig unterschiedlichen literarischen Verarbeitung von KZ-Erfahrungen im Werk Viktor Frankls und Tadeusz Borowskis (227–234).

Einleuchtend belegt wird zudem, wie und warum sich die Reputation der Hoffnung über die Zeit hinweg immer wieder wandelte. Grethlein zeigt auch, dass die häufig anzutreffende Ablehnung, ja Verächtlichmachung der Hoffnung von Semonides über Voltaire, Schopenhauer bis hin zu Camus, Malcolm X oder Greta Thunberg zu einem wesentlichen Teil rhetorischen Charakter hatte. In einer unsicheren Welt wie der unsrigen leben nur suizidale oder völlig gebrochene Personen gänzlich ohne Hoffnung (vgl. 233). Die Frage, die viele Denker umtrieb, war, was unser Denken und Handeln zuallererst bestimmen sollte: Hoffnung, der illusionslose Blick auf die Realität, Revolte oder gar Furcht und Panik? Die anderen genannten Einstellungen bleiben jedoch mit Hoffnung verträglich und sind gar auf sie angewiesen (vgl. z.B. 274), auch wenn einige Autoren und Aktivisten das in einer Überreaktion geleugnet haben. Nicht, ob wir ganz ohne Hoffnung auskommen vermögen, sollten wir uns fragen, sondern ob wir z.B. eher die großen oder die kleinen Hoffnungen kultivieren (283–288) – ewiges Leben oder Bestellung des eigenen Gartens (vgl. 166); Reich der Freiheit oder Spiel der Kinder (vgl. 239)?

Grethleins Darstellung ist klar, verständlich und frei von Jargon. Die gebotenen historischen Informationen sind verlässlich,¹ die Diskussion der Denker der Vergangenheit instruktiv, die Register hilfreich. Wer sich über die historischen Diskussionen des Hoffnungsbegriffs einen Überblick verschaffen will, ist an der richtigen Adresse. Ich habe eine Menge gelernt.

Die systematischen Thesen des Buches und ihre Begründung sind hingegen weit weniger überzeugend. Im Folgenden gehe ich die wichtigsten dieser Thesen (in meiner Nummerierung) durch:

1. *Das Erhoffte muss dem Hoffenden möglich scheinen* (vgl. 22). Hierin unterscheiden sich Hoffnungen von Wünschen. Ich kann mir wünschen, niemals geboren worden zu sein, aber ich kann es nicht hoffen. Leider verstrickt sich Grethlein, bevor er zu besagtem Ergebnis kommt, in einem Kuddelmuddel: »Nicht alles Zukünftige kann jedoch zum Gegenstand der Hoffnung werden. Das Erhoffte muss möglich sein, dadurch unterscheidet es sich vom Gewünschten. Wünschen kann man sich alles Mögliche, dass man einen Kopf größer ist, dass man in diesem Jahr den Friedensnobelpreis gewinnt, [...] erhoffen aber nur das, was auch möglich ist.« (21) Zunächst einmal ist nicht klar, warum Grethlein den Leser auf eine falsche Fährte lockt und behauptet, das Erhoffte müsse möglich *sein*, anstatt, wie er wenig später selbst betont, nur für möglich *gehalten werden*. Auch gegen Ende des Buchs ignoriert er diese Einsicht (vgl. 277). Davon abgesehen: a) *Alles Zukünftige*, d.h.

(1) Bei Zitation sowie Übersetzungen aus dem Französischen und Englischen treten allerdings eine nicht ganz unbedeutende Anzahl an Fehlern auf:

a) Goethe (10), Freud (14), Weber (195) und selbst das »Was ist Aufklärung?«-Diktum Kants (127) werden in inkorrektem und sinnveränderndem Wortlaut wiedergegeben. Hinzufügungen und Auslassungen bei Zitaten werden dem Leser gar nicht oder intransparent angezeigt: Auslassungen werden auf vier (!) verschiedene Weisen behandelt: sie werden gar nicht markiert, mit »[...]«, »(...)« oder »...«. Einfügungen Grethleins stehen zumeist ununterscheidbar vom Originaltext in runden Klammern, Hervorhebungen des Originals werden grundsätzlich (ohne Hinweis) getilgt. b) Leibniz' und Voltaires »raison suffisante« wird zur »ausreichende[n] Vernunft« (164) anstatt zum »zureichenden Grund«, das englische »wonder« (280; *nicht* »miracle«) zum »Wunder« anstatt zum »Staunen«. Ein »faithful dog« ist kein »gläubiger Hund« (154), sondern ein treuer. W.E.B. Du Bois' »boundless justice in some fair world beyond« wird tautologisch-inkorrekt übersetzt als »endlose[.] Gerechtigkeit in einer gerechten jenseitigen Welt« (245 [mit falscher Seitenangabe]): »fair world« bedeutet hier jedoch so viel wie »schöne Welt«, vgl. das Gedicht von Du Bois' Zeitgenossen William Morris »Fair is the world«. Die idiomatische Wendung »to come home to roost« wird von Grethlein wörtlich mit dem für deutsche Leser unverständlichen »zum Schlafen nach Hause kommen« (293) übersetzt anstatt mit »sich rächen« oder »heimzahlen«.

alles, was zukünftig sein wird, ist *ipso facto* auch möglich. Worauf Grethlein hinauswill, ist, dass nicht jede Aussage o.Ä. über *vermeintlich* Zukünftiges oder über *als zukünftig Vorgestelltes* zum Gegenstand von Hoffnung werden kann. b) »Wünschen kann man sich alles Mögliche, [...] erhoffen aber nur das, was auch möglich ist.« Diese Stilblüte soll sagen, dass man *Unmögliches* (oder genauer: für unmöglich Gehaltenes) wünschen, aber nicht hoffen kann. c) Es bleibt im Dunkeln, von was für einer Art von Möglichkeit die Rede ist. Dass ich einen Kopf größer bin oder den Friedensnobelpreis gewinne, ist ja widerspruchsfrei denkbar, also zumindest *logisch* möglich. Zwei alternative Charakterisierungen von Hoffnung vermeiden dieses Problem: i) Der Hoffende muss dem Sachverhalt, auf den er hofft, eine Wahrscheinlichkeit von größer 0 zusprechen; ii) Der Hoffende darf sich subjektiv nicht gewiss sein, dass der erhoffte Sachverhalt nicht der Fall ist bzw. nicht eintreten wird.

2. *Das Erhoffte muss dem Hoffenden unverfügbar scheinen* (vgl. 21f.). Zwar ist laut Grethlein Ungewissheit typischerweise mit Hoffnung verknüpft, nicht jedoch notwendigerweise: Die frühen christlichen Märtyrer gingen von Hoffnung beseelt in ihren physischen Tod, aber auch in der subjektiven Gewissheit (vgl. 22, 70f., 84), das ewige Leben warte auf sie. Entscheidend für Hoffnung sei vielmehr, so Grethlein, dass wir von den Dingen, auf die wir hoffen, vermeinen, sie »nicht aus eigener Kraft erreichen [zu] können« (21). Deshalb gebe es etwa im Marxismus keinen Platz für Hoffnung, ja Marx habe die Hoffnung »ausradiert« (195). An ihre Stelle seien »Sicherheit und Vorhersage« (191) sowie die »unerschütterliche Gewißheit des Sieges« (F. Mehring; 194) getreten.

Zwei Einwände: Erstens ist fraglich, ob die Haltung, mit der die Märtyrer in den Tod gingen, sich angemessen als »Hoffnung« beschreiben lässt. Grethlein weist selbst darauf hin, dass die antiken Ausdrücke für »Hoffnung« auch *Erwartungen* bezeichnen konnten. Die Märtyrerin Perpetua begreift den Tag ihrer Hinrichtung – in verblüffender Parallele zu Mehring – als »Tag des Sieges« (62). Dass in ihrem Fall das Eintreten der Erwartung vom Handeln eines notwendigerweise an seine Versprechen gebundenen Gottes, in Mehrings Fall jedoch von der notwendigen Geltung eines Gesetzes der historischen Entwicklung abhängt, erscheint irrelevant für die Frage, ob in den beiden Fällen Raum für Hoffnung besteht. Wer von keinerlei Zweifel angekränkt ist, hegt Erwartungen, keine Hoffnungen – egal, ob es sich bei ihm um einen religiösen Märtyrer oder um einen Marxisten handelt.

Zweitens und wichtiger: Es gibt klare Beispiele von Hoffnungen, die sich auf Sachverhalte richten, die der Hoffende in der eigenen Hand

hat. Franz fasst am Silvesterabend den Vorsatz, im kommenden Jahr kein Fleisch mehr zu essen. Er hofft, diesem Vorsatz treu zu bleiben. Der Gegenstand seiner Hoffnung ist *nicht* unverfügbar für ihn. Franz weiß, dass er ihn aus eigener Kraft erreichen kann. Trotzdem handelt es sich um eine sinnvolle Hoffnung. Sie ist sinnvoll, weil, obwohl Franz es in der eigenen Hand hat, seinen Vorsatz zu erfüllen, keineswegs sicher ist, dass er die nötige Willensstärke aufbringen wird. An diesem Beispiel sieht man, dass Ungewissheit hinsichtlich des Erhofften notwendig für das Hegen von Hoffnungen ist, *nicht* jedoch – contra Grethlein – dessen Beurteilung als unverfügbar. Was für das Vorhaben einer Einzelperson der Fall ist, gilt natürlich erst recht für kollektive Projekte. Grethlein bestreitet auch das. Er versteigt sich sogar zu der absurden Behauptung, dass eine Klimaschützerin, die »beschwört, die Menschen hätten ihre Zukunft noch in der Hand, [...] der Hoffnung [...] ihre Grundlage [entzieht]« (273).

3. *Hoffnung ist nicht dasselbe wie Zuversicht oder Optimismus* (vgl. 22; 41; 152). Wer zuversichtlich ist, ein bestimmtes Ziel zu erreichen, hält Erfolg für wahrscheinlicher als Scheitern. Hoffen lässt sich hingegen auch auf Dinge, die man für unwahrscheinlich hält (vgl. 22). Optimisten neigen dazu, Aussichten günstiger zu beurteilen als sie objektiv sind. Hoffnung setzt nichts dergleichen voraus.

Nur spekulieren lässt sich, wie es angesichts dieses zutreffenden Befunds zum Untertitel von Grethleins Buch gekommen ist.

4. *Hoffnung ist stets auf Zukunft hin orientiert* (vgl. 21; 86; 239). Sich aufdrängende Gegenbeispiele sind für Grethlein bloß scheinbarer Natur: »Man kann zum Beispiel sagen: ›Ich hoffe, sie ist gut angekommen‹, obgleich die Ankunft bereits in der Vergangenheit liegt. Aber auch in diesem Beispiel hat die Hoffnung ihren zukünftigen Charakter, denn für mich ist noch offen, ob mein Gast angekommen ist oder nicht. Wenn ich am nächsten Morgen frage: ›Ich hoffe, du hast gut geschlafen?‹ weiß ich noch nicht, ob mein Gast eine angenehme Nacht hatte, hoffe es aber gleich zu erfahren.« (21) Eine solche Umdeutung ist jedoch schwerlich in allen Fällen plausibel. Ein Gastgeber, der um das eigene Ansehen oder um die eigene Gemütsruhe besorgt ist, hofft vielleicht *zu erfahren* (oder gar nur: *gesagt zu bekommen*), dass der Gast gut geschlafen hat. Ein Gastgeber, dem es um das Wohlergehen seines Gastes geht, hofft hingegen, *dass dieser gut geschlafen hat*. Letztere Hoffnung richtet sich auf die Vergangenheit, nicht auf die Zukunft. Man kann sogar auf einen in der Vergangenheit liegenden Sachverhalt hoffen und zugleich der festen Überzeugung sein, man werde *niemals* erfahren, ob er der Fall war oder nicht: Bertha ist *einsam* in ihrer

Wohnung verstorben. Ihre Angehörigen hoffen, geplagt von schlechtem Gewissen, dass sie ohne Angst und Schmerzen friedlich eingeschlafen ist.

5. »Das Erhoffte muss für den Hoffenden selbst gut sein« (111; vgl. 85f.) oder genauer: *Der Hoffende muss glauben, dass das Erhoffte für ihn selbst gut ist* (vgl. 23).

Dies lässt eine harmlos-unkontroverse Lesart zu: Der Hoffende muss das Erhoffte positiv bewerten (vgl. 110). Doch Grethlein geht unter Berufung auf Augustinus und Benedikt XVI. weiter: Der Hoffende müsse auch annehmen, dass ihn das Erhoffte »persönlich angeht« und eine Rolle für sein eigenes Glück spielt. »Wir erhoffen den Erfolg des Freundes auch, weil wir uns selbst über ihn freuen würden« (86). Warum hoffen wir für uns unbekannte Erdbebenopfer? »Die Nachricht, dass nur Leichen geborgen werden konnten, schlug einem ebenso aufs Gemüt, wie man sich über Rettung freuen würde.« (111) »[...] wer hofft, richtet seinen Blick auf ein mögliches [...] Gutes, das *ihm*, so der Wunsch, widerfahren wird.« (239, m. Herv.) Solche Bemerkungen zeugen von einem deprimierenden Bild der menschlichen Natur. Glücklicherweise halten sie einer näheren Prüfung nicht stand. Bevor ich zum entscheidenden Einwand komme, zwei beckmesserische Beobachtungen: a) Es stimmt nicht, dass wir uns immer freuen (würden), wenn eine unserer Hoffnungen sich erfüllt. Manchmal überblicken wir schlicht nicht, was die Erfüllung impliziert. Sei vorsichtig, was du dir wünschst! b) Es stimmt auch nicht, dass wir nur auf einen zukünftigen Sachverhalt hoffen können, wenn wir *glauben*, uns bei Kenntnisaufnahme seines Eintretens über ihn zu freuen: Odysseus hofft, dass seine Gefährten ihn nicht vom Mast losbinden, wenn der Gesang der Sirenen einsetzt. Er weiß jedoch, dass er sich in dem Moment, wo der Gesang einsetzt, über die Erfüllung seiner Hoffnung *nicht* freuen wird.

Am wichtigsten ist aber, dass es klare Fälle von Hoffnung gibt, die sich auf ein Gutes richten, von dem der Hoffende *weiß*, dass es ihm nicht bekannt werden, geschweige denn »widerfahren« wird: Sandra stirbt in der sie verzehrenden Hoffnung, dass die Familie über ihren Tod, den Sandra als Auslöschung ihrer Person begreift, gut hinwegkommen werde. Zu sagen, Sandra hege diese Hoffnung auch deshalb, weil sie sich freuen würde, wenn sie sich erfüllt, hat keinen klaren Sinn, denn ihre Hoffnung *kann* sich nur unter der Bedingung erfüllen, dass Sandra tot ist und unfähig, sich über irgendetwas zu freuen. Grethleins Behauptung eines angeblich notwendigen »Selbstbezugs« (86; 111; 198) der Hoffnung erweist sich auch in weniger speziellen Fällen als höchst unplausibel. Paula hofft z.B., dass es in 500 Jahren noch eine mensch-

liche Zivilisation geben wird, in der man Beethoven-Sonaten hört und *Anna Karenina* liest. Diese Hoffnung ist ein wesentlicher Antrieb für sie, sich gegen Nuklearwaffen und für den Schutz natürlicher Ressourcen einzusetzen. Nun mag es (anders als bei Sandra) zutreffen, dass Paula sich freuen *würde*, falls ihre Hoffnung sich bewahrheitete. Da Paula es jedoch für ausgeschlossen hält, dass sie jemals Zeugin von Geschehnissen in 500 Jahren sein wird, kann ein etwaiges Verlangen danach, sich zukünftig zu freuen, nicht einmal teilweise erklären, warum sie hofft, was sie hofft. Oder anders gesagt: Paula hegt die betreffende Hoffnung für andere, nicht für sich selbst – auch nicht indirekt.²

Es ist frappierend, dass Grethlein an keiner Stelle des Buchs in den Sinn zu kommen scheint, dass der von ihm konstatierte Selbstbezug von Hoffnungen in Zeiten des Klimawandels nicht nur ein theoretisches, sondern auch ein großes praktisches Problem aufwirft. Denn wie könnte besagter Wandel nachhaltig abgemildert werden ohne die Bereitschaft zum Verzicht zugunsten *außerhalb unserer eigenen Lebenszeit* existierender Menschen und Tiere?

6. *Hoffnung ist keine Tugend, Haltung oder Emotion, sondern ein Weltverhältnis* (vgl. 16ff.). Grethlein sympathisiert mit der Ansicht O. F. Bollnows, nach der Hoffnung so etwas wie »die Bedingung der Möglichkeit alles menschlichen Lebens« ist (18). Es gebe eine »Grundhoffnung«, die »kein spezifisches Ziel hat, aber das Leben als Ganzes grundiert« (18). Grethlein findet dazu eindruckliche Worte: »Dass wir morgens immer wieder aufs Neue aufstehen und uns in den Tag begeben und auch dass wir abends im Vertrauen darauf einschlafen, wieder aufzuwachen, ist der stillen Annahme geschuldet, dass es sich irgendwie lohnen wird, weiter auf der Welt zu sein.« (18) Diese Grundhoffnung sei »das Fundament, auf dem spezifische Hoffnungen entstehen« (19; vgl. z.B. 267). Mir scheint das eine kluge und wichtige Beobachtung zu sein. Ich würde jedoch nicht so weit gehen, von einer »Ziel- und Gegenstandslosigkeit« (25) besagter Grundhoffnung zu sprechen. Auch ein sehr allgemeiner oder vager intentionaler Gegenstand bleibt ein intentionaler Gegenstand. Erst recht besteht keine Veranlassung, fundamentale Hoffnung als eine adverbiale Bestimmung

(2) Manche Philosophen nehmen an, dass man Toten durchaus *schaden* oder *wohltun* könne, z.B. indem man ihren letzten Willen (miss)achtet oder gut bzw. schlecht über sie spricht. Wer eine solche Ansicht teilt, mag darauf bestehen, dass, wenn ein Ereignis, das der Verstorbene positiv bewertete, posthum eintritt, dies *buchstäblich* gut für den Toten (in unseren Beispielen: Sandra und Paula) sei. Doch so zu reden, ist klarerweise nicht das, was Grethlein im Sinn hat.

des Lebens³ zu begreifen («Man lebt hoffnungsvoll» [18; 142]). Menschen mögen eine grundlegende Veranlagung, Bereitschaft oder Disposition zum Hoffen besitzen, doch eine solche Disposition ist selbst keine Hoffnung, auch keine Grundhoffnung.

Zuzustimmen ist Grethlein darin, dass zu hoffen, nicht *per se* eine Tugend ist. Auch böse Menschen hoffen (z.B. 16). Das Hegen von Hoffnungen hat außerdem manchmal eine ungute, nämlich ruhigstellende und vertröstende Wirkung (z.B. 24; 249). Hoffnung kann beides für uns sein: »Schönste[s] Erbteil der Lebendigen« (Goethe), aber auch »Vorspiegelung eines Großgrundbesitzes auf dem Mond« (Freud).

Unsicher bin ich mir, was Grethleins Bemerkung angeht, bei Hoffnung handle es sich um ein Weltverhältnis, das »schwer [...] mit einem charakteristischen Gefühl [...] zu verbinden« sei (142). Wenn Hoffnung sich nicht charakteristisch »anfühlt«, was unterscheidet sie dann von der in jeder anderen Hinsicht sehr ähnlichen Verzweiflung? Zwei Personen können einem als positiv bewerteten Sachverhalt schließlich genau dieselbe (geringe) Wahrscheinlichkeit zuerkennen, und doch verzweifelt die eine Person darüber, während die andere Hoffnung hegt. Was mehr lässt sich hier sagen, als dass beim Gedanken an diesen Sachverhalt sich bei der einen Person ein ermutigendes oder trost spendendes inneres Bild einstellt, verbunden mit einem *Gefühl* der Hoffnung – und bei der anderen nicht? Zusammengefasst: Trotz manch treffender Beobachtung scheint mir der systematische Ertrag des Buchs gering zu sein. Sein Wert liegt in der Darstellung der ›Geschichte der Hoffnung‹.

⇒ Abschließend noch drei irritierende Befunde:

1. Bei der Zitation antiker Quellen greift Grethlein in den meisten Fällen auf Übertragungen anderer Autoren zurück, *ausnahmslos* ohne dies kenntlich zu machen oder die von ihm benutzten Ausgaben im Literaturverzeichnis zu nennen. Hier – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – eine Liste der betroffenen antiken Autoren sowie der von Grethlein benutzten, aber ungenannten Übersetzer: Homer (Wolfgang

(3) Dass einer vermeintlich »modalen« Hoffnung als »adverbialer Bestimmung« von Tätigkeiten Priorität gegenüber konkreten »materialen« Hoffnungen zukomme, ist auch eine der Hauptthesen des fast zeitgleich erschienenen Buchs von Hartmut von Sass: *Außer sich sein. Hoffnung und ein neues Format der Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2024; vgl. Kap. 5–6.

Schadewaldt), Hesiod (Albert von Schirnding)⁴, Semonides (Dietrich Ebener), Solon (Dietrich Ebener), Pindar (Dieter Bremer)⁵, Thukydides (Georg Peter Landmann), Platon (Friedrich Schleiermacher [Phaidon]⁶; Klaus Schöpsdau [Gesetze]), Cicero (Olof Gigon [Gespräche in Tusculum]), Sallust (Michael Sommer [Cat. 4.2]), Lukian (Peter von Möllendorff)⁷, Seneca (Manfred Rosenbach), Augustinus (Alfred Hoffmann [Bekenntnisse]). Grethleins Wiedergabe weicht hier und da marginal ab (z.B. »der« statt »welcher«; »Furcht« statt »Angst«), aber eine zufällige Übereinstimmung ist – vielleicht mit Ausnahme der kurzen und naheliegend übersetzten Sallust- und Cicero-Zitate – ausgeschlossen.

2. Für Werke des Mittelalters und der Neuzeit geht Grethlein dazu über, Textausgaben im Literaturverzeichnis anzuführen (Ausnahme: Thomas v. Aquin), aber auch hier gibt es Auffälligkeiten. Petrus Damiani und Bernhard von Clairvaux werden wortgetreu in deutscher Übersetzung zitiert, die Übersetzer jedoch nicht genannt und im Literaturverzeichnis nur die lateinischen Werkausgaben aufgelistet.⁸ Alexander Popes *Essay On Man* wird in der Übertragung Eberhard Breiderts wiedergegeben, diese jedoch nirgendwo erwähnt und im Literaturverzeichnis nur eine englischsprachige Ausgabe aufgeführt.⁹

3. Im Abschnitt über den Pietismus (128–131) führt Grethlein insgesamt fünf Originalzitate an. Sämtliche Zitate finden sich wortgetreu, *inklusive* Auslassungen und Einschüben, in einem Aufsatz des Kirchenhistorikers Hans Schneider von 1999. Grethlein weist nur bei einem

(4) Ein Vers wird (wohl versehentlich) ausgelassen: 33 zwischen Z. 3 und Z. 4 des Zitats. Grethlein nennt von Schirnding *einmal* während der Diskussion einer zentralen Formulierung (298 [Endn. 22]; zu S. 36): »bei von Schirnding übersetzt mit ›sonst aber zahllose Leiden‹«. Kann vom Leser vernünftigerweise erwartet werden, hieraus abzuleiten, dass Grethleins sehr ausführliche Wiedergabe *ausnahmslos* von Schirnding folgt? Kaum.

(5) Vgl. 43; auf 12f. werden dieselben Verse abweichend übersetzt.

(6) Statt *Phaidon* wird in der Endnote fälschlich *Apologie* angegeben: 301 (Endn. 12).

(7) Lukians Schrift *De Mercede* etc. wird von Grethlein unter dem auf Wieland zurückgehenden Titel »Das traurige Los der Gelehrten« geführt, bei von Möllendorff hingegen unter dem Titel »Von denen, die sich für Geld verdingen«.

(8) Beide Zitate finden sich im Wortlaut identisch in Arnold Angenendts *Geschichte der Religiosität im Mittelalter* (1997). Im Falle Bernhards wird die Übersetzung von Agnes Wolters wiedergegeben. Angenendt nennt Wolters in seiner zugehörigen Endnote. Grethlein lässt ebenso wie Angenendt ein »daher« weg und schließt das Zitat wie Angenendt mit Ausrufezeichen statt Wolters' Punkt ab. Erwähnt werden weder Wolters noch Angenendt, auf den Grethlein andersorts im Buch verweist.

(9) Vgl. 152–156; Grethlein nimmt hier und da kleinere Änderungen vor, baut aber auch einen Fehler ein: das unsinnige »erschließt der« anstelle von Breiderts »erschließt die« auf 155.

(vermeintlich) nicht veröffentlichten Brief darauf hin, dass er »nach Schneider 1999« zitiert sei und erwähnt dessen Aufsatz ansonsten an keiner Stelle. Er übernimmt jedoch fast sicher, ohne das anzuzeigen, die fehlerhafte Angabe »Horch 1697: 34« (305 [Endn. 9]). Tatsächlich entstammt die bei Grethlein und Schneider zitierte Passage den Seiten 221f. des Horch'schen Werks. Abweichungen Schneiders vom Originalzitat (z.B. »dasselbe« anstatt »dasselbige«) finden sich auch bei Grethlein.¹⁰

Christian Weidemann, *1971, Dr. phil., Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische Grenzfragen, Katholisch-Theologische Fakultät, Ruhr-Universität Bochum (christian.weidemann@rub.de).

(10) Grethlein produziert auch einen eigenen Fehler: das unsinnige »in seiner Zeit hat« statt »in seiner Hand hat« (129).

Zitationsvorschlag:

Weidemann, Christian (2025): Rezension: »Schönstes Erbe der Lebendigen« oder »Großgrundbesitz auf dem Mond«? Jonas Grethlein über die Geschichte der Hoffnung (Ethik und Gesellschaft 1/2025: Praktiken und Institutionen der Solidarität – sozialetische und politisch-theologische Perspektiven). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2025-rez-6> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

1/2025: Praktiken und Institutionen der Solidarität – sozialetische und politisch-theologische Perspektiven

Ansgar Kreutzer

Altruistisch – universal – emotional. Solidarität in politisch-theologischer Sicht

Jonas Hagedorn

Moderne Gesellschaft und Solidarität

Alexander Neupert-Doppler

Solidaritäten in der Vielfachkrise – Corona, Ukrainekrieg und Klima

Philipp Ackermann

Solidarität im Kollaps. Theologische Überlegungen zur Klimabewegung

Josef M. Könning

Europa in der Krise. Anmerkungen zum Zusammenhang von Solidarität und Flucht aus Perspektive politisch-theologischer Ethik

Jakob Langen, Clemens Wustmans

Mitgeschöpflichkeit. *Solidaritätskonzepte in Tierethik, Anthropologie und Politik*

Katharina Wörn

Verzicht als Praxis der Solidarität? Zur Schärfung eines Verhältnisses und seiner ethischen Implikationen im Angesicht der Klimakrise

Anne Konsek

Solidarität mit Prostituierten? Sozialetische Gedanken zu einer emotionalen Debatte