

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

33. Jahrgang

1982

Heft 1

Zur Anthropologie und Ethik der Hoffnung

Von Richard Schaeffler, Bochum

Vorbemerkungen zum Thema:

Zwei Zugänge zum Thema Hoffnung

In der philosophischen und theologischen Tradition sind *zwei unterschiedliche Wege* zum Thema »Hoffnung« erprobt worden. In der antiken Philosophie wurde die Hoffnung als *eine Leidenschaft* verstanden. In polarer Spannung ihr zugeordnet war die Furcht. Andere Paare von Leidenschaften waren: Freude und Trauer, Liebe und Haß. Ein »Einzelgänger« unter den Leidenschaften aber, dem keine andere antagonistisch zuzuordnen war, war der Zorn¹. Einen anderen Weg zum Thema »Hoffnung« hat die christliche Theologie eingeschlagen. Ihr galt die Hoffnung als *eine der »göttlichen Tugenden«*. Deshalb war der Kontext, innerhalb dessen hier von »Hoffnung« die Rede war, durch die beiden anderen »göttlichen Tugenden« bestimmt, durch den Glauben und durch die Liebe².

Diesen beiden Wegen zum Thema »Hoffnung« entsprachen zwei Programme einer Ethik, aber auch zwei Ansätze einer Anthropologie. Ist nämlich die Hoffnung eine Leidenschaft, dann hat die Ethik die Aufgabe, zu einer Beherrschung dieser Leidenschaft anzuleiten. Ist sie dagegen eine Tugend, so gilt es, die »richtige Mitte« zwi-

¹ Thomas von Aquin kennt außer den genannten noch zwei weitere Paare von Leidenschaften: die Sehnsucht und die »Flucht«, die Kühnheit und die Verzweiflung. Daß dem Zorn keine andere Leidenschaft antagonistisch gegenübersteht, hebt er ausdrücklich hervor (S. th. I IIae q. 23 a. 4c).

² Thomas nennt den Glauben, die Hoffnung und die Liebe »theologische Tugenden« und fährt dann fort: »Die theologischen Tugenden sind etwas Übermenschliches [...]. Deshalb werden sie nicht im strengen Sinne menschliche Tugenden genannt, sondern übernatürliche oder göttliche Tugenden« (S. th. I IIae q. 61 a. 1 ad 2). »Sie sind Tugenden des Menschen, insofern er der göttlichen Gnade teilhaftig geworden ist« (S. th. I IIae q. 58, a. 3 ad 3).

schen zwei Lastern zu treffen: zwischen der »Anmaßung« und der »Verzweiflung«³. Die Anthropologie der Hoffnung aber hat die Aufgabe, einerseits zu zeigen, auf welche Weise die Hoffnung, wie alle anderen Leidenschaften, aus der Natur des Menschen entspringt, andererseits deutlich zu machen, wie der Mensch durch die gnädige Zuwendung Gottes zur Hoffnung als einer »göttlichen Tugend« fähig wird.

In den folgenden Überlegungen wird nicht nur die Verschiedenartigkeit dieser beiden Betrachtungsweisen darzustellen sein, sondern auch gefragt werden müssen, ob und wie eine Verknüpfung der beiden Begriffe von Hoffnung möglich sei.

I. Die Hoffnung als Leidenschaft

1. Zum Begriff der Leidenschaften im allgemeinen

a) Die Leidenschaften und die Menschennatur: Die Spannung zwischen Lebenstätigkeit und Lebensbedingungen

Leidenschaften entspringen aus der menschlichen Natur. Um diesen Zusammenhang zu klären, ist es hilfreich, sich an die traditionelle Definition des Begriffs »Natur« zu erinnern, welche besagt: »Die Natur ist das Wesen eines Seienden, sofern dieses *das Prinzip* ist, *aus dem seine Akte entspringen*«⁴. Dies gilt auch für Wesen, Natur und Verhaltensformen des Menschen. Unser »Wesen« zeigt sich darin, daß bestimmte Weisen des Verhaltens nicht unserer Willkür zur Disposition stehen. Dies zeigt sich zunächst an unseren physischen Lebensäußerungen: Wir können nicht sein, ohne zu atmen, ohne Stoffe und Kräfte aus unserer Umwelt uns anzuverwandeln. Das Gleiche gilt aber auch für den Vollzug unseres geistigen Lebens. Wir können nicht als Subjekte wirklich sein, ohne Akte des Denkens und Erkennens zu vollziehen.

Die Notwendigkeit, in bestimmter Weise tätig zu werden, ergibt sich also aus unserer Natur. Aber dies garantiert nicht, daß das solchermaßen Notwendige auch möglich ist. Die Möglichkeit derjenigen Akte, die notwendig sind, damit wir unser Menschsein tätig »vollziehen« können, muß immer neu den Bedingungen einer

³ Thomas setzt sich kritisch mit der Meinung auseinander, auch auf die theologischen oder »göttlichen« Tugenden müsse zutreffen, was sonst von den Tugenden gilt: daß sie darin bestehen, die »rechte Mitte« zwischen Extremen zu treffen. Er will dies nicht hinsichtlich der Vollzugsform, wohl aber hinsichtlich der Objekte gelten lassen. Und so sagt er von der Hoffnung: »Hinsichtlich der Inhalte des Vertrauens und in diesem Sinne kann es hier eine Mitte und Extreme geben, so wenn jemand anmaßend ist [...] oder verzweifelt« (S. th. II IIae q. 17 a. 5 ad 2).

⁴ Die in der Neuscholastik üblich gewordene Definition »Natura est essentia, in quantum est principium actuum« geht zurück auf die Formulierung des Aristoteles »Was man in erster Linie und im ausgezeichneten Sinne Natur nennt, ist das Wesen derjenigen Dinge, die den Ursprung der Bewegung als Ursache in sich selber haben« (Metaphysik 4.1015 A). Thomas von Aquin umschreibt den gleichen Naturbegriff mit der Formulierung »Der Ausdruck ‚Natur‘ scheint das Wesen einer Sache zu bezeichnen, sofern sie eine Hinzunahme oder ein Ausgerichtetsein auf ihre eigenen Tätigkeiten in sich enthält« (Über das Seiende und das Wesen 1c).

Umwelt abgewonnen werden. Und es ist nicht gewiß, daß diese Umwelt unseres physischen und geistigen Lebens uns auch die Bedingungen zur Verfügung stellt, die uns gestatten, zu atmen, zu leben, zu erkennen. Atemluft und Nahrungsmittel stehen uns nicht schon deswegen zur Verfügung, weil wir sie notwendig brauchen. Und die Objektwelt kann uns in solchem Maße wirr, widersprüchlich, »verrückt« erscheinen, daß wir ihr gegenüber die Fähigkeit des Denkens und Erkennens verlieren. Umgangssprachlich, aber durchaus zutreffend sagen wir dann: »Es ist zum Verrücktwerden«⁵. *Die Erfahrung vom möglichen Konflikt zwischen dem Tätig-Werden-Müssen und den Bedingungen, von denen das Tätig-Werden-Können abhängt, bildet den Ursprung und den Verstehensgrund für die menschlichen Leidenschaften.*

Leidenschaften, wie sie hier verstanden werden, sind also mehr als »Affekte«, denn sie ergeben sich nicht nur daraus, daß äußere Umstände oder Kräfte uns etwas »antun«, uns »affizieren«, sondern weit mehr daraus, daß wir kraft einer inneren Notwendigkeit tätig werden müssen, aber auf äußere Bedingungen stoßen, die unsere Wirkfähigkeit einschränken. Leidenschaften sind auch mehr als »Bedürfnisse«. Bedürfnisse wollen »befriedigt« oder »gestillt« werden; Leidenschaften verlangen nach Aktivität und Eigentätigkeit. Tätig werden können, das ist ein Ziel, auf das unsere »Natur« uns ausrichtet, weil diese Natur ein »Ursprung eigener Akte« ist, und weil wir deswegen Zustände, in welchen wir am Vollzug solcher Akte gehindert werden, als »naturwidrig« erfahren. Wir verlangen leidenschaftlich nach dem, wovon es abhängt, daß wir atmen, denken, körperlich und geistig leben können. Deshalb ist es uns allenfalls möglich, den einzelnen Akt der Leidenschaft zu lenken und ggfs. auch zu unterdrücken. Aber in *ihrem Ursprung sind die Leidenschaften unserer Willkür ebenso entzogen wie unsere eigene Natur*. Und weil hier der Kampf unserer Freiheit gegen die Macht der Natur immer neu vergeblich zu sein scheint, darum kann die Leidenschaft erfahren werden *wie eine fremde Gewalt, die uns überkommt*⁶. Und die Tatsache, daß die Leidenschaft aus unserer eigenen Natur aufsteigt, macht diese Erfahrung ihrer Fremdheit und Übermacht nur noch bedrohlicher. Es wird zu zeigen sein, daß dies auch von der Leidenschaft der Hoffnung gilt.

b) Die Leidenschaft als Gefahr

Aus dem Gesagten wird verständlich, daß schon seit der Antike die Ethik als Anweisung zur Überwindung der Leidenschaften gilt. Eine solche ethische Bemühung ist um so notwendiger, als sich leicht einsehen läßt, daß aus den Leidenschaften *eine dreifache Gefahr* entspringt: für unsere Erkenntnis, für unsere Praxis, vor allem aber für unsere Freiheit. Die Leidenschaft droht unsere *Erkenntnis* unmerklich zu verwandeln in ein »Wunschdenken«, welches nachträglich legitimieren möchte, was wir unvermeidlich erstreben. Die Praxis verliert dann die Leitung durch die vorurteils-

⁵ »Wenn sie [die Seele] auf das blickt, was mit Finsternis vermischt ist, das Werdende und Vergehende, dann wird sie in Verwirrung gestürzt, gerät ins Schwanken, bildet sich wechselnde, auf und abwogende Meinungen und gleicht jemandem, der keinen Verstand besitzt« – mit dieser Formulierung beschreibt Platon den gleichen Sachverhalt, den unser umgangssprachlicher Ausdruck »Es ist zum Verrücktwerden« bezeichnet (Politeia VI, 508 d).

⁶ »Naturam expellas furca, tamen usque recurret«: Horaz Episteln Buch 1, Epistel 10,24.

freie Vernunft und wird dadurch unfähig, ihre eigenen Zielsetzungen und die Wahl ihrer Wege kritisch zu reflektieren. Vor allem aber ist jene »innere Nötigung«, mit welcher die Leidenschaften uns, aufgrund ihrer Verwurzelung in unserer eigenen Natur, »keine Wahl« zu lassen scheinen, zugleich der Sachgrund dafür, daß wir uns in »äußere Abhängigkeit« begeben. Denn Dinge, Menschen, Verhältnisse, von denen es abhängt, ob das erreichbar ist, wonach wir so leidenschaftlich verlangen, zwingen uns in ihren Dienst. Und es darf schon jetzt darauf hingewiesen werden, daß gerade die Leidenschaft der Hoffnung in besonders deutlicher Weise zur Quelle solcher Unfreiheit werden kann. *Unsere Hoffnungen und die ihnen entsprechenden Ängste sind es, die uns »erpreßbar machen«, d. h. zur Selbstunterwerfung unter die verschiedensten Arten von Fremdbestimmung disponieren.*

c) Die Leidenschaft als Chance

Daß aus der Leidenschaft Gefahren der soeben beschriebenen Art aufsteigen können, ist offenkundig. Es ist ein zweiter Hinblick nötig, um zu sehen, daß die Leidenschaften *auch eine dreifache Chance* enthalten, und zwar wiederum für unsere Theorie, unsere Praxis und für den Vollzug unserer menschlichen Freiheit. Ein Erkenntnisstreben ohne Leidenschaft wird zur beliebigen Neugier; eine Praxis ohne Leidenschaft wird zur äußerlich bleibenden, unsere Identität bedrohenden bloßen Funktion. Und Freiheit ohne Leidenschaft ist orientierungslos, richtungslos, beliebig. Freiheit, die von Leidenschaften getragen und getrieben wird, mag maßlos werden und bedarf dann der vernünftigen Kritik; aber sie überwindet die Gefahr der inhaltslosen Beliebigkeit, weil sie von dem Wissen getragen wird, »worum es geht«, d. h. was in den Entscheidungen unserer Freiheit auf dem Spiele steht.

2. Die Leidenschaft der Hoffnung

a) Die Hoffnung und die Menschennatur: Antizipation lebensermöglicher Begegnung

Auch die Hoffnung gehört zu jenen Akten, deren »Prinzip« in unserem Menschenwesen liegt. Sie entspringt der menschlichen Natur als praxisermöglichende und praxisanleitende *Vorwegnahme einer Begegnung*. Denn aus dem, was uns als Wirklichkeit aus unserer Umwelt und Mitwelt begegnet, muß uns immer neu die Möglichkeit dessen geschenkt werden, was wir selber sind. Der Hungernde, der auf Nahrung hofft, der Fragende, der nach Orientierung Ausschau hält, der Einsame, der sich nach menschlicher Begegnung sehnt, weiß (ohne darauf immer ausdrücklich zu reflektieren): Alle diejenigen Akte, die er vollziehen muß, um Mensch zu sein, werden ihm nur in Begegnungen möglich. Und er weiß zugleich, daß er solche Begegnungen nicht erzwingen kann. Das Reich des Möglichen aber ist die Zukunft. Solche Öffnung für die Zukunft, für die Begegnung mit denjenigen Menschen und Dingen, die uns erst fähig machen, zu leben, zu denken, zu handeln und zu lieben, ist die Hoffnung. *Als solche Öffnung und Antizipation von Begegnung ist sie eine Leiden-*

schaft, die unsere Theorie wie unsere Praxis mit innerer Notwendigkeit bestimmt.

Darum gilt auch von der Hoffnung, was von jeder Leidenschaft gesagt werden konnte: Sie ist Gefahr und Chance zugleich.

b) Gefahren der Hoffnung als Leidenschaft: Theoretische und praktische Dualismen

Liebe und Haß, Freude, Trauer und Zorn sind primär auf das Gegenwärtige gerichtet. Die Hoffnung als Leidenschaft dagegen verlegt die Begegnung mit dem rettenden Guten ganz in die Zukunft.⁷ Daraus ergibt sich die Neigung, das Wirkliche, das wir gegenwärtig erfahren, dem Möglichen, das wir von der Zukunft erwarten, unvermittelt entgegenzusetzen. So wird die Hoffnung als Leidenschaft zur Quelle eines »Dualismus«, einer unvermittelten Entgegensetzung zwischen einer bösen Gegenwart und den in ihr wirkenden Mächten der Vergangenheit einerseits und einer guten Zukunft auf der anderen Seite. Und dieser Dualismus der Zeitalter wird zur Quelle aller anderen Dualismen, die wir in der Geschichte der Philosophie, aber auch der Religion und der Ethik, kennengelernt haben: des *theologischen Dualismus*, der die Naturordnung und die Ordnung des Heils einander unvermittelt gegenüberstellt, und des *anthropologischen Dualismus* von Leib und Seele. Ein Blick in die Geschichte der Religionen und Philosophien würde deutlich machen: Überall, wo in der Theologie Natur und Heil, in der Philosophie Leib und Seele als unvermittelte Gegensätze beschrieben worden sind, bildete der Dualismus von Vergangenheit und Gegenwart einerseits, Zukunft andererseits, den verborgenen Hintergrund aller anderen Dualismen. Und überall, wo die »gute Zukunft« der »bösen Vergangenheit und Gegenwart« unvermittelt gegenübergestellt wird, läßt sich auf die Dauer auch der theologische und anthropologische Dualismus nicht vermeiden. *Und stets ist die Leidenschaft der Hoffnung die Triebfeder, aus der all diese Dualismen hervorgehen*⁸.

Aber diese Dualismen bilden nicht nur eine Gefahr für unsere theoretische Auslegung der Welt; sie enthalten auch und vor allem eine Verführung für unsere Praxis. Der Traum von einem Guten, das radikal zukünftig, und von einer Zukunft, die radikal gut sein wird, setzt zwar gewaltige Kräfte der Neugestaltung von Natur und Gesellschaft frei. Zugleich aber zerstört dieser Traum die Kunst des Möglichen. Ja er verdächtigt jede Rücksicht auf das, was unter den Bedingungen dieser konkreten Weltsituation möglich ist, als »Verlust der reinen Gesinnung« und als »Verrat der unbedingten Pflicht«. Die Rücksichtnahme auf die Wirkmechanismen der bestehenden Welt gilt dann als Verführung, sich derjenigen »schlechten Realität« anzupassen, die doch überwunden werden soll. *Auf diese Weise schlägt eine absolut gesetzte Hoffnung um in den Zorn auf das Wirkliche, ja in eine Leidenschaft der Zerstörung.*

⁷ Die für den mittelalterlichen Theologen klassisch gewordene Definition findet sich bei Petrus Lombardus »Die Hoffnung ist die sichere Erwartung kommender Seligkeit« (Sentenzen III d 26, c 1).

⁸ Die unvermittelte Entgegensetzung von Ursprung und Zukunft ist bei Ernst Bloch einerseits die notwendige Konsequenz aus seinem radikal verstandenen »Prinzip Hoffnung«, andererseits die Prämisse, aus der sich seine atheistische Hermeneutik biblischer Überlieferung ergibt. »Konträre Prinzipien in der Bibel: Schöpfung und Apokalypse. Und siehe, es war sehr gut – siehe, ich mache alles neu« (Atheismus im Christentum 59). Vgl. R. Schaeffler, Was dürfen wir hoffen? – Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre, Darmstadt 1979.

Diese Zerstörung wird jetzt schon als solche wie ein »Kultus des kommenden Gottes« erfahren. Es ist kein Zufall, daß die alten Perser, deren Religion ein Ethos radikaler Umgestaltung von Natur und Gesellschaft enthielt (»wer einen Sumpf entwässert, eine Steppe berieselt, eine Straße quer durch die Wüste baut; wer eine Stätte des Fruchtbarkeitskultes zerstört, wer die Leichen der Verstorbenen den Vögeln zum Fraße vorwirft, der wird im kommenden Gericht nicht nach seinen Sünden befragt«), ihre Umwelt zugleich durch ihre zerstörerische Gewaltsamkeit erschreckt haben. Die »daherstampfenden Soldatenstiefel«, vor denen die Gemeinde des Deutero-Jesaja erschrak, nahmen nicht Rücksicht auf das »geknickte Rohr« und auf den »glimmenden Docht«⁹. Und noch heute scheint es die Gefahr der Hoffnung als Leidenschaft zu sein – vor allem dann, wenn sie sich zur religiösen Leidenschaft des Dienstes am Gotte der Zukunft steigert – daß sie zu einer Praxis der Zerstörung anleitet, welche sich als Vollstreckung des Gerichts über die »böse Welt« legitimiert. Stets hat der anarchistische Utopismus seine Kräfte aus einer solchen Leidenschaft der Hoffnung gewonnen.¹⁰

Wer von den Gefahren spricht, die unserer Praxis aus der Hoffnung als Leidenschaft erwachsen, der hat zugleich schon von der *Gefährdung unserer Freiheit* gesprochen. Dem leidenschaftlich Hoffenden geht es ja nicht nur um dies oder das, sondern um die Möglichkeit seines eigenen Daseinsvollzuges selbst. Wo ihm die Erreichung dessen verweigert wird, was er erhofft, da wird ihm »sein eigenes Leben vor-enthalten«. Jede Enttäuschung solcher Hoffnung wird für ihn zum Angriff auf ihn in der Ganzheit seiner Existenz. Der solcherart leidenschaftlich Hoffende empfindet darum die kritische Abwägung von Inhalten und Wegen wie einen »Luxus«, den er »sich nicht leisten kann«. Er ist von seiner Hoffnung vorbehaltlos besetzt, gelegentlich wie von ihr besessen. Und was er als den Befreiungskampf gegen die Fesseln der bestehenden Welt erlebt, wirkt auf den Zeitgenossen oft wie die zwangshafte Fixierung auf ein unverrückbares Traumbild. Und für die Unrealisierbarkeit dieses Traums hält sich der Träumende dadurch an der Wirklichkeit schadlos, daß er sie zerstört. Selbst noch die Selbstzerstörung wird, wo sie durch solche leidenschaftliche Hoffnung beseelt ist, zum Mittel der Rache an der bösen Wirklichkeit, die die Herankunft des Möglichen und sittlich Notwendigen verhindert hat.

c) Chancen der leidenschaftlichen Hoffnung

Wie bei allen Leidenschaften, so drängt sich auch bei der Leidenschaft »Hoffnung«, zunächst die Gefahr auf, die sie für unser Erkennen, unser Handeln und unsere Freiheit bedeutet. Auch hier ist deshalb ein zweiter Hinblick erforderlich, um zu

⁹ Vgl. Jesaja 9,4 im Gegensatz zu Jesaja 42,3.

¹⁰ Vgl. dazu Gustav Landauer, *Die Revolution*, Frankfurt 1907. Für Landauer gilt jede Realisation des Hoffnungsinhaltes schon als ein Abfall von der Radikalität des Protestes gegen die bestehende Welt. Der Hoffnungsinhalt ist in dieser Welt stets »ortlos« und so im wörtlichen Sinne »utopisch«. Und die so verstandene »Utopie ist also die zu ihrer Reinheit destillierte Gesamtheit von Bestrebungen, die in keinem Fall zu ihrem Ziele führen, sondern immer zu einer neuen Topie« (a.a.O. 13). Darum bleibt die utopische Hoffnung die Kraft der permanenten Revolution und des anarchischen Protestes gegen jede feste Gestalt der gesellschaftlichen Verhältnisse.

entdecken: Die Hoffnung als Leidenschaft bedeutet zugleich eine Chance, auf die wir als Menschen nicht verzichten können. Und auch dies gilt sowohl für unsere Theorie als auch für unsere Praxis und für Verständnis und Vollzugsart unserer Freiheit.

In theoretischer Hinsicht erinnert uns die Leidenschaft der Hoffnung daran, daß alles Erkennen vorwegnehmenden Charakter hat. Dies hat auf unvergeßliche, für alle kommende Philosophie maßgebliche Weise Platon deutlich gemacht. Ihm genügte es nicht, Phänomene zu schildern, Regelmäßigkeiten ihres Auftretens zu registrieren, sogar Vorhersagen dessen zu machen, was sich zeigen wird. All dies tun auch die »Gefangenen« in der »Höhle«. Wer Einsicht gewinnen, sich gleichsam in den Kern der Dinge »hineindenken« will (griechisch: *ennoein*), der muß erfassen, worauf es mit ihnen hinauswill (»was sie zu sein trachten«)¹¹. Unser Denken muß gleichsam einschwingen in jene Selbstüberschreitung, die das Sein der Dinge konstituiert.

Ob ein solches »Erkennen als Antizipation« zur Flucht aus der Wirklichkeit verleitet, das zeigt sich *in der Praxis*. Die Kunst einer Praxis, die gleichsam mit der über sich selbst hinausdrängenden Wirklichkeit im Bunde bleibt, besteht darin, die Treue zu den Zielen der Hoffnung im Verhalten zum gegenwärtig Begegnenden zu bewähren. Statt die Gegenwart zu entwerten, verleiht eine solche Praxis der Hoffnung dem Gegenwärtigen erst die absolute Bedeutung.

Wiederum ist der platonische Sokrates für eine solche Praxis der Hoffnung das ausgezeichnete Beispiel. Das »Vorlaufen« zu absoluten Zielen wird ihm nicht zum Vorwand für eine Flucht, die den Traum von einer besseren Welt an die Stelle des Auftrages setzt, inmitten dieser gegebenen Welt das Rechte zu tun. Gegenüber einer solch leidenschaftlichen Hoffnung wäre die »Flucht aus dem Gefängnis« – aus dem Gefängnis, in das die Athener ihn warfen, aber auch aus dem Gefängnis dieser ganzen so beschaffenen Welt – Ausdruck von Resignation¹². Wer flieht, ist ohne Hoffnung, denn er glaubt nicht mehr daran, daß in dieser Welt etwas zu bewirken ist. Freilich ist auch der ohne Hoffnung, der sich der bestehenden Welt einfach anpaßt. Denn er glaubt nicht mehr daran, daß er durch Widerstand etwas verändern kann. Es gehört die Leidenschaft der Hoffnung dazu, der Versuchung zu dieser zweifachen Resignation zu widerstehen. Und nur dieser Widerstand aus dem Geiste der Hoffnung macht sittliche Praxis möglich.

Damit ist zugleich schon gesagt, daß die Leidenschaft der Hoffnung die kostbare Chance bietet, *unsere menschliche Freiheit* recht zu begreifen und wirksam zu vollziehen. Denn menschliche Freiheit mißverstehet sich selbst, wenn sie sich danach sehnt, »vom Punkte Null anzufangen«. Menschliche Freiheit verkennt ihr Verwiesensein auf das Wirkliche, wenn sie meint, im Vernichten dessen, was ist, die Weite

¹¹ »Wenn jemand etwas sieht und denkend darin eindringt, daß das, was ich jetzt sehe, danach trachtet, ein anderes unter den Seienden zu sein, aber dahinter zurückbleibt und nicht von dieser Art zu sein vermag«, dann erst gewinnt er jene philosophische Erkenntnis, die bei Platon »Wiedererinnerung« heißt (vgl. Phaidon 74 d/e).

¹² Das Thema des platonischen Dialogs Kriton, die Weigerung des Sokrates, aus dem Gefängnis zu fliehen, ist für Platons Philosophie deswegen von zentraler Bedeutung, weil einerseits die idealen Nomoi deutlich unterschieden werden von den »in der Zeit geschehenen Rechtssprüchen«, z. B. der Verurteilung des Sokrates durch das Gericht der Athener, andererseits aber der Gehorsam gegenüber den idealen Nomoi sich darin bewähren muß, daß Sokrates den konkreten Gesetzen der konkreten Stadt Athen gehorcht.

dessen zu gewinnen, was sein kann und sein soll. Menschliche Freiheit ist weder die des göttlichen Schöpfers noch die des göttlichen Richters der Welt. Nur ein Gott hat es nicht nötig, leidenschaftlich zu hoffen. Menschliche Freiheit dagegen verliert ihren Inhalt und Gegenstand, wenn sie der Kette der Bedingungen und Folgen entspringen will, um gleichsam im Sprung das Absolute zu realisieren. Aber zugleich gibt menschliche Freiheit sich selber preis, wenn sie das Faktische unkritisch zum Maß ihres Wirkens macht. Positiv gesprochen: Menschliche Freiheit ist die Kraft, die konkreten, stets relativen und vorläufigen *Handlungs-Alternativen durchsichtig zu machen für die Ziele, auf die die Hoffnung sich ausspannt*.

Und das bedeutet zugleich: Hoffnung macht uns frei, unser eigenes Werk aus unseren Händen zu lassen, ihm seinen Eigenstand uns gegenüber zu gestatten, uns mit dem Überschuß des Werks über das Wirken beschenken zu lassen. Was damit gemeint ist, kann an zwei Beispielen deutlich gemacht werden: am Kunstwerk, das dem Schaffenden selbst, wenn man es in den Eigenstand seines Dastehens entläßt, wie eine Gabe erscheint, die größer ist als alles, was er »gemacht« hat – und am Sakrament, dessen »gewirktes Werk« (*opus operatum*) sein »subjektives Gewirktsein« (*opus operantis*) stets unendlich übersteigt. Leidenschaft der Hoffnung richtet sich stets mitten im Wirken auf das »je größere Werk«, befreit uns vom Zwang, das Erhoffte »machen« zu wollen, aber auch von der Resignation, die stets von vornherein zu wissen meint, daß wir ja doch »nichts machen« können. Freiheit jenseits der Alternative von Leistungszwang und Vergeblichkeitserfahrung: Das ist die Chance, die aus der Hoffnung als Leidenschaft sich ergibt.

3. *Elemente einer Ethik der Hoffnung als Leidenschaft: Befähigung zu positiver Kontingenzerfahrung*

Die Leidenschaften im allgemeinen und die Leidenschaft der Hoffnung im besonderen, so hat sich gezeigt, lassen für unsere Theorie und für unsere Praxis, für das Verstehen und den Vollzug unserer Freiheit Chancen und zugleich Gefahren entstehen. Gefahren dieser Art zu beschränken, Chancen zu maximieren, ist eine Aufgabe der Ethik. Eine Ethik der Hoffnung als Leidenschaft hat weder die Aufgabe, diese Leidenschaft abzutöten, noch das Ziel, sie unbefragt zur obersten Instanz unseres Erkennens und Handelns zu machen. Vielmehr soll sie uns dazu befähigen, die Herkunft unserer Leidenschaft aus unserer eigenen menschlichen Natur zu begreifen und die Impulse, die von ihr ausgehen, für die Vermenschlichung unserer Theorie und Praxis in Dienst zu nehmen. Wie dieser Dienst aussehen könnte, dafür seien hier Beispiele gegeben.

Die Hoffnung als Leidenschaft macht uns sensibel dafür, daß das Wirkliche, das uns begegnet, nicht von selber schon das Gute ist, dem wir uns so, wie es ist, vertrauensvoll hingeben könnten. Die Leidenschaft der Hoffnung beharrt darauf, daß das Wirkliche uns nie genug ist, daß wir eine »bessere Welt« bräuchten, um bessere Men-

schen zu sein¹³; daß unsere eigene Sache auf dem Spiele steht, wo darüber entschieden wird, wie die Wirklichkeit in uns und um uns sich künftig gestaltet. *So entlarvt die Leidenschaft der Hoffnung das Ideal der stoischen Unerschütterlichkeit (Ataraxie) und mit ihr der Autonomie, die von allem »Äußeren« nicht betroffen, als Fiktion*¹⁴.

Gleichzeitig aber widersteht die Leidenschaft der Hoffnung aller Versuchung zur Resignation. Sie läßt es sich nicht nehmen, davon überzeugt zu sein, daß das Wirkliche nicht alles ist und die Möglichkeit kein bloßer Schein. So verwandelt sie die untätige Klage über die bestehende Welt in den praxisanleitenden Impuls ihrer Umgestaltung. Sie bewahrt uns vor der Versuchung, uns den Kräften, die unabhängig von uns den Gang unseres »äußeren Schicksals« bestimmen, auch innerlich zu unterwerfen. So motiviert sie uns zum Dienst an einer besseren Zukunft.

Der Fehlhaltung der Resignation und dem falsch gesteckten Ziel der stoischen Unerschütterlichkeit widersteht die Leidenschaft der Hoffnung auf eine sozusagen »naturwüchsige« Weise. Die Versuchung zum Wunschdenken dagegen kann erst dann überwunden werden, wenn diese Leidenschaft zur »wohlbelehrten Hoffnung«, zur »docta spes« geläutert wird. Es ist so etwas wie eine »Kultur der Hoffnung« notwendig, um sie vom realitätsfernen Traum zu unterscheiden. Dann freilich dient sie dem Menschen dazu, ihn zu einer bestimmten Art von Erfahrung fähig zu machen. Man könnte sie die »positive Kontingenzerfahrung« nennen. Der Mensch erfährt sich dann als kontingent. Denn dasjenige, was er erhofft, die Zukunft, mit der er sich selbst identifiziert, »stößt ihm zu«. Aus seiner Umwelt und Mitwelt her begegnet ihm immer neu jene Wirklichkeit, die ihm die Chance eröffnet, die Aufgabe zu finden, an die er sich verschenden kann, um zu sich selbst zu gelangen. Hoffnung als Leidenschaft macht das Gegebene durchscheinend für die verpflichtende und darin zugleich erfüllende Möglichkeit.

¹³ Gewiß können wir uns gegenüber der sittlichen Pflicht nicht dadurch verteidigen, daß wir geltend machen: »Die Verhältnisse, sie sind nicht so«. Und dennoch gilt: Solange der Weltzustand uns immer neu in den Konflikt stürzt zwischen der Pflicht zur wirksamen Tat (und also zur Rücksicht auf die Bedingungen der Effizienz) und der Pflicht zur reinen Gesinnung (und also zur Hintansetzung aller Erfolgsrücksichten), ist auch unsere Sittlichkeit immer neu bedroht. Eine Welt, die nicht moralisch geordnet ist, die also es dem Gewissenlosen leichter macht, erfolgreich zu handeln, stürzt uns immer neu in den Konflikt zwischen Gesinnungsethik und Verantwortungsethik und macht in diesem Widerspruch der Pflichten die Moralität selbst widersprüchlich und also unrealisierbar. Es ist darum moralisch notwendig, eine bessere Welt zu wollen, in der es möglich sein wird, der doppelten Pflicht zur Reinheit der Gesinnung und zur Wirksamkeit der Tat Genüge zu leisten.

¹⁴ »Wenn ein Zustand ‚Leidenschaftslosigkeit‘ genannt wird, in welchem die Seele von keinem Affekt betroffen wird, wer möchte dann diese Seelendumpfheit nicht für schlechter halten als alle Laster?« (Augustinus, Vom Gottesstaat, Buch XIV Kap. 9,5). Im Gegensatz zu den unerschütterlichen Stoikern, die über alle Leidenschaften erhaben sind, beschreibt Augustin die Christen mit der Formulierung »Die Bürger der Heiligen Stadt, die auf dem Pilgerwege dieses Lebens auf Gott gerichtet leben, trauern in der Realität, sind fröhlich in der Hoffnung« (a.a.O. Kap. 9,1). Trauer, Freude und Hoffnung gehören zu den notwendigen Leidenschaften des christlichen Lebens. Und die Vorstellung, sich von diesen Leidenschaften »reinigen« zu können, bezeugt eine Überheblichkeit (superbia), zu deren Überwindung sogar die Erfahrung eigener Schuld nützlich sein kann. »Ich wage zu sagen, daß es den Überheblichen nützlich ist, in irgendeine offenkundige und handgreifliche Sünde zu fallen« (a.a.O. Kap. 13).

Und noch mehr: Leidenschaftliche Hoffnung, wenn sie ethisch verantwortlich wird, bewahrt den Menschen vor der »Melancholie erfüllter Pläne und Wünsche«. Denn wenn dasjenige Wirklichkeit wird, was wir erhofft und erstrebt haben, dann zeigt sich oft: Wir hatten es uns, als es noch bevorstand, eigentlich »schöner und größer vorgestellt«. Der konkrete Inhalt, in dem wir unsere Wünsche auszusprechen versucht haben, war gleichsam nur der Stellvertreter für ein absolutes Wunsch-Ziel, demgegenüber die realisierte Erfüllung oft sehr ernüchternd erscheint. Hoffnung dagegen, die nicht schwärmerisch das Wirkliche überspringt, sondern sich am Empfangenen wie am Geleisteten bewährt, macht uns fähig, jenen Überschuß des Werks über das Gewirkte zu erfahren und sich deshalb auch und gerade dort, wo wir in Freiheit und Verantwortlichkeit tätig waren, mit dem »je größeren Werk« beschenken zu lassen. Als bloßer Effekt unserer Leistung nämlich, aber auch als bloße Wirkung fremder Ursachenkonstellationen, ist alles, was Wirklichkeit wird, endlich und vorläufig. Hoffnung als sittlich verantwortete Leidenschaft beseelt auch dieses Wirkliche und macht es zur Antizipationsgestalt einer absoluten Zukunft mitten in der Gegenwart. Indem sie uns für Erfahrungen dieser Art sensibilisiert, befähigt sie uns zugleich zu der allein menschenmöglichen Weise des Erlebens von Glück¹⁵. Diesen Dienst freilich leistet die Hoffnung dem Menschen nicht dadurch, daß sie aus seiner Natur als dem »Prinzip seiner Akte« ohne Zutun seines Willens und ohne Verantwortung seiner Freiheit hervorgeht, sondern nur dann, wenn eine Ethik der Hoffnung diese Leidenschaft läutert und kultiviert.

*4. Umriss einer Anthropologie der Hoffnung als Leidenschaft:
Der Mensch als das Wesen, dem jede Gabe zur Aufgabe, jede Leistung
zur Gabe werden kann.*

Zur Eigenart menschlicher Akte gehört es, daß sie von Leidenschaften in Bewegung gehalten werden. Und zu den Weisen, wie unser Wesen sich als »Natur«, als »Prinzip unserer Akte« tätig erweist, gehört neben anderen Leidenschaften auch die Leidenschaft der Hoffnung. Wer wissen will, was der Mensch ist, muß deuten können, was diese Leidenschaft für die Gesamtheit menschlicher Verhaltensweisen bedeutet. Und da die Hoffnung als Leidenschaft, wie sich gezeigt hat, zweideutig ist – orientierend und verführend, heilsam und gefährlich, befreiend und neue Unfreiheit stiftend – gehört zu den Problemen der Anthropologie auch die Frage, worauf es mit dem Menschen, im Durchgang durch solcherlei Zweideutigkeiten, letztlich hinauswill. So ist in der Beschreibung der Leidenschaften und in der ethischen Anweisung zu ihrer sittlich verantworteten »Kultur« immer schon eine Auskunft darüber enthalten, wer der Mensch ist, also eine Anthropologie.

¹⁵ Zur Erfahrung des Überschusses des objektiven Werks gegenüber der subjektiven Leistung vgl. R. Schaeffler, Fähigkeit zum Glück, Einsiedeln 1977 (Theologische Meditationen 46).

Der Mensch ist offensichtlich dasjenige Wesen, das durch seine Natur genötigt wird, gegenüber allen »bloßen Tatsachen« in theoretischer wie in praktischer Hinsicht kritisch zu sein. Das »kritische Potential der Hoffnung« bewährt sich in theoretischer Hinsicht, indem wir unserem Wissen jenen antizipatorischen Charakter wahren, kraft dessen wir (und unter allen innerweltlichen Wesen wir allein) fähig sind, uns in jene Bewegung »hineinzudenken«, durch die die Wirklichkeit selbst überall hinausdrängt auf künftige Möglichkeit hin; in praktischer Hinsicht aber bewährt sich das »kritische Potential der Hoffnung« dadurch, daß es uns befähigt, inmitten des bloß Faktischen die Verpflichtungskraft des Möglichen ins Spiel zu bringen. Der Mensch, zu dessen Natur die Leidenschaft der Hoffnung gehört, ist dasjenige Wesen, das fähig ist, sich jede äußere Gegebenheit zur Aufgabe werden zu lassen, aber auch jede erfüllte Aufgabe, jede eigene Leistung, als die Vorläufigkeitsgestalt einer Gabe zu begreifen, die über alles eigene Leisten hinausgeht.

Sich als solches Wesen zu begreifen und zu bewähren: Dazu leitet die Ethik der Hoffnung ihn an. Aber gerade die zuletzt genannte Erfahrung, daß dem Menschen in der Kraft seiner sittlich verantworteten Hoffnung alle Leistung zur Verheißungsgestalt einer künftigen Gabe werden kann, leitet uns über zu einer zweiten, theologischen Betrachtungsart der Hoffnung, von der Beschreibung der Hoffnung als Leidenschaft zur Beschreibung der Hoffnung als einer »göttlichen Tugend«.

II. Die Hoffnung als »göttliche Tugend«

1. Zum Begriff der »göttlichen Tugenden« im allgemeinen: Ihr Ursprung aus einem Verhältnis von Freiheit zu Freiheit

Unter einer »Tugend« verstehen wir eine Dauerdisposition der Haltung und des Verhaltens (»habitus«), die uns dazu befähigt, in der konkreten Situation – und das heißt häufig: unter kurzfristigem Entscheidungsdruck – das Rechte zu treffen. Aber im Gegensatz zu solchen Dauerdispositionen, die uns naturhaft zuwachsen (sei es durch »genetische Information«, sei es im Sinne der »Konditionierung« durch akkumulierte Lebenserfahrung), geht die tugendhafte Dauerhaltung aus einer Betätigung unserer Freiheit hervor. (In diesem Sinne ist sie »habitus acquisitus«.¹⁶) Aber obgleich sie aus Akten der Freiheit entspringt, geht sie, einmal erworben, dem einzelnen Akt dieser Freiheit voraus und verleiht ihm jene »Leichtigkeit«, durch die er sich von der asketischen Anstrengung einer jedesmal neu zu erbringenden »sittlichen Hochleistung« unterscheidet. Durch die Tugend gewinnt die sittliche Tat – um mit Friedrich Schiller zu sprechen – anstelle der Erhabenheit des Außergewöhnlichen die Anmut des wie von selbst gelingenden »sittlich Schönen«. Und selbst Kant, der dem Gedanken der »schönen Seele« mit großen Vorbehalten gegenübersteht, bekennt:

¹⁶ Über die moralischen Tugenden als »erworbene Dauerhaltungen« vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik II,6.

»Das fröhliche Herz in der Befolgung einer Pflicht [...] ist ein Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung [...], eine fröhliche Gemütsstimmung [...], ohne welche man nie gewiß ist, das Gute auch liebgewonnen [...] zu haben« (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2. Aufl. S. 11 Anm.).

»Göttlich« aber wird eine Tugend genannt, um anzudeuten: Die Freiheit, aus der sie hervorgeht, und die Leichtigkeit, die sie den richtig getroffenen Einzelentscheidungen verleiht, ergibt sich aus der gnädigen Zuwendung Gottes, d. h. aus seinem ungeschuldeten, aber wirksamen und zugleich freiheitsstiftenden Wirken. Der Begriff einer solchen »göttlichen« Tugend erscheint widersprüchlich. Denn es will scheinen, die beschriebene Haltung könne nur entweder aus unserer eigenen Freiheit oder aus einer göttlichen Gabe entspringen. Im ersten Falle kann sie uns sittlich zugerechnet werden, ist aber eben deswegen nicht göttlich, sondern menschlich; im zweiten Falle ist sie zwar göttlich, aber nicht sittlich zurechenbar, also nicht Tugend.

Es soll daher versucht werden, sich dem, was der Begriff der »göttlichen Tugend« meint, durch eine Analogie zu nähern. Diese Analogie kann in dem Licht gesehen werden, das unser Auge sehfähig und die Gegenstände sichtbar macht. Das menschliche Auge verfügt nicht über das Leuchten des Lichts; dennoch ersetzt das Licht nicht die Eigentätigkeit des Auges. Es wäre unsinnig, zu meinen, das Licht müßte geringer werden, wenn unsere Fähigkeit steigen soll, Akte des Sehens zu setzen. Das Gegenteil ist der Fall. Nur weil uns das Licht »gegeben« wird, gewinnt unser Auge die »Tauglichkeit« zum selbsttätigen Sehen. Und entsprechend dieser Analogie wäre zu sagen: Es wäre unsinnig, zu fordern, die Gnadengabe müßte geringer werden, damit unsere Freiheit Raum gewinnt. Im Gegenteil ist, wenn unsere Analogie zutrifft, zu erwarten: Nur die Gabe göttlicher Zuwendung ermächtigt uns zum Vollzug jener Akte, deren »Tauglichkeit«, also deren »Tugend« wir im Glauben, Hoffen und Lieben betätigen.

Freilich hat diese Analogie zwischen »Gnade« und »Licht« eine Grenze. Die »göttlichen Tugenden« sind von allen uns naturhaft zuwachsenden Tüchtigkeiten verschieden. Sie gründen weder in dem, was wir ohne Zutun unserer Freiheit an Verhaltenskräften mitbringen, noch in dem, wozu wir durch die physische Einwirkung fremder Personen oder Dinge fähig werden. *Konstitutiv für sie ist vielmehr ein Verhältnis von Freiheit zu Freiheit.* Sie haben ihren »Ort« in einem Vorgang, den die Theologie die »Heiligung des Menschen« nennt, also im »soteriologischen Kontext«. Denn sie sind *Kräfte, die aus der Freude empfangener Versöhnung stammen.* Im theologisch prägnanten Sinne muß »Gnade« immer zuerst soteriologisch, als Rettungs- und Vergebungsgnade verstanden werden. Darum sind jene »Tauglichkeiten« oder »Tugenden«, die aus dieser Gnade entspringen, primär stets Äußerungen jener menschlichen Freiheit und Selbsttätigkeit, die aus der Freude empfangener Versöhnung entspringt.

Nicht weniger als die »natürlichen« Tugenden sind auch die »göttlichen« durch jene Leichtigkeit ausgezeichnet, in der das Gute nicht mehr unseren widerstrebenden Neigungen abgerungen werden muß. Auch wenn Glaube, Hoffnung und Liebe in Zeiten der Anfechtung »schwerfallen«, wäre es verfehlt, sie in »Hochleistungen« eines christlichen Ethos umzustilisieren. Die Autoren biblischer Schriften haben für

das, was sie hier beschreiben wollten, mit geradezu genialer Griffsicherheit einen bewußt mehrdeutigen Ausdruck gewählt – nicht um den Leser über die Bedeutung des Gesagten im Unklaren zu lassen, sondern um die Verflechtung vielfältiger Bedeutungsmomente ins Wort zu bringen. Das griechische »Charis« und das lateinische »Gratia« bezeichnen die »Huld«, aber auch den »Dank«, also die freie Zuwendung und zugleich die antwortende Freude. Und noch ein drittes Moment schwingt in diesen Vokabeln mit: Die griechischen »Chariten« und die lateinischen »Gratien« sind, in der Sprache des Heidentums, Göttinnen des gelösten Tanzes gewesen; und auch im deutschen Fremdwort klingt diese Bedeutung noch an, wenn wir von »Grazie« und vom »Graziösen« der ungezwungen-selbstverständlichen Bewegung sprechen. Huld und Dank, Zuwendung und antwortende Freude bringen eine Gelöstheit zustande, die mühelos das jeweils Richtige trifft, unsere Schritte mit einer selbstverständlichen Sicherheit lenkt, so daß das Gute zugleich als das Schöne erfahren wird. Martin Luther hat keineswegs in den Text des Evangelisten Lucas einen verderblichen »Horizontalismus« eintragen wollen, noch weniger eine Ästhetisierung der religiös-sittlichen Verhältnisse, wenn er die Fülle dessen, was die Theologen »göttliche Tugenden« nennen, als »Holdseligkeit« wiedergab: als das beseligende Glück aus der göttlichen Huld¹⁷.

Aus solcher durchaus theologisch verstandener »Holdseligkeit«, aus einer »gratiositas«, die aus der Fülle der »gratia« entspringt, ergibt sich eine dreifache Folge: ein Standgewinnen auf tragendem Grund, auch in Situationen der Anfechtung; ein Weggewinnen, auch in Erfahrungen der Ohnmacht; ein Fähigwerden zum Selbstgewinn aus der Selbsthingabe. Es ist nicht schwer zu sehen, daß diese dreifache Charakteristik der Folgen empfangener »gratiositas« zugleich ein Versuch ist, die Dreifalt der »göttlichen Tugenden« zu kennzeichnen: das Standgewinnen im Glauben, das Weggewinnen in der Hoffnung, die Fähigkeit zum Selbstgewinn aus der Selbsthingabe in der Liebe.

2. Zur Tugend der Hoffnung

a) Die Hoffnung und die »Dialektik der praktischen Vernunft«

Die Tugend der Hoffnung ist, im Kontrast zur Hoffnung als Leidenschaft, nicht eine auffallende Gemütsbewegung; sie verleiht vielmehr Beständigkeit und Sicherheit. Andererseits ist sie, ebenfalls im Kontrast zu den Leidenschaften, nicht naturhaft unserer Freiheit entzogen, sondern lebt aus der Erfahrung eines Anrufes an diese unsere Freiheit. Eben deswegen aber ist sie auch nicht naturhaft oder instinktmäßig gesichert, sondern, wie alle Wirkungen freier Handlungen, gefährdet. Es wird noch davon zu reden sein, daß die Hoffnung nicht nur, wie jede Tugend, gewisse »Laster« gleichsam außer sich hat, gegen die sie sich abgrenzen muß; vielmehr ist sie »von innen her« gefährdet und eben darum desto mehr darauf angewiesen, in Freiheit beantwortet zu werden.

¹⁷ Luther übersetzt den Gruß des Engels an Maria in Lk 1,28 »Sei gegrüßt, Holdselige«, Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, Die Deutsche Bibel Bd. 6,211.

Aber nicht nur die Differenz zwischen Leidenschaft und Tugend tritt gerade an diesem Beispiel besonders deutlich hervor. Die Hoffnung ist vielmehr auch der ausgezeichnete Fall, an dem sich die Differenz zwischen »natürlichen« und »göttlichen« Tugenden exemplarisch ablesen läßt. Denn sie ist nicht, wie manche andere sittlich positive Dauerdisposition, das Ergebnis einer vernünftigen Kultivierung naturhafter Antriebe. Vielmehr verdankt sie ihre Beständigkeit und Orientierungs-Sicherheit dem freien Angebot einer Treue, die dem Menschen gerade dort neue Wege eröffnet, wo all seine selbsterworbene Fähigkeit sich als unzulänglich erwies. Dabei wird, wie Immanuel Kant überzeugend gezeigt hat, diese Unzulänglichkeit aller selbsterworbenen Fähigkeit nicht nur in der Weise erfahren, daß unsere Wirkkraft wegen der Konkurrenz mit fremden Wirkkräften an äußere Grenzen stößt, sondern darin, daß unsere Freiheit der Gefahr ausgesetzt ist, sich »von innen her«, in einer ihr immanenten »Dialektik« selber aufzugeben. Das läßt sich, ohne der kantischen Argumentation im einzelnen zu folgen, gerade angesichts der Differenz zwischen der Hoffnung als Tugend und der Hoffnung als Leidenschaft deutlich machen.

Leidenschaftliche Hoffnung, so hat sich gezeigt, wird konfrontiert mit der Erfahrung von der »bösen Welt«, die ihr die Erfüllung ihrer Forderungen beständig vorenthält. Dann kann es geschehen, daß die Leidenschaft der Hoffnung sich für solche Erfahrung dadurch schadlos hält, daß sie den kommenden Untergang dieser Welt als den Triumph ihrer eigenen sittlichen Selbstbestimmung herbeisehnt. Dies aber führt notwendigerweise in den Zwang zur Verdrängung eigener Schuld. Der Hoffende ist der Vertreter der »guten Sache« inmitten einer »bösen Welt«. Wer aber zu solcher Schuldverdrängung nicht bereit ist, der bemerkt alsbald, daß ein noch so stetiger Fortschritt zum Besseren die Verpflichtung zum Guten nie einholen wird. Gerade die Notwendigkeit, »besser« zu werden (oder anders gewendet: die Erfahrung, daß das Gesetz der Sittlichkeit für uns immer ein Imperativ bleibt, ein Befehl, dem der »alte Mensch« in uns sich nur in immer neuer Anstrengung unterwerfen kann), ist das deutlichste Anzeichen dafür, daß wir nicht wahrhaft »gute« Menschen sind. So verlangen wir kraft unserer sittlichen Selbstbestimmung von uns selber das Unerfüllbare: »gute Früchte zu bringen«, ohne daß wir für uns die Eigenschaft des »guten Baumes« in Anspruch nehmen könnten¹⁸. Und an diesem inneren Widerspruch droht unsere sittliche Selbstbestimmung zu zerbrechen.

¹⁸ »Wir können in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösartigkeit des Willens [...] anheben« (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft A 57). »Wie es nun möglich sei, daß ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten mache, das übersteigt all unsere Begriffe. Denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?« (a.a.O. 46).

Dieser innere Widerspruch der praktisch-sittlichen Vernunft mit sich selbst kann nun, wie Kant gezeigt hat, nicht anders aufgelöst werden als durch die Hoffnung auf wirksame Vergebung¹⁹. Die von Gott gewirkte Rechtfertigung des Sünders wird so zur einzig möglichen, wenn auch für uns nicht theoretisch begreiflichen Bedingung dafür, daß die sittliche Vernunft mit sich selber versöhnt wird. Diese Hoffnung richtet sich keineswegs nur auf einen kommenden Lohn für unsere gegenwärtige Tugend, sondern vor allem darauf, daß in der Kraft der göttlichen Vergebung das sittliche Gebot, dem wir uns gehorsampflichtig wissen, sich nicht darin erschöpft, für uns dasjenige Gesetz zu sein, nach welchem wir gerichtet werden. *Die Hoffnung auf solche Rechtfertigung allein macht uns tauglich, also »tugendhaft« dazu, weder durch Schuldverdrängung in selbstgerechte Anmaßung noch durch Schuldbewußtsein in sittliche Verzweiflung zu verfallen*²⁰.

b) Die dreifache Chance der Hoffnung als »göttliche Tugend«

Die Zusage der Rechtfertigung des Sünders ist gewiß ein Proprium der christlichen Verkündigung. Aber in dieser spezifisch christlichen Hoffnungsbotschaft ist eine Chance für den Menschen enthalten. Und wie bedeutsam diese Chance ist, wird besonders anschaulich im Kontrast zu jenen Ausfallserscheinungen, unter denen die menschliche Theorie und Praxis gerade heute leidet, und die die Gefahr einer Selbstzerstörung der menschlichen Freiheit haben entstehen lassen.

Für die Praxis eröffnet diese Hoffnungsbotschaft die Chance, befreit zu werden vom Zwang zur Selbstbestätigung und zur konkurrierenden Selbstgerechtigkeit.

aa) »Selbstgerechtigkeit« und Ideologiegefahr

»Selbstgerechtigkeit« ist ein zentraler Begriff der Theologie des Apostels Paulus. Er beschreibt damit jene zwangshafte Nötigung, sich vor sich selbst, vor Gott und in Abgrenzung gegenüber anderen Menschen ins Recht zu setzen. Diese Nötigung ihrerseits bewirkt, daß der Mensch sich der göttlichen Gnade verweigert und damit der »Herrschaft der Sünde« untertan bleibt²¹.

Was Paulus auf diese Weise beschreibt, das hat heute, scheinbar abseits aller Theologie der Sünde und der Erlösung, sich als der Grund einer tiefen Krise der Gesellschaft herausgestellt. Denn eine Gesellschaft, in der sich der Konsensus über Ziele

¹⁹ »Wie es auch mit der Annehmung einer guten Gesinnung an ihm zugegangen sein mag und sogar wie beharrlich er auch darin in einem ihr gemäßen Lebenswandel fortfahre, so fing er doch vom Bösen an, und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich« (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft A 87 f). »Damit das, was bei uns im Erdenleben, vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und Welten, immer nur ein bloßes Werden ist, nämlich ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein, uns gleich als ob wir schon hier im vollen Besitze desselben wären zugerechnet würde, darauf haben wir doch wohl keinen Rechtsanspruch [...]. Es ist also immer nur ein Urteilsspruch aus Gnade« (a.a.O. 94 f).

²⁰ Zum Zusammenhang zwischen christlicher Gnadenvorkündigung und kantischer Hoffnungsphilosophie vgl. R. Schaeffler, Kant als Philosoph der Hoffnung, in: Theologie und Philosophie 56 [1981], 244-258.

²¹ Den Grund für die Schuldverstrickung, die aus der Selbstgerechtigkeit hervorgeht, beschreibt Paulus am Beispiel der Juden mit den Worten »Sie verkannten die Gerechtigkeit Gottes und versuchten, ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten«, Röm 10,3.

und Normen gemeinschaftlichen Handelns nicht mehr von selbst einstellt, nicht mehr durch Traditionen und Institutionen hinlänglich gesichert wird, ist zugleich eine Gesellschaft konkurrierender Gruppen, von denen jede ihre Ziel- und Normvorstellungen gegen andere Gruppen durchsetzen muß. Der Kampf um die Möglichkeit gesellschaftlich wirksamen Handelns (und in diesem Sinne der Kampf um die Macht) wird als konkurrierende Werbung um Zustimmung geführt. Der Erfolg dieser Werbung aber ist an die Bedingung geknüpft, den Streit der Parteien als einen Kampf der »guten Sache« gegen diejenigen darzustellen, die sich – aus mangelnder sittlicher Einsicht oder wegen des Überwiegens partikulärer Interessen – dem Guten in den Weg stellen. Wer politisch wirksam handeln will, muß also sich selbst gegenüber dem jeweiligen Gegner konkurrierend ins Recht setzen. Und sogar unter den Bedingungen diktatorischer Herrschaftsformen muß der, der auf die Dauer Macht behaupten will, den Gehorsam, den er fordert, als Dienst an der gefährdeten Gerechtigkeit erscheinen lassen. Diesen Kampf um den Erwerb oder die Erhaltung von Zustimmung kann auf die Dauer nur der erfolgreich führen, der diesen Zwang einer nach außen gewendeten Selbstdarstellung zugleich »internalisiert«, d. h. sich selber von dem Skrupel freihält, ob ihm der Kampf um die Macht wirklich nur ein Mittel im Dienst an der Gerechtigkeit ist, oder ob ihm, vielleicht unmerklich, die öffentliche Selbstdarstellung als Vertreter der »rechten Sache« zum bloßen Mittel für den Erwerb oder die Erhaltung von Macht geworden ist.

Kurz: Unter den Bedingungen einer Gesellschaft, in welcher die Befähigung zu wirksamem Handeln an den Erwerb von Zustimmung geknüpft ist, gerät die öffentliche Rede von Recht und Gerechtigkeit unter Ideologieverdacht. Wenn aber der Ideologieverdacht einmal wirksam geworden ist, neigt er dazu, universal zu werden. Er wendet sich nun gegen jede Art von wertbezogener Argumentation, fragt überall danach, wem eine bestimmte Art der Theoriebildung, eine bestimmte Formulierung von Idealen und Normen einen gesellschaftlichen Konkurrenznutzen verschafft. Der universal gewordene Ideologieverdacht verwandelt also schließlich alles Argumentieren in einen politischen Machtkampf »mit veränderten Mitteln«.

bb) Die aktuelle Bedeutung der paulinischen Gnadenbotschaft

Angesichts der Doppelgefahr der Ideologisierung aller Argumentationen und des universalisierten Ideologieverdacht droht uns heute (deutlicher, als dies Kant sehen konnte) die Selbstaufhebung der praktischen Vernunft. Denn wer aus sittlichem Pflichtgefühl das Gute nicht nur wünscht, sondern wirksam tun will, muß Macht wollen; wer Macht will, muß sich öffentlich ins Recht setzen; wer sich öffentlich ins Recht setzen will, muß in sich das anklagende Gewissen zum Schweigen bringen; und wem dies gelingt, der hebt eben jene Moralität auf, die zu Anfang das Motiv seines politischen Handelns gewesen ist. Angesichts dieser Erfahrung aber wendet sich der Ideologieverdacht gleichsam »nach innen«, so daß wir uns selbst, wo wir uns um Wahrheit und Gerechtigkeit bemühen, im Verdacht haben, es gehe uns »in Wahrheit« um nichts anderes, als um den Konkurrenzvorsprung vor Anderen. Und dieser internalisierte Ideologieverdacht schlägt notwendig um in den Haß. Denn wer nicht mehr an die Wahrheit glaubt, auch nicht mehr an das eigene Wahrheitsstreben, wer überall

dort, wo von Normen der Erkenntnis und des Handelns die Rede ist, nur den verborgenen Durchsetzungswillen am Werk sieht, für den ist auch der jeweils Andere nicht mehr der Partner, sondern nur noch der Feind.

Die Überwindung dieser Krise der politischen Moral und der gesellschaftlichen Praxis ist also nur möglich, wenn zuvor jener Zwang zur Selbstrechtfertigung gebrochen wird, aus dem diese Krise sich ergab. Die Botschaft von der gerechtmachenden Gnade Gottes läßt sich als Angebot an die Praxis begreifen, sich von diesem Zwang zur Selbstrechtfertigung befreien zu lassen²². Hier hat die Tugend der Hoffnung ihren Ort; hier erweist sie sich als »göttliche Tugend«, zu der wir nur durch Gottes freie Zuwendung befähigt werden; hier erweist zugleich diese göttliche Tugend unter den Bedingungen von heute ihre Bedeutung für das Leben der Gesellschaft.

Hoffnungsfähigkeit wird also dem Menschen dort geschenkt, wo die Vergebung Gottes ihn über die Gegensatzeinheit von Selbstrechtfertigungszwang (»Anmaßung«) und internalisiertem Ideologieverdacht (»Verzweiflung«) hinausführt.

Die Reflexion auf die solchermaßen geschenkte Hoffnungsfähigkeit öffnet nicht nur neue Wege für die Praxis, sondern zugleich unersetzliche Chancen für die *theologische Theorie*. Denn diese Erfahrung ist wie ein theologisch-hermeneutischer Schlüssel zu den wichtigsten Themenbereichen des Sprechens von Gott, von der Welt und vom Menschen selbst. Theologisch von Gott sprechen, heißt stets zugleich: von dem sprechen, der durch seine Treue (auch zum ungetreuen, sündhaften Menschen) Hoffnung möglich macht. Theologisch von der Welt sprechen, heißt zugleich: alles Wirkliche als ein Gefüge von Zeichen und Bahnen für die Wege der Hoffnung begreifen. Und theologisch vom Menschen sprechen, heißt: ihn als dasjenige Wesen beschreiben, das zur Hoffnung gerufen ist. Insbesondere von dieser Möglichkeit wird abschließend in einigen Bemerkungen zur theologischen Anthropologie der Hoffnung noch zu sprechen sein.

c) *Drei Weisen der Gefährdung der »Tugend der Hoffnung«*

Die Tugend der Hoffnung hat nicht nur gleichsam »außer sich« gewisse Untugenden und Laster (die Anmaßung und die Verzweiflung), gegen die sie abgegrenzt werden muß. Vielmehr gibt es auch Gefahren, die aus der Hoffnung selbst entspringen und sie »von innen her« bedrohen.

Diese Gefahren betreffen zunächst *unsere Praxis*. Die Gewißheit, daß »nichts uns scheiden kann von der Liebe Gottes« (Röm 8,39), kann leicht zu der Meinung verführen, daß in den Handlungsalternativen, vor die wir gestellt sind, im Grunde nichts mehr auf dem Spiele steht. Und weil die Kraft der göttlichen Liebe, auf die wir hoffen, sich gerade darin bewährt, die scheinbare Aussichtslosigkeit unserer Lebenssituation zu überwinden, verbindet sich mit der Absolutheit der Hoffnung leicht das Pathos, die Welt insgesamt »schwarz in schwarz« zu malen. Paulus hat uns ein Zeug-

²² Zur Bedeutung der christlichen Rechtfertigungslehre für die Überwindung der Doppelgefahr von Ideologisierung der sittlichen Argumentation einerseits, universellem Ideologieverdacht andererseits vgl. R. Schaeffler, Ideologiekritik als philosophische und theologische Aufgabe, in: Theologische Quartalschrift 155 [1975] 97-116.

nis ungebrochener Heilshoffnung hinterlassen, wenn er sagte: »Wir rühmen uns der Bedrängnis, denn wir wissen, die Bedrängnis bewirkt Standhaftigkeit, die Standhaftigkeit Bewährung, die Bewährung Hoffnung, die Hoffnung aber läßt nicht zuschanden werden« (Röm 5,3). Was aber bei Paulus noch Ausdruck einer überraschenden Erfahrung ist, daß nämlich die aktuell erlebte Situation der Bedrängnis die Hoffnung nicht auslöscht, sondern ihre freudige Gewißheit steigern kann, das kann bei den Hörern allzu leicht eine universalisierte Leidens-Antizipation erzeugen. Dann »weiß« der Hoffende immer schon, daß die Welt nichts als Bedrängnis zu bieten hat; und er wünscht im Grunde auch gar nichts anderes, um nur ja den »Ruhm der Bedrängnis« nicht zu verlieren. Eben deshalb aber entdeckt er in seiner Lebensumwelt keine offenen Alternativen mehr, die ihn zur Entscheidung herausfordern könnten. Hoffnung, diese eminent praktische Tugend, führt dann zuletzt zum völligen *Praxisverlust*.

Mit diesem Praxisverlust verbinden sich *Gefahren für Verständnis und Vollzug der Freiheit*. Die Freude, die aus der Vergebung entspringt, führt dann zu einer eigentümlichen, sozusagen widerstandslosen Fröhlichkeit, die über alle Last des Ringens mit der eigenen Schwäche, alle Not, immer wieder in die gleichen, allzu bekannten Fehler zu verfallen, vermeintlich »immer schon hinaus ist«. Und in dem Bewußtsein, ein »Fremdling« in dieser Welt zu sein, liegt zugleich die Versuchung, sich von der Verstrickung in die Wirkmechanismen dieser Welt unbetroffen zu meinen, die immer wieder dazu führen, daß Handlungsprogramme, die aus den besten Absichten entsprangen, in neue Unrechtsgewalt umschlagen.

Nicht selten jedoch verbindet sich jene widerstandslose Fröhlichkeit, die sich von »dieser Welt« entlastet meint, mit einer eigentümlichen *Faszination*, die nicht loskommt *vom Anblick der Abgründe und Finsternisse*. Es hat den Anschein, daß für diese Betrachtungsart das Licht der Hoffnung die gegenwärtige Weltrealität nicht so sehr beleuchtet und durchsichtig macht, als vielmehr nur an den harten Schatten, die es wirft, erfahrbar wird. Die Heilshoffnung bestimmt dann das Weltverhältnis des Christen nur noch dadurch, daß sie ihn dazu befähigt, die Bosheit und Ungerechtigkeit dieser Welt als solche zu entdecken und zu verurteilen. Auf solche Weise wird einer »schwarzen Romantik« Vorschub geleistet, die sich an der Hoffnungslosigkeit der Welt und unseres eigenen Lebens begeistert, um sich gerade auf diese Weise ihrer eigenen Überlegenheit über diese böse Welt zu versichern. Ein solches Weltverständnis kann sich dann einig wissen mit der »negativen Dialektik« im Sinne von Theodor W. Adorno, die jede »Affirmation« verbietet und das »Licht der Erlösung« lediglich in der Kraft zur Negation am Werke sieht²³.

²³ Der Begriff »Licht der Erlösung« spielt eine zentrale Rolle in derjenigen Diskussion, die Theodor W. Adorno durch den Schlußsatz seiner »Minima Moralia« ausgelöst hat: »Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint«. Dabei merkt Adorno ausdrücklich an, daß von dieser Erlösung nicht anders gesprochen werden kann als in der »Spiegelschrift« der »vollendeten Negativität«. Zur Diskussion um Inhalt und Funktion dieses Begriffes verweise ich auf die demnächst erscheinende Dissertation von Gerd Neuhaus »Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und die »Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens« – Zu einem Aspekt der Auseinandersetzung zwischen politischer und transzendentaler Theologie«.

Ein solches Verständnis der menschlichen Freiheit ist nicht nur mit dem oben erwähnten Verlust praxisanleitender Handlungsalternativen verbunden, sondern beeinflusst zugleich *das theoretische Verhalten* des Menschen zur Welt und zu sich selbst. Augustin hat von den Christen gesagt: »Hinsichtlich der Realität sind sie Trauernde, hinsichtlich der Hoffnung sind sie frohe Menschen«. Auch in diesem Falle ist nur ein kleiner Schritt von diesem Bekenntnis christlicher Hoffnung bis zur allgemeinen Verweigerung gegenüber der erfahrbaren Weltrealität. Die Welt wird in solcher Theorie gleichsam »aufgespalten« in eine Realität, die insgesamt radikal verdorben ist, und eine Bedeutung, die einzelnen Erfahrungsinhalten dadurch zukommt, daß sie als Vorzeichen einer bestehenden radikalen Neugestaltung begriffen werden können. Und auch diese Haltung kann in säkularisierter Form wiederkehren. Das geschieht dort, wo (etwa bei Anhängern von Herbert Marcuse) die »Verweigerung« gegenüber der Welt, wie sie ist, zur einzigen Bewährungsprobe der Hoffnung wird²⁴.

Solche Scheidung zwischen Realität und Bedeutung der Weltwirklichkeit verändert jedoch auch das Selbstverständnis des Menschen. Sich dieser Welt völlig verweigernd, verweigert er sich zugleich seinem eigenen Leben, dessen radikale Innerweltlichkeit ihm jetzt wie eine Befleckung erscheint. Auch der Mensch wird aufgespalten in ein Wesen der Weltverfallenheit, das keine Zukunft hat als den Tod, und ein Wesen der Weltüberlegenheit, die sich nicht anders als im Ja zum Gericht über die Welt und über das eigene Leben realisiert.

Damit aber wird auch das Verständnis der Botschaft von Gott und seiner freimachenden Vergebungsgnade in charakteristischer Weise verändert. Die gut christliche Forderung, der Jünger müsse lernen, zu sich selber »Nein« zu sagen (»wenn einer meinen Weg nachgehen will, der sage Nein zu sich selbst und nehme Tag für Tag sein Kreuz auf sich und folge mir« Lk. 9,23), kann so vereinselt werden, daß sie schließlich dazu führt, die Rede von der neuschaffenden Macht der göttlichen Gnade jeden Inhalts zu berauben. Man kann die Alleinursächlichkeit Gottes so sehr betonen, daß Angst aufkommt vor dem Übergang seines Wirkens ins Werk, also davor, daß das, was Gott tut, dem Geschöpf eine neue Wirklichkeit einstiftet. Aber eine Gnade, die so ausschließlich »reine Gnädigkeit Gottes« (*gratia increata*) bleibt, daß sie überhaupt nicht mehr dem Geschöpf ein neues, fortan ihm zugehöriges Leben (*gratia creata*) einstiftet, wäre nicht mehr Gnade »für uns«, wäre folglich für uns nicht mehr

²⁴ »Verweigerung« ist kein Programmwort von Herbert Marcuse selber; er fordert im Gegenteil mit Nachdruck »Solidarität«. Aber seine Analysen derjenigen Vorgänge, in welchen die moderne Industriegesellschaft auch alle Kräfte der Opposition und des Protestes sich selber einzugliedern vermag, um aus ihnen ein vorantreibendes Moment des system-immanenten und deswegen »eindimensionalen« Fortschritts zu machen, hat die Angst vor einer »Gesellschaft ohne Opposition« entstehen lassen (so die Überschrift des Vorworts zu seinem Buch *One dimensional Man*, Boston 1964, deutsch: *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1967). Und die Angst davor, durch »repressive Toleranz« ins bestehende System integriert zu werden, hat diejenigen Kräfte der Opposition, die sich an Marcuse orientieren, weitgehend zur »totalen Verweigerung« veranlaßt.

zu unterscheiden von vollständiger Gnadenlosigkeit²⁵. *Und auf diese Weise kann eine radikal verstandene Hoffnungsbotschaft zuletzt umschlagen in vollendete Hoffnungslosigkeit.*

*3. Elemente einer Ethik der Hoffnung als göttlicher Tugend:
Befähigung zum Sehen und Setzen wirksamer Zeichen der Hoffnung*

Wo eine menschliche Haltung einerseits Chancen eröffnet, andererseits Gefahren in sich enthält, da ist eine ethische Theorie und Praxis gefragt: ethische Theorie als Einübung in das wertende Urteil; ethische Praxis als Einübung in Entscheidungen solcher Art, daß von ihnen eine Minderung der Gefahr und eine Steigerung der Chancen erwartet werden darf.

Aber gerade bei dem Versuch, eine Ethik der Hoffnung grundzulegen, tritt die Differenz zwischen der Hoffnung als Leidenschaft und der Hoffnung als göttlicher Tugend besonders deutlich hervor. Für die Leidenschaft nämlich bleibt zwar offen, ob sie Erfüllung findet, ob dem Hungernden Brot, dem Suchenden Wahrheit, dem Liebenden Gegenliebe begegnet. Aber der Akt der Hoffnung selber, das leidenschaftliche Verlangen nach solcher Erfüllung, ergibt sich mit Notwendigkeit aus unserer menschlichen Natur. Anders bei der Hoffnung als göttlicher Tugend. Nicht nur, ob das Erhoffte uns wirklich geschenkt wird, sondern schon dies, daß wir zu hoffen vermögen, ist hier eine Gabe, die wir nicht erzwingen können. Eben darum wird diese Tugend »göttlich«, nicht »menschlich«, genannt. Und eine Ethik der Hoffnung würde ihr Ziel verfehlen, wenn sie uns dazu anleiten wollte, diese Gabe in eine Leistung zu verwandeln.

Vielleicht ist es in dieser Lage hilfreich, sich einer Analogie aus der Geschichte der Philosophie zu bedienen. Auch der platonische Sokrates bemüht sich darum, Wege zu einer Tugend aufzuzeigen, die gerade dadurch ganz menschlich ist, daß sie den Menschen für die Erfahrung sensibel macht, *die Kraft dieser Tugend einem unverfügbaren Ereignis zu verdanken*. Zwar handelt es sich hier nicht um die Tugend der Hoffnung, sondern um die spezifisch philosophische Tugend der kritischen Selbsterkenntnis. Aber die Kraft, sich selbst als den Nichtwissenden zu begreifen und aus diesem Selbstverständnis die Fähigkeit zu methodischem Umgang mit dem Logos zu gewinnen, entspringt nach sokratischer Auffassung aus der »Anrede des Gottes«. Die Aufforderung »Erkenne dich selbst« ist, wie Sokrates ausdrücklich feststellt, kein kluger Ratschlag, sondern eine »Anrede des Gottes an die Eintretenden«; des-

²⁵ Die Frage, ob »Gnade« im Sinne von »gnädiger Gesinnung Gottes« oder »gratia increata« dadurch wirksam werde, daß sie im Menschen einen »Zustand des Begnadetseins«, eine »gratia creata« erzeuge, ist zum Gegenstand der Kontroverse zwischen den Konfessionen geworden. Im Interesse einer ungeschmälernten Verkündigung von der Alleinwirksamkeit des göttlichen Gnadenwillens meint W. Joest noch 1958 in seinem Artikel »Gnade Gottes« – »Dogmatisch« (RGG³ Bd. III, 1640–1645) feststellen zu müssen: »Die römisch-katholische Unterscheidung einer »gratia creata« von der Zuwendung Gottes selbst als gratia increata muß abgelehnt werden« (a.a.O. 1641). Denn »ohne das reale Wirken der Gnade im Menschen zu leugnen, kann reformatorische Theologie von dieser Wirksamkeit doch nicht in den Kategorien einer dem Menschen zuteil gewordenen Begabung [...] reden« (a.a.O. 1645). Die Frage bleibt jedoch, wie man solches Reden vermeiden kann, »ohne das reale Wirken der Gnade im Menschen zu leugnen«.

halb ist sie am Tor des Tempels von Delphi zur Inschrift geworden²⁶. Vielleicht ist es erlaubt, sich an dieser Analogie zu orientieren und die Tugend der Hoffnung als Parallele zu der sokratischen Tüchtigkeit philosophischen Fragens zu begreifen, als eine Art von »Sokratik der praktischen Vernunft«. Sie bestünde dann in ihrem Zentrum darin, unter dem Anruf des göttlichen Wortes Wege ins Unerzwingbare zu finden, in diesem Fall also Wege des Zutrauens in eine Verheißung²⁷. *Tugend der Hoffnung als Schärfung des Ohres für einen praxisanleitenden Anruf* – dies wäre das Ziel einer Ethik der Hoffnung, die die Gefahr vermeiden könnte, göttliche Gnade in menschliche Leistung verwandeln zu wollen. Wie eine solche Ethik aussehen könnte, kann hier nur in wenigen Hinsichten angedeutet werden.

Soeben war von der Gefahr eines Praxisverlustes die Rede, die sich daraus ergibt, daß unsere Hoffnung in ihrer Absolutheit über die Realität im ganzen sozusagen hinaus-schwingt, diese als einen geschlossenen Zusammenhang von »Bedrängnis« schon hinter sich läßt und darum keine handlungsermöglichenden Alternativen mehr entdeckt. Dieser Gefahr widersteht die Tugend der Hoffnung, sofern sie uns dazu befähigt, *das »inkarnatorische Moment«* der Verheißung wahrzunehmen. Seit der Fleischwerdung des Wortes nämlich ist die absolute Zukunft der Hoffnung konkrete Gegenwart geworden. Darum ergeht an uns jeweils aus der konkreten Situation eine Anforderung, der wir uns stellen können, um in ihr, in den stets vorläufigen und höchst bescheidenen Möglichkeiten unseres Wirkens, die konkrete Gestalt der Bewährung zu finden. Damit verwandelt sich zugleich die bloße Klage darüber, daß das Notwendige nur von Gott gewirkt werden kann, während das, was uns Menschen möglich ist, vor dieser Notwendigkeit stets versagt, in eine befreiende, weil praxisanleitende Orientierung. An die Stelle einer »falschen Fröhlichkeit«, die sich voreilig von den Erfahrungen eigener Schuld und äußerer Verstrickung entlastet glaubt, aber auch gegen die Gefahr, fasziniert auf die Finsternis und auf die Abgründe zu blicken, weil das Licht der Erlösung sich nur indirekt, in Gestalt der Schatten, anzeigen könne, tritt so *der Mut, sich mitten im eigenen, menschlichen Tun vom je größeren, neu schaffenden Wirken Gottes beschenken zu lassen*.

In dem Maße, in dem wir für Erfahrungen solcher Art sensibel werden, gewinnen wir zugleich eine Fähigkeit, mitten in dieser Welt Zeichen der Hoffnung zu sehen und neue Zeichen der Hoffnung zu setzen. Zeichen der Hoffnung zu sehen, das könnte bedeuten, daß wir inmitten der Erfahrungen von innerer Schuld und äußerer Verstrickung immer wieder wirkliche Menschen und wirkliche Situationen entdecken, die uns in Dienst nehmen, also auch trotz all unserer Unvollkommenheit annehmen, so daß unsere Hoffnung auf Gottes Heilswirken sich im oft unscheinbaren Dienst an Welt und Menschen bewähren kann. Und Zeichen der Hoffnung setzen, das könnte bedeuten, daß wir – weit entfernt, unseren Mitmenschen einen »Himmel auf Erden« in Aussicht zu stellen – durch unser Tun wirksam bezeugen, daß diese Erde nicht alles ist.

²⁶ »Denn in diesem Sinne scheint mir die Inschrift [am Tempel von Delphi] aufgestellt worden zu sein: als eine Anrede des Gottes an die Eintretenden« (Platon, Charmides 164 e).

²⁷ Vgl. R. Schaeffler, Philosophie der Hoffnung als Sokratik der praktischen Vernunft, in: Philosophisches Jahrbuch 1981, 242–256.

Die »Sieben Werke der Barmherzigkeit« könnten derartige Zeichensetzungen unserer Hoffnung sein. »Hungrige speisen, Durstige tränken, Nackte bekleiden...«, das ist nicht der Sieg über den Hunger, den Durst, die Ausgesetztheit der Menschen in dieser Welt; und wer einen solchen Sieg verspricht, kann immer nur neue Enttäuschungen schaffen. Aber wo solche Werke geschehen, da könnten sie – abseits aller Versuchung zur »Alibifunktion«, aber auch abseits von aller Faszination durch Leiden und Tod – auch anderen erfahrbar machen, *daß das verheißene Heil auch heute schon »offenbar und wirksam wird«*²⁸. Praxis, die aus solcher Hoffnung stammt und solche Hoffnung weckt, setzt »wirksame Zeichen« und gibt so dem sakramentalen Tun erst den Kontext im Leben. Die Praxis der Hoffnung bereitet auf solche Art der göttlich verheißenen Zukunft einen Platz für ihr antizipatorisches, Zukunft in die Gegenwart hinein vermittelndes Ankommen. *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen vermitteln sich nur in einer Praxis, die auf diese Art Zeichen zu sehen und Zeichen zu setzen fähig wird*²⁹.

4. Umriss einer theologischen Anthropologie der Hoffnung: Grundlegung einer »anthropologischen Hermeneutik« ohne »anthropologische Reduktion«.

In der heutigen Diskussionslage der Theologie gewinnt die theologische Anthropologie eine Schlüsselfunktion. Ob Theologie überhaupt möglich ist, hängt davon ab, ob es ihr gelingt, auf spezifisch theologische Weise vom Menschen zu sprechen. Denn alles Sprechen von Gott kann nur verständlich gemacht werden, wenn der Hörer zugleich erfährt, daß das Gesagte für ihn selbst, für sein Selbstverständnis und seine praktische Lebensorientierung belangvoll ist. In der Fachsprache gesagt: Theologie bedarf der »anthropologischen Hermeneutik«. Aus diesem Sachverhalt jedoch ergibt sich zugleich eine Gefahr. Der Nachweis, daß überall dort, wo von Gott gesprochen wird, *zugleich* vom Menschen die Rede sei, droht überzugehen in ein Sprechen von Gott, bei dem in Wahrheit *nur noch* vom Menschen die Rede ist. Wiederum in der Fachsprache gesagt: »Anthropologische Hermeneutik« droht umzuschlagen in »anthropologische Reduktion«.

In dieser Lage eröffnet eine Theologie der Hoffnung als göttlicher Tugend ein besonders geeignetes Feld für ein Reden von Gott, das zugleich seine »anthropologische Bedeutsamkeit« erkennen läßt, und für ein Reden vom Menschen, das das Sprechen von Gott nicht ersetzt, sondern seinerseits nur dadurch möglich wird, daß von Gott und von nichts anderem die Rede ist. Dieser Zusammenhang soll wenigstens ansatzweise deutlich gemacht werden.

²⁸ »Jegliches Gut, das das Volk Gottes in der Zeit seiner irdischen Pilgerschaft der Menschheitsfamilie gewähren kann, ergibt sich daraus, daß die Kirche das universale Sakrament des Heiles ist, d. h. daß sie das Geheimnis der Liebe Gottes zum Menschen zugleich offenkundig und wirksam macht« (Gaudium et Spes Nr. 45).

²⁹ Vgl. Peter Hünemann und Richard Schaeffler, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen – Thesen über Kult und Sakrament, Quaestiones Disputatae 77*, Freiburg 1977.

Vom Menschen reden, heißt: von demjenigen Wesen reden, dessen »Natur« in der Gefahr der Selbstauflösung steht. Es gibt Schuld, die den Menschen unmenschlich, seine Natur »unnatürlich«, seine Vernunft »unvernünftig«, die das Prinzip seiner Akte gerade aktunfähig macht. Darum heißt vom Menschen reden zugleich: davon reden, daß die Wiederherstellung unserer Menschlichkeit, Natürlichkeit, Vernünftigkeit, Aktfähigkeit stets mehr als ein bloß »natürliches« Ereignis ist. Denn unsere von der Selbstauflösung bedrohte Menschennatur kann nur durch das Geschenk der Vergebung »wiederhergestellt« werden. Anthropologie als Lehre vom Menschen, der sich selber »unmenschlich« gemacht hat und daher nur durch das Geschenk der Vergebung wieder zur Betätigungsfähigkeit seiner Menschennatur zurückfindet, ist angesichts dieses Befundes immer schon Erlösungslehre, Soteriologie. Eine Theologie der Hoffnung ist geeignet, diese Einsichten so zu entfalten, daß sie die mannigfachen »Akte« des christlichen Lebens aus diesem einen »Prinzip« der gnadenhaft wiederhergestellten Natur verständlich machen. Dann wird das Reden von Gott zwar verständlich, indem gezeigt wird, daß dabei des Menschen eigene Sache und Existenz auf dem Spiele steht. Aber das Reden von Gott wird nicht zur Pseudonymie für ein bloßes Reden vom Menschen. Von Gott reden, heißt dann: von demjenigen reden, der dem Menschen die Fähigkeit und »Tüchtigkeit«, also die »Tugend« der Hoffnung schenken kann.³⁰

*Rückschau auf die erreichten Ergebnisse:
Das Verhältnis zwischen Leidenschaft und göttlicher Tugend*

Zwei Arten der Hoffnung waren das Thema der hier vorgetragenen Überlegungen. Die eine, die Hoffnung als Leidenschaft, ergab sich daraus, daß wir auf unerzwingbare Begegnungen angewiesen sind, wenn diejenigen Akte möglich sein sollen, in denen wir unser physisches und geistiges Leben als Menschen vollziehen müssen. Die andere Weise der Hoffnung, die Hoffnung als göttliche Tugend, entspringt nicht auf solche naturhafte, unserer Willkür entzogene Weise aus unserem Wesen; sie ergibt sich vielmehr gnadenhaft aus dem Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit, näherhin aus der frei ergriffenen Freude an der frei gewährten Vergebung.

Trotz dieser Verschiedenheit beider Arten von Hoffnung zeigten sich wichtige Übereinstimmungen. Die Gefahren einer maßlos gewordenen Hoffnungs-Leidenschaft und die Fehlformen einer mißverstandenen Hoffnung als Tugend auf der einen Seite, ihre Chancen auf der anderen Seite gleichen einander auf solche Weise, daß auch die ethischen und anthropologischen Folgerungen, die beide Male aus dem Phänomenbefund zu ziehen waren, einander ergänzen konnten. Die Leidenschaft der Hoffnung, so wurde gesagt, ist die praxisermöglichende und zugleich praxisanleitende Vorwegnahme solcher Begegnungen, in welchen das, was uns »von außen« entgegentritt, uns erst zu jener Tätigkeit fähig macht, zu der wir »von innen«, kraft

³⁰ Vgl. R. Schaeffler, Anthropologie und Theologie – Ihre Vermittlung durch die Zusage der Sündenvergebung, in: »Im Gespräch: Der Mensch – Festschrift für Josef Möller«, Düsseldorf 1981, 222–234.

unserer Menschennatur, genötigt sind. Da wir aber Menschen sind und da all unsere lebendige Eigentätigkeit danach drängt, zur Freiheit gesteigert zu werden, läßt uns die Hoffnung als leidenschaftliche Antizipation von Begegnung danach Ausschau halten, Begegnungen von Freiheit zu Freiheit zu finden. Dieses leidenschaftliche Streben nach solcher Begegnung von Freiheit zu Freiheit schlägt nun die Brücke von der Hoffnung als Leidenschaft zur Hoffnung als »göttlicher Tugend«. Alle Gewalt der »natürlichen Sehnsucht«, die aus unserer Menschennatur entspringt, ist zusammengefaßt in der Hoffnung, durch die unerzwingbare Begegnung mit fremder Freiheit zur Eigentätigkeit unseres freien Selbstvollzuges ermächtigt zu werden. *Alle Formen der »göttlichen Tugend« aber, der Glaube, die Liebe und die Hoffnung, sind ausgezeichnete Weisen solcher »Ermächtigung durch Begegnung«.* Sie sind göttlich, weil es die Freiheit der göttlichen Vergebungsgnade ist, von der solche Ermächtigung ausgeht. Sie sind Tugenden, weil Gottes gnädige Gesinnung uns zu jenen freien Akten tüchtig macht, in welchen wir fähig werden, Boden zu finden, Wege zu gehen, durch Selbsthingabe uns selbst zu gewinnen.

Die Leidenschaft der Hoffnung, so wurde gesagt, sensibilisiert uns für die Erfahrung »positiver Kontingenz«, d. h. für die Erfahrung davon, daß Ereignisse, die uns »zustoßen«, ohne daß wir sie erzwingen können, uns erst in die Lage versetzen, menschlich zu leben. Die Begegnung mit dem gnädigen Gott ist der eminente Grenzfall einer solchen »positiven Kontingenz«. Darum ist auch die göttliche Tugend der Hoffnung, die aus solcher Begegnung entspringt, die eminente Erfüllung unserer naturhaften Hoffnungs-Leidenschaft. Sie ist Erfüllung; darum kann von dieser Begegnung so gesprochen werden, daß wir als Menschen begreifen: Hier ist von »unserer Sache« die Rede (*nostra res agitur*). Aber sie ist »eminente« Erfüllung, denn die ungeschuldete Vergebungsgnade kann nicht, unter Berufung auf unser natürliches Menschsein, anspruchshaft »gefordert« werden. Darum wird gerade das christliche Sprechen von der Hoffnung zur Bewährungsprobe für eine Rede von Gott, die den Menschen trifft, aber auch für eine Rede vom Menschen, die theologisch bleibt. Wie für die theoretischen Tugenden, von denen der platonische Sokrates sprach, der »Anruf des Gottes« die für den Menschen unverfügbare Bedingung war, so ist für die Tugend der Hoffnung der unverfügbare Zuspruch göttlicher Vergebung der allein zureichende Grund. Wird vom Menschen gesagt, daß er das Wesen ist, das unter der Anrede Gottes zur Tugend der Hoffnung fähig wird, dann gelingt zugleich ein Sprechen von Gott, das (im Sinne einer »anthropologischen Hermeneutik«) dem Menschen verständlich gemacht werden kann, ohne (im Sinne einer »anthropologischen Reduktion«) Theologie in bloße Anthropologie zu verwandeln.