

Franz Gruber

Theologie der Hoffnung in Zeiten der Angst

◆ Hoffnung stellt menschliche Existenz grundsätzlich unter die Perspektive von Sinn und Heilung, ohne das Katastrophische in der Geschichte zu leugnen. Dies macht die Hoffnung zu einer genuin theologischen Kategorie – so Franz Gruber, Rektor und Professor für Dogmatik an der Katholischen Privat-Universität Linz. Sein Artikel gibt einen instruktiven Überblick über die großen Entwürfe einer Theologie wie Philosophie der Hoffnung. Zugleich arbeitet der Autor den Kern biblischer und christlicher Hoffnung heraus, der sich in Zeiten der Ängste – nicht zuletzt durch eine humane Praxis – bewähren kann. (Redaktion)

1 Hinführung zum Thema

„Was ist für Sie der Mensch? Ein eigenartiges Experiment. Vor allem ist der Mensch Hoffnung, Hoffnung wie die Jugend auf Besseres, aber auch Hoffnung, dass er vielleicht den Ursprung findet, Gott, dem er nachgebildet ist. Denn dazu ist er geschaffen.“¹

Die Antwort des israelischen Malers Jehuda Bacon zeugt von einer Klarheit und verwegenen Kühnheit, die ihresgleichen sucht. Sie ist das ergreifende Zeugnis eines hochbetagten Künstlers, der die Gewalttätigkeit von Menschen in unvorstellbar grausamer Weise erlitten hat, so dass dies eigentlich die Zerstörung eines jeglichen Glaubens an den Menschen hätte bedeuten müssen. Geboren 1929 in Ostrawa wurde Yehuda Bacon aufgrund seiner jüdischen Abstammung 1942 samt seiner Familie nach Theresienstadt und ein Jahr darauf nach Auschwitz verbracht. Doch der Holocaust-Überlebende hat den Glauben an die Hoffnung nicht verloren, im Gegen-

teil: Der Mensch ist für ihn der Inbegriff von „Hoffnung“.

Dieses Bekenntnis stelle ich an den Beginn meiner Überlegungen. Ich werde versuchen zu begründen, dass Hoffnung die eigentümliche menschliche Fähigkeit ist, die grundsätzliche Offenheit von Geschichte und menschlicher Existenz in der Perspektive ihrer Erlösung, ihrer Heilung, ihres Sinnes für das Stärker-Sein des Guten zu erfassen und auszurichten. Diese Fähigkeit unterscheidet sich wesentlich von Optimismus oder vom positiven Denken insofern, als sie das „Katastrophische“ (W. Benjamin) und Ungeheilte der Geschichte nicht verdrängt, sondern bewusst erinnert. Ihre Kraft und ihre Überzeugung generiert sie nicht aus dem Glauben an den Fortschritt der Geschichte, sondern aus dem Glauben an Rettung und Wiedergutmachung. Hoffnung – in diesem Sinne verstanden – ist darum eine genuin theologische Kategorie, weil allein der Glaube an Heilserfahrung jene Kraft und Überzeugung freisetzt, die philosophisch-rational

¹ Jehuda Bacon/ Manfred Lütz, „Solange wir leben, müssen wir uns entscheiden.“ Leben nach Auschwitz, Gütersloh 2016, 164.

als Postulat (I. Kant), psychologisch-existenziell als Projektion (F. Freud) oder als Illusion (K. Marx) interpretiert werden müssten.

Selbstverständlich sollen die anthropologischen Konnotationen oder „säkularen“ Aspekte von Hoffnung nicht gemindert oder abgewertet sein. „Hoffnung“ ist offenkundig eine anthropologische Eigenschaft, die mit der Zeiterfahrung und den Handlungsdispositionen verbunden sind. Schon der Philosoph Platon reflektiert in seinem Dialog „Philebos“ einen dreifachen Bezug zur Zeit: Die Gegenwart wird erfasst durch die Wahrnehmung (*aisthesis*), die Vergangenheit durch die Erinnerung (*mimesis*), die Zukunft durch die Hoffnung (*elpis*).² Das Phänomen der Zukunft ist im Unterschied zu den anderen Zeitmodi jedoch mit dem Faktum ihrer Unbestimmbarkeit charakterisiert – wir wissen nicht, was auf uns zu-kommt – und offenkundig ist eine hoffnungsvolle, optimistische Einstellung zur Zukunft eine evolutionäre Strategie der Kontingenzbewältigung.

Die kulturgeschichtliche Relevanz dieser formalen Struktur wird dann sichtbar, wenn wir auf jeweilige Zeiten und Epochen genauer blicken. In diesem Beitrag können nur einige Hinweise auf den aktuellen Zeithorizont gegeben werden, in dem offenkundig erfahrbar wird, wie sich innerhalb kurzer Zeit die Zukunftseinstellungen fundamental ändern können. Nach wie vor dominieren heute Strukturen der neuzeitlich-modernen Optimierung der Zukunft durch wissenschaftlich-technologische Errungenschaften. Was Francis Bacon³ als wissenschaftlich-technologische Utopie erstmals entworfen hat, ent-

faltete sich zu einem epochalen Zivilisationsmerkmal, das alle Ebenen von Natur und Kultur erfasst hat. Zurecht sprechen wir von Revolutionen, wenn wir die Abfolge dieser Entwicklung betrachten: zuerst erfasste die mechanische Revolution die frühneuzeitlichen Gesellschaften, es folgte die industrielle und schließlich die digitale Revolution. Jede neue Phase dieser Entwicklung ging einher mit tiefgreifenden sozialen und ökologischen Veränderungen, die nicht nur technische „Fortschritte“ zeitigten, sondern ebenso fundamentale Krisen und Verwerfungen nach sich zogen. Die optimistische Leitidee, dass mit technischem Fortschritt die Zukunft besser werde, erweist sich als eine Vorstellung, die starke ideologische Züge trägt. Vielmehr lösten die Revolutionen immer auch Ängste und Befürchtungen aus, welche die Kontingenzerfahrung der unbekannteren Zukunft immens steigerten. Die politischen und sozialen Erschütterungen des 20. Jahrhunderts lassen uns im Rückblick diese Zeit als ein „Jahrhundert der Extreme“ (E. Hobsbawm) erscheinen, als eine erschreckende Erkenntnis der „Dialektik der Aufklärung“ (M. Horkheimer/Th.W. Adorno).

Für unsere Gegenwart scheint es kennzeichnend zu sein, dass nach einer Phase des optimistischen Zukunftsglaubens, wie er die nachkriegszeitlichen 1950er- und 1960er-Jahre prägte, bedrohliche Aussichten den Zukunftshorizont verdunkeln. Am deutlichsten springen die ökologischen und die sozialen Krisen ins Auge, die vor allem durch technologische Folgewirkungen der Modernisierungsprozesse der Gesellschaft ausgelöst worden sind und von

² Vgl. Hans-Georg Link, Art. Hoffnung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 3 (1974), Sp. 1157–1166, 1158.

³ Francis Bacon, Neues Organon, hg. und mit einer Einleitung von W. Krohn, Hamburg 1990, 2 Teilbände.

der Soziologie als Entstehung einer neuen „Risikogesellschaft“ interpretiert werden: Die Folgen der Modernisierungen erreichen paradoxerweise einen Grad an neuen Risiken, welche das Grundgefüge der Gesellschaft erschüttern und den Glauben an die Kontingenzbewältigung verblassen lassen.⁴

Ein etwas anderes Bild vermitteln die biomedizinischen Wissenschaften, die heute offenkundig die Rolle der früheren technologischen Zukunftsutopien übernehmen. Eine der hoffnungsträchtigen Zweige ist beispielsweise die genetische Erforschung der Alterungsprozesse biologischer Systeme und die Frage, ob durch genetische Eingriffe der Altersprozess verzögert oder gar gestoppt werden könnte. Noch sind die Forschungsergebnisse vage, aber in den Medien⁵ oder in populärmedizinischen Publikationen⁶ werden die Erwartungen auf eine „ewige Jugend“ bereits unübersehbar befeuert. Ähnliche Hoffnungen werden auf revolutionäre Möglichkeiten der Krebstherapien projiziert, die durch Stammzellentherapie den Sieg über diese Krankheitsform nähren.

Demgegenüber sind politische Hoffnungen auf eine bessere Zukunft heute weitgehend verblasst. Galt vor zwei Generationen noch der Grundsatz: „Unseren Kindern soll es einmal besser ergehen“, so heißt die Devise heute: „Unseren Kindern soll es in Zukunft nicht schlechter gehen als uns“. Die Grenzen der Problemlösungskompetenzen der Politik sind in den vergangenen Jahren zudem überdeutlich sichtbar geworden: Alle Gesellschaften

der westlichen Welt kämpfen mit Problemen der Arbeitslosigkeit, des wirtschaftlichen Wachstums, der Finanzierbarkeit des Gesundheits- und Wohlfahrtssystems, und inzwischen schlagen diese Krisen auf die Legitimation demokratischer Regierungsformen durch. Politik wird heute nicht mehr als Quelle der Zukunftsbewältigung, sondern beinahe gegenteilig als Ursache der Angststeigerung empfunden.

Diese Gefühlslage signalisiert auch eine Erschöpfung einer „postmodernen Leichtigkeit“ und Gleichgültigkeit, welche die Millenniumsjahre bestimmten: Nach dem Zusammenbruch des Ostblocks und der kommunistischen Ideologie sprach man vom „Ende der Geschichte“ (F. Fukujama), so als ob es keine Zukunft mehr gäbe und alles erreicht wäre. Der Kultautor David Coupland hat diese Einstellung treffend beschrieben und in Frage gestellt: „Das Leben war voller Zauber, aber ohne Politik und Religion. Es war das Leben von Kindern der Pioniere – ein Leben nach Gott – ein Leben irdischer Erlösung am Rande des Himmels. Vielleicht ist dies das Herrlichste, nach dem wir streben können, ein Leben voller Frieden, der verschwommene Bereich zwischen erträumtem und wahren Leben – doch ich muß feststellen, daß ich diese Worte voller Zweifel sage. Ich glaube, irgendwo auf der Strecke sind wir übers Ohr gehauen worden. Ich denke, der Preis, den wir für dieses goldene Leben zu zahlen hatten, war die Unfähigkeit, voll und ganz an die Liebe zu glauben; stattdessen hatten wir uns eine Ironie zugelegt, die alles, was sie berührte, versengte.“⁷ Die-

⁴ Vgl. dazu *Ulrich Beck*, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986.

⁵ Vgl. Die Zeit vom 6.4.2017, 29f.

⁶ Vgl. *Johannes Huber*, Es existiert. Die Wissenschaft entdeckt das Unsichtbare, Wien 2016, 53–80.

⁷ *Douglas Coupland*, Life after God. Die Geschichten der Generation X, Berlin 1995, 269.

sen ironischen Gestus griff auch der Journalist und TV-Moderator Peter Hahne auf und forderte definitiv ein „Schluss mit lustig!“ Bemerkenswert ist allerdings die Conclusio seines Buches über das „Ende der Spaßgesellschaft“: „Wir brauchen Hoffnungsträger im wahrsten Wortsinn. Mir scheint die erschütterndste Diagnose unserer Zeit die abgrundtiefe Hoffnungslosigkeit zu sein. Wahre Hoffnungsträger, also Menschen und Ideen, die sich als tragfähig, als lebens- und existenztragend erweisen, scheinen abhanden gekommen zu sein.“⁸

Diese Entwicklungen spiegeln sich selbstverständlich auch in den religiösen Strömungen wider. Standen die ersten Jahrzehnte der Nachkriegszeit im Zeichen emanzipatorischer und gesellschaftskritischer Geschichtstheologien, so schlugen vor dem Hintergrund der Ökologiekrise, der atomaren Bedrohung und der angespannten Entwicklungen auf dem Arbeitsmarkt massive Zukunftsängste durch, die eine Renaissance apokalyptischer Diskurse beflügelte.

Angesichts dieser grob skizzierten Stimmungslage stellt sich die Frage nach einer Theologie der Hoffnung folgendermaßen: (1) Worin liegt die theologische Profilierung von Hoffnung? (2) Wie verhält sich dieser theologische Gehalt von Hoffnung gegenüber den Sinnstrukturen unserer Geschichts- und Leidenserfahrungen? (3) Was müsste eine zukünftige Theologie der Hoffnung leisten?

2 Theologie der Hoffnung – Ein Entwurf in praktischer Hinsicht

Mit dem Begriff einer „Theologie der Hoffnung“ ist auf den ersten Blick vor allem ein Name verknüpft: Jürgen Moltmann. Sein theologischer Ansatz ist wie kein anderer mit diesem Thema verbunden. Der reformatorische Theologe veröffentlichte 1964 seine „Theologie der Hoffnung“ und wurde schlagartig zu einer der großen Galionsfiguren der evangelischen Theologie weltweit. Vor allem zwei Faktoren gaben Anlass zu Moltmanns Werk: Zum einen war in der protestantischen Theologie seit den 1850er-Jahren eine intensive bibeltheologische und systematische Diskussion über den Begriff „Eschatologie“ im Gange, die in den 1960er-Jahren einen neuerlichen Höhepunkt erreichte.⁹ Zum anderen war der Begriff der „Hoffnung“ durch die Publikation von Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung“¹⁰ zu einem philosophischen Zentralbegriff der Kritischen Theorie avanciert. Jürgen Moltmann erkannte die herausragende Bedeutung des Themas Hoffnung, das für ihn nicht mehr bloß ein Teilaspekt der christlichen Tugendlehre oder des dogmatischen Traktats der Eschatologie sein konnte, sondern wie schon bei Karl Barth als Grundprinzip des Glaubens zu verstehen ist: „In Wahrheit aber heißt Eschatologie die Lehre von der christlichen Hoffnung, die sowohl das Erhoffte wie das von ihm bewegte Hoffen umfasst. Das Christentum ist ganz und

⁸ Peter Hahne, *Schluss mit lustig. Das Ende der Spaßgesellschaft*, Lahr/Schwarzwald ⁷³2006, 142.

⁹ Die erste Phase der Diskussion wurde durch die historisch-kritische Forschung ausgelöst, die das eschatologisch-apokalyptische Selbstverständnis der frühjüdischen Zeit ans Tageslicht brachte und die so genannte „Leben-Jesu-Forschung“ inspirierte. Die zweite Phase setzt mit Karl Barth ein, der die theologischen Schlüsse einer „Konsequenten Eschatologie“ wie sie A. Schweitzer vertrat, zurückwies und das „Eschatologische“ als Kennzeichen des biblischen Glaubens überhaupt betonte. Die dritte Phase setzte in den 1950er-Jahren ein, als wiederum exegetisch inspiriert der zentrale Begriff der Offenbarung mit den Konzepten von Heilsgeschichte und Eschatologie gekoppelt wurde.

¹⁰ Ernst Bloch, *Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1959.

gar und nicht nur im Anhang Eschatologie, ist Hoffnung, Aussicht und Ausrichtung nach vorne, darum auch Aufbruch und Wandlung der Gegenwart. Das Eschatologische ist nicht etwas *am* Christentum, sondern es ist schlechterdings das Medium des christlichen Glaubens, der Ton, auf den in ihm alles gestimmt ist, die Farbe der Morgenröte eines erwarteten neuen Tages, in die hier alles getaucht ist.¹¹

Der semantisch als „Genetiv-Theologie“ artikulierte Neuanfang Moltmanns sollte also gerade nicht als eine weitere Genetiv-Theologie verstanden werden, sondern den eigentlichen Kern christlichen Glaubens neu freilegen. Dieser Hoffnungskern gründet auf dem Zeugnis der Auferweckung Jesu Christi. Allerdings stellt sich dann die Frage, warum Hoffnung als Fundament und Grundbegriff des Glaubens in der Theologiegeschichte ihre eschatologische Bedeutung verloren hat und zu einer – wenn auch göttlichen – Tugend wurde. Nach Moltmann ging der Geschichtsbezug christlicher Hoffnung deshalb verloren, weil das Unabgeholte der Auferstehung Jesu selbst zugunsten einer Glorienteologie der pantokratischen Herrschaft Christi aus dem Bewusstsein verschwunden ist. Demgegenüber betont Moltmann: „Es gibt ... nur ein wirkliches Problem der christlichen Theologie, das ihr von ihrem Gegenstand her gestellt ist und das durch sie der Menschheit und dem menschlichen Denken gestellt wird: das Problem der Zukunft.“¹² Damit ist nun nicht nur die innerweltliche Zukunft, sondern im Besonderen

die Zukunft Jesu Christi in den Fokus gerückt: „Christliche Eschatologie spricht von Jesus Christus und *seiner* Zukunft.“¹³ Denn in der Auferstehung Jesu ist nicht nur die Überwindung von Sünde und Tod bereits erfolgt, sondern es ist zugleich eine Differenz, etwas Ausstehendes und Noch-nicht-Erfülltes ausgesagt. So ist der Gott Jesu Christi der „Gott der Hoffnung“ (Röm 15,13), und dieser Gott hat für Moltmann mit Rückgriff auf Ernst Bloch ein „Futurum als Seinsbeschaffenheit“¹⁴. Im Glauben an den Gott Jesu und an den gekreuzigten Auferstandenen ist nun die Zukunft der ganzen Wirklichkeit in den Blick genommen: „Die Auferstehung Christi erkennen heißt darum, in diesem Geschehen die Zukunft Gottes zur Welt und die Zukunft des Menschen, die er an diesem Gott und seinem Handeln findet, erkennen. Wo immer dieses Erkennen geschieht, vollzieht sich auch Erinnerung an die Verheißungsgeschichte des Alten Testaments in einer kritischen und verwandelnden Vergegenwärtigung.“¹⁵

Insofern also Jesus Christus selbst noch eine Zukunft hat, nämlich die Erfüllung der Verheißungen, dass am Ende der Zeiten Gott alles in allem sein werde (1 Kor 15,28), ist damit nicht nur ein Trost angesagt, sondern auch ein Widerstand gegen Leiden und Sterben, Unterdrückung und Demütigung, das in der menschheitlichen Geschichte vor sich geht.¹⁶ Hoffnung ist nicht der Inbegriff von Optimismus oder Harmonie, sondern macht die „christliche Gemeinde zu einer beständigen Unruhe

¹¹ Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München (1964) 1980, 11 f.

¹² Ebd., 12.

¹³ Ebd., 13.

¹⁴ Ebd., 12.

¹⁵ Ebd., 176.

¹⁶ Ebd., 204.

in menschlichen Gesellschaften¹⁷. Hoffnung steht für eine gesellschaftskritische, politische Aktivität des Christentums, die eschatologische Spannung der auf Vollen- dung hin noch offenen Zukunft und der gegenwärtigen Geschichte in Richtung eines dynamisierenden Aufbruchs, eines Exodus aus gegebenen inakzeptablen gesellschaftlichen Konstellationen fruchtbar zu machen: „So hat im christlichen Leben der Glaube das Prius, aber die Hoffnung den Primat.“¹⁸

Moltmanns Theologie der Hoffnung wirkte sich höchst inspirierend für die späteren Entwürfe einer neuen Politischen Theologie und einer Theologie der Befreiung aus. Katholischerseits griff Johann Baptist Metz diese Sichtweise auf und entwickelte damit eine „Theologie der Welt“¹⁹ sowie eine „Praktische Fundamentaltheologie“²⁰. Metz inspirierte zu jener Zeit auch die Würzburger Synode, welche die „Hoffnung“ als Leitkategorie des Synodendokuments in den Mittelpunkt stellte.²¹ Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff und viele andere Befreiungstheologinnen und -theologen wiederum rezipierten das Thema der eschatologischen Hoffnung vor dem Horizont der lateinamerikanischen Erfahrung von Armut und Unterdrückung.²² In einer gewissen Hinsicht war die „Theologie der Hoffnung“ die inspirierende Konzeption für eine Theologie der Befreiung und aller gesellschaftskritischen, politisch-prak-

tischen und emanzipatorischen Theologieansätze der neueren Theologien der 1960er- und 1970er-Jahre.

Doch diese Inspirationsdynamik einer Theologie der Hoffnung flaute ab, so dass es im Rückblick von heute aus erscheinen könnte, als sei dieser Ansatz der zeitgeistigen optimistischen Grundstimmung den 1960er-Jahre geschuldet. Ein Körnchen Wahrheit mag in der Tat darin liegen, aber die Gründe liegen tiefer, die Moltmann selbst in seinem Werk schon wenig später berücksichtigt hat: Es geht um das Verhältnis von Leiden und Hoffnung, von Geschichte und Erlösung.²³

3 Leiden, Tod und Schuld: Die Widerfahrnisse von Hoffnung. Über einige Einwürfe der Philosophie

Wie ist Hoffnung überhaupt möglich, wenn die Leidensgeschichte der Opfer nicht verdrängt, sondern erinnert wird? Ein Blick auf die marxistische Denktradition ist an dieser Stelle aufschlussreich, denn der Marxismus versucht Hoffnung zu stiften, ohne Bezugnahme auf Transzendenz.

Karl Marx hat diese Frage mit Nachdruck gestellt, aber bekanntlich für die Möglichkeit einer auf religiösem Glauben gegründeten Hoffnung negativ beantwortet. Er anerkennt, dass Religion auch „Pro-

¹⁷ Ebd., 17.

¹⁸ Ebd., 16.

¹⁹ *Johann Baptist Metz*, Mit dem Gesicht zur Welt (GS I), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015.

²⁰ *Ders.*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, in: *ders.*, Im dialektischen Prozess der Aufklärung (GS 3/1), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016.

²¹ Vgl. *ders.*, Aufstand der Hoffnung, in: *ders.*, Lerngemeinschaft Kirche (GS 6/1), Freiburg i. Br.–Basel–Wien, 165–175.

²² *Gustavo Gutierrez*, Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz, München 1983; *Leonardo Boff*, Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land, Düsseldorf 1982.

²³ *Jürgen Moltmann*, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972.

testation gegen das wirkliche Elend (ist). Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur.²⁴ Aber sie verschleiert dieses Elend als imaginäre Blume, das heißt mit ihrer illusionären Hoffnung nach Erlösung und Rettung, die aber als Projektion am Zustand des Menschen nichts ändert. Darum fordert Marx die Kritik der Religion, welche „die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche.“²⁵ Doch Marx verkannte mit seiner Religionskritik den Kern religiöser Hoffnung, vielmehr wird im Rückblick der Geschichte nach Marx erkennbar, dass die marxistischen (aber nicht weniger die kapitalistischen) Zukunftshoffnungen selbst sich als Illusionen erwiesen haben, haben sie doch ihrerseits eine ungeheure Zahl an Opfern hervorgebracht.

Dieser Widerspruch ist den Denkern der Frankfurter Schule nicht verborgen geblieben, vielmehr setzen sie bei ihm unmittelbar an. Am rigorosesten hat bekanntlich Walter Benjamin diese Aporie aufgegriffen und das Verhältnis von opfersensiblen Geschichtsbewusstsein und der Hoffnung auf die Rettung der Opfer der Vergangenheit in einer der tiefsinnigsten Aussagen unserer Zeit geprägt: „[...] im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen.“²⁶ Benjamin recurriert in seinen geschichtsphilosophi-

schen Reflexionen auf das Motiv der jüdischen Hoffnung auf eine endgeschichtliche Rettung der Opfer. Gerade in der Gestalt des Messias ist für Benjamin eine Figur des Eingedenkens gegeben, die „im Vergangenen den Funken der Hoffnung“²⁷ anzufachen vermag. Benjamin ist dieser Widerspruch bewusst, er verbietet sich theologisches Denken und kann doch davon nicht gänzlich Abstand nehmen: Als „materialistischer Denker“ steht er mit dieser messianischen Hoffnung der Theologie in absoluter Konkurrenz: „Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben steht, übrig bleiben.“²⁸

Eine markante Korrelation von religiöser Hoffnung und geschichtlichem, humanitärem Fortschritt finden wir auch im Werk von Jürgen Habermas. Das Konzept einer kommunikativen Vernunft, die sich einer metaphysischen Verankerung in einer „Transzendenz von außen“ verwehrt, führt Habermas zum Schluss, dass eine solche Vernunft keine Hoffnung auf Erlösung und Versöhnung geben kann. Diese ist grundsätzlich „trostlos“, weil sie als philosophisch begründbare Vernunft nicht den Sprung in den Glauben machen kann, aber sie kann mit Religion „koexistieren“, denn die religiöse Sprache führt noch „inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen“²⁹. Jürgen Habermas hat in seinen religionsphilosophischen Reflexio-

²⁴ Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: *Karl Marx / Friedrich Engels, Werke*. Bd. 1, Berlin 1981, 378.

²⁵ Ebd., 379.

²⁶ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften V*, Frankfurt a. M. 1974, 589.

²⁷ GS I 695.

²⁸ GS I 1235.

²⁹ Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1988, 60.

nen diese Ausdruckskraft näher bestimmt als die „Frage nach der Rettung der vernichteten Opfer“³⁰, aber zugleich festgehalten, dass der „Riss zwischen [modernem F.G.] Weltwissen und Offenbarungswissen [...] sich nicht wieder kitten [läßt].“³¹ Dass die „verlorene Hoffnung auf Auferstehung [...] eine spürbare Leere [hinterläßt]“³², ist für Habermas eine Gefahr, welche die moderne Vernunft in einen Defätismus treiben kann, gegen den es anzukämpfen gilt.

Damit ist eine bemerkenswerte Disposition von Hoffnung aus Glauben und Hoffnung auf einen humanen Fortschritt der Geschichte gegeben: Eine säkulare Vernunft darf wider ihre Selbstaufgabe das erinnernde Bewusstsein des Leidens, der zum Himmel schreienden Ungerechtigkeiten nicht verlieren, zugleich aber ist sie „aus sich heraus“ keine Quelle der Hoffnung auf Rettung (mehr). Eine Theologie der Hoffnung dagegen wäre herausgefordert, ihren Glutkern so zur Sprache zu bringen, dass sie nicht in jene illusionierende Vertröstung fällt, die Marx der Religion zum Vorwurf gemacht hat: dem Menschen eine falsche Hoffnung auf Besserung zu geben und die Welt ihrem Schicksal zu überlassen.

4 Rechenschaft über das Zeugnis der Hoffnung – eine theologische Erwiderung

Der erste Petrusbrief fokussiert für seine Leserinnen und Leser in einer Zeit

der Angst und der Verfolgung wie kein anderer frühchristlicher Brief die Hoffnung als Essenz und Kraft des Christseins.³³ Die bekannte Aufforderung, stets bereit zu sein, „jedem Rede und Antwort zu stehen, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die euch erfüllt.“ (1 Petr 3,15), hat ihre Grundlage im Evangelium der Hoffnung: Gott hat „uns in seinem großen Erbarmen neu gezeugt zu einer *lebendigen Hoffnung* (kurs. F.G.) durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten“ (1 Petr 1,3).

Hoffnung ist im biblischen Kontext kein bloß subjektives Vermögen, Krisen zu bestehen, sondern zuerst eine unbedingte Zusage. Es ist Gott selbst, der diese Hoffnung stiftet, indem er an jenen handelt, die verzweifeln. Hoffnung ist ausgerichtet auf eine verheißene Wirklichkeit, also gerade keine Extrapolation der jeweiligen Gegenwart auf die Zukunft, sondern Vorwegnahme von Zukunft für die Gegenwart. „Hoffnung wird nicht als psychische Zuständigkeit, sondern als eine durch die geschichtlichen Heilserweise Jahwes eröffnete qualitative Möglichkeit des Vertrauens, der Zuversicht, der Treue, des Zuflucht-Suchens konstituiert. Ihr Grund ist nicht menschliche Autonomie und Möglichkeit, sondern Jahwe selbst.“³⁴

Darum bricht die Möglichkeit zu hoffen an jenen existenziellen und historischen Situationen auf, die von der Realität des Leidens und der Verzweiflung bestimmt sind. Gewiss fasst die biblische

³⁰ Ders., *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. M. 1991, 142.

³¹ Ders., *Ein Bewusstsein von dem was fehlt*, in: *Michael Reder / Josef Schmidt* (Hg.), „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt.“ Eine Diskussion mit Jürgen Habermas (edition suhrkamp 2537), Frankfurt a. M. 2008, 26–36, hier: 28.

³² Ders., *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Frankfurt a. M. 2001.

³³ Vgl. *Gudrun Guttenberger*, *Passio Christiana*. Die alltagsmartyrologische Position des Ersten Petrusbriefes (SBS 223), Stuttgart 2010.

³⁴ *Karl Matthäus Woschitz*, *Elpis*. Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1979, 221.

Theologie in ihren narrativen Zeugnissen kollektive und individuelle Krisenzeiten im Ganzen auf und formuliert aus der Spannung von Verzweigung und Rettung heraus die je neue Gotteserfahrung als Hoffnungszeugnis. Gott ist es, der in der Not rettet – das ist die substantielle Aussage der Exodus-Theologie, die erst im Blickwinkel des zweiten Exils, des babylonischen, die Glaubensbotschaft im Modus der Hoffnung beschreibt: „Die spes, qua speratur, gründet somit in der spes, quae speratur. Das Hoffen hat im Erhofften seine Aussicht. Da der letzte Bezugspunkt der Hoffnung Jahwe ist – alle irdischen Güter werden als Gaben und Segen Jahwes erfahren –, so gehört zur Hoffnung das personale Element des Vertrauens“³⁵.

Eindrucksvoll ist der Psalter ein solches Zeugnis dieses personalen Ringens um Zukunft, das aus dem Willen, Gott zu vertrauen, die Entdeckung der Hoffnung macht: „Zu dir, HERR, erhebe ich meine Seele. Mein Gott, auf dich vertraue ich. [...] denn du bist der Gott meines Hei-

les. Auf dich hoffe ich den ganzen Tag“ (Ps 25,1.5) Noch radikaler formuliert Psalm 39 das Hoffen im Kontext der Vergänglichkeit und Vergeblichkeit menschlichen Rafens angesichts des „Wie-Nichts-Seins“ des Menschen vor der Kürze seines Lebens: „Und nun, HERR, worauf habe ich gehofft? Meine Hoffnung, sie gilt dir.“ (Ps 39,8)

Mit der Gerichts- und Exilsprophetie wird der individuelle Horizont geweitet auf die universale geschichtliche Heilserwartung, in die selbst Fremdvölker integriert werden (Jes 2,2–4). Im Neuen Testament findet diese Erwartung ihren zentralen Begriff im Evangelium in der schon nahe gekommenen Königsherrschaft Gottes (Mk 1,14f.). Hier sind apokalyptische Motive präsent und zugleich transformiert: die zwischentestamentarische Apokalyptik dagegen annulliert jede Hoffnung auf eine innergeschichtliche Wende zum Guten, der Wirkungsbereich des Bösen erscheint als so umfassend, dass aus der Geschichte heraus die messianischen Erwartungen der Heilsprophetie nicht mehr greifen. Für Jesus von Nazaret aber ist dieses Ankommen Gottes aus der endgültigen Zukunft schon im Gange. Darum lädt er ein, dieser Wirklichkeit zu vertrauen und alles auf sie zu setzen. Angesichts dieser Einladung Jesu musste sein eigenes Todeschicksal wie eine Zerstörung jeder Hoffnung auf Rettung und Heilung empfunden werden. Lukas beschreibt in seiner Erzählung der Jünger beim Gang nach Emmaus diese trostlose Erfahrung als Echo der Krise von Karfreitag.

Aber der christliche Glaube hat seine Geburtsstunde in jener „Erfahrung“, die wir abstrakt die „Auferstehungserfahrung“ nennen, jener analogielosen, mit nichts vergleichbaren Überzeugung, dass

Weiterführende Literatur:

Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 2005: Ein theologischer Klassiker, der selbst heute noch mit Spannung zu lesen ist.

Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001 (Edition Suhrkamp. Sonderdruck), Frankfurt a. Main 2001: Einer der beeindruckendsten religionsphilosophischen Texte von Habermas, den man gelesen haben muss.

³⁵ Ebd., 762.

Jesus „von den Toten auferweckt“ worden ist. Für Paulus hat sich Gott als jene Wirklichkeit gezeigt, die restlos Quelle der Hoffnung ist, weil in Tod und Auferweckung Jesu jene letzte radikale Struktur überwunden und transformiert ist, die das Grundgesetz der Schöpfung ausmacht: durch und durch vergänglich, dem Tod geweiht zu sein. Am Beispiel individueller Hoffnungsgestalten zeigt Paulus, wie diese in Situationen der Aussichtslosigkeit dennoch Gott vertrauten: z. B. Abraham, „unser aller Vater vor Gott, [...], dem er geglaubt hat, des Gottes, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft. Gegen alle Hoffnung hat er voll Hoffnung geglaubt, dass er der Vater vieler Völker werde“ (Röm 4,17f.). Paulus überbietet Abrahams Vorbild allerdings insofern, als das Leben Jesu von Nazaret nicht nur die geschichtliche Rolle Israels in ein neues Licht taucht, sondern die anthropologische Frage nach der Möglichkeit von Hoffnung überhaupt neu zu stellen ist. Für Paulus ist nämlich der „Tod“ jene Instanz, die alles Reden von Hoffnung zunichtemacht. Solange der Tod ist, solange gibt es keine letzte Hoffnung. Diese anthropologisch-eschatologische Zuspitzung macht den Rahmen der Sinnbedeutung der Auferstehung Jesu aus: „Denn wenn Tote nicht auferweckt werden, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos und ihr seid immer noch in euren Sünden; und auch die in Christus Entschlafenen sind dann verloren. Wenn wir allein für dieses Leben unsere Hoffnung auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen.“ (1 Kor 15,16–19).

Biblische Hoffnung hat also zwei Brennpunkte, in denen Hoffnung gründet: Einerseits im Gott der Hoffnung, der

ein Gott ist, der rettet; andererseits im Gott Jesu Christi, der in dessen Auferweckung den Tod überwindet und den zum Opfer von Gewalt Gewordenen zurück ins Leben ruft. Gewiss: diese Hoffnung ist Glaube, den weder die Vernunft stiften noch einlösen kann. Sie ist ein freier Vertrauensakt des Menschen, der aber deshalb gerechtfertigt werden kann, weil er das Fundament einer Sinn-Geschichte ist, auf die Menschen in ihrer individuellen und kollektiven Lebensbefindlichkeit gestoßen sind. Menschen wurden zu Zeugen der Hoffnung in ihrem Glauben an Gott und ermutigen, diesen Glauben zu wagen. Sie versprechen nicht das gute Leben im Hier und Jetzt, sie versprechen nicht ein Leben ohne Leid und Tod und Verzweiflung; sie sagen nicht, dass alles einfach gut wird, sondern: dass der Mensch wider alle Hoffnung hoffen darf, ja hoffen soll. In dieser Hoffnung ist das Leiden nicht vergessen oder verdrängt, in dieser Hoffnung ist das Leiden präsent. Aber dem Leiden, dem Sterben, dem Töten und Zerstören wird nicht das letzte Wort gegeben, weil über allem und durch alles hindurch es Gott ist, der das letzte Wort behält. Und dieses letzte Wort hat sich als Versprechen kundgetan, das biblisch gesprochen sich mitgeteilt hat als „ich bin da“ (Ex 3,14). Der Glaube an diesen Gott allein ermöglicht eine Fähigkeit, die vielleicht am eindringlichsten in jenem bekannten Vers aus dem Brief an die Hebräer artikuliert ist: „Glaube aber ist: Grundlage dessen, was man erhofft, ein Zutagetreten von Tatsachen, die man nicht sieht.“ (Hebr 11,1)

Somit postuliert eine Theologie der Hoffnung Hoffnung nicht im Sinne Kants als Postulat der praktischen Vernunft: Warum sollen wir überhaupt sittlich handeln, wenn wir der Glückseligkeit entbehren, obwohl wir uns als glückswürdig erwiesen

haben, insofern wir nach dem Maßstab des kategorischen Imperativs handelten. Kants Frage „Was dürfen wir hoffen“ entsteht auf dem Boden autonomer Vernunft und Moral. Eine Theologie der Hoffnung wird diese Frage der Philosophie, auch in der heutigen Gestalt einer kommunikativen Vernunft zutiefst würdigen und ernst nehmen. Aber sie wird ihre Hoffnungsgründe nicht aus der Vernunft allein oder aus geschichtlichen Entwicklungen speisen, sondern aus dem unableitbaren freien Akt des Glaubens an Gott und den Zeugnissen an Hoffnungserfahrungen. Sie wird der Vernunft von der Seite des Vertrauens in die Wirklichkeit Gottes entgegengehen und das Gedächtnis der Leidenden und Geopferten wachhalten, weil anders Gott nicht gedacht werden kann. J.B. Metz hat zurecht von einer anamnetischen Vernunft gesprochen – es ist dies eine theologisch geformte Vernunft, die nicht trostlos ist, sondern hoffende Vernunft ist. Denn die Theologie ist nur Theologie, wenn sie alle Wirklichkeit unter der Prämisse „etsi Deus daretur“, wenn sie alle Wirklichkeit im „Lichte der Erlösung“ (Th.W. Adorno) betrachtet.

5 Hoffnung in Zeiten der Ängste?

In Zeiten der Krisen und Ängste ist Hoffnung eine kostbare, aber begrenzte Ressource. Auch im Paradigma der Hoffnung als Tugend war sie mit einem Index versehen, der markierte, dass Hoffnung subjektiv nicht machbar ist: Hoffnung ist eine „göttliche“ Tugend. Darum kann auch eine Theologie der Hoffnung heute der Welt

nicht einfach Hoffnung „geben“. Der politische Diskurs hat sich längst dieses Wortes bemächtigt und sucht in Zeiten wie diesen „Hoffnungsgestalten“, mehr noch „Lichtgestalten“, welche die Erwartungen der Menschen auf eine gute Zukunft erfüllen. Ich halte die Rückkehr dieser Form eines säkularen Messianismus für eine gefährliche Phase in unserer Demokratie.

Eine Theologie der Hoffnung, die dennoch der Welt zugewandt ist und mit ihr solidarisch durch diese Krisen geht, muss ihren Blick dorthin richten, wo der sogenannte „Sitz im Leben“ biblischer Hoffnungserfahrung liegt: bei jenen Menschen, die Hoffnung leben und geben aus der Kraft des Widerstehens entmenschlichter und entfremdeter Lebenssphären. Es sind dies Menschen, die zum überwiegenden Teil nicht im Scheinwerferlicht der Medien und der Öffentlichkeit stehen. Sie treten dann in den Vordergrund, wenn ihr Engagement und ihr Lebensmodell gewürdigt wird für ihre Verdienste an Menschen, die Hilfe brauchen.

Der Autor: Franz Gruber, Dr. theol., geb. 1960, seit Herbst 2014 Rektor der Katholischen Privat-Universität Linz, ist Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Katholischen Privat-Universität Linz. Bis zum Jahr 2012 war er Chefredakteur der *Theologisch-praktischen Quartalschrift*; Publikationen: *Lieben. Leben mit Leidenschaft und Sinn*, Regensburg 2011; zusammen mit Ansgar Kreutzer (Hg.): *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie (QD 258)*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013.