

# Über die Hoffnung

Ihre spirituellen Grundlagen aus der Sicht franziskanischer Theologie\*

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Im Brief an die Epheser erinnert Paulus seine Leser an die Zeit vor ihrer Christwerdung. Für ihre Lage damals war es kennzeichnend, daß sie keine Verheißung hatten; so waren sie Menschen, die ohne Hoffnung und ohne Gott in dieser Welt lebten (2,12). Eine ganz ähnliche Bemerkung findet sich auch im ersten Brief an die Thessalonicher, in dem Paulus zu den Christen der griechischen Hafenstadt von der Hoffnung über den Tod hinaus spricht, damit sie nicht in Traurigkeit leben müssen »wie die übrigen, die keine Hoffnung haben« (4,13). Diesen beiden Stellen kann man also entnehmen, daß nach Paulus das Kennzeichen des Christen die Hoffnung ist und daß umgekehrt die Hoffnungslosigkeit den Atheisten charakterisiert. Christsein heißt ein Hoffender sein, Eintreten in den Raum einer verbürgten Hoffnung; die Hoffnung ist nach diesen Texten nicht nur irgendein Artikel unter vielen anderen, sondern geradezu die Definition der christlichen Existenz.

Solchen Behauptungen gegenüber drängt sich vom Blick auf die heutige geschichtliche Szenerie her Widerspruch auf. Gewiß, im christlichen Tugendkatalog ist die Hoffnung immer genannt worden. Aber war das Erscheinungsbild des Durchschnittschristen nicht eher von der Angst als von der Hoffnung geprägt? Und wenn es schon Hoffnung gab, war sie nicht viel zu klein, viel zu eng auf das eigene Ich abgemessen? Umgekehrt wird die Frage aufstehen, ob man denn kurzerhand »den übrigen« die Hoffnung absprechen dürfe? Bekanntlich hat ein dezidiert Atheist, Ernst Bloch, mit seinem »Prinzip Hoffnung« dieses eher vergessene Thema mit beschwörender Kraft zur eigentlichen Kernfrage aller Philosophie erklärt. Die Welt bildet für ihn ein Laboratorium *possibilis salutis*. Mit unermüdlicher Beredsamkeit versucht Bloch uns klarzumachen, daß die Wiederherstellung des Menschen, das Reich des Menschen, gerade dies zur Voraussetzung habe, »daß kein Gott in der Höhe bleibt, indem ohnehin keiner dort ist oder jemals war«. <sup>1</sup> So gilt bei Bloch das Gegenteil dessen, was wir bei Paulus gehört haben: Nur der Atheist

---

\* Der vorliegende Text wurde zuerst im Rahmen einer Vorlesungsreihe aus Anlaß des fünfzigjährigen Jubiläums der Franziskaner-Hochschule Antonianum zu Rom vorgetragen. Das gemeinsame Thema der Vorlesungen lautete »Franziskus Zeuge und Hüter der Hoffnung. Alle dabei vorgelegten Studien finden sich nun gesammelt in dem zweibändigen Werk: *La speranza* (a cura di B. Giordani), Brescia/Roma 1984.

1 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt a. M. 1959. S. 1524. Vgl. J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte*. München 1967. S. 85.

ist ein Hoffender, und solange die Menschen den marxistischen Weg der Weltveränderung nicht kannten, lebten sie ohne reale Hoffnung in dieser Welt und mußten deshalb versuchen, sich an einer fingierten zu ersättigen.

### *1. Anthropologische Grundlegung: die Hoffnungen und die Hoffnung*

Wer ist in diesem Widerstreit nun wirklich Hüter und Zeuge der Hoffnung – das ist die Frage. Um darauf eine Antwort zu finden, müssen wir etwas genauer zusehen. Was meinen wir eigentlich, wenn wir sagen »Hoffnung«? Was ist das, »die Hoffnung«? Wer hofft hier und *worauf* hoffen die Hoffenden? Eines ist zunächst klar: Hoffnung hat mit Zukunft zu tun. Sie bedeutet, daß der Mensch von der Zukunft eine Freude, ein Glück erwartet, das er noch nicht hat. Insofern beruht Hoffnung auf der Zeitlichkeit, die einschließt, daß der Mensch sein Wesen nie ganz hat. Er ist er selbst nur in der Spannung von Vergangenheit über Gegenwart in Zukunft hinein. Aber natürlich können die Hoffnungen, die mit dieser Zeitlichkeit zusammenhängen, sehr verschiedener Qualität sein. Ein Kind kann hoffen auf den nächsten schulfreien Tag, auf ein gutes Zeugnis und die angenehmen Folgen, die sich damit verbinden. Es kann hoffen auf ein Stück Kuchen oder auf einen schönen Ausflug; viele ähnliche Hoffnungen prägen unser ganzes Leben und geben ihm seine verschiedenen Farben. Nun würde weder Paulus bestreiten, daß die Heiden solche Hoffnungen haben, noch wird Bloch sie den Christen absprechen. Aber all diese Hoffnungen sind für den einen wie für den anderen offenbar nicht *die* Hoffnung, auf die es grundlegend ankommt. Was ist also damit gemeint?

Vielleicht läßt es sich verständlich machen, wenn wir das Gegenbild der Hoffnung, die Angst, etwas genauer bedenken. Da gibt es ja auch zunächst die tausenderlei Ängste, die uns im Alltag bedrängen – von der Angst vor einem bissigen Hund bis zur Angst vor dem täglichen Ärger mit den Mitmenschen an der Arbeitsstätte und zu Hause. Auch hier sind es nicht die einzelnen kleinen Ängste, die den Menschen aufreiben und in die Verzweiflung drängen. Hinter ihnen steht die eigentliche Angst, die Angst, das Leben als solches möchte mißbraten, es möchte so grau und so schwer werden, daß es nicht mehr gelebt werden kann. Nach einer Firmung erzählte mir einmal ein Lehrer, er habe zu einem Kind gesagt, es solle doch seinen Eltern dankbar sein, daß sie ihm das Leben geschenkt haben. Darauf habe der Junge geantwortet: aber ich bin ja gar nicht dankbar, daß ich leben muß – ich würde viel lieber nicht leben. Diese erschütternde Aussage aus dem Mund eines Kindes unserer Zeit, die längst nicht mehr vereinzelt steht, könnte man geradezu als die Definition von Hoffnungslosigkeit bezeichnen: Das Leben selbst ist nicht gut; man kann nur gegen alles aufstehen, was Verantwortung an dem Unheil des Lebenmüssens hat. Die Zerstörung ist das einzig Gute, was geschehen kann, weil das Sein selbst das Schlechte ist. Hier ist eigentlich

schon nicht mehr Angst gegeben, in der sich ja immer noch ein Moment möglicher Hoffnung verbirgt, sondern die reine Resignation, die Verzweiflung als Zweifel am Sein selbst. Das Sein ist nicht gut – dann nicht, wenn es nie als Ja, als Angenommensein erfahren wurde: wenn die Erfahrung des Geliebtseins ausgefallen ist. Das bedeutet, daß die Angst hinter den Ängsten die Angst vor dem totalen Liebesverlust ist, vor einem Dasein, in dem der kleine Ärger des Alltags alles geworden ist, dem nichts anderes, Großes, Bergendes mehr die Waage hält. Insofern können die kleinen Ängste, wenn sie die einzige Zukunftserwartung werden, in die große Angst übergehen – in die Angst vor einem Leben, das nicht mehr zu ertragen ist, weil ihm keine Hoffnung mehr innewohnt. In diesem Fall wird der Tod zur einzigen Hoffnung, der doch sonst das Ende aller Hoffnungen ist.

Durch die Analyse der Angst sind wir nun von selbst zum Stichwort Hoffnung zurückgeleitet. Wenn die Angst hinter den Ängsten im letzten Angst vor dem Liebesverlust ist, dann ist die Hoffnung über den Hoffnungen Zuversicht, mit der Gabe der großen Liebe beschenkt zu werden. Man könnte dann sagen, einzelne Dinge würden dadurch zu Hoffnungen, daß sie sozusagen die Erlebnisfarbe der Liebe an sich tragen, ihr in ihrer besonderen Qualität mehr oder weniger ähnlich sind. Umgekehrt liegt in den Ängsten immer der Aspekt des Ungeliebtseins, die zertretene Hoffnung der Liebe. Von daher ist es anthropologisch ganz konsequent, wenn der erste Johannesbrief sagt: »Die vollkommene Liebe wirft die Furcht hinaus« (3,18).

An dieser Stelle wird nun auch sichtbar, welche Bedeutung für die Frage der Hoffnung ein anderer Satz des ersten Johannesbriefes hat – eines der größten Worte der Religionsgeschichte überhaupt: »Gott ist Liebe« (3,16). Hier tut sich ein Zusammenhang auf, der die Paulusworte schon verständlicher werden läßt, von denen wir ausgegangen sind. Wir sagten bisher, daß Hoffnung im letzten auf die erfüllte Liebe zielt. Wenn nun einerseits Hoffnung und Liebe, andererseits Gott und Liebe untrennbar sind, dann wäre klar, daß auch Hoffnung und Gott zusammengehören: daß der im letzten ohne Hoffnung ist, der »ohne Gott in der Welt lebt«. Aber noch sind wir nicht so weit, daß wir dies einfach konstatieren können. Denn noch bleibt die Frage, ob der Sprung von Liebe zu Gott nicht eine ganz unnötige Grenzüberschreitung bedeutet. Welche Art von Liebe erwartet die Hoffnung hinter den Hoffnungen – jene eigentliche Hoffnung, die der Heidelberger Mediziner Herbert Plügge auf Grund seines Umgangs mit unheilbar Kranken und mit Menschen, die Selbstmord versucht hatten, die »fundamentale Hoffnung« nennt?<sup>2</sup> Zweifellos will der Mensch von Menschen geliebt werden.

---

2 H. Plügge, Wohlbe finden und Mißbe finden. Beiträge zu einer medizinischen Anthropologie. Tübingen 1962. Die philosophische Bedeutung dieser Arbeit – gerade für unser Thema – ist eindrucksvoll herausgestellt bei J. Pieper, a. a. O., S. 30 ff.

Aber gibt es eigentlich in der späten Stunde des Lebens, in der der Tod die Geliebten längst weggenommen und die große Einsamkeit hinterlassen hat, nichts mehr zu hoffen? Und umgekehrt – bleibt in den hohen Stunden des Lebens, im großen Ja des Geliebtseins, nichts ausständig? Dem Menschen ist die Antwort menschlicher Liebe notwendig, aber sie fragt aus sich selbst nach mehr, nach Absolutem, nach Unendlichem, nach der geretteten Welt. Heinrich Schlier hat auf der Spur einer Tradition nicht nur des Denkens, sondern der Selbsterfahrung des Menschen mit Recht gesagt: »Hoffen heißt eigentlich: gegen den Tod hoffen.«<sup>3</sup> Unvergleichlich hellichtig hat Platon in der Sprache des Mythos und der Mysterienreligionen – also aus uralter menschheitlicher Überlieferung heraus – im »Symposion« die Zusammenhänge dargestellt, denen wir eben nachzugehen versuchten. Die Hoffnung des Menschen ist zunächst, daß er den zu ihm passenden Geliebten finde, sagt Platon da. Aber gerade wenn er ihn findet, erfährt er, daß uns jene Einheit nicht möglich ist, nach der eigentlich unser ganzes Wesen schreit. Und deswegen erweckt die Erfahrung der Liebe erst die »größten Hoffnungen« – die Hoffnung nach der Wiederherstellung unserer ursprünglichen Natur und zugleich das Wissen, daß solche Heilung möglich ist, »wenn wir die Ehrfurcht gegen die Götter bewahren«.<sup>4</sup> So könnte man – von Platon her – auch sagen, der Mensch erwarte im tiefsten Grund seiner Selbst so etwas wie das verlorene Paradies. Und damit sind wir übrigens auch wieder bei Bloch und bei Karl Marx angekommen, die ja von nichts anderem als von der Wiederherstellung des Paradieses reden, zu dem sie glauben, den Weg zeigen zu können.

Zugleich ist freilich die Grunddifferenz zwischen Paulus und Bloch bzw. Marx sichtbar geworden: Die Hoffnung, wie Bloch sie beschreibt, ist Produkt menschlichen Tuns. Sie wird im Laboratorium *spei* vom Menschen selbst zur Erfüllung geführt. Das, was man nicht selber machen kann, wird bewußt aus ihr ausgeschieden. Es soll ja gerade nicht mehr Erwartung geben, die nach dem Unverfügbaren Ausschau hält, sondern die Anleitung zur Aktivität, die sich unabhängig macht von allem, was wir nicht selbst herbeizuführen vermögen. Aber Machen und Hoffen liegen auf zwei völlig verschiedenen Ebenen. Hoffnung braucht der Mensch gerade deshalb, weil ihm das Gemachte und das Machbare nicht ausreicht.<sup>5</sup> Außerdem ist Hoffnung ihrem Wesen nach persönlich: Sie zielt zwar etwas an, was weit über die eigene Person hinausgeht – eine neue Erde, das Paradies; aber sie zielt es an, weil die *Person* es braucht: Es ist überhaupt nur Hoffnung, dadurch daß es Hoffnung für den Betroffenen und nicht für irgendwen und irgendwann ist. So besteht die eigentliche anthropologische Problematik der Hoffnung darin,

3 H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament*. Freiburg 1964, S. 140.

4 Platon, *Symposion* 193 d. Siehe die ganze Aristophanes-Rede 189 c - 193 d.

5 Das hat Pieper, a. a. O., S. 25 ff., in zwingender Analyse gezeigt.

daß der Mensch etwas braucht, was über all sein Können hinausgeht. Demgemäß muß er freilich fragen, ob er nicht vielleicht das Unmögliche braucht und folglich eine absurde Konstruktion, ein Irrläufer der Evolution ist?

## 2. Glaube als Hoffnung

Genau auf diese Frage beziehen sich die eingangs angeführten Sätze des hl. Paulus: Wir können die Erwartung des »Paradieses«, die Bedürftigkeit danach nicht abschütteln; aber dieses Bedürfen ist Verzweiflung, wenn es keine Gewißheit über Gott und keine Gewißheit über eine von ihm kommende Verheißung dieser Art gibt. Weil es sie ohne die Menschwerdung dieses Gottes, seinen Tod und seine Auferstehung nicht gab und nicht geben kann, sagt Paulus, daß »die anderen« ohne Hoffnung sind. Weil Jesus Christus diese Gewißheit *ist*, darum ist Christsein Hoffnung und darum sind im Neuen Testament wie bei den apostolischen Vätern in gewissem Maß die Begriffe Glaube und Hoffnung austauschbar. So spricht der 1. Petrusbrief von der Rechenschaft über unsere Hoffnung, wo er das Dolmetschen des Glaubens an die Heiden beschreibt (3,15). Der Hebräerbrief nennt das christliche Glaubensbekenntnis »Hoffnungsbekenntnis« (10,23). Der Brief an Titus bezeichnet den Glauben, den wir empfangen haben, als »selige Hoffnung« (2,13). Der Epheserbrief schickt der fundamentalen Aussage »ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller« voraus, daß wir »in *einer* Hoffnung berufen sind« (4,4-6). Die Zitate ließen sich leicht vermehren.<sup>6</sup> Bei den apostolischen Vätern steht es nicht anders. Im 1. Klemensbrief kann ebenso wie bei Ignatius von Antiochien wie bei Barnabas Hoffnung für Glaube stehen. Ignatius ist »für den Namen und für die Hoffnung gebunden«. Die Christen sind diejenigen, »die auf den Herrn hoffen«.<sup>7</sup>

Was also ist es nun eigentlich um die »Hoffnung«? Sie beruht zunächst auf einem Mangel des Menschseins: Der Mensch erwartet immer mehr, als ihm irgendeine Gegenwart geben kann. Je mehr er dieser Erwartung nachgeht, desto mehr wird er gewahr, daß sie die Grenzen des Empirischen überhaupt sprengt. Das Unmögliche ist ihm das Notwendige. Hoffnung aber bedeutet die Zuversicht, daß dieses Verlangen Antwort findet. Wenn die Erfahrung des Mangels, die Paradoxie des Verlangens aus sich heraus den Menschen zur Verzweiflung an sich selbst und an der Vernunft des Seins treiben muß, so wird diese Zuversicht umgekehrt eine verborgene Freude über alle empirischen Freuden und Leiden hin sein, so daß der Mensch gerade durch seinen

---

6 Vgl. z. B. noch 2 Kor 3,12; Gal 5,5; Eph 1,19; Kol 1,23.

7 Ignatius Eph 1,2; Barnabas 19,7; vgl. 1 Klem. 11,1; 22,8; 27,1; Ignatius, Magn. 9,1; Eph. 21,2 usw.

Mangel reich ist und von ihm her (durch die Hoffnung) ein Glück empfängt, das er ohne diesen Ausgriff nicht erfahren könnte. Die Hoffnung ließe sich demgemäß beschreiben als die Antizipation des Kommenden; in ihr ist das »Noch-Nicht« in gewisser Weise da und gerade so ist sie die Dynamik, die den Menschen immerfort über sich hinausdrängt und ihn hindert, je zum Augenblick zu sagen: verweile doch, du bist so schön.

Das bedeutet, daß zur Hoffnung einerseits die »Dynamik des Vorläufigen« gehört, die Überschreitung aller empirischen Erfüllungen; es bedeutet aber andererseits auch, daß durch die Hoffnung das, was »noch nicht« ist, doch »schon« in unser Leben hereinleuchtet: Nur eine gewisse Art von Gegenwart kann das absolute Vertrauen begründen, das Hoffnung ist.<sup>8</sup> Genau dies sagt die Definition von Glaube, die der Hebräerbrief gibt: Glaube ist die »Hypostase« der zu hoffenden Dinge, die Gewißheit des Nicht-zu-Sehenden (11,1). In diesem grundlegenden biblischen Text ist sowohl eine Ontologie wie eine Spiritualität der Hoffnung ausgesagt. Heute wird auch in der evangelischen Exegese wieder erkannt, daß Luther und die ihm folgende Auslegungstradition irrten, als sie – auf der Suche nach einem nicht-hellenistischen Christentum – das Wort Hypostase ins Subjektive umformten und mit »feste Zuversicht« übersetzten. In Wirklichkeit steht die Glaubensdefinition des Hebräerbriefs in einem untrennbaren Gefüge mit zwei weiteren Versen desselben Briefes, die gleichfalls das Wort Hypostase verwenden. In der Einleitung (1,3) wird Christus als Abglanz der Herrlichkeit Gottes und als Abdruck seiner Hypostase bezeichnet. Zwei Kapitel später wird diese trinitarische und christologische Grundaussage ausgeweitet auf das Verhältnis zwischen Christus und den Christen hin, das der Glaube schafft: Durch den Glauben haben die Christen teilgenommen an Christus; nun kommt es darauf an, daß sie die anfängliche Beteiligung an seiner »Hypostase« festhalten (3,14).<sup>9</sup> Alle drei Texte fügen sich so zu einer ganz klaren Vision zusammen: Die empirischen Dinge sind das Vergehende. Gott selbst, der sich in Christus darstellt und aussagt, ist die beständige, die bleibende Wirklichkeit – die einzig wahre »Hypostase«. Glauben heißt, aus dem Schattenspiel der zerfallenden Dinge heraustreten und den festen Boden der wahren Wirklichkeit, die »Hypostase« erreichen – ganz wörtlich also: das, was steht und worauf man stehen kann. Anders ausgedrückt: Glauben bedeutet, einen Boden gefunden haben, an die wirkliche Substanz aller Dinge herankommen.

---

8 Hier würde ich Pieper, a. a. O., S. 35 f. nicht vollständig zustimmen, der jede Vorwegnahme als der Hoffnung widersprechend ablehnt. Natürlich gibt es ein Vorweg-nehmen, das mit der Hoffnung unvereinbar ist, aber es gibt auch eine Vor-gabe, ohne die Hoffnung nicht zustande kommt. Für den Christen liegt im Glauben diese Vorgabe.

9 Vgl. zur Auslegung von Hebr. 11,1 H. Köster in: ThWNT VIII, Sp. 584-587. Es ist bedauerlich, daß die Einheitsübersetzung die richtige Wiedergabe von 11,1 in die Anmerkung verbannt und als Hauptübersetzung eine an Luther orientierte Version gewählt hat.

Mit dem Glauben hat die Hoffnung »Fuß gefaßt«: Der Schrei der Erwartung, der aus unserem Wesen herausdringt, geht nicht ins Leere; er findet einen festen Anhalt, den nun wir unsererseits fest-halten müssen.

Die Ontologie geht hier von selbst in Spiritualität über. Das zeigt sich, wenn man den Zusammenhang betrachtet, in dem die Glaubensdefinition im Hebräerbrief steht. Sie wird nämlich im vorausgehenden 10. Kapitel durch eine Art von subtilem Wortspiel vorbereitet, d. h. durch eine Häufung von Begriffen, die alle mit der Vorsilbe »υπο« (*sub*) beginnen: ὑπάγειν ὑπαρξις, ὑπομονή, ὑποστέλλειν, ὑποστολή.

Worum geht es hier näherhin? Der Verfasser erinnert seine Leser daran, daß Christen um ihres Glaubens willen »τὰ ὑπάρχοντα« verloren haben, d. h.: ihr Geld, ihren Besitz, also das, was im gemeinen Leben als die »Substanz« erscheint, auf die man ein Leben bauen kann. Hier blickt die franziskanische Dimension der Hoffnung durch, wenn ich mich so ausdrücken darf; wir werden darauf zurückkommen müssen. Der Text fängt nämlich nun sein Wortspiel an und sagt: Gerade im Verlust dessen, was gemeinhin die »Substanz«, den Boden des Lebens ausmacht, hat sich gezeigt, daß sie eine bessere ὑπαρξις hatten, eine solche nämlich, die bleibt, die niemand nehmen kann. Ὑπαρξις bedeutet, lexikalisch betrachtet, das »Vorhandensein«.

Es besagt hier: Wir – die Christen – haben eine andere Weise des Seins, wir stehen auf einem anderen Boden, den uns niemand wegzuziehen vermag, selbst der Tod nicht. Daraus folgert der Brief die Mahnung, den Freimut des Bekennens nicht wegzuerwerfen, zu dem freilich ὑπομονή nötig ist. In diesem Wort, das man gewöhnlich mit Geduld übersetzt, sind nun der objektive und der spirituelle Aspekt verschmolzen: Wir haben einen festen Grund, einen solideren als das Greifbare, als die Habe. Der Festigkeit dieses Grundes entspricht die Festigkeit und Freiheit dessen, der unabhängig geworden ist von den Mächten, die nur über das Greifbare verfügen. Diese Haltung ist also sehr viel mehr als »Geduld« im landläufigen Sinn – es ist ein neues Standfassen im Sein selbst. Der Verfasser macht das Wesen dieser Haltung dadurch noch deutlicher, daß er mit einem Text des Propheten Habakuk ihr Gegenbild beschwört: die ὑποστολή, d. h. eine Haltung der Fahrigkeit, des Sich-versteckens, der Anpassung um jeden Preis, die der Grundlosigkeit und der Wahrheitslosigkeit eines leeren Lebens entspricht, das nur die eigenen Felle retten will und gerade so sich selbst verspielt (10,32-39).<sup>10</sup>

10 Zu ὑποστέλλειν, ὑποστολή sind wichtig die Ausführungen von K. H. Rengstorf. In: ThWNT VII, Sp. 598 f.

### 3. Die Dimensionen der Hoffnung und ihr franziskanisches Element

#### a) Hoffnung und Habe

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als habe man es in den Aussagen des Hebräerbriefs mit einem ganz platonischen Weltbild zu tun, in dem der sichtbaren Erscheinungswelt die unsichtbare Substanz als das Eigentliche und allein Wirkliche gegenübersteht, an das man sich halten muß. Aber wenn man dem ganzen Gedankengang folgt, wird sichtbar, daß dieses Schema einer Dynamik der Hoffnung dienstbar geworden ist, die einzig und allein aus der Begegnung mit dem auferstandenen Christus entstehen konnte, mit der Verheißung, die er nicht nur ausspricht, sondern ist. Zu dieser Dynamik der Hoffnung gehört – wir sahen es schon – die franziskanische Gesinnung, die sich freimacht von der Diktatur des Besitzes – von jenem grundlegenden Irrtum der Sucht nach Habe, die den Besitz als die eigentliche »Substanz« des Lebens ansieht. Wo der Besitz aus sich selbst als Gewähr von Zukunft erscheint, entsteht eine Pseudogestalt von Hoffnung, die den Menschen am Ende nur enttäuschen kann. Die Gesetzlichkeit des Besitzes zwingt ihn in die *ύποστολή*, in das Versteckspiel der Anpassungen, durch die man sich der Sympathie der jeweiligen Mächte und Gewalten versichern und seine »Substanz« festhalten will. Aber wer sich durch die Lüge zu sichern versucht, mag vielleicht seine »Stellung« (seinen »Stand«: *τά ύπάρχοντα*) retten. Der Preis, den er dafür zahlt, ist zu hoch: Er zerstört sich selbst und verliert seinen wahren Grund (die »Hypostase«). Die Hoffnung versinkt im Zynismus. Franziskus ist deswegen ein Zeuge und Hüter der Hoffnung, weil er den Menschen half, den Verlust des Standes, der Stellung, der Habe »mit Freude aufzunehmen« (Hebr 10,34) und so erst hinter den falschen Hoffnungen die eigentliche, die wahre Hoffnung sichtbar machte, die niemand beschlagnahmen und niemand zerstören kann.

In diesem Zusammenhang möchte ich hinweisen auf das dem »Gelasianum Vetus« entnommene Schlußgebet, das im Missale Pauls VI. für das Fest Christi Himmelfahrt vorgesehen ist. Darin bitten wir mit der Kirche darum, daß unser Sinnen dorthin trachten möge, wo unsere »Substanz« schon ist – beim Vater Jesu Christi, bei unserem Gott.<sup>11</sup> In der Tat drückt wohl kein Fest des Kirchenjahres so sehr das Wesen christlicher Hoffnung aus, wie Christi Himmelfahrt dies tut: Mit Christus ist unsere »Substanz« bei Gott. Nun kommt es darauf an, daß wir unser tatsächliches Leben bei unserer Substanz ansiedeln; daß wir nicht an der Substanz unserer selbst vorbeileben; daß nicht unser reales Leben außerhalb seiner Substanz bleibe und so im Nichtigen, im Zufälligen, dem »Akzidentellen« versinke. Und wie leicht kann ein Mensch

<sup>11</sup> Vgl. J. Pascher, Die Orationen des Missale Romanum Papst Paul VI. Bd. 3; Osterzeit. St. Ottilien 1982, S. 117 f.

dahinkommen, daß er mit seinem ganzen Leben an sich vorbeilebt, der »Entfremdung« verfällt und im Beiläufigen ertrinkt. Am Ende ist ein solches Leben »substanzlos« und damit hoffnungslos geworden. Daß unsere Substanz schon im Paradies ist, das ist die Hoffnung, die uns trägt. Als Hoffender leben heißt demnach: in dieses Eigentliche unserer Selbst hineinleben, vom und im Leib Christi leben. Dies ist »*ὑπομονή*«, Geduld des Bleibens, so wie das Hineinleben ins Zufällige »*ὑποστολή*« ist – Sich-ent-ziehen vor dem Eigentlichen und sich so das Leben selbst wegziehen.

## b) Hoffnung und Sammlung des Seins nach innen

Daß wir hier von einer anderen Seite her wieder die franziskanische Dimension des Themas Hoffnung berühren, möchte ich an einem Text aus den Adventspredigten des hl. Bonaventura verdeutlichen, die man überhaupt ein Schatzkästlein einer Theologie und Spiritualität der Hoffnung nennen könnte. Der Heilige legt hier den der mystischen Tradition wichtigen Satz des Hohen Liedes aus: »Im Schatten dessen saß ich, nach dem meine Sehnsucht ging« (Hld 2,3). Der Schatten Christi, so sagt Bonaventura, ist die Gnade, die uns Raum des Schutzes und der bergenden Kühle in der sengenden Glut der Welt ist. »Sitzen« verweist auf das Stillewerden des Geistes, die Sammlung, anstelle eines fahrigen, ziellosen Herumdenkens. Zu diesem Eintreten in den Raum dessen, worauf unser inneres Warten abzielt, gehört also, daß einer aufhöre, »ausgegossen zu sein ins Äußere und stattdessen ganz gesammelt sei nach innen; daß sich ihm nichts dazwischenschiebe und er so unmittelbar den Geschmack der ewigen Güte in sich eindringen lassen könne«. <sup>12</sup> Diese Worte, die ein wenig abstrakt klingen mögen, werden ganz anschaulich, wenn man sie zusammennimmt mit dem, was die Franziskuslegenden über die Entstehung des Sonnengesangs zu sagen wissen. Mitten in den fast unerträglichen Schmerzen seiner Krankheit und in unwirtlichster Behausung wird Franz des Schatzes inne, der ihm schon geschenkt ist; die Stimme des Herrn sagt ihm: Lebe von nun an in der Heiterkeit, als wärest Du schon in meinem Reich. <sup>13</sup> Franziskus war in seinen letzten Jahren der Mensch, der alles verloren hatte – Gesundheit, Besitz, seine eigene Gründung (*τά ὑπάρχοντα*). Gerade von ihm kommen die kostbarsten Worte der Freude: Wo alle Hoffnungen abgestreift sind, alle Enttäuschungen durchschritten, da erst leuchtet die »fundamentale Hoffnung« in ihrer unbesiegbaren Größe auf. Franz war nun wirklich aus dem »Akzidentellen« herausgetreten in die »Substanz«. Weil er frei geworden war

12 Dominica I. Adv., Sermo II, in: Opp. omnia IX 29 a.

13 Vgl. z. B. Speculum perfectionis 100 (Fonti francescane, Assisi 1978, Nr. 1799); Leggenda perugina 43 (ebd. Nr. 1591 f.). Zur Datierung des Sonnengesangs C. Esser, Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis, Bibl. Franc. medii aevi XII. Grottaferrata 1978, S. 47.

von den vielen Hoffnungen, ist er zum großen Zeugen dessen geworden, daß der Mensch »Hoffnung« hat, ein Wesen der Hoffnung ist.

Sagen wir es noch praktischer: Sind wir nicht alle in Gefahr, über dem täglichen Ärger die Gnade der Hoffnung zu verlieren? Je mehr wir bloß ins Äußerliche hinausleben, desto weniger kann die eigentliche, die große Hoffnung das Zerstörerische des täglichen Kleinkrams aufwiegen. Allmählich bleibt er doch das einzig Wirkliche, das Leben wird grau, die Hoffnungen werden abgenützt, der ursprüngliche Optimismus verbraucht sich und die Griesgrämigkeit wird zu einer schleichenden Form der Verzweiflung.

Hoffende können wir nur bleiben, wenn wir nicht bloß ins Empirische, ins Alltägliche hineinleben, sondern uns wirklich festmachen in der »Substanz«: Je tiefer wir dorthin gesammelt sind, desto realer wird Hoffnung und desto mehr überstrahlt sie die tägliche Mühsal. So erst werden wir sehend für das Helle in der Welt, das sich sonst unserem Blick immer mehr entzieht. Aus dem Sonnengesang wie aus der ganzen Gestalt des hl. Franziskus klingt diese Kraft der Hoffnung: Er ist Wegweiser in die Hoffnung hinein.

### c) Die soziale und die kosmische Dimension der Hoffnung

Aber wir müssen uns nochmals einer Frage stellen. Gegen das zuletzt Bedachte könnte gesagt werden, daß nun doch wieder alles auf die Flucht in die Innerlichkeit abziele und die Welt als Akzidens der Hoffnungslosigkeit überlassen bleibe. In Wirklichkeit gehe es gerade darum, Lebensbedingungen zu schaffen, in denen die Flucht in die Innerlichkeit nicht mehr nötig sei, weil das Leid ausgeräumt und die Welt selber zum Paradies gemacht werde. Nun kann im Rahmen dieser Besinnung selbstverständlich nicht eine Auseinandersetzung mit den marxistischen oder mit den evolutionistischen Hoffnungstheorien versucht werden.<sup>14</sup> Zwei Gegenfragen mögen genügen, um das Ganze einigermaßen ins rechte Licht zu rücken. Zunächst: beginnt nicht die Heraufkunft des Paradieses unter den Menschen dann am sichersten, wenn sie von der Habgier befreit sind und ihre innere Freiheit, ihre Unabhängigkeit gegenüber den Mächten der Habe zugleich eine große Heiterkeit und Güte in ihnen weckt? Wo anders sollte eigentlich die Umwandlung der Welt beginnen als in der Umwandlung der Menschen? Und welche Umwandlung könnte befreiender sein als diejenige, die ein Klima der Freude schafft?

Damit sind wir schon bei der zweiten Gegenfrage, die mit einer Feststellung

---

<sup>14</sup> Das Wesentliche dazu bei Pieper, a. a. O., S. 37-102. Vgl. auch U. Hommes/J. Ratzinger, *Das Heil des Menschen. Innerweltlich-christlich*. München 1975; wichtige Hinweise (trotz der unbefriedigenden Schluß-Aussage) bei W. Post, *Hoffnung*. In: H. Krings/H. M. Baumgartner/Chr. Wild (Hrsg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe II*. München 1973, S. 692-700. Wichtig für die Auseinandersetzung mit einem zum Mythos gewordenen Evolutionismus J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz 1978<sup>2</sup>, S. 149-158.

beginnen muß. Die Hoffnung, für die Franziskus steht, war alles andere als ein Rückzug ins bloß Innerliche und Individualistische. Sie hat den Mut zur Armut und die Fähigkeit zur Gemeinschaft geschaffen. Sie hat zum einen in der Gemeinschaft der Brüder neue Maßstäbe des menschlichen Miteinander gesetzt und andererseits diese gemeinschaftlich vorgelebte Antizipation der kommenden Welt im Dritten Orden auch angewandt auf das alltägliche Leben der Zeit.<sup>15</sup> Wieder hat Bonaventura in einer seiner Adventspredigten diese umfassende menschliche Dimension der Hoffnung großartig in Bilder zu übersetzen gewußt. Er sagt, die Bewegung der Hoffnung müsse dem Flug der Vögel gleichen, die ihre Flügel weit ausbreiten und alle Kräfte aufbieten, um sie zu bewegen, ja sich selbst ganz zu Bewegung machen, um aufzusteigen. Genauso muß nach Bonaventura der Hoffende all seine Kräfte rühren, sich selbst und alle seine Glieder zu Bewegung machen, zu Aufstieg, um dem Anspruch der Hoffnung zu genügen. Bonaventura stellt das im einzelnen dar in einer sublimen Verschränkung der Lehre von den äußeren und inneren Sinnen: Der Hoffende muß das »Haupt erheben« durch seine Ausrichtung nach oben, die »Augen« durch die Umsicht seines Denkens und Seins, das »Herz« durch die Öffnung seiner Affekte, aber auch die Hände durch seine Arbeit. In die Dynamik der Hoffnung, in die umfassende Bewegung des Menschen, die sie sein will, gehört die konkrete körperliche Arbeit hinein, ohne die der Aufstieg des Menschen nicht möglich ist.<sup>16</sup> Sagen wir dasselbe nochmals ohne Bild: In der franziskanischen Gestalt der Hoffnung, die genau das vom Hebräerbrief vorgezeichnete Muster aufnimmt, geht es um die Überwindung der Habsucht. Die Habe als »Boden« des Seins wird durch einen neuen Grund überboten, so daß der Mensch frei wird ihr gegenüber. Aber gerade die Gier nach Habe ist es, die dem Menschen das Paradies verschließt: Hier liegt der Schlüssel sowohl zur ökonomischen wie zur ökologischen Frage, die beide hoffnungslos werden, wenn nicht eine neue »fundamentale Hoffnung« den Menschen befreit. Deswegen ist der vom Neuen Testament vorgegebene Weg nach innen auch der einzige Weg nach außen, ins Freie.

Die Thematik der Hoffnung weitet sich hier mit innerer Notwendigkeit in die Frage des Verhältnisses von Mensch und Schöpfung aus. Der Mensch ist so tief mit der Schöpfung verbunden, daß es kein Heil für ihn geben kann, das nicht auch Heil der Schöpfung wäre. Paulus hat diesen Zusammenhang im 8.

---

15 Vgl. meinen Beitrag Eschatologie u. Utopie. In dieser Zeitschrift 2/77, S. 97-110; A. Rotzetter, Der utopische Entwurf der franziskanischen Gemeinschaft. In: »Wissenschaft und Weisheit« 37 (1974), S. 159-169; C. Del Zotto, Visione francescana della vita. Quaderno I e II, Settimana di Spiritualità Francescana. Santuario della Verna 1982.

16 Dominica I Adv. Sermo XVI, Opera IX 40 a; zur franziskanischen Wertung der Arbeit C. Del Zotto, a. a. O. II. S. 187-197.

Kapitel des Römerbriefs dargestellt. Auch die Kreatur wartet. Dabei ist wichtig, daß nach dem Apostel die Hoffnung der Schöpfung nicht etwa darauf geht, einmal wieder den Menschen abschütteln zu können. Sie wartet vielmehr auf den verklärten Menschen, auf den Menschen, der zum Sohn Gottes geworden ist. Dieser Mensch wird ihr auch ihre Freiheit, ihre Würde, ihre Schönheit wiedergeben. Durch ihn wird sie selbst göttlich. Heinrich Schlier kommentiert dazu: »Alle Kreatur ist auf dieses Ereignis wartend ausgerichtet und ausgespannt. Damit ist dem Menschen eine unendliche Verantwortung auferlegt: die Erfüllung aller Sehnsucht der Erde und des Himmels zu sein . . .«<sup>17</sup> Aber einstweilen erfährt die Schöpfung das Gegenteil: Sie ist »der Nichtigkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat« (8,20). Der sie unterworfen hat, das ist Adam.<sup>18</sup> Adam steht für den Menschen, der sich selbst der Habgier und der Lüge ausliefert. Adam knechtet die Schöpfung; sie stöhnt und wartet auf den wirklichen Menschen, der sie wieder zu sich selber bringen wird. Der Nichtigkeit ist sie unterworfen, d. h., sie selbst ist nun in die Seinslüge des Menschen hineinverstrickt; anstatt den Schöpfer zu bezeugen, gibt sie sich selber als Gott aus. »Sie begegnet nicht mehr in ihrer Wahrheit«, sie »erscheint nicht mehr als das, was sie ist, nämlich als Schöpfung.«<sup>19</sup> So nimmt sie am Sturz des Menschen teil, und nur der neue Mensch kann ihre Wiederherstellung sein; auf ihn hofft sie. Von daher hat die Vogelpredigt des hl. Franziskus, seine ganze Zuwendung zur Kreatur ihren tiefen theologischen und humanen Sinn. Im letzten hat Franz völlig recht gehabt, auch hier die Bibel wörtlich zu verstehen: »Verkündet das Evangelium aller Kreatur« (Mk 16,15). Die Schöpfung selbst wartet auf den neuen Menschen, und wo er auftritt, wird sie wieder als Schöpfung erkennbar und damit frei. Nur die »fundamentale Hoffnung«, um die es im Glauben geht, kann das Verhältnis zwischen Mensch und Natur heilen.

\*

### *Hoffnung und Gebet*

Als ich kürzlich zur Vorbereitung meines Vortrags über Katechese wieder im Catechismus Romanus las, ist mir eine merkwürdige Aussage zum Thema Hoffnung aufgefallen, die mir bisher entgangen war. Da werden die vier Hauptstücke der Katechese – Symbolum, Gebote, Sakramente, Vater-unser

17 H. Schlier, *Das Ende der Zeit*. Freiburg 1971, S. 250-270. Zitat 254.

18 Schlier, ebd., S. 255; ders. *Der Römerbrief*. Freiburg 1977, S. 261. Anderer Auffassung ist E. Käsemann. An die Römer. Tübingen 1973, S. 225, der aber auch die verhältnismäßig große Zahl der Exegeten nennt, die die Position Schliers teilen.

19 Schlier. *Römerbrief*, S. 260. Verwandte Überlegungen bei H. Gese, *Zur biblischen Theologie*. München 1977, S. 79 f.

– den verschiedenen Dimensionen der christlichen Existenz zugeordnet. Vom Vater-unser wird gesagt, daß es uns lehre, was der Christ zu hoffen hat.<sup>20</sup> Diese Zuordnung von Vater-unser und Hoffnung hat mich zunächst überrascht; sie gehört nicht zu unseren geläufigen Vorstellungen über eine Theologie der Hoffnung oder über eine Theologie des Gebetes. Und doch führt, wie mir scheint, diese Bemerkung sehr tief. Was Hoffnung ist, wird im Beten deutlich; was Beten bedeutet, begreifen wir, wenn wir die Sache der Hoffnung verstehen. Und weil das Vater-unser das maßgebende Gebet schlechthin ist, ist hier der Bezug von Gebet und Hoffnung maßstäblich vorgebildet. So lohnt es sich, dieser beim ersten Zuhören seltsam und eher willkürlich erscheinenden Bemerkung des römischen Katechismus nachzugehen. Das Vater-unser hat zunächst von seinem Inhalt her mit der Hoffnung zu tun. Es antwortet in seiner zweiten Hälfte auf die täglichen Ängste des Menschen und ermutigt ihn, sie durch die Bitte in Hoffnungen zu verwandeln. Es geht um den täglichen Unterhalt; es geht um die Furcht vor dem Übel, das uns in vielfältiger Weise bedroht; es geht um den Frieden mit dem Nächsten; es geht um den Frieden mit Gott und um die Bewahrung vor dem eigentlichen Übel: dem Absturz in die Glaubenslosigkeit, die Hoffnungslosigkeit ist. So weist die Frage der Hoffnungen auf die Hoffnung selbst zurück: auf unser Verlangen nach dem Paradies, nach dem Gottesreich, mit dem das Gebet beginnt. Aber das Vater-unser ist mehr als ein Katalog von Hoffnungsinhalten. Es ist Hoffnung im Vollzug: es beten heißt sich in die Dynamik dieser Inhalte, in die Dynamik der Hoffnung selbst hineingeben. Der Betende ist ein Hoffender: Er steht noch nicht in der Erfüllung, sonst bräuchte er nicht mehr zu bitten; aber er weiß, daß es einen gibt, der Macht und Güte hat, um Erfüllung zu schenken, und zu ihm hin streckt er sich aus. Der Betende, sagt Josef Pieper, »hält sich offen für eine ihm letztlich unbekannte Gabe; und wenn ihm das konkret Erbetene nicht zuteil wird, bleibt er dennoch der Nicht-Vergeblichkeit seines Gebetes gewiß«.<sup>21</sup> Deswegen sind die Lehrmeister des Betens keineswegs Vertröster, sondern die wahren Lehrmeister der Hoffnung.

---

20 Cat. Rom., Prooem. XII.

21 Pieper, a. a. O., S. 136. Anm. 32.