

PETER HENRICI SJ · ZÜRICH

Die Hoffnung als christliche Lebensform

In unserer Alltagssprache haben wir die theologischen Tugenden verniedlicht. »Ich glaube« heißt »ich vermute«, »ich hoffe« spricht von einer ungewissen Erwartung, vom vielfältigen (Un)sinn von »ich liebe« ganz zu schweigen. Umgekehrt wird ein Mensch unversehens zum »Hoffnungsträger« deklariert und der Anspruch an ihn gerichtet, er müsse unsere hochgespannten Erwartungen erfüllen, und wenn ich das »ich hoffe« einem Menschen ins Gesicht sage, wird es geradezu zum harschen Befehl. All das hat mit der christlichen Hoffnung wenig zu tun.

1. Hoffnung als menschliche Grunddimension

Näher an das Wesen der Hoffnung führt uns die Philosophie heran. »Was darf ich hoffen?« lautet die letzte und entscheidende der drei Fragen, in die Kant seine Grundfrage: »Was ist der Mensch?« aufgeschlüsselt hat. Es ist, so Kant, nicht nur die Frage, welche Religion zu beantworten hat, sondern auch jene, in welcher die Antworten auf die beiden anderen Fragen »Was kann ich wissen?« und »Was soll ich tun?« zusammenlaufen, und deren Beantwortung somit das höchste Interesse des Menschen gilt.

Das Interesse nicht des einzelnen Menschen, sondern das des ganzen Menschengeschlechts hatte Ernst Bloch mit seinem »Prinzip Hoffnung« im Auge. Marxens optimistisch materialistische Geschichtsdeutung verdichtet sich da in eine quasi-religiöse, von sicherem Vorauswissen getragene Erwartung der glücklichen Endzeit.

Diese unpersönliche Siegesgewißheit ist der Hoffnungsphilosophie Gabriel Marcel's fremd. Er sieht den Menschen als Dyade, als Diagonalpart-

PETER HENRICI SJ, Jahrgang 1928, Studium in Rom, München und Löwen; bis zu seiner Berufung zum Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, deren Honorarprofessor er heute ist; er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

ner, der aus der Hoffnung auf die Treue seines Partners lebt. »Ich hoffe auf dich für uns« lautet die Grundformel dieser Philosophie.

Diese wenigen Schlaglichter können schon zeigen, daß die Hoffnung keineswegs nur ein Randthema der Philosophie ist, wenn sie auch erst in der Neuzeit, mit dem Aufkommen der philosophischen Anthropologie, ausdrücklich zur Sprache gebracht wurde. Ein paar kurze Überlegungen können zeigen, daß das Hoffen tatsächlich zum Wesen des Menschen gehört.

Der Mensch als seiner selbst bewußtes Wesen, als bewußt Handelnder und Entscheidender geht je und je auf die Zukunft zu. Unsere Augen blicken nach vorne und nicht hinter unseren Rücken, unsere Hände strecken sich nach vorne aus, und unsere Füße tragen uns vorwärts. So sehr wir aus der Vergangenheit leben, so sehr trägt uns das Leben, schon rein biologisch, in die Zukunft.

In der Zukunft öffnet sich uns ein Fächer vielfacher Möglichkeiten, die wir handelnd und auswählend zu verwirklichen suchen. Sind diese Möglichkeiten bis auf eine einzige zusammengeschrumpft, dann ist das der Tod. Der Mensch lebt, indem er Zukunft hat.

Wir haben Zukunft, ihre Möglichkeiten sind uns gegeben, wir schaffen sie uns – zum größten Teil – nicht selbst. Wir können unter den gegebenen Möglichkeiten auswählen, die eine oder andere zu verwirklichen helfen; doch es ist nicht unsere Wahl, ob gute oder schlechte Möglichkeiten vor uns liegen. Hier ist der Ort der Hoffnung. Wir können es nicht errechnen, wir können es nicht einmal erwarten, wir können keinen Anspruch darauf anmelden, aber wir hoffen es, daß eine gute Zukunft für uns bereitliegt. Wer nicht mehr hoffen kann, wer nur noch schlechte Zukunftsmöglichkeiten vor sich sieht, der ist bei lebendigem Leibe schon dem Tode nahe. All unser lebendiges Wirken, vom Unternehmen und Planen ganz zu schweigen, lebt von der Hoffnung. Es ist eine tiefe menschliche Wahrheit, die der hl. Paulus ausspricht: »Auf Hoffnung hin muß der Pflüger pflügen und wer drischt: auf Hoffnung hin, einen Anteil zu haben« (1 Kor 9,10). Das ist mehr als eine ungewisse Erwartung; es ist ein sich Abstützen auf etwas, das noch nicht da ist.

Auf was stützt sich denn diese Hoffnung? Beim Pflüger mag es die Erfahrung vom verlässlichen Lauf der Natur sein, beim Drescher die Zuversicht in die menschliche Gerechtigkeit, die dem Arbeiter seinen Lohn gibt. Beidemale ist es die Zuverlässigkeit eines Dritten, die Hoffnung gibt. Wer meint, der künftige Lauf der Natur lasse sich ja eigentlich berechnen, oder die Zuverlässigkeit des Arbeitgebers sei fraglos, macht aus der Hoffnung eine einfache Erwartung. Wer dagegen, vielleicht aus schlechten Erfahrungen, die Ungewißheit des Naturlaufs betont, die Möglichkeit der Dürre, des Hagelschlags usw. oder die Ungesicherheit

menschlicher Arbeitsverhältnisse, läßt die Hoffnung zur eingangs genannten ungewissen Erwartung oder zur imperativen Forderung absinken. Echte Hoffnung zeigt er erst dann, wenn er dennoch auf den guten Ausgang vertraut.

Wenn wir den angerissenen Gedankengang weiter verfolgen, werden wir zum Schluß kommen, daß die Hoffnung, wie Gabriel Marcel gezeigt hat, ihren eigentlichen Ort im interpersonalen, zwischenmenschlichen Bereich hat. Erst in der Beziehung von Ich zu Du finden wir beides zugleich: das Unberechenbare und das absolut Zuverlässige, die es beide zusammen zur Begründung der Hoffnung braucht. In meiner Beziehung von mir zu Dir (und umgekehrt) gibt es nichts, was sich unfehlbar voraussagen oder gar berechnen ließe; und doch gibt mir Deine Treue und Zuverlässigkeit höchste Gewißheit. Was sich in der Hoffnung bewährt, ist unsere – hoffentlich gegenseitige – Treue. Deshalb faßt Marcel die Hoffnung in die Formel: »Ich hoffe auf Dich für uns«. Beispiele solcher Hoffnung lassen sich eigentlich nur persönlich erleben, weil die Treue letztlich keine »objektive« Gegebenheit ist.

2. Die Hoffnung als christliche Grundhaltung

Von diesem interpersonalen Erleben aus öffnet sich fast selbstverständlich der Weg zum Verständnis der christlichen Hoffnung – so wie wir ganz allgemein das religiöse Verhältnis erst auf dem Hintergrund der zwischenmenschlichen Beziehungen verstehen. Der Schritt vom menschlichen zum göttlichen Du bietet sich nur allzu schnell an, und wir sind in Gefahr, den unendlichen Abstand zwischen beiden Beziehungen nicht mehr wahrzunehmen und unsere Gottesbeziehung zu vermenschlichen, zu verniedlichen. Um dieser Gefahr zu entgehen, müssen wir uns zunächst einmal den Unterschied zwischen menschlicher und christlicher Zukunft vor Augen führen.

Genauso wie jeder Mensch auf die Zukunft hin lebt, so lebt auch der gläubige Christ auf eine Zukunft hin. Doch es ist eine menschlich unerreichbare, ja nicht einmal erdenkliche Zukunft, eine Zukunft, von der wir nur durch die Selbstoffenbarung Gottes wissen können. Karl Rahner hat in einer vielleicht allzu kurzen Formel Gott als die absolute Zukunft des Menschen bezeichnet. Zugänglicher als diese Kurzformel ist uns wohl die Beobachtung, daß sich sowohl das Alte wie das Neue Testament vorwiegend auf die Zukunft beziehen. Israel, das sich auch geschichtlich-geographisch mehrenteils auf der Wanderschaft befindet, geht Schritt für Schritt auf die Erfüllung von Verheißung zu, die sich je und je einesteils erfüllen, andernteils immer unerfüllt bleiben, weil mit jeder Erfüllung die

Verheißung wieder über sich hinauswächst. So ist Israels gottverheißene Zukunft in diesem Sinne »absolute Zukunft«, weil sie nie vollends Gegenwart oder gar Vergangenheit wird. Israel, so wird gesagt, lebt auf die noch nicht geschehene Erlösung hin.

Im Christentum scheint sich das geändert zu haben. In Jesus Christus ist die Welt ja der Erlöser geschenkt, und in Kreuz und Auferstehung hat sich die Erlösung vollzogen. Aber leben wir denn in ein er Erlösten Welt? Ist das von Christus angekündigte Reich Gottes schon gekommen? In der Hoffnung auf dieses kommende Reich, das »nahe« sein soll (Mk 1,15), lebten die ersten Christen in der Naherwartung der Wiederkunft Christi. Als sich erwies, daß dieses »Nahesein« nicht chronologisch, sondern »kaiologisch« zu verstehen ist (der Herr kommt »plötzlich«, »unversehens« 1 Thess 5,1-3 par.), hat sich die christliche »Zukunft« und mit ihr unsere Hoffnung sozusagen zweigeteilt. Wir hoffen einerseits auf die vollendete Erlösung, die Wiederkunft Christi »am Ende der Zeiten«, und andererseits ist die Ausbreitung des Evangeliums im Laufe der Zeit je und je unser christliche Zukunft und damit Gegenstand unserer Hoffnung.

Es handelt sich in beiden Fällen um echte Hoffnung. Einerseits ist das Kommen des Gottesreiches sowohl in der Zeit wie am Ende der Zeiten weder machbar noch berechenbar; wir können es nur erhoffen. Das ist vielleicht der Kernpunkt der Botschaft Jesu, wie sich nicht nur aus zahlreichen Reich-Gottes-Gleichnissen ergibt, sondern noch grundlegender aus seiner doppelten Abwehrhaltung gegen die Pharisäer (die meinten, das Gottesreich durch treue Gesetzesbeobachtung herbeiführen zu können) wie gegen die Apokalyptik (welche das Kommen des Reiches berechnen wollte, vgl. Lk 17,20). Andererseits aber gibt es in der Verkündigung Jesu nichts, was so gewiß ist wie das Kommen des Reiches (beziehungsweise, johanneisch gesprochen, das »ewige Leben«, die »Auferstehung«, das »Gericht«). Dafür verbürgt sich Jesus nicht nur durch die »Wahrheit« seiner Worte; es wird uns verbürgt durch die ganze Heilsgeschichte der »Treue« Gottes zu seinen Verheißungen.

So gesehen ist das »jetzt schon« der Auferstehung Jesu die göttliche Hoffnungsgarantie für das »noch nicht« der endgültigen Vollendung. Der Christ lebt nicht nur in der Zwischenzeit zwischen jetzt schon und noch nicht; sein Leben ist christliche Existenz, weil sich ihm das »jetzt schon« je und je als »noch nicht« zu erkennen gibt; denn er und die ganze Welt sind noch nicht auferstanden wie Christus (Röm 6,3-8; 8,18-25), und weil das »noch nicht« doch je und je ein »jetzt schon« (auferstanden, im neuen Leben sein) ist (Kol 3,1-4).

Christliches Leben kann also gar nichts anderes sein als ein Leben in Hoffnung. Nicht nur weil es sich wie jedes andere Leben auf die Zu-

kunft ausrichtet – die hier die »absolute« »Zukunft des Gekommenen« ist –, sondern weil es überhaupt erst durch diese hoffnungsvolle Ausrichtung zum christlichen Leben wird. Das läßt sich nun auf mancherlei Weise in die christlichen »Alltagshaltungen« umsetzen. Etwa in die vertrauende Zuversicht auf Gottes Alltagshilfe im Sinne der Bergpredigt (Mt 6,25–34): »Euch muß es zuerst um das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben.« Oder im geduldigen Ausharren und Wartkönnen, wie Paulus sagt: »Hoffen wir aber auf das, was wir noch nicht sehen, dann harren wir aus in Geduld« (Röm 8,25). Oder, noch grundlegender, in die Haltung des Glaubens: »Glaube aber ist, Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht« (Hebr 11,1).

Wir sind gewohnt, Glaube und Hoffnung ziemlich gedankenlos hintereinander aufzuzählen, und allenfalls Glauben als Grundlage für die Hoffnung zu betrachten: Weil ich an Gottes Wort und an Seine Verheißungen glaube, deshalb hoffe ich. Im zwischenmenschlichen Bereich ist es zweifellos so, daß ich von einem Du nur etwas erhoffen kann, wenn ich zunächst an seine Treue (und vorher noch an die Wahrhaftigkeit seiner Aussagen) glaube. Allerdings, auch da kommt es so weit, daß ich hoffe, ihm Glauben schenken zu können. Auf Gott bezogen, lassen sich Glaube und Hoffnung nicht mehr sauber auseinanderhalten. Ich kann nur hoffen, indem ich glaube, aber ich kann auch nur glauben, indem ich hoffe. Denn die Haltung der Hoffnung ist der dargelebte Glaube, ja mit der Liebe zusammen die einzig mögliche Form, den Glauben darzuleben. Darum läßt sich fragen, ob unser Zeit so hoffnungslos ist, weil sie glaubenslos ist, oder umgekehrt.

Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe lädt uns ein, noch einen Moment über das Verhältnis zwischen Hoffnung und Liebe nachzudenken. Spontan würden wir das christliche Leben wohl eher als ein Leben im Glauben und in der Liebe als in der Liebe und in der Hoffnung bezeichnen. Im Zwischenmenschlichen ist es allerdings klar, daß das »ich hoffe auf Dich« die Liebe voraussetzt und einschließt. Auf Gott bezogen scheint es eher umgekehrt zu sein: wir lieben Ihn, weil er uns Hoffnung gibt. Doch das ist noch eine recht eigennützige Liebe. Die umstrittene Frage, ob es uneigennützige Liebe zu Gott geben könnte, brauchen wir hier nicht zu unterscheiden. Uneigennützig wendet sich die Liebe zu Gott jedenfalls den Mitmenschen zu: das zweite Gebot ist dem ersten gleich. Und diese Nächstenliebe ist es, die die christliche Hoffnung erst wahrhaft zur christlichen macht. Denn nicht (nur) für uns selbst hoffen wir auf die endgültige Vollendung, sondern für alle Menschen, ja für die ganze Schöpfung.

Für die scholastischen Theologen war es eine schwierige Frage, wie

man denn für einen anderen hoffen kann; denn die Hoffnung scheint ja je meine Zukunft und ihr gutes Gelingen im Blick zu haben. Die Lösung ihrer Schwierigkeit fanden sie schließlich in der Liebe: ich kann für die anderen hoffen, weil ich in der Liebe ihre Zukunft und Zukunftsinteressen zu den meinen mache. Was scholastische Spitzfindigkeit zu sein scheint, ist eine tiefe Einsicht: es gibt keine christliche Hoffnung ohne Liebe. Wenn meine Hoffnung auf die Vollendung nicht von großer, mitleidiger Liebe zur ganzen Kreatur getragen wird (Röm 8,22–23), bleibt sie leere Rhetorik oder eine Privatversicherung für den Himmel. »Wir hoffen auf Gott für *euch*«, so müßte die Formel der christlichen Hoffnung lauten.

3. Abraham als Vorbild der Hoffnung

Noch eine letzte Dimension der menschlichen wie der christlichen Hoffnung muß bedacht werden. Im Anschluß an die aristotelische Psychologie, aber auch im Blick darauf, daß Gott der eigentliche Grund unserer Hoffnung ist, definiert Bonaventura als Gegenstand der Hoffnung ein großes und schwer zu erreichendes Gut (*bonum sub ratione magni et ardui*). Das scheint auch unsere menschliche Erfahrung zu bestätigen. Wir hoffen, oft mit Bangen, nicht weil etwas völlig ungewiß ist, sondern weil sich seiner Verwirklichung große Hindernisse in den Weg stellen. Das drohende Unwetter dem Werk des Bauern, die allzu naheliegende Untreue deiner- oder meinerseits dem Hoffen »für uns«.

Für die christliche Hoffnung gilt das in höchstem Maße. Was ist menschenunmögliches als das Kommen des Gottesreiches? Nicht weil dieses Kommen ungewiß wäre, erhoffen (und erbitten) wir es von Gott; was gibt es Gewisseres als die göttlichen Verheißungen? Doch auf ihre Erfüllung können wir nur hoffen; denn sie ist für uns nicht nur unvorstellbar, sondern sie wird vom Weltlauf scheinbar immer wieder Lügen gestraft. Hier zeigt sich das letzte und entscheidende Kennzeichen der Hoffnung: Sie ist ein Dennoch, ein Festhalten am Unmöglichen, ein Hoffen wider alle Hoffnung.

Diesen Ausdruck hat Paulus für Abraham geprägt: »Gegen alle Hoffnung hat er voll Hoffnung geglaubt« (Röm 4,18). Die Geschichte Abrahams erläutert, was gemeint ist. Von Gott aus der Sicherheit eines Vaterhauses und einer hochentwickelten Kultur hinausgeführt in ein Nomadenleben, findet Abraham die Zuversicht für seine Zukunft nur in der Verheißung Gottes – in der Hoffnung. Doch diese Verheißung verheißt ihm ganz Unmögliches: ihm, dem Nomaden den Besitz des Landes, in dem er als Fremdling weilt; ihm, dem kinderlosen Greis eine

Nachkommenschaft so zahlreich wie der Sand am Meer. Menschlich war da nichts mehr zu hoffen. Ja noch mehr: Als ihm schließlich, durch ein Wunder, der Stammhalter Isaak doch noch geboren wird, ist Abraham auf Gottes Befehl bereit, diesen Hoffnungsträger – hier ist das Wort einmal am Platz – zum Brandopfer darzubringen und dennoch weiter auf die Erfüllung der Verheißung zu hoffen. Wenn es je ein Dennoch gab, ist es das der Hoffnung Abrahams – und spiegelbildlich dazu, das Sohnesvertrauen Jesu am Kreuz (Hebr 5,7–9). Ob wir vom Gottessohn sagen dürfen, daß er auf seine Auferstehung gehofft hat, ist eine Frage für die Theologen; sicher ist, daß unter den Menschen Abraham die höchstmögliche Hoffnung gezeigt hat. Deshalb ist er Vater nicht nur der Glaubenden, wie er traditionellerweise genannt wird, sondern ebenso sehr der Hoffenden.

Kierkegaard, der wie kaum ein zweiter über Abraham nachgedacht hat, kennzeichnet seine Haltung als Gegenbild zur Verzweiflung. Erst die Verzweiflung zeigt uns, was Hoffnung wirklich ist. Verzweiflung ist nicht das gleiche wie Hoffnungslosigkeit. Der Verzweifelte wehrt sich gegen sein Schicksal; er lehnt sich auf: so kann und darf es doch nicht sein! Der Hoffnungslose dagegen läßt die Hände sinken und dämmert dahin in dumpfer Resignation: da läßt sich nichts mehr ändern! Der Hoffnungslose verzichtet sozusagen auf die Zukunft; die Auflehnung des Verzweifelten fordert sie dagegen heraus. Sie enthält bereits im Negativ das Dennoch der Hoffnung, das den normalen und scheinbar notwendigen Lauf der Dinge nicht annimmt, sondern sich nach etwas gänzlich »Anderem« ausstreckt. Dieses »Andere« aber, das zeigt uns die Geschichte Abrahams, kann nur vom Ganz-Anderen, von Gott erhofft werden.

Damit kommen wir zum letzten. So sehr wir als Menschen nach einer Änderung schreien, so sehr wir sie, menschlich gesprochen, erhoffen, d. h. ersehnen mögen, so wenig könne, wir sie von Gott einfordern. Abraham klagt zwar vor Gott sein Leid, keinen Erben zu haben (Gen 15,2–3) – seine Verzweiflung ist zur leisen, aber inständigen Klage geworden –; doch er klagt, weil er schon seit langem von Gott die Verheißung erhalten hat und weil diese Verheißung so schrecklich unerfüllt bleibt. Das Dennoch von Abrahams Hoffnung ist das Dennoch gegen Gottes scheinbare Wortbrüchigkeit oder Ohnmacht, denen er seinen unverbrüchlichen Glauben an Gottes einmal gegebenes Wort entgegenstellt. Wir Nachfahren Abrahams können das Dennoch unserer Hoffnung nicht nur auf Gottes Wort stützen, sondern auch auf die immer wieder erfolgte Erfüllung seiner Verheißung. So wird es uns möglich, auch mit einem Glauben »nur so groß wie ein Senfkorn« (Mt 17,20) das Dennoch der Hoffnung auf das Gottesreich in einer Welt durchzutragen, die menschlich so wenig Grund zu Hoffnung gibt. Vielleicht ist es gerade dies, was die Welt heu-

te von uns Christen erwartet: diese Hoffnung, in der wir nicht nur den Alltag sorglos bestehen können (Mt 6,34), sondern die auch noch das schlechthin Unerträgliche glaubend ertragbar macht.