

IX. MOLTSMANN: HOFFNUNG ALS ‚LEIDENSCHAFT FÜR DAS MÖGLICHE‘ UND HOFFEN AUF GOTT

Jürgen Moltmanns *Theologie der Hoffnung* bietet „Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie“. Was unterscheidet dieses Buch von einer ausgeführten Eschatologie, wie sie Moltmann wiederholt in Aussicht gestellt hat?¹ In der *Theologie der Hoffnung* hatte er programmatisch formuliert, christliche Eschatologie müsse „den Versuch machen, Hoffnung ins weltliche Denken und Denken in die Hoffnung des Glaubens zu bringen“². Zur Durchführung dieser Programmstellung hatte Moltmann – auch in den der *Theologie der Hoffnung* folgenden Veröffentlichungen zu den Themen „Eschatologie“ und „Hoffnung“ – einerseits spezifisch theologisch, andererseits sehr allgemein angesetzt.

Einerseits wird die Hoffnung als in Christus begründet, als von Christi Kreuz und Auferstehung her geprägt bestimmt: „Christliche Eschatologie spricht von Christus und *seiner* Zukunft.“³ Andererseits erscheint die Hoffnung als die „Leidenschaft für das Mögliche“ (Kier-

¹ *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (BEvTh 38), München, 7. Aufl. 1968, 27ff (zit.: *Theol. d. Hoffnung*); siehe auch Moltmanns Brief an Karl Barth vom 4. April 1965, in: Karl Barth, *Briefe 1961-1968*, hg. J. Fangmeier u. H. Stoevesandt, Karl Barth Gesamtausgabe V. Briefe, TVZ: Zürich 1975, 559; und zuletzt die Programmbeschreibung in: J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, München 1985, 14.

² *Theol. d. Hoffnung*, 28, vgl. 30.

³ *Theol. d. Hoffnung*, 13 und passim.

kegaard)“ oder sogar als „Leidenschaft für das Unmögliche“.⁴ Dabei stehen die spezifisch theologische und die allgemeine Bestimmung von Hoffnung nicht gleichrangig nebeneinander. Es ist die Christuserkenntnis, die Moltmann die Lehre von der Hoffnung und die Hoffnung selbst von einer „Utopie, die sich in leere Luft streckt“, bzw. von einer „Offenheit für eine Zukunft, die leer bleibt“⁵, unterscheiden lässt. Was aber besagt das für die allgemeine Konzeption von Hoffnung als „Leidenschaft für das Mögliche“?

Eine christliche Eschatologie, die dem Programm folgt, „Hoffnung ins weltliche Denken und Denken in die Hoffnung des Glaubens zu bringen“, wird klären müssen, ob und in welcher Weise der Rückbezug auf Jesus Christus die Leidenschaft für das Mögliche und Unmögliche überhaupt erst zur Hoffnung bestimmt. Sie wird klären müssen, ob zu ihren Aufgaben die Identifikation der Hoffnung mit dem Offenhalten von Horizonten des Möglichen bzw. Unwahrscheinlichen gehört oder ob sie die Hoffnung davon zu unterscheiden hat.

Wie immer die christliche Eschatologie dabei optiert – sie wird, wenn sie das genannte Programm einlösen will, nicht nur eine konsequenzenreiche Bezugnahme auf Jesus Christus, die von illusionären Zukunftseinstellungen unterschieden ist, erfassen müssen, sondern zu-

⁴ Theol. d. Hoffnung, z. B. 15, vgl. 19, 94f u. ö.; J. Moltmann, Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze, München 1968, 265; ders., Das Experiment Hoffnung. Einführungen. München 1974, 42ff.

⁵ Vgl. Theol. d. Hoffnung, 16 u. 177.

gleich eine Struktur der Hoffnung, die auch vom „weltlichen Denken“ als Struktur der Hoffnung zu identifizieren und zu durchzudringen ist.

Unzureichend bleibt dabei der Versuch, christliche Eschatologie nur durch eine negative Abgrenzung von Utopien der Offenheit und Ideologien der Fülle des Möglichen zu bestimmen. Unzureichend bleibt aber auch eine als positive Abgrenzung ausgegebene Absorption der Eschatologie in die Christologie, die nicht angibt, wie das „weltliche Denken“ die in Christus „beschlossene“ Hoffnung bewusst aufnehmen könnte. Moltmann ist für letztere Gefahr, die barthianisierendes Denken leicht mit sich bringt, stets sensibel gewesen. Im Folgenden sollen Überlegungen angestellt werden, ob dieser Gefahr unter Rückgriff auf eine allgemeine Rede von „Leidenschaft für das Mögliche oder Unmögliche“ begegnet werden kann, die vom Christusereignis her kritisch und konstruktiv zu bestimmen ist, oder ob christliche Eschatologie bei einem bestimmteren allgemeinen Verständnis von Hoffnung ansetzen sollte.

Im *ersten Abschnitt* möchte ich auf Schwierigkeiten in der Unterscheidung von Hoffnung und Leidenschaft für das Mögliche bzw. Unmögliche aufmerksam machen. Ich werde nahe legen zu sehen, dass unsere dominierende Kultur einen großen Bedarf an einer Erlebensform erkennen lässt und weiterhin haben wird, die sich immer wieder in eine „Leidenschaft für das Mögliche“ hinein auflöst und aus dieser Leidenschaft für das Mögliche heraus immer wieder wandelt und neu formiert. Es handelt sich um einen Bedarf an einer Erlebens-

form, die man als „flüchtige Hoffnung“ identifizieren kann. Leitend ist dabei das paradox erscheinende Interesse, die Bestimmtheit, Festigkeit und Beständigkeit der Hoffnung auf die Fülle der Möglichkeiten einer sich schnell wandelnden Kultur abzustimmen, ohne sich ihrer zu begeben.

Im *zweiten Abschnitt* soll gezeigt werden, warum einerseits die Hoffnung ein Kraftfeld ausbildet, welches große Attraktivität für eine relativistische Kultur besitzt, dass aber andererseits die Hoffnung selbst anfällig ist für eine Verwechslung mit der Leidenschaft für das Mögliche und Unmögliche, obwohl sie einen davon klar unterschiedenen Lebensstil ausbildet. Die Erfassung des der Hoffnung eigenen Kraftfeldes wird zur Frage nach der Hoffnung des Glaubens nötigen, die mehr ist als eine Näherbestimmung der „Leidenschaft für das Mögliche“.

Im *dritten Abschnitt* wird bedacht, warum das Hoffen auf den Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat, der Hoffnung gemäß ist und warum die Hoffnung neben Glaube und Liebe eine zur Erfahrung dieses Gottes privilegierte Lebensform ist. Auch wenn die Hoffnung positiv gegen das bloße Sich-Beziehen aufs Mögliche und Unwahrscheinliche bestimmt werden kann, versteht es sich nicht von selbst, dass wir in ihr Gott nahe kommen (Hebr 7,19). Es wird zu klären sein, warum sich Gott gerade der Hoffnung zu erkennen gibt und wie Gott auf die Hoffnung einwirkt.

1. „Megatrends“ am Ende des zweiten Jahrtausends und der Bedarf an flüchtiger Hoffnung

Die Unterscheidung der Hoffnung von einem bloßen Offenhalten eines Horizontes von Möglichkeiten wird durch eine verwirrende Vielgestaltigkeit der Hoffnung erschwert, die das Nachdenken über sie leicht aus den Konturen und ins Vage geraten lässt. Im Gegensatz zur „Theologie der Liebe“, die in unserer Epoche Gefahr läuft, theologisches Denken auf die Erfassens- und Aussagekraft zu reduzieren, die sich im Spektrum eines dialogisch gefassten Person-zu-Person-Verhältnisses ergibt⁶, ist das Hoffnungsdenken eher von einer Expansion bedroht, die es auflöst im Taumel der Fülle der Möglichkeiten. Wohl kann damit eine Kultivierung euphorischer Stimmungen, von Empfindungen von Ganzheit und Transzendenzbezug und von ähnlichen abstrakt-religiösen Bewusstseinsstellungen einhergehen. Doch das Leben und Weben in solchem „weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden lässt“⁷, das dem Rhythmus von Illusion und Ernüchterung unterliegt, hält weder dem Glauben noch dem Erkennen und Denken stand.

⁶ Die Reduktion der Liebe auf Ich-Du-Kommunikation versteht sich gerade vor dem Hintergrund biblischer Texte nicht „von selbst“. Zur gegenwärtigen Leistungsfähigkeit dieses Ansatzes siehe E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, bes. 430ff.

⁷ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (PhB 124a), hg. J. Hoffmeister, Hamburg, 4. Aufl. 1955, 16.

Die biblischen Traditionen scheinen nun insofern gar nicht auf eine Unterscheidung der Hoffnung von den vielschichtigen Leidenschaften für das Mögliche bzw. Unmögliche abzielen, als sie Hoffen und Hoffnung allgemein in einer Fülle verschiedener Ausprägungen erfassen. Da hoffen Fromme und Frevler; sie hoffen auf Gutes und Böses. Wohl hoffen die meisten Menschen auf das Lebensförderliche oder auf das, was sie dafür halten. Doch es werden uns auch Unglückliche und Elende vor Augen gestellt, die nur noch den Tod erhoffen. Das heißt nicht, dass die Hoffnung als inhalts- und wertneutrale anthropologische Konstante erscheint. Die biblischen Texte sprechen vom Verlust und vom Wiedergewinn der Hoffnung; sie können das Hoffen als am Leben erhaltende Kraft, aber auch als – im Rückblick erkennbar – unsichere und fehlgeschlagene Erwartung, als bloße, als „trügerische“ Hoffnung ansehen. Auf zeitliche oder ewige Inhalte gründet und richtet sich die Hoffnung. Als Erfahren und Handeln beständig begleitende Kraft tritt sie auf; sie verbürgt Ruhe, Festigkeit und die Kontinuität des gelebten Lebens oder bringt Rettung in akuter, erwartbarer oder möglicher Not.

Es ist verwunderlich, dass die Hoffnung trotz ihrer Vielgestaltigkeit und Vielseitigkeit in Bezug auf ihre Träger, Inhalte und Kontexte in der Regel als Garant der Ruhe und Kontinuität oder doch als Instanz der Festigkeit und als lebensfördernde Kraft angesehen werden kann. Es ist erstaunlich, dass – jedenfalls den biblischen Texten zufolge – das Trügerische und Täuschende durchaus *nicht* ein der Hoffnung wesentliches Element ist. Die Hoffnung ist nach diesen Zeugnissen nicht

eine grundsätzlich trügerische und täuschende Kraft; sie ist nicht einmal eine riskante Erlebensart, und dies gilt, obwohl die Texte für die Möglichkeit der trügerischen Hoffnung nicht blind sind; dies gilt, obwohl sie die Hoffnung in ihrer irritierenden, oft widersprüchlich erscheinenden Vielgestaltigkeit erfassen. Auf eine solche im schnellen, konfliktreichen Wandel von Lebensverhältnissen Kontinuität und Stetigkeit versprechende Kraft ist die dominierende Kultur unserer Zeit geradezu erpicht.

1982 veröffentlichte John Naisbitt den Welt-Bestseller *Megatrends. Ten New Directions Transforming Our Lives*⁸, eine Voraussage der kulturellen, gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Entwicklungen und Strukturverschiebungen in den USA sowie, mit entsprechender Verzögerung, in den übrigen Industrienationen der westlichen Welt für die nächsten Jahre bzw. Jahrzehnte. Das Buch, das über ein Jahr lang auf der New York Times-Bestsellerliste stand, unterschied sich von anderer erfolgreicher prognostischer und futurologischer Literatur durch sein Grundlagenmaterial und dessen Verarbeitung. Naisbitt war Vorsitzender einer Forschungs- und Beratungsfirma, die Informationen der Massenmedien auswertet, und zwar über große Zeiträume und Einzugsgebiete hinweg und auf verschiedenen Anspruchsniveaus. Die themenorientierte Auswertung von Tausenden von Zeitungen und Zeitschriften über Jahre hinweg ergibt ein recht differenziertes Bild davon, wie sich ein Land wie die USA massenmedial zu sich selbst und zu seiner Umgebung verhält bzw. in Selbst-

⁸ New York 1982; verbess. Taschenbuchauflage 1984 (zit.: Naisbitt).

wahrnehmung und Selbstverhältnis verändert. Die Zusammenstellung und Hochrechnung dieser durch individuelle Wertungsgesichtspunkte und Theorien vermutlich nur schwach verzerrten Beobachtungen⁹ legte die „Megatrends“ frei.

Die „Megatrends“ verbinden im Übergang von Industriegesellschaft zu Informations- bzw. Kommunikationsgesellschaft zwei Entwicklungen, die dem gesunden Menschenverstand bisher als einander widersprechend erschienen: die *Entwicklung hin zu größeren Wirkungs- und Einzugsbereichen des gemeinsamen Handelns und Planens* (von nationaler Ökonomie hin zur Weltökonomie; von kurzfristig planendem Denken hin zu langfristig planendem Denken)¹⁰ mit der *Entwicklung hin zu größerer Konkretheit des Eingreifens und Partizipierens* (von repräsentativer Demokratie hin zu partizipatorischer Demokratie; von institutionalisierter Hilfe hin zur Selbsthilfe)¹¹. Die realen und konzeptionellen Veränderungen, die damit einhergehen, werden vor allem als Übergang von Zentralisierung zu Dezentralisierung, von Hierarchiebildung zu Netzwerkbildung, von Entweder/Oder-Entscheidungen zu multiplen Optionen beschrieben.¹² Diese Übergänge werden durch die explosive Veränderung der Kommunikationstechnologie ermöglicht.

⁹ Damit wird nicht naiv behauptet, dass die Selektivität der Massenmedien „die Wirklichkeit der Wirklichkeit gemäß“ wiedergibt. Es ist nur einzuräumen, dass wir derzeit keine Objektivität, Plausibilisierung und Integrationskraft besser vermittelnden Kommunikationsmedien besitzen und dass eine stagnierende Denkentwicklung (vor allem im für säkularisierte Kultformen zuständigen „Religionssystem“) den Aufbau kritischer Kontrollinstanzen verzögerte. Eine Entmystifizierung und Entmythologisierung der Kommunikation der Massenmedien steht noch aus.

¹⁰ Vgl. Naisbitt, 53ff u. 81ff (siehe Anm. 8).

¹¹ Vgl. Naisbitt, 175ff u. 143ff.

¹² Vgl. Naisbitt, 103ff, 211ff, 259ff.

Die Vermittlungs- und Folgeprobleme dieser Entwicklungen fasst das Buch in den Worten zusammen: *Wir hungern nach Struktur*. „In a world where events and ideas are analyzed to the point of lifelessness, where complexity grows by quantum leaps, where the information din is so high we must shriek to be heard above it, we are hungry for structure.“¹³

An dieser Stelle soll nicht die Ideologie dieser Studie diskutiert werden. Es sollen weder wertende Erwägungen über die Vordringlichkeit der von ihr hervorgehobenen Problemstellungen angestellt noch gegenwärtige Gegenbewegungen, die die analysierte Entwicklung umzukehren versuchen, beschrieben werden.¹⁴ Aufmerksam zu machen ist lediglich darauf, dass den konventionellen Strategien, den „Hunger nach Struktur“ zu befriedigen, keine Chance auf dauerhafte Wirkung gegeben wird: Zentralisierung, Hierarchisierung und Dualisierung überzeugen nicht mehr als Darstellungen „der Wirklichkeit“; selbst als bloße Denkfiguren und Leitstrukturen werden sie fragwürdig. Doch welche Strukturen sind verträglich mit Dezentralisierung, Netzwerkbildung und der Ablösung des Entweder/Oder durch multiple Optionen?

¹³ Vgl. Naisbitt, XXXIf.

¹⁴ Phänomene wie die gefährliche nationalistische Resegmentierung der Welt, die seit der „Ölkrise“ zunehmende politische Loyalitätsbeschaffung über Angst (eine zu wenig beachtete Funktion der politisch und massenmedial geförderten Auf- und Abrüstungsdebatte) oder die Versuche der Festigung des römischen Zentralismus lassen sich als Bemühungen erklären, den Hunger nach Struktur durch Entwicklungsumkehr zu dämpfen.

Man muss zunächst feststellen, dass Glaube und Denken, die ihre Orientierung und ihre Selbstverständigung aus den jüdisch-christlichen Traditionen schöpfen, auf diese Situation nicht unvorbereitet waren. Die leidvollen und doch reichen Erfahrungen des Zwölf-Stämme-Volks Israel mit anspruchsvolleren Ordnungsbildungen, als sie die politischen und religiösen Zentralismen der „Fremdvölker“ nahe legten, sind aufschlussreich für die Bearbeitung der genannten Fragen und Interessen der Gegenwart.¹⁵ Vor allem aber haben der Glaube an den Gekreuzigten und die Anbetung des dreieinigen Gottes über Jahrhunderte hinweg alle stratifizierenden und dualisierenden Strukturbildungen immer erneut „aufheben“ und „relativieren“ lassen.¹⁶ Spätestens seit Hegels „spekulativem Charfreitag“ und Nietzsches Proklamationen des Todes Gottes, deren philosophischen Reproduktionen und den theologischen Reaktionen darauf erreichten diese Vorgänge die Oberfläche verbreiteteren theoretischen Bewusstseins. Das heißt nicht, dass diese Erfahrungen durchgebildet werden konnten zu einer theologischen Dogmatik oder einer theologischen Theorie. Zwar hat es durchaus Theoriebildungen gegeben, die sich – den „Megatrends“ voraus – der Herausforderung stellten, Strukturbildungen unter den Bedingungen dezentralisierter, polykontextueller, multiperspektivisch abgestimmter Realität zu denken und zu beschreiben.¹⁷ Doch sind diese

¹⁵ Vor allem in der Infragestellung stratifizierender Denkformen und Institutionalisierungen.

¹⁶ Dies hat J. Moltmann häufig hervorgehoben, vgl. *Politische Theologie – Politische Ethik* (Fundamentaltheologische Studien 9), München 1984, bes. 45ff; ders., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München, 2. Aufl. 1973.

¹⁷ Die wichtigsten Entwicklungen in dieser Hinsicht sind von Harvard ausgegangen und können mit den Namen Alfred North Whitehead, Talcott Parsons und Nelson Goodman verbunden werden. Zur Thematisierung entsprechender Denkherausforderungen an die Theologie auch unabhängig von und vor der Veröffentlichung der „Megatrends“ siehe M. Welker, Uni-

Theorien bisher in Theoriesprachen¹⁸ stecken geblieben, die einen allgemeinen „Hunger nach Struktur“ nicht zu stillen vermochten. Sie holten nicht *die Konkretheit wirklich gelebten Lebens* ein, wurden mit konventionellen metaphysischen Entwürfen verwechselt und trivialisiert.

Es ist der Philosophie und der Theologie der *Hoffnung* vorbehalten geblieben, eine Perspektive auf Realität, eine Erlebens- und Orientierungsform zur Geltung zu bringen, die vom konkreten, wirklich gelebten Leben ausgehend sich auf den beschriebenen Strukturumbau einzustellen vermag. Die Hoffnung hält, wie im folgenden Abschnitt genauer darzustellen sein wird, nicht nur Wirkliches und Mögliches, Bestimmtes und Unbestimmtes, Gewissheit und Ungewissheit zugleich fest, sondern sie ist *in sich* prinzipiell von extremer Erlebensoffenheit und Unfestgelegtheit und zeigt dennoch eine große Weg- und Zielsicherheit. Diese innere Stabilität bei gleichzeitiger Unfestgelegtheit in einem „Unterwegssein“ mit Perspektiven, die auf eine widersprüchlich erscheinende, geordnete und ungeordnete Realität abstimbar sind, ist für eine relativistische Kultur, die ihre wichtigsten Bewegungsgesetze noch nicht voll erfasst hat, hochattraktiv. In idealer Wei-

versalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 1), Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 2. erw. Aufl. 1986, 35ff; ders. (Hg.), Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion (stw 495), Frankfurt 1985, 9ff, 93ff.

¹⁸ Zu den Gründen und der bisherigen Unvermeidbarkeit der Ausbildung von Theoriesprachen siehe M. Welker, Warum entwickeln Hegel und Whitehead eine universale Theorie?, in: George R. Lucas (Hg.), Whitehead und der deutsche Idealismus, Antoon Braeckman: Bern 1990, 57ff.

se scheint eine Erlebensform wie die Hoffnung den Integrations- und Vermittlungsanforderungen, die die „Megatrends“ mit sich bringen, zu entsprechen – nämlich Expansion, Reichweite gemeinsamen Handelns und Planens *und* Konkretheit, Diversität des Eingreifens und Partizipierens *zugleich* zu steigern.¹⁹ Konzentriertheit und Offenheit, Stabilität inmitten der Suche nach „Struktur“, eine Stabilität, die zugleich im Wandel wieder auflösbar ist, Intensität und Unwahrscheinlichkeit des Erlebens – diese und andere in sich widersprüchlich erscheinenden *Momente* des unentbehrlichen und doch schwer greifbaren Differenzphänomens Hoffnung werden recht gut erfasst mit der Kierkegaardschen Wendung „Leidenschaft für das Mögliche“.

Der Autor der „Megatrends“ empfiehlt seinen Lesern und Leserinnen denn auch, sich mit der Unsicherheit anzufreunden und die Leidenschaft für das Mögliche zu entwickeln: „This new openness enriches us all. . . . Although the time between eras is uncertain, it is a great and yeasty time, filled with opportunity. If we can learn to make uncertainty our friend, we can achieve much more than in stable eras.“²⁰

Identifiziert man die Hoffnung mit der „Leidenschaft für das Mögliche“, so scheint sie geradezu die Zauberformel, *den* „Operator“ für die wirklich gelebte Existenz unter den Bedingungen einer von den charakterisierten Megatrends geprägten Kultur darzustellen. Doch damit ist die persönliche und inhaltliche Festgelegtheit und Bestimmtheit der

¹⁹ Dazu N. Luhmann, *Vertrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart, 2. Aufl. 1973.

²⁰ Naisbitt, 283, vgl. 279ff (siehe Anm. 8).

Hoffnung noch nicht erfasst. Diese nun genauer zu beschreibende Festgelegtheit und Stetigkeit behindert vielmehr die weitere Verstärkung der „Megatrends“ und gefährdet ihre Hochrechnung. Sie stellt ein „Konkretionsrisiko“ dar.

Noch ehe wir die trotz der Berührungspunkte und Überschneidungen gegebene *Differenz* von Hoffnung und „Leidenschaft für das Mögliche“ herausarbeiten, wird schon absehbar, dass die von den „Megatrends“ geprägte Kultur einen großen Bedarf an „flüchtig“ zu nennender Hoffnung hat. Denn sie verlangt nach einer zukunftsgerichteten, relativ konkreten und relativ weit reichenden Erlebensform, die nicht nur Festigkeit in der Fülle des Wechsels der Ereignisse, sondern auch Selbstauflösung und Neuaufbau bei nicht mehr bewältigbarer Möglichkeitsfülle ins Auge fasst.²¹

Wir können das Bezugssystem ändern, wenn und wie die Welt sich selbst ändert – diese Einstellung ist der Leidenschaft für das Mögliche durchaus angemessen. Sie entspricht aber letztlich nicht der Hoffnung, die, wie wir sehen werden, eine Kraft der Bewahrung entfaltet, eine Kraft der Festigung und Verfeinerung der Identität – wenn die Welt sich selbst ändert.

²¹ Naisbitt, XXXII: „... we are hungry for structure. With a simple framework we can begin to make sense of the world. And we can change that framework as the world itself changes.“

2. Das Kraftfeld der Hoffnung

Es gibt keine vom konkreten Erleben völlig abstrahierende, bedürfnislose und also ohne Differenzerfahrung auftretende Hoffnung. Hoffnung ist, wie auch Glaube und Liebe, notwendig auf das wirklich gelebte Leben bezogen, sie geht aus ihm hervor. Das heißt nicht, dass bloße konkrete Differenzerfahrung schon hinreichende Bedingung für das Auftreten von Hoffnung wäre. Selbst die Zukunftsbezogenheit, die sich mit Differenzerfahrungen verbinden kann, bildet noch keine Hoffnung. Zahlreiche Erwartungshaltungen von der Vorfreude bis zur Angst siedeln sich im Bereich der zukunftsgerichteten Differenzerfahrungen an. Die Hoffnung schließt solche Haltungen ein, ist aber subtiler und reicher strukturiert.

Hoffnung hält die Differenz des Bedürfnisses nicht nur in der Differenz von Vergangenheit und Gegenwart zur Zukunft fest, sondern auch in der Differenz von Erfüllung bzw. Teilerfüllung und Enttäuschung bzw. Gefährdung. Zu Unrecht wird deshalb das Hoffen als grundsätzlich unbestimmter als die Erwartung angesehen. Hoffnung strukturiert vielmehr eine Mannigfaltigkeit von Erwartungen im Blick auf diese Differenzerfahrungen. Indem Hoffnung in der Regel eine Mannigfaltigkeit von Erwartungen, mindestens aber zwei Erwartungen (Erfüllung und Enttäuschung) zugleich präsent hält, wird sie zu einer Erleben ordnenden und wertenden Kraft. Gewiss ist Hoffnung vor allem dem zukünftigen Erleben gegenüber sensibel, aber sie än-

dert auch, wie wir sehen werden, die Perspektiven auf Vergangenes, bereits Erlebtes.

Hoffen ist durchaus auch eine Kraft des Verweilens, Beharrens, keineswegs nur ein rastlos ungeduldiges, auf Entscheidung abstellendes Beobachten von allem, was auf den oder die hoffenden Menschen zukommt, hinsichtlich Erfüllung oder Nichterfüllung, Eintreffen oder Nichteintreffen. Hoffen ist auch nicht der Sturz in die Fülle des Lebens und möglichen Erlebens, um – sei es durch den Rausch bloßer Fülle, sei es durch die realen Chancen der vielversprechenden Mannigfaltigkeit des Erlebens – die ursprüngliche Differenzerfahrung aufzuheben. Wohl können alle diese Erlebensweisen (d. h. entscheidungsstarke Zielstrebigkeit, Rausch und Suche nach dem glücklichen Zufall, nach der glücklichen Lösung) zu Momenten der Hoffnung werden. Sie sind mit ihr verwechselbar, aber sie lösen die Hoffnung auf, wenn sie dominierend werden.

Die spezifische Kraft der Hoffnung besteht demgegenüber darin, dass sie die Differenzerfahrung der Spannung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und die Differenzerfahrung von Erfüllung und Enttäuschung gerade *nicht* zusammenfallen lässt. Es ist die eigentümliche Kraft der Hoffnung, dass sie diese Differenzerfahrungen festhält und auf mehrfache Weise relationiert, voneinander abhängig und unabhängig macht, gegeneinander und vermittelt durcheinander aufhebt oder stabilisiert. Das klingt sehr verwirrend, so verwirrend wie die Vielgestaltigkeit und Vielseitigkeit der Hoffnung in den biblischen

Texten, und es bleibt verwirrend, wenn die Kraft der Hoffnung nicht sukzessive erschlossen wird.

Die Hoffnung ist kraftvoll, weil sie die Differenz des Erfüllung noch suchenden Bedürfnisses festhalten kann in der Zeit, in der Fülle des Erlebens – und in der vorläufigen Enttäuschung, ja auch in der Fülle von Enttäuschungen. Dabei ist sie aber nicht, wie man meinen könnte, routinisierte Entbehrung, ein Vergessen des Schmerzes der Differenz oder ein Liebgewinnen der Nichterfüllung. Gewiss kommt dieser „Verrat an der Hoffnung“ vor. Doch die Hoffnung selbst ist eine *Selbstfestlegung*, die sich nicht ad indefinitum durchhält, sondern ihre eigene Begrenzung und Beendigung ins Auge fasst. So weit gespannt die Hoffnung auch sein mag – sie mag selbst die Bedingungen des Irdisch-Zeitlichen übergreifen –, eine sich auf Unbestimmtes richtende und ins nur Grenzenlose erstreckende Hoffnung gibt es nicht.

Die Hoffnung ist also nicht wesentlich unruhig und unzufrieden. Wohl ist Hoffnung im Kern Differenzerfahrung; sie bringt aber die elementare Differenz in ein bestimmtes Verhältnis zu ihrer möglichen Aufhebung. Sie legt sich also nicht nur im Blick auf die Differenz des noch unerfüllten Bedürfnisses, sondern auch hinsichtlich der Befriedigung fest. Insofern ist die Hoffnung im präzisen Sinne dialektisch. Vor allem ist sie gänzlich unterschieden von einer sich selbst verlängernden Gier, von chronischer Unzufriedenheit und ähnlichen „unge-trosten“ und untröstlichen Differenzstabilisierungen und Differenzvervielfachungen.

Die Hoffnung legt den Hoffenden hinsichtlich der Differenz seines noch unbefriedigten Bedürfnisses und der Bedingungen der Aufhebung dieses Bedürfnisses, der Befriedigung, der Erfüllung, fest. Heidegger hat dies gesehen: „Der Hoffende nimmt sich gleichsam *mit* in die Hoffnung hinein und bringt sich dem Erhofften entgegen. Das aber setzt ein Sich-gewonnen-haben voraus.“²²

Dieses Sich-gewonnen-Haben des Hoffenden ist aber nicht nur Ausgangs- und Zielsicherheit. Die Hoffnung ist nicht nur die Einheit des Selbstverhältnisses des Menschen oder der Menschen, die wissen, was ihnen fehlt und was sie erstreben. Sie weckt nicht nur die Empfindlichkeit des hoffenden Menschen für sich in zwei abstrakten Stadien von Differenz zu sich und Identität mit sich oder in Unterschiedenheit und ausstehender Einheit dieser beiden Stadien. Die große Kraft der Hoffnung besteht vielmehr darin, den hoffenden Menschen festzuhalten – ihn getrost und stark und zugleich lebendig und sensibel zu halten, indem sie nicht nur Identitäts- und Differenzbewusstsein zugleich festhält, sondern auch im Wandel wirklich gelebten Lebens immer neu konkretisiert, abstimmt, neu justiert.

Doch die hoffenden Menschen sind nicht nur in der beschriebenen komplexen Weise mit sich selbst in Identität und Differenz, in Konstanz und Wandel beschäftigt. Sie treffen nicht nur eine differenzierte, „dynamisch“ zu nennende Selbstfestlegung, sondern legen sich eben-

²² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 11. Aufl. 1967, 345.

falls wertend mehr oder weniger ausdrücklich hinsichtlich ihrer sich wandelnden Umwelt fest. Auch diese Festlegung erfolgt nicht bloß in den abstrakten Ausgangs- und Zielstadien: „Elend der Entfremdung“ – „Heimat der Identität“. Die der Hoffnung eigene Sensibilität, Differenziertheit und Dynamik erlaubt es vielmehr, Selbstabstimmung und kritische wie positive Wertung der Umwelt miteinander in Beziehung zu setzen und so immer neu simultan zu verändern.

So ist der hoffende Mensch – auch wenn er ein prüfender Mensch bleibt – nie verzweifelt, er wird im Zweifel stark und ist in der Erstar-
kung sensibilisiert. Auf der Linie der Hoffnung bestimmt sich der Mensch im Erleben, auch im enttäuschenden, die Hoffnung gefähr-
denden Erleben, nicht immer wieder anders, sondern immer wieder neu. Dabei bleibt er immer weltbezogen und rechenschaftsfähig. So wenig der hoffende Mensch völlig von sich abstrahieren und in die Haltung des Disengagements übergehen kann, so wenig ist die Hoff-
nung eine bloße variable und variierte Innenperspektive, eine bloße Einstellung, die sich durch manipulative Vereinseitigung des Wirk-
lichkeitsbezugs in – und sei es illusionärer – Munterkeit hielte.

Es ist richtig – und nicht paradox – zu sagen, dass die Hoffnung – weil sie eben für Enttäuschungen nicht blind ist, sondern an ihnen wächst und reift – zugleich Erfahrungen von Gewissheit und Ungewissheit steigert. Doch es ist dies keineswegs die sture normative Verstärkung der Erwartungen angesichts zunehmender Enttäuschungen. Ebenso wenig ist Hoffnung die nörgelnde Verästelung der Bedürfnisse und

Ansprüche angesichts „drohender“ Erfüllung, die für partnerschaftlich ausgelebte Lieblosigkeit so charakteristisch ist. Dem hoffenden Menschen dienen vielmehr insofern alle Dinge zum Besten, als er sich in der Einheit seiner differenzierten und sensiblen Identität auch in Enttäuschungen durchhält, abgestimmt mit einer auch in Enttäuschungen wertend festgehaltenen, unakzeptiert zur Kenntnis genommenen und unresigniert ertragenen Welt. Der hoffende Mensch gibt weder sich selbst noch seine Welt auf, macht sich aber auch keine Illusionen über seine Lage und den Gang des Weltlaufs.

Obwohl das Kraftfeld der Hoffnung auf diesem Niveau bereits recht eindrucksvoll hervortritt, ist es doch damit noch nicht hinreichend erfasst. Die Hoffnung ist mehr als eine Verbindung von persönlicher Identitätsstabilisierung und Weltbewältigungstechnik. Gewiss ist sie auch das, und gewiss ist sie durch die Abstimmung von jeweils dynamischem Selbst- und Umweltbezug bereits kraftvoll. Doch soweit erfasst, könnte sie noch in der bloßen lernenden Ungeduld oder der bloßen interessierten Erwartung aufgehen, in einer zielgerichteten Wahrnehmung des kovarianten Wechsels von Selbst- und Weltzuständen, die bemessen und – abgesehen von den Folgen ihrer Wirkung – vergessen werden.

Die Hoffnung dagegen hält die Zeit und das wirklich gelebte Leben gewissermaßen fest, ohne – was illusorisch wäre – den Ereignisverlauf

zum Stillstand bringen zu wollen.²³ Dieses eingreifende und hinnehmende Verhältnis zur Zeit²⁴ kann aufgrund der der Hoffnung eigenen Abstimmung von dynamischem Selbst- und Weltbezug stattfinden. Nur in einem solchen Verhältnis sind begrenzte, vorübergehende Selbstzurücknahmen und Selbstverstärkungen sowie Öffnung für die „Fülle der Möglichkeiten“ und Zurückdrängung von Weltkomplexität zugleich möglich. Nur auf dieser Ebene werden wertendes und gestaltendes Erleben, Prägung wirklich gelebten Lebens und qualifizierte Zeit wirklich. Nur auf dieser Ebene kann die der Hoffnung eigentümliche Verbindung von Geduld und Ungeduld, Perseveranz und „Zukunftssucht“ erfasst werden.

Die Hoffnung prägt konkrete Zeit und ist eine das wirklich gelebte Leben in hohem Maße gestaltende Kraft, indem sie auf Beendigung des der Hoffnung Abträglichen und Erschließung und Erweiterung des ihr Zuträglichen dringt. Damit reagiert sie aber nicht nur auf äußere Ereignisse – günstige oder ungünstige –, nicht nur auf innere Einstellungen – Geduld, Ungeduld, Ablenkung, Perspektivenwechsel usw. –, sondern sie bezieht sich gestaltend auf den Fluss realen Erlebens in wechselnden Weltzuständen. Sie gehört zu den anspruchsvollen Erlebensarten, die nicht nur Erfahrungen mit Erfahrungen machen und darüber hinaus aus Erfahrungen mit Erfahrungen lernen, sondern auch

²³ Gabriel Marcel hat dies in seinem tiefsinnigen „Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung“ mit der Wendung zu erfassen versucht, dass in der Hoffnung „alles ... dann so vor sich (gehe), als ob die Zeit, anstatt sich um das Bewusstsein zusammenzuschließen, noch etwas durch sich hindurchgehen ließe.“ Philosophie der Hoffnung. Die Überwindung des Nihilismus, München 1964, 56 (zit.: Philosophie der Hoffnung).

²⁴ Es wäre sogar einer genauen Prüfung wert, ob Hoffnung nicht notwendige Bedingung der Möglichkeit der Ausbildung konkreter Zeiterfahrung und Geschichtsbildung ist.

ihr eigenes Erfahreneerwerden durch außenorientierte Steuerung des selbstbezüglichen Erfahrens beeinflussen. Dies geschieht vor allem durch die Kraft der Hoffnung, konkrete Zeit festzuhalten und zu wandeln.

Die Hoffnung ist eine Zauberkraft des Zeitgewinns und des Zeitentzugs. Sie lässt sich nicht in gleichsam neutraler und nur registrierender Selbstempfindlichkeit und Umweltempfindlichkeit auf die Ereignisse ein. Sie hält Widerfahrnisse und Erfahrungen vielmehr hinsichtlich ihres Beitrags im Spannungsfeld von Bedürfnis und Erfüllung, Ausstehen und Eintreffen des erhofften Zustands fest. Dieses wertende Festhalten geht insofern über Erfahrungen mit der Erfahrung und ein begreifendes Betrachten der Zeichen der Zeit hinaus, als die Hoffnung, gerade indem sie Schmerz und Enttäuschung festhalten kann, ohne sich aufzugeben (ohne den Schmerz „irgendwie denn doch gut und hilfreich“ zu finden oder die Erwartung als „überzogen und letztlich unrealistisch“ herabzustimmen), nun die Kräfte der Zeit- und Lebensgestaltung freisetzt. Die Hoffnung ist in der Lage, hochdifferenzierte Phänomene gebündelt zu erfassen, z. B. ein „Für-mich-Vergangenes“, aber noch Fortwirkendes, das dem Erhofften entgegenwirkte und das mich in dieser und jener Hinsicht geprägt hat, das damit Gegenwart und Zukunft gewonnen hat und das im Fortwirken, wenn auch nun nicht mehr „für mich“, so doch über meine Umwelt mittelbar der Hoffnung abträglich ist. Aufgrund dieser Kraft des Erfassens setzt die Hoffnung ein erfahrungsträchtiges, Erfahrung generierendes Gespür für Gefahr, für Rettung und Geborgenheit, für eine Realistik der Acht-

samkeit und Vorfreude, der Konzentration und Gelassenheit²⁵ frei. Dies aber ist nicht nur als eine komplexe Einstellung zum Lauf der Welt anzusehen, sondern eine durch Zeitgabe und Zeitentzug, Zeitgewinn und Zeitbeschleunigung den Weltlauf beeinflussende, ihn zugleich hinnehmende und verändernde Kraft.

Erschließt man dieses Kraftfeld, so scheint nichts näher zu liegen, als das Hohelied der Hoffnung anzustimmen. Nicht länger kann die zweifellos große Wertschätzung der Hoffnung in den biblischen Texten verwundern. Verwunderlich ist vielmehr der verhaltene Ton, die erstaunlich illusionslose Realistik, mit der sie Hoffen und Hoffnung in einer Fülle verschiedener Kontexte und Ausprägungen beschreiben. Was unterscheidet die Hoffnung von einer (wenn schon nicht „Himmelsmacht“, so doch) göttlichen Kraft? Wie konnte der Anschein entstehen, die so kraftvolle Hoffnung müsse in Beziehung auf die bloße „Leidenschaft für das Mögliche“ profiliert, durch diese ergänzt oder gar in sie transformiert werden?

3. Hoffen auf Gott und die eschatologische Öffentlichkeit Gottes

Die Hoffnung ist in das konkrete, wirklich gelebte Leben eingebunden. Das gefährdet sie nicht nur, macht sie nicht nur verletzbar, sondern prinzipiell relativierbar und zerstörbar. Die biblischen Texte fas-

²⁵ Siehe zu letzterem G. Marcells Überlegungen zur „geheimen Verwandtschaft“ von „Hoffnung und Entspannung“, Philosophie der Hoffnung, 40f (siehe Anm. 23).

sen zwei Extremlagen ins Auge, die die Hoffnung prinzipiell zu zerstören drohen: die Aufhebung des konkreten Trägers der Hoffnung im *Tod* und die Absolutsetzung des konkreten Trägers der Hoffnung in der *Sünde*. Letztere kann viele Formen annehmen, sie kann – systematisch gesehen – von der illusionären Grandiosität einer stoischen „Hoffnung“ bis zur zerrüttenden, flackernden „Hoffnung“ des pessimistischen Realisten reichen, und sie bringt die Hoffnung in der Erzeugung eines bloßen Scheins von Hoffnung zum Erlöschen. Diese Extremlagen sind nicht nur als solche und in sich gefährlich, etwa nur als Grenzen der Hoffnung, die beachtet sein wollen. Die Extremlagen wirken vielmehr ansteckend auf alles Hoffen zurück, indem sie nicht lediglich den prüfenden und durchaus skeptischen Umgang der Hoffnung mit Erfahrungen verstärken, sondern eine „Metaskepsis“ ausbreiten, die das Hoffen selbst als ein prinzipiell illusorisches Unternehmen erscheinen lässt.

Die erste Antwort des Glaubens auf diese Gefährdung ist die Unterscheidung von Hoffnung im Allgemeinen und Hoffen auf Gott. Das heißt nicht, dass der Glaube blind wäre für die spezifisch kreatürliche Hoffnung überhaupt und das ihr eigene Kraftfeld. Das heißt auch nicht, dass er blind wäre für von Menschen geweckte Hoffnung und von Menschen selektierte Hoffnungsinhalte. Das heißt schließlich auch nicht, dass er der kreatürlichen Hoffnung eine miraculöse oder nebulöse Hoffnung als „Hoffnung auf Gott“ gegenübersetzte. Wohl aber unterscheidet der Glaube Gestalten der Hoffnung, die zunichte wird, z. B. die „Hoffnung des Frevlers“, die Hoffnung, die nur auf

„vergängliches Fleisch“ gesetzt ist, die Hoffnung, die mit dem Tode endet, und die (durchaus kreatürliche und kreatürlich vermittelte!) Hoffnung auf Gott, die neue Kraft schöpfen lässt, die nicht zuschanden werden lässt, die Not nicht als Zerstörung der Hoffnung und als Anlass zur Selbstaufgabe erfahren lässt und die sich sogar angesichts des Todes durchhält.

Es ist wichtig zu sehen, dass diese Hoffnung auf Gott von der Hoffnung, die auf „vergängliches Fleisch“ gesetzt ist, unterschieden wird. Vieles spricht dafür, dass aus dem – abwegigen – Bemühen, die durch Bindung an das Konkrete gefährdete Hoffnung vom Hoffen auf Gott zu unterscheiden, solche Konzeptionen wie die „Leidenschaft für das Mögliche oder Unmögliche“ hervorgegangen sind. Und auch der oben bedachte Bedarf an „flüchtiger Hoffnung“ im Kontext der „Megatrends“ erwächst aus dem Bemühen, den Problemen der beschränkten Hartnäckigkeit *und* der Fragilität des konkreten Lebens mit einer – wenn nicht „besseren Hoffnung“, so doch – flexibleren Lebenseinstellung zu begegnen.²⁶

Ebenso wichtig aber wie die Unterscheidung der Hoffnung auf Gott von der Hoffnung, die auf „vergängliches Fleisch“ gesetzt ist, ist die Betonung, dass es sich bei der Hoffnung auf Gott *nicht* um eine das Kreatürliche fliehende, reine, gänzlich abgehobene oder gar ins Unzugängliche gestreckte Hoffnung handelt. Die Hoffnung auf Gott gibt

²⁶ Genau genommen handelt es sich um eine Lebenseinstellung, die sich mit der oben genannten „flackernden Hoffnung“ zugleich enttäuschungsneutral zu stärken und zu immunisieren sucht.

neue Kraft, d. h. es wird durchaus jenes (im zweiten Abschnitt beschriebene) Kraftfeld konstituiert – weshalb denn auch der Glaubende Gott für die in der Hoffnung verliehene eigene Sicherheit, Festigkeit, Getrostheit und Stetigkeit, für Mut und Stärke, aber auch für die im Lauf der Welt erfahrene Güte und Gerechtigkeit, für Halt, Hilfe und Rettung in der Not dankt. Wie aber wird diese durchaus in das konkrete Leben eingebundene, durchaus realistische Hoffnung auf Gott geweckt, wie wird sie erfahren und gewiss? Was verhindert, dass sie, wie die Hoffnung auf „vergängliches Fleisch“, an Sünde und Tod scheitert und als bloße Illusion zerbricht?

Im Urteil des Glaubens sind Kreuz und Auferstehung Jesu Christi die Antwort auf diese Frage. Jesus Christus ist die nicht nur konkret präsente, bereits objektiv wirksame, sondern auch kenntliche und gewisse Hoffnung. Und eben weil der Gekreuzigte und Auferstandene, der Sünde und Tod überwunden hat, *die* Hoffnung ist, ist dies die „Hoffnung auf Herrlichkeit“. Er ist unsere Hoffnung auf Herrlichkeit (Kol 1,27).

Es ist die Teilhabe und Teilnahme an der Christusidentität – die in Glaube, Liebe und Hoffnung erfolgt –, die verhindert, dass die Hoffnung an Sünde und Tod scheitert, als Illusion zerbricht. Im Gekreuzigten wird dem Glaubenden die fluchhafte Einheit von Sünde und Tod vor Augen gebracht. Die dem Sünder eigene Kraft und der Hoffnungsraum zur Umkehr sind im Tode aufgehoben. Die Hoffnung auf Gott, der dem Tode entreißt (Ps 33,20; Ijob 13,15), ist zerbrochen, gerade

weil der Gekreuzigte „zur Sünde gemacht“ worden ist. An dieser Präsenz des Gekreuzigten in Sünde und Tod, an seinem absoluten Ausgestoßensein und dessen sozialer Unerträglichkeit gewinnt der Glaubende Anteil: an einem Grund der Hoffnung im Abgrund, am abgründigen Schmerz der Differenz, an der bodenlosen Tiefe unstillbaren Bedürfnisses. Doch nicht nur an der Zerbrechung aller Tod und Sünde verdrängenden Illusionen in der Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten, sondern auch an dem der Sünde und dem Tod entrissenen Leben des Auferstandenen gewinnt der Glaubende Anteil und die Hoffnung ihr Ziel.

Diese die Erfahrung ihrer absoluten Infragestellung einschließende und zugleich – ohne die Einbettung in das konkrete, wirklich gelebte Leben preiszugeben! – weit gespannte Hoffnung treibt nun gleichsam über sich hinaus. Die in Christus begründete und im Leben in Christus neu dynamisierte Hoffnung ist – ohne als miraculöse Zukunftseinstellung angesehen zu werden und zu verschweben – eine Kraft, die über die durch Sünde und Tod gegebenen Beschränkungen und Begrenzungen des wirklichen Lebens hinausführt. Weil sie die Grenzen von Sünde und Tod – ohne sie zu ignorieren – in sich aufhebt, kann sie als „Hoffen gegen alle Hoffnung“ auftreten sowie als eine keineswegs nur „in diesem Leben“ starke und gültige Hoffnung (vgl. 1Kor 15,19).

Dies äußert sich zunächst darin, dass die in Christus gegründete, in ihm erfahrene und gelebte Hoffnung – ohne aufzuhören, Hoffnung des konkreten, wirklich gelebten Lebens zu sein – eine wesentlich kom-

munizierte, mitgeteilte und mit anderen Menschen geteilte Hoffnung ist. Die in Christus gegründete Hoffnung, die unerachtet ihrer Einbettung in das konkrete Leben nicht mit dem Schwinden der Tage abnimmt, ist eine *öffentliche* Kraft, der man sich nicht nur individuell, sondern miteinander und untereinander rühmen kann.²⁷ Diese in Christus gegründete und doch konkrete, den einzelnen Menschen in der Tiefe der Erfahrung von Sünde und Tod einholende und zugleich weit gespannte, den Grund der Hoffnungslosigkeit und Illusionsgefährdung aller Hoffnung in sich aufhebende und doch eine wirkliche Gemeinde erbauende Hoffnung könnte nun dargestellt werden als Kraftfeld der immer reicheren Erbauung des Leibes Christi.

Diese Lehre von der Hoffnung hat ihren Ursprung in der Differenzierung von Kreuz und Auferstehung und ihre Zukunft in der neuen Schöpfung, in der die harrende Kreatur am – wunderbarerweise konkreten, leiblichen! – Leben des Auferstandenen nicht nur in Glaube, Liebe und Hoffnung Anteil erhält.²⁸ Es wäre nun den oben genannten Charakteristika des Kraftfeldes folgend die Selbstfestlegung des Leibes Christi und seiner Glieder in allen Aspekten der Kommunikation und Ausbreitung der Hoffnung zu entfalten, nicht nur, wie im Anschluss an die *Theologie der Hoffnung* bereits geschehen, in ihrer barmherzigen Hinwendung zu den Schwachen.²⁹

²⁷ Vgl. 1Thess 2,19.

²⁸ Man könnte dies die „Rahmenbedingungen“ christlicher Eschatologie nennen; sie werden von der Theologie der Hoffnung ausgezeichnet dargestellt.

²⁹ Bei isolierender Betonung dieses wichtigen Aspektes droht eine erbarmensgesetzliche Reduktion der Eschatologie.

Erst in dieser Kommunikation der Hoffnung, die im Glauben Klarheit und in der Liebe sinnfällige Wirksamkeit gewinnt, werden die herrliche Freiheit der von der Hoffnung erfüllten Kinder Gottes (Röm 8,20ff) und das Wachsen und Reichwerden an Hoffnung (Röm 15,13) erkennbar, in der nun nicht mehr nur der Einzelne, sondern die ganze Gemeinde Christi getrost und stark und zugleich lebendig, sensibel und sich selbst empfindlich wird.

Doch das Wirken des Heiligen Geistes durch die in Christus gegründete Hoffnung ist nicht auf das reiche, vielgestaltige Selbstverhältnis des Leibes Christi beschränkt. Das scharfe Differenzbewusstsein der Hoffnung legt sich, wie oben gezeigt, nun sowohl auf den Träger der Hoffnung als auch auf dessen räumliche und zeitliche Umgebung fest. Dies ist in der Hoffnung des Glaubens nicht nur die Umgebung eines individuellen und konkreten Lebens, sondern es sind Gemeinschafts- und Weltzustände, die die biblischen Texte vor allem durch die Rede von „Gottes Gerechtigkeit“ und „neuem Leben“ erfassen.

Eine ausgeführte Eschatologie, die „Hoffnung ins weltliche Denken und Denken in die Hoffnung des Glaubens ... bringen“ will, müsste diese in der Regel nur chiffrierenden Aussagen in einer Erhellung der Erkenntnis und Praxis der realen und realitätsverändernden Kommunikation der an Christus orientierten reichen Hoffnung der Gemeinde entfalten. Diese Konzeption und Bewährung der *Öffentlichkeit der Hoffnung* wird verfehlt, wo sie als bloße Verbreitung einer wie immer bestimmten Hoffnung in einer einfach hingenommenen, nur politisch

oder kosmologisch bestimmten „Öffentlichkeit“ verstanden wird. Gegenüber den natürlichen, den vermeintlich natürlichen, den politischen und konstruierten Öffentlichkeiten zielt die eschatologische Hoffnung auf die „*Öffentlichkeit Gottes*“ – die in der Verzweiflung des Kreuzestodes und in der erstaunlichen Verbindung von Wunderbarkeit und Unscheinbarkeit der leiblichen Auferstehung Christi kenntlich geworden ist.

Diese Hoffnung wird in der Kommunikation derer, die an der Identität Christi Anteil haben, in *spezifischer* Weise Ereignis. Eine Entfaltung und ein übertragbares Verstehen dieser Kommunikation von in wirkliches Leben eingebundener und doch reicher, die Grenzen von Sünde und Tod in sich aufhebender und überschreitender Hoffnung wäre die Aufgabe einer dem Ansatz der *Theologie der Hoffnung* folgenden christlichen Eschatologie.

Die Folgeerscheinungen des Ausstehens dieser Eschatologie sind bekannt: eine individualistische Verinnerlichung und Verjenseitigung der christlichen Hoffnung; ein Aberglaube an „die natürliche Öffentlichkeit“ und die politisch und massenmedial abgesteckten Erwartungshorizonte; ein chronisches Ohnmachts- und Nachträglichkeitsempfinden des christlichen Lebens gegenüber dieser vermeintlich unhintergehbaren Realität; eine beträchtliche Unschärfe in der Konzeption der transindividuellen Hoffnung des Glaubens („Leidenschaft für das Mögliche“); Unklarheiten hinsichtlich der Charakteristika des kommenden Reiches, das in der realitätsverändernden Kraft der in

Christus gegründeten Hoffnung gegenwärtig ist; eine nur dunkle Rede von der Herrlichkeit, auf die wir hoffen, obwohl sie in Christus kenntlich geworden ist und die Hoffnung sich ihrer rühmen sollte (Röm 5,2).

Damit ist nicht behauptet, dass die Hoffnung die „Öffentlichkeit Gottes“ gleichsam ins Werk setzen und direkt und uneingeschränkt wahrnehmen könnte. Die Hoffnung bleibt, auch als Hoffen auf Gott, ein Differenzphänomen. Eine sich als Lehre von der Hoffnung auf Gott entfaltende christliche Eschatologie kann aber deutlich machen, dass und inwieweit diese Hoffnung individuell und sozial, in kirchlicher und außerkirchlicher Öffentlichkeit zur Kraft der Rettung wird (Röm 8,24), weil sie sich an der in Christus offenbarten Herrlichkeit Gottes ausrichtet. Indem die Kommunikation der Hoffnung in der Gemeinschaft der Glaubenden sich auf die eschatologische Öffentlichkeit Gottes ausrichtet, „macht die Hoffnung den Glauben an Christus weit und führt ihn ins Leben hinein.“³⁰ So ist die Hoffnung auf Gott nicht nur die gelebte Bitte um das Kommen seines Reiches, sondern auch die lebendige, sich ausbreitende, realitätsgestaltende Freude an seiner wirksamen Gegenwart.

³⁰ Theol. d. Hoffnung, 16 (siehe Anm. 1).