GOTTES ZUKUNFT
–
ZUKUNFT DER WELT

FESTSCHRIFT
FÜR
JÜRGEN MOLTMANN
ZUM 60. GEBURTSTAG

HERAUSGEGEBEN VON
HERMANN DEUSER,
GERHARD MARCEL MARTIN,
KONRAD STOCK UND
MICHAEL WELKER

Wissenschaftlich Theologisches Seminar
der
Universität
Heidelberg

CHR. KAISER VERLAG

Theologie vertreten, spiegelt er gewiß nur einen bestimmten Teil des Wirkungsspektrums wider, in das sich Moltmanns theologische Arbeit auseinanderlegt. Deutlich treten die Prägungen durch unterschiedliche Wissenschaftsstile in Ost und West und die differenten Profile reformierter, lutherischer, anglikanischer, römisch-katholischer und orthodoxer Beiträge hervor. Die Anordnung der Aufsätze sollte jedoch nicht von diesen Verschiedenartigkeiten bestimmt werden. Sie folgt vielmehr einer Sequenz von Themen, die Moltmanns wichtigsten Veröffentlichungen entspricht. Die Zuordnung, die in Einzelfällen wohl auch anders denkbar wäre, ist von den Herausgebern zu verantworten. Sie waren ferner genötigt, fast alle Beiträge etwas zu kürzen, um die verlegerischen Möglichkeiten nicht zu überschreiten.

Die Herausgeber möchten ihren Dank für die vielfache Hilfe und Unterstützung zum Ausdruck bringen, die sie bei ihren editorischen Arbeiten gefunden haben. Der Chr. Kaiser Verlag hat unser Projekt von Anfang bis Ende gefördert und die Drucklegung und Ausstattung des Buches umsichtig besorgt. Mit namhaften Druckkostenzuschüssen haben sich an dieser Festschrift beteiligt: die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, die Evangelisch-lutherische Landeskirche in Braunschweig, die Bremische Evangelische Kirche, die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau, die Lippische Landeskirche, die Evangelische Kirche der Pfalz, die Evangelische Kirche im Rheinland, die Evangelische Kirche von Westfalen, die Evangelische Landeskirche in Württemberg und die Evangelische Kirche der Union.

Wichtige redaktionelle Arbeiten haben Frau S. Brandt, Frau U. Welker, Herr R. Cornelison, Herr U. Fürsicht und Herr D. Glatthaar geleistet. Eine *Bibliographie Jürgen Moltmann*, bearbeitet von G. Geisthardt, D. Ising und A. Schloz, erscheint als Separatdruck 1987. Allen genannten Personen und Institutionen sei herzlich gedankt. Sie haben dazu beigetragen, daß die Wissenschaft einen theologischen Lehrer und Kollegen ehren kann, indem sie das Gespräch über das Wort Gottes, dem er verpflichtet ist, aufnimmt und weiterführt.

Im Herbst 1985

Hermann Deuser (Wuppertal)
Gerhard Marcel Martin (Marburg)
Konrad Stock (Gießen)
Michael Welker (Tübingen)

INHALT

I. THEOLOGIE DER HOFFNUNG

Oswald Bayer, Tempus creatura verbi 3
Konrad Stock, Hoffnung als Dimension der Freiheit. Ein Prolegomenon zur Eschatologie 14
Michael Welker, Hoffnung und Hoffen auf Gott 23
Gerhard Sauter, Die Hoffnung der Kirche in der Dogmatik 29
Hans-Georg Fritzsche, »Trachten nach dem Reiche Gottes« im Denken Schleiermachers 48

II. DER GEKREUZIGTE GOTT

Philip J. Rosato, The Prophetic Acts of Jesus, the Sacraments and the Kingdom 59
Gerald O'Collins, Believing in the Risen Christ 68
Nikos A. Nissiotis, Die österliche Freude als doxologischer Ausdruck des Glaubens 78
Byung-Mu Ahn, The Transmission of the Jesus-Event 89

III. KIRCHE IN DER KRAFT DES GEISTES

Dumitru Stăniloae, Devotion and Theology in the Orthodox Church 103
Reiner Strunk, Gemeindeaufbau als Vertrauensbildung 112
Heino Falcke, Unsere Kirche und ihre Gruppen. Lebendiges Bekennen heute? 124
Geiko Müller-Fahrenholz, Ökumenische Bewegung im nuklearen Zeitalter 136
Rudolf Weth, Taufe in den Tod Jesu Christi als Anfang eines neuen Lebens 147
Rolf Heinrich, Gott oder Mammon. Ansätze einer politischen Theologie der Gemeinde 159
Hans-Georg Link, Ökumenische Herausforderungen. Eine Problemskizze 170
Gerhard Marcel Martin, Geschichtliche Auslegung des Christentums. Kurze Prolegomena zu einer Protestantischen Homiletik . . 181
Battista Mondin, The Pneumatic Structure of the Church: Charisms and Evangelical Counsels 190

IV. TRINITÄT UND REICH GOTTES

Jan Milič Lochman, Kirche und Welt im Lichte des Reiches Gottes . 201
Geevarghese Mar Osthathios, Justice to the Poor on the Trinitarian Model 213
Shin Kitagawa, Unchangeableness and Changeableness of God . . . 224
Alasdair I. C. Heron, The Time of God 231
Daniel L. Migliore, God's Freedom and Human Freedom 240
Dietrich Ritschl, Gott wohnt in der Zeit. Auf der Suche nach dem verlorenen Gott 250

V. GOTT IN DER SCHÖPFUNG

Eberhard Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den »Gottesbegriff nach Auschwitz« 265
Wolfhart Pannenberg, Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft 276
Thomas F. Torrance, Time in Scientific and Historical Research . . . 292
Hermann Deuser, Schöpfung und Zufall. Ch. S. Peirce' »Tychismus« 298

VI. WER IST DER MENSCH

Letty M. Russell, Authority of the Future in Feminist Theology . . 313
Sándor Szathmáry, Die Bedingungen der Vollentfaltung des menschlichen Daseins 323
Charles S. McCoy, Der Bund als Grundmetapher in der *Politica* des Johannes Althusius 332
Paul Ricœur, Evil, A Challenge to Philosophy and Theology 345

VII. POLITISCHE THEOLOGIE – POLITISCHE ETHIK

Hans-Joachim Kraus, Zur Aktualität der biblischen Schalom-Botschaft 365
Christos Yannaras, Apophatik und politisches Handeln 374
James H. Cone, Black Theology in American Religion 380
Lukas Vischer, Die Botschaft des polnischen Messianismus 390
Sergio Arce Martínez, The »Embargo« of the US: A Cuban Approach from the Point of View of the Theology in Revolution 395
Dorothee Sölle, Die Zukunft der Armen 404
Johann Baptist Metz, Nochmals: die marxistische Herausforderung. Zu einem Problemansatz politischer Theologie 414

Wolfgang Huber, Abschreckung und Abrüstung als ethisches Problem 423
Bertold Klappert, Barmen V und das Problem des Widerstandsrechts innerhalb der Demokratie 434
M. Douglas Meeks, Political Theology and Political Economy . . . 446
John B. Cobb, Jr., Beyond Political Theology 457

VIII. PERSPEKTIVEN DER THEOLOGIE

Hendrikus Berkhof, Moltmann zwischen zwei Niederländern . . . 469
Kyuun-Jin Kim, Offenbarung Gottes und die Geschichte bei W. Pannenberg und J. Moltmann 481
José Míguez Bonino, History as Memory, Praxis and Hope 491
Frederick Herzog, Vom Ende der systematischen Theologie 502
Schubert M. Ogden, The Metaphysics of Faith and Justice 511
Masao Takenaka, A Christian Reflection on Beauty in Japanese Cultural Context 520
Gérard Siegwalt, Offenbarung und Religionen 528
Hans Küng, Was ist die wahre Religion? Versuch einer ökumenischen Kriteriologie 536
Trutz Rendtorff, Der Freiheitsbegriff als Ortsbestimmung neuzeitlicher Theologie am Beispiel der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths 559

Verzeichnis der Mitarbeiter 579

tion endlicher Freiheit muß sich auch als endliche Freiheit wissen und verstehen. Deshalb ist Gott nicht nur als Idee der vollkommenen oder unbedingten Freiheit, sondern darüber hinaus als der Grund der Freiheit zu denken. Dann aber gilt, daß die Freiheit des Menschen zwar vermöge der Unbedingtheit ihrer Form auf die Freiheit Gottes verwiesen ist; aber wegen ihrer ambivalenten Verfassung zwischen Gut und Böse und wegen der Vermitteltheit ihrer Inhalte ist sie auch als jeweiliger Akt der Hoffnung auf ihre eigene Erfüllung zu begreifen. Sofern es also eine Situation der Vollendung endlicher Freiheit gibt, ist sie als diejenige Situation zu denken, in der sich der Entschluß von Freiheit für Freiheit ohne die Ambivalenz der Wahl zwischen Gut und Böse, zugleich aber auch in der völligen Klarheit seiner Inhaltlichkeit realisiert. Sie ist das Sehen »von Angesicht zu Angesicht« (1Kor 13,12). Nicht der in jedem geschichtlichen Augenblick intendierte Bezug zu der Vollkommenheit des Grundes der Freiheit, sondern die Vollendung der gegebenen Freiheit ist der zentrale und zentrierende begriffliche Gehalt, durch den wir die sprachlichen Objektivationen der Relation von Hoffnungsgegenstand und Hoffnungsgewißheit erschließen können. Das Bestehen in der Freiheit, zu der uns Christus befreit hat, antizipiert die vollendete Freiheit.[15] Die ganze Vielfalt ihrer materialen Bestimmungen mit Rücksicht sowohl auf die interne als auch auf die externe Kommunikation der Kirche zu explizieren ist die Aufgabe der dogmatischen Eschatologie. In der Einlösung dieser Aufgabe kann sie sowohl der Kirche als auch der Gesellschaft – in einer kulturellen Epoche, in der der Zweifel an der Freiheit ebenso wie die Angst vor der Zukunft im Wachsen begriffen ist – eine Interpretation der Wirklichkeit vermitteln, die uns für Leben und Sterben ermutigt.

rücksichtigung des Problems, daß die endliche Freiheit in der Situation der Wahl zwischen Gut und Böse steht. Dagegen ist die eschatologische Perspektive zur Geltung gebracht worden von *R. Schaeffler*, Religionsphilosophie, 1983, bes. 243ff.

[15] Ich deute damit die Richtung an, in der ich meine früheren Arbeiten zum dogmatischen Problem der Eschatologie weiterzuführen gedenke; vgl. Gott der Richter. Der Gerichtsgedanke als Horizont der Rechtfertigungslehre, in: EvTh 40, 1980, 240–256; Theologische Wissenschaft und die Frage nach ewigem Leben, in: Gießener Universitätsblätter, XVI, 1983/2, 65–76; Einheit und Zukunft Gottes. Zum Verständnis der eschatologischen Erwartung des Glaubens, in: *A. Falaturi* u. a. (Hg.), Zukunftshoffnung und Heilserwartung in den monotheistischen Religionen, 1983, 11–20.

MICHAEL WELKER

HOFFNUNG UND HOFFEN AUF GOTT

Die *Theologie der Hoffnung* bietet »Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie«. Was unterscheidet sie von einer ausgeführten Eschatologie, wie sie Jürgen Moltmann wiederholt in Aussicht gestellt hat?[1]

Die *Theologie der Hoffnung* hatte 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 sehr 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‹ (Kierkegaard)« 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, im Blick auf 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], unterschieden hat. 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 oder nicht vielmehr erst mit der Hoffnung konfrontiert. Sie wird klären müssen, ob zu ihren Aufgaben die Identifikation der Hoff-

[1] Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie (BEvTh 38), München 1968[7], 27ff; s. auch Moltmanns Brief an Karl Barth vom 4. April 1965, in: *Karl Barth*, Briefe 1961–1965, Zürich 1975, 559; und zuletzt die Programmbeschreibung in: Gott in der Schöpfung, München 1985, 14.

[2] Moltmann, Theologie der Hoffnung, 28, vgl. 30.

[3] A.a.O. 13 und passim.

[4] A.a.O., z. B. 15, vgl. 19, 94f u. ö.; ders., Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze, München 1968, 265; ders., Das Experiment Hoffnung. Einführungen, München 1974, 42ff.

[5] Vgl. Moltmann, Theologie der Hoffnung, 16 und 177.

nung 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 zugleich eine Struktur der Hoffnung, die auch vom »weltlichen Denken« als Struktur der Hoffnung zu identifizieren und zu durchdringen 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 das barthianisierende Denken leicht mit sich bringt, stets sensibel gewesen. Im folgenden sollen Überlegungen angestellt werden, ob dieser Gefahr zu begegnen ist unter Rückgriff auf eine allgemeine Rede von »Leidenschaft für das Mögliche oder Unmögliche«, 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 nahelegen 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 Erlebensform, 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 die Hoffnung ein Kraftfeld ausbildet, welches große Attraktivität für eine relativistische Kultur besitzt, und daß die Hoffnung selbst anfällig ist für eine Verwechslung mit der Leidenschaft für das Mögliche und Unmögliche, obwohl sie einen davon klar unterschiedenen Erlebensstil 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* soll bedacht werden, 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 Erlebensform ist. Auch nachdem die Hoffnung positiv gegen das bloße Sich-Beziehen aufs Mögliche und Unwahrscheinliche bestimmt worden ist, versteht es sich nicht von selbst, daß wir in ihr Gott nahekommen (Hebr 7,19). Es wird zu klären sein, warum sich Gott gerade der Hoffnung zu erkennen gibt und wie er auf die Hoffnung einwirkt.

1. »Megatrends« im ausgehenden zweiten Jahrtausend 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 ergibt,[6] 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.

Die biblischen Texte scheinen nun insofern gar nicht auf eine Unterscheidung der Hoffnung von den vielschichtigen Leidenschaften für das Mögliche bzw. Unmögliche abzuzielen, als sie Hoffen und Hoffnung 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 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

[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 s. *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, bes. 430ff.

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

schnellen, konfliktreichen Wandel von Lebensverhältnissen Kontinuität und Stetigkeit versprechende Kraft ist die dominierende Kultur unserer Zeit geradezu erpicht.

1982 veröffentlichte John Naisbitt das Buch *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 ist 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 Selbstwahrnehmung und Selbstverhältnis verändert. Die Zusammenstellung und Hochrechnung dieser durch individuelle Wertungsgesichtspunkte und Theorien vermutlich nur schwach verzerrten Beobachtungen [9] 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* (nationale Ökonomie → Weltökonomie; kurzfristig planendes Denken → langfristig planendes Denken)[10] mit der *Entwicklung hin zu größerer Konkretheit des Eingreifens und Partizipierens* (repräsentative Demokratie → partizipatorische Demokratie; institutionalisierte Hilfe → 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.

[8] *J. Naisbitt*, New York 1982; verbess. Taschenbuchauflage 1984.

[9] Damit wird nicht naiv behauptet, daß die Selektivität der Massenmedien (die man nur mit Theorien selbstreferentieller Komplexität befriedigend erforschen – und kritisieren – können wird) »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. Erste Ansätze bietet z. B. *G. T. Goethals*, The TV Ritual. Worship at the Video Altar, Boston 1981.

[10] Vgl. Naisbitt, 53ff und 81ff.

[11] Vgl. Naisbitt, 175ff und 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[14] noch gegenwärtige Gegenbewegungen, die die analysierte Entwicklung umzukehren versuchen, beschrieben werden.[15] 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?

Man muß zunächst feststellen, daß Glaube und Denken, die Orientierung und Selbstverständigung aus der jüdisch-christlichen Tradition 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« nahelegten, sind aufschlußreich für die Bearbeitung der genannten Fragen und Interessen der Gegenwart.[16] 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.[17] 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,

[13] Vgl. Naisbitt, XXXIf.

[14] Obwohl ich durchaus der Überzeugung bin, daß im Interesse bestimmterer humanitärer und moralischer Anliegen die erkennbaren und erwartbaren Verständigungs- und Abstimmungsprobleme und Verschleierungsmöglichkeiten in ihren unmittelbaren und mittelbaren Folgen nicht ignoriert werden dürfen.

[15] 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 anachronistischen Versuche der Festigung des römischen Zentralismus lassen sich als Bemühungen erklären, den Hunger nach Struktur durch Entwicklungsumkehrung zu dämpfen.

[16] Vor allem in der Infragestellung stratifizierender Denkformen und Institutionalisierungen.

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

Strukturbildungen unter den Bedingungen dezentralisierter, polykontextueller, multiperspektivisch abgestimmter Realität zu denken und zu beschreiben.[18] Sie haben auf die Theologie große Anziehungskraft ausgeübt[19] und sind in ihrer kulturellen Bedeutung und als problematische Herausforderungen an die Theologie bereits vor der Veröffentlichung der »Megatrends« erkannt worden.[20] Doch sind diese Theorien bisher in Theoriesprachen[21] steckengeblieben, die den »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 abstimmbar sind, ist für eine relativistische Kultur, die ihre wichtigsten Bewegungsgesetze noch nicht voll erfaßt hat, hochattraktiv. In idealer Weise 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.[22] 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

[18] Die wichtigsten Entwicklungen in dieser Hinsicht sind von Harvard ausgegangen und mit den Namen Alfred North Whitehead, Talcott Parsons und Nelson Goodman verbunden.

[19] Dies dokumentieren vor allem die nordamerikanische Prozeßtheologie sowie die sich von dieser nun emanzipierende Empirical Theology.

[20] Siehe *M. Welker*, Relativität der wirklichen Welt. Prozeßdenken und Prozeßtheologie, in: EK 13, 1980, 595ff; ders., Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 1), Neukirchen, 2. erw. Aufl. 1986, 35ff; ders. (Hg.), Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion (stw 495), Frankfurt 1985, 9ff, 93ff.

[21] Zu den Gründen und der bisherigen Unvermeidbarkeit der Ausbildung von Theoriesprachen s. Vf., Hegel and Whitehead: Why Develop a Universal Theory?, in: Hegel and Whitehead: Contemporary Perspectives on Systematic Philosophy, hg. G. R. Lucas, Albany 1986, 121ff.

[22] Dazu *N. Luhmann*, Vertrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Stuttgart 1973².

werden sehr gut erfaßt in der Kierkegaardschen Wendung »Leidenschaft für das Mögliche«.

Der Autor der »Megatrends« empfiehlt seinen Lesern 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.«[23]

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 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 weitreichenden 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.[24]

Wir können das Bezugssystem ändern, 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.

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.

[23] Naisbitt, 283, vgl. 279ff.

[24] 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.«

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 ändert 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 – 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 Differenzerfahrungen des Bedürfnisses, 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 Bedürfnisses festhalten kann in der Zeit, in der Fülle des Erlebens – und in der vorläufigen Enttäuschung, ja in der Fülle der 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 weitgespannt die Hoffnung auch sein mag – sie mag selbst die Bedingungen des Zeitlichen übergreifen –, eine sich auf Unbestimmtes richtende und ins nur Grenzenlose erstreckende Hoffnung gibt es nicht. Die Hoffnung ist also nicht nur eine Selbstfestlegung hinsichtlich

der Bedürftigkeit, also nicht wesentlich unruhig und unzufrieden. Wohl ist Hoffnung im Kern Differenzerfahrung; sie bringt aber die elementare Differenz in ein bestimmtes Verhältnis zu ihrer Aufhebung. Sie legt sich also nicht nur im Blick auf die Differenz des Bedürfnisses, sondern auch hinsichtlich der Befriedigung fest. Insofern ist die Hoffnung im präzisen Sinne dialektisch. Vor allem ist sie gänzlich unterschieden von der sich selbst verlängernden Gier, von der chronischen Unzufriedenheit und ähnlichen »ungetrosten« und untröstlichen Differenzstabilisierungen und Differenzvervielfachungen.

Die Hoffnung legt den Hoffenden hinsichtlich der Differenz seines 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.«[25]

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 ebenfalls 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 Erstarkung sensibilisiert. Auf der Linie der Hoffnung bestimmt sich der Mensch im Erleben, auch im enttäuschenden, die Hoffnung gefährdenden 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

[25] *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen 1967[11], 345.

Hoffnung eine bloße variable und variierte Innenperspektive, eine bloße Einstellung, die sich durch manipulative Vereinseitigung des Wirklichkeitsbezugs in 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. Ebensowenig 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 genommen, 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.[26] Dieses eingreifende und hinnehmende Verhältnis zur Zeit[27] kann aufgrund der der Hoffnung eigenen Abstimmung von dynamischem Selbst- und Weltbezug stattfinden. Nur in einem solchen Verhältnis sind begrenzte, vorübergehende Selbstrücknahmen 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

[26] *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.

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

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 wirklich gelebtes 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 anspruchsvolleren Erlebensarten, die nicht nur Erfahrungen mit Erfahrungen machen und darüber hinaus aus Erfahrungen mit Erfahrungen lernen, sondern auch ihr eigenes Erfahrenerwerden 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 sie ein erfahrungsträchtiges, Erfahrung generierendes Gespür für Gefahr, für Rettung und Geborgenheit, für eine Realistik der Achtsamkeit und Vorfreude, der Konzentration und Gelassenheit[28] 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.

[28] Siehe zu letzterem G. Marcels Überlegungen zur »geheimen Verwandtschaft« von »Hoffnung und Entspannung«, Philosophie der Hoffnung, 40f.

Erschließt man dieses Kraftfeld, so scheint nichts näherzuliegen, 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 fassen 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 und Hoffen auf Gott. Das heißt nicht, daß der Glaube blind wäre für die spezifisch kreatürliche Hoffnung und das ihr eigene Kraftfeld. Das heißt auch nicht, daß er blind wäre für von Menschen geweckte Hoffnung und von Menschen selegierte Hoffnungsinhalte. Das heißt schließlich auch nicht, daß er der kreatürlichen Hoffnung eine mirakulöse 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 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« unserer Zeit erwächst aus dem Bemühen, den Problemen der beschränkenden Hartnäckigkeit *und* der Fragilität des konkreten Lebens mit einer – wenn nicht »besseren Hoffnung«, so doch – flexibleren Lebenseinstellung zu begegnen.[29]

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 außerkreatürliche, reine, gänzlich abgehobene oder gar unzugängliche Hoffnung handelt. Die Hoffnung auf Gott gibt 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 ist 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, nicht nur von den Menschen, sondern von Gott selbst in die Stellung des vollkommenen Sünders gebracht. 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 ununterbietbaren Schmerz der Differenz, an ununterschreitbarer Tiefe unstillbaren Bedürfnisses. Doch nicht nur an der Zerbrechung aller Tod

[29] Genaugenommen handelt es sich um eine Lebenseinstellung, die sich mit der oben genannten »flackernden Hoffnung« zugleich enttäuschungsneutral zu stärken und zu immunisieren sucht.

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! – weitgespannte Hoffnung treibt nun gleichsam über sich hinaus. Die in Christus begründete und im Leben in Christus neu dynamisierte Hoffnung ist – ohne als eine mirakulöse Zukunftseinstellung 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 kommunizierte, 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.[30] Diese in Christus gegründete und doch konkrete, den einzelnen Menschen in der Tiefe der Erfahrung von Sünde und Tod einholende und zugleich weitgespannte, 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 Differenzerfahrung 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.[31] 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.[32]

Erst in dieser Kommunikation der Hoffnung, die im Glauben Klarheit und in der Liebe sinnfällige Wirksamkeit gewinnt, werden die herrliche Freiheit

[30] Vgl. 1Thess 2,19.

[31] Man könnte dies die » Rahmenbedingungen« christlicher Eschatologie nennen; sie werden von der *Theologie der Hoffnung* ausgezeichnet dargestellt.

[32] Bei isolierender Betonung dieses wichtigen Aspektes droht eine erbarmensgesetzliche Reduktion der Eschatologie.

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, sowenig die in der Bewegung der Sendung begriffene Kirche und das im Kommen befindliche Reich Gottes identisch sind. 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 »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 völlig 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.«[33] 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.

[33] Moltmann, Theologie der Hoffnung, 16.

GERHARD SAUTER

DIE HOFFNUNG DER KIRCHE IN DER DOGMATIK*

Ein Vorgang, der mich als protestantischen Theologen seit zwanzig Jahren in Atem hält, ist die Revolution der katholischen Dogmatik seit dem II. Vatikanischen Konzil. Das Konzil ist zu einer Zeitwende für die katholische Kirche geworden (auch wenn heute manche Theologen diesen Prozeß wieder rückgängig machen oder jedenfalls aufhalten möchten). Davon ist auch die Dogmatik aufs stärkste beeinflußt worden – gerade dadurch, daß die Kirche, das heißt: das kirchliche Lehramt, nicht mehr selbstverständlich am Anfang der Dogmatik steht. Zwar versteht sich die katholische Dogmatik nach wie vor als Sprachrohr der Kirche, und die Kirche ist und bleibt das Subjekt der Dogmatik, aber es hat sich als nötig erwiesen, die Dogmatik eigens zu *begründen*. Sie kann nicht mehr nur die bereits formulierten Dogmen, die kirchlich anerkannten Glaubenssätze, auslegen und systematisch miteinander verbinden, sondern muß fragen, worin die Wahrheit des christlichen Glaubens begründet ist und wie diese Begründung nachvollzogen werden kann. Die Antwort darauf finden die meisten europäischen katholischen Dogmatiker in dem geschichtlichen Ereignis »Jesus Christus«.[1] Er ist das »concretum universale«, die persongewordene Offenbarung Gottes, welche die ganze Geschichte Gottes mit den Menschen zusammenfaßt. Mit dieser christologischen Begründung beschreiten die katholische und die protestantische Dogmatik heute ähnliche Wege.

Die Formulierung begründeter Aussagen wurde früher der katholischen Dogmatik von der Kirche abgenommen, auch wenn sie der Kirche half, die kirchlichen Lehren apologetisch zu vertreten. Jetzt aber muß die Dogmatik ihr Verhältnis zur Kirche theologisch reflektieren, und schon diese Tatsache läßt sie der Kirche gegenübertreten, auch kritisch. Wird die katholische Dogmatik diese Freiheit auf Dauer gewinnen, wird sie sie auch bewähren können? Wird sie vielleicht auch dabei ähnliche Wege gehen wie die mitteleuropäische protestantische Dogmatik, die sich nie auf das kirchliche Lehramt stützen konnte und sich selbst um die Begründung christlicher Glaubenssätze kümmern mußte? Hier führte die Frage nach einer christologischen Begründung die evangelische Theologie zu vielen Entdeckungen, aber auch auf manche Abwege – bis dahin, daß sie zeitweise wichtige altkirchliche Einsichten der

* Gastvorlesung, gehalten am 27. Februar 1985 in Louisville (Presbyterian Seminary), am 1. März in Chicago (University of Chicago) und am 13. März in St. Louis (Eden Theological Seminary).

[1] Vgl. dazu meinen Überblick: Fragestellungen der Christologie (II), in: Verkündigung und Forschung 23, 1978/1, 21–41, bes. 24ff.