

Theologie im Diskurs

MICHAEL GABEL

Umsonst

Gedanken zu einer Hermeneutik der Hoffnung*

Der Begriff „umsonst“ tauchte in den letzten Monaten und Wochen im öffentlichen Diskurs und in persönlichen Äußerungen immer wieder auf. Bei näherer Betrachtung erschließt sich aus der Differenz seiner Bedeutungen die dialektisch-metaphysische Stellung des Menschen und die Dramatik seines Lebensvollzugs. – *Prof. Dr. Michael Gabel*, 1990 theologische Promotion zum phänomenologischen Denkansatz bei Max Scheler; Dozentur, von 2000 bis 2020 Professor für Fundamentalthologie und Religionswissenschaft an der Universität Erfurt. Von 2008 bis 2010 Vorsitzender des Katholisch-Theologischen Fakultätentages, von 2011 bis 2017 Dekan der theologischen Fakultät. Seit Oktober 2013 Vorsitzender der Agentur für Qualitätssicherung und Akkreditierung kanonischer Studiengänge e. V. (AKAST). Herausgabe des Sammelbandes „Von der Ursprünglichkeit der Gabe“ mit Aufsätzen von Jean-Luc Marion und anderen zum Gabe-Diskurs (2007); Arbeiten zur philosophischen Bedeutung von Nachbarschaft und zur speziellen Situation der katholischen Kirche in Ostdeutschland (Migration und doppelte Minderheit); Arbeiten über den ostdeutschen Dichter Franz Fühmann und die aus der Leipziger Tübke-Mattheuer-Schule kommenden Maler Heinz Plank (2002) und Horst Sakulowski (2021); Art. Transzendenz II. Theologisch, in: Staatslexikon, hg. von der Görresgesellschaft, Freiburg/Br. u. a. ^s2021.

Erfahrungen des Umsonst

Von den Flutkatastrophen des Jahres 2021 erbarmungslos heimgesucht, standen und stehen Menschen in vielen Regionen der Erde fassungslos vor den Trümmern ihres Lebens oder beklagen ihre Toten. Reflexartig werden diese Ereignisse mit der Klimakrise verbunden und Untergangsvisionen beschworen. Die Corona-Pandemie lastet seit 18 Monaten auf den Menschen. Gesundheitlich, sozial, ökonomisch, bildungsmäßig drohen Belastungen unterschiedlichsten Ausmaßes, wechseln Angst und Hoffnung auf Abhilfe. Das seelische und gesellschaftliche Klima ist belastet. Ganzen Berufsgruppen droht das Umsonst der bisherigen Lebensleistung. Das jähe Ende aller politischen, ökonomischen und militärischen Anstrengungen des Westens Ende August 2021 in Afghanistan hat alle, die sich dort unter gefährlichen Bedingungen für den Aufbau einer demokratischen Gesell-

* Abschiedsvorlesung von Professor Dr. Michael Gabel am 24. September 2021 im Auditorium Coelicum der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt.

schaft einsetzen und damit Maßnahmen und Opfer rechtfertigten, unter ein belastendes Umsonst gestellt. Diese Beispiele deuten an, dass alle Zielsetzungen unter dem Vorbehalt des Umsonst der Vergänglichkeit und Vergeblichkeit stehen. Neben Großereignissen gilt das in elementarer Konkretheit für die Einzelnen in ihren Familien, die sich um Verbesserung ihres Lebens einsetzen und dabei die vielfältigen Umsonst-Erfahrungen fürchten.

Auch die Kirchen werden von Umsonst-Erfahrungen umgetrieben. Gerade hier im Osten, wo der Glaube jahrzehntelang der ideologischen und politischen Repression unterlag und dementsprechend der Weg in die Demokratie auch als Weg in einen freien Glauben ersehnt wurde, erscheinen gegenwärtige Krisensymptome als schmerzliches Umsonst. So wäre über die Kirchenkrise zu sprechen, die durch die Ungleichzeitigkeit der Ortskirchen und ihres gesellschaftlichen und kulturellen Kontextes hervorgerufen wird. Kindes- und Gewaltmissbrauch erschüttern die moralische Überzeugungskraft der Kirche. Ich denke aber vor allem auch an ein ungeklärtes Umsonst aller pastoralen Bemühungen der Gemeinden vor Ort, die mit Mangel an Gläubigen, der Überalterung, der Schließung und Entsakralisierung von Gotteshäusern oder anderer Institutionen konfrontiert werden.

So unausweichlich auch die negativen Umsonst-Erfahrungen sind, ihnen stehen offenbar in denselben Erfahrungskontexten Umsonst-Erfahrungen ganz anderer Art gegenüber. Die Katastrophen-Geschädigten berichten von Helfern und Helferinnen, die umsonst zur Hilfe geeilt sind. Oft sind es Menschen, die selbst unentgeltlich Hilfe als mutmachendes Umsonst erfahren haben und nun weitergeben wollen. Die Corona-Pandemie kennt ihre „Helden“, die in Hilfeleistungen und seelsorgerlichem Beistand Leib und Leben riskiert haben: Nachbarschaftshilfe, Lehrkräfte, Krankenhauspersonal, Begleitung von Schwerkranken und Sterbenden. Geflüchtete benötigen über alle gesetzliche Hilfe hinaus persönliche Zuwendung und Beistand, die vor allem ehrenamtlich und unentgeltlich erfolgen. Selbst in den alltäglichen Lebenssituationen von Nachbarschaft, Arbeitskollektiven oder kommunalem Miteinander gründet die Qualität der Menschlichkeit in Umsonst-Erfahrungen unentgeltlicher wechselseitiger Zuwendung. Nicht zuletzt wird es für die Lebendigkeit des Glaubens und die Überzeugungskraft von Kirchen und Gemeinden unerlässlich sein, neben angemessenen Strukturen und fachlicher Professionalität dem Umsonst der Liebe Gottes zu den Menschen einen Echoraum zu geben, der das Umsonst der Liebe in der Hinwendung zu Gott und den Menschen tatkräftig zum Leuchten bringt.¹

¹ Der Anlass einer Abschiedsvorlesung könnte auch eine haushalterische Bilanz der eigenen Umsonst-Erfahrungen motivieren. Dem stelle ich mich insoweit, als diese Motive in der Vorlesung mitschwingen. Weit wichtiger ist jedoch, derer zu gedenken, die das Umsonst im eigenen Leben durchtragen und bezeugen.

Zwei Bedeutungen des Umsonst, die gegensätzlicher nicht sein könnten. Laut dem „Etymologischen Wörterbuch“ der Gebrüder Grimm bedeutet der Begriff umsonst: „*frustra* [...], ohne die erwartete, nutzbringende Wirkung, erfolg-, nutzlos, vergebens, sinn-, zwecklos“; umsonst steht aber auch für „unverdientlich, freywilligklich, umbsunst“, was vor allem im religiösen Sprachgebrauch als Bezeichnung für „gottes gnad und gunst“ dient.² Das eine Umsonst steht für die Erfahrung des Scheiterns, der Vergeblichkeit und Vergänglichkeit. Das andere Umsonst ist die Erfahrung einer geschenkten Zuwendung, eines Neuanfangs, dessen Voraussetzungen man nicht selbst erworben hat. In dieser Konstellation beider Erfahrungen liegt die *Condition humaine*, die Menschlichkeit des Menschen begründet.

Bei biblischen Texten mit Umsonst-Erfahrungen in ihrem Doppelaspekt kommt mir neben Psalmen vor allem die neutestamentliche Emmauserzählung bei Lukas in den Sinn (Lk 24,13–35). Sie reflektiert die Umsonst-Erfahrung des Scheiterns der Jünger um Jesus, die sie angesichts seines Todes am Kreuz machten. Kapitulation, Selbstmitleid und Selbstrechtfertigung erschwerten ihren Weg. Mitten in dem Desaster begegnete ihnen einer, den sie nicht zu kennen glaubten, der ihnen die Heilige Schrift, auf ihre Erfahrung bezogen, auslegte. In dieser Begegnung wurde in ihnen die Ahnung geweckt, dass sie mehr erfahren haben als das Umsonst des Scheiterns. „Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er [...] uns den Sinn der Schrift erschloss?“ (Lk 24,32) In der Mahlfeier, die der Fremde mit ihnen beging, verdichtete sich diese Ahnung zum Bekenntnis der Auferstehung des Gekreuzigten. In dieser Dynamik ereignete sich das Umsonst als unverdientes Geschenk der Gegenwart Gottes. Es erwies sich als Gabe der Offenbarung, die einen neuen Anfang eröffnet. Als dramatischer Wendepunkt erweist sich das Brennen des Herzens, in dem die Jünger schon und zugleich noch nicht von beiden Umsonst-Erfahrungen geprägt sind. Was beide Erfahrungen miteinander verbindet und zusammenhält, ist die Hoffnung.

So ergibt sich für die weiteren Überlegungen ein Dreischritt: Der Blick auf das Umsonst des Scheiterns, das Bekenntnis des Umsonst der Gabe (und Gnade) und die Besinnung auf die Hoffnung, die beide Erfahrungen verbindet.

Vergebliches Verlangen

Aristoteles hat in seinem Werk „Physik“ über Ursachen und Wirkungen gehandelt.³ Danach gibt es bei Naturprozessen und menschlichen Handlungen klar bestimmbare Zusammenhänge. Aber es gibt auch Ereignisse,

² Jacob Grimm, Art. Umsonst. Verfügbar unter: <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#6>, kursive Hervorhebungen im Original (abgerufen am 15.1.2021).

³ Aristoteles, Physik. Bücher I (A) – IV (D) (Philosophische Bibliothek 380), Hamburg 1987.

für die der Zusammenhang nicht sogleich ersichtlich ist. Diese werden unter die Rubrik Zufall eingeordnet. Zu ihnen gehört nach Aristoteles auch das Umsonst im Sinn von „vergeblich“⁴ (griech. *matēn*). Das ist dann der Fall, wenn die erwartete Wirkung, um derentwillen eine Handlung vollzogen wird, nicht eintritt. Ein Umsonst des Vergeblichen gibt es demnach nur „im Bereich sinnvoll gewollter Handlungen, bei (Wesen), die die Fähigkeit zu planendem Vorsatz haben“⁵.

Bei Platon ist das der *eros* als Streben nach dem Schönen, der durch die Erfahrung des Ungenügens der angestrebten Ziele Stufe um Stufe emporsteigt bis zur Idee des Schönen selbst.⁶ In der „Politeia“ – man denke an das Höhlengleichnis – ist es der stufenweise Aufstieg zur letzten und höchsten Idee des Guten, die noch jenseits des Seienden⁷ geschaut wird und Grund aller Ideen ist.⁸ Aristoteles führt in der „Nikomachischen Ethik“ das Gute als jenes an, „wonach alles strebt“⁹, und beginnt die „Metaphysik“ mit: „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen.“¹⁰ Streben nach dem Schönen, nach Wissen und Gutem ist zusammengefasst Streben nach dem Glück. Der stufenweise Aufstieg verweist dabei auf den Unterschied zwischen wechselnden Glücksgütern einerseits und einem letzten und höchsten Ziel als Erfüllung des Glücks andererseits. Damit sind zwei Dimensionen im Verständnis von Glück umrissen, die in Wechselbeziehung stehen. Indem das Streben der Vernunft hinsichtlich seiner Ziele in sich selbst auseinandertritt, legt es eine metaphysische Konstellation frei, die den Vollzug von Menschsein bestimmt.

Platon sieht den Unterschied zwischen beiden Weisen der Konstellation. Er tendiert dazu, ihn als scharfen Gegensatz zu interpretieren. Die Jagd nach einzelnen Glücksgütern ist letztlich Selbsttäuschung, die nur den trügerischen Schein des Ewigen sucht, während der Weise die Glücksgüter als das Umsonst der Vergänglichkeit entlarvt und sich offen hält für das reine Glück der Idee des Guten.¹¹ Dazu ist das Ertragen von Leid, Verachtung und Hass, Folter und Tötung unerlässlich, um die Angleichung an Gott zu vollziehen.¹²

⁴ Aristoteles, Physik (s. Anm. 3), II, c. 6, 197b.

⁵ Aristoteles, Physik (s. Anm. 3), II, c. 6, 197b.

⁶ Vgl. Platon, Symposion (Das Gastmahl), in: Gunther Eigler (Hg.), Werke. In 8 Bänden, griechisch und deutsch, Darmstadt 21990, Bd. 3, 172a–223d, hier 209e–212c.

⁷ Vgl. Platon, Politeia, in: Werke (s. Anm. 6), Bd. 4, 509b–516c.

⁸ Vgl. Jörg Disse, Desiderium. Eine Philosophie des Verlangens, Stuttgart 2016, 14f.

⁹ Aristoteles, Nikomachische Ethik (Philosophische Bibliothek 5), Hamburg 41985, 1094a.

¹⁰ Aristoteles, Metaphysik. Erster Halbbd. (Bücher I–VI). Griechisch–Deutsch (Philosophische Bibliothek 307/308), Hamburg 32017, I, c. 1, 980a 21.

¹¹ Vgl. Joachim Ritter, Art. Glück, Glückseligkeit. I. Antike, in: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1971–2007, Bd. 3, 679–691, hier 680–682.

¹² Vgl. Platon, Theaitetos, in: Werke (s. Anm. 6), Bd. 6, 142a–210d, hier 176b.

Aristoteles gibt sich mit der platonischen Entgegensetzung nicht zufrieden. Er will sie überwinden, indem er das Jagen nach äußeren Glücksgütern und das Streben nach dem höchsten Gut der Glückseligkeit vom Lebensvollzug des Menschen als Tugend umfassen sieht.¹³ So mögen plötzliches Unglück oder Glücksmomente als Zufall oder Geschick erscheinen und unter dem Vorbehalt des Umsonst der Vergeblichkeit stehen. Erfüllung im Streben nach Glückseligkeit erscheint als unverhofftes „Geschenk der Götter an die Menschen“¹⁴. So wird im Auf und Ab von Unglück und endlichem Glück das innere Streben nach Glückseligkeit, nach der *eudaimonia*, gewonnen. Es verstärkt sich im Leben und Handeln gemäß dem Guten, das um seiner selbst willen erstrebt wird.¹⁵ Ist dieses Streben zur Tugend gereift, führt es gerade angesichts erlittenen Unglücks zum Durchhalten im Glücksverlangen. Dazu gehört weiter, dass man es in „tätige[r] Verwirklichung“¹⁶ realisiert, d. h. als sozialbezogenes Leben inmitten von Familie und Mitbürgern.¹⁷ Unter diesen Bedingungen kann Glück auch gelingen, wenn es durch Umsonst-Erfahrungen der Vergeblichkeit bedroht erscheint. Als Inbegriff geistigen Strebens wird bei Platon und Aristoteles das Verlangen nach Glück begriffen. In der Einheit dieses Strebens treten begrenzte Glücksgüter und ein alle endlichen Güter übersteigendes letztes Ziel, die Glückseligkeit, einander gegenüber und bilden eine metaphysische Konstellation, die den Menschen als leibgeistiges Wesen bestimmt. Platon und Aristoteles unterscheiden sich in der Auslegung dieser Konstellation. Platon versteht sie als scharfe Entgegensetzung von endlichen Glücksgütern und Glückseligkeit in der Einheit mit Gott. Um dieses letzte Ziel zu erreichen, muss man die endlichen Ziele als bloßen Schein hinter sich lassen. Aristoteles vereint beide Glücksdimensionen in die Einheit des auf Erfüllung hin offenen Lebensvollzuges. Endliche Güter und letztes Ziel stehen einander nicht im Weg, sondern bleiben in wechselseitiger Motivierung aufeinander bezogen. Die wachsende Orientierung im Streben nach dem inneren Glück aber führt zum beharrlichen Umgang mit den Wechselfällen des Lebens und zur Verwirklichung der Bestimmung des Menschen im Erlangen von Wahrem und Gutem.

Beide Interpretationen – Entgegensetzung auf der einen, Integration und Vermittlung auf der anderen Seite – sind von unterschiedlichen sozialen Wertschätzungen begleitet. Bei Platon handelt es sich um die Auserwählten, die die Bestimmung des Menschen verwirklichen, bei Aristoteles ist es jeder Mensch in der sozialen Rückgebundenheit an Familie (das Haus), Kommune und Staat. Mit dem Christentum wird der Gemeinschaftsbezug

¹³ Vgl. zum Folgenden Ritter, Art. Glück (s. Anm. 11), 682–685.

¹⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik (s. Anm. 9), I, c. 9, 1099b.

¹⁵ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik (s. Anm. 9), I, c. 2, 1095a und c. 5, 1097b.

¹⁶ Aristoteles, Nikomachische Ethik (s. Anm. 9), I, c. 9, 1098b 31–34.

¹⁷ Aristoteles, Nikomachische Ethik (s. Anm. 9), IX, c. 9, 1170b.

Raum und Zeit überschreitend gedeutet; Kirche und Reich Gottes treten hinzu.

Auch die Gestalt der Umsonst-Erfahrungen prägt sich jeweils verschieden aus. Im Modell der platonischen Entgegensetzung mündet für die, die dem trügerischen Glück verhaftet bleiben, alles in einem letzten vergeblichen Umsonst. Die Vollendung des Lebens in der vollkommenen Glückseligkeit wird in einer für umsonst geschenkten Zuwendung des höchsten Guts den Auserwählten ermöglicht. Im aristotelischen Modell der Integration hingegen sind beide Umsonst-Erfahrungen aufeinander bezogen. Alle Menschen werden mit der Umsonst-Erfahrung der Vergeblichkeit konfrontiert. Alle können aber potenziell aus umsonst empfangenen und nicht selbst gemachten Impulsen heraus über die tätige Mitwirkung stufenweise am inneren Streben zum Glück teilnehmen und zur Erfüllung gelangen.

Geschenkte Erfüllung

Beide Weisen des Umsonst werden vom Christentum aufgegriffen und theologisch reflektiert. Unter dem Weiterwirken antiker philosophischer Traditionen wird die geistige Natur des Menschen als Streben nach dem Wahren, Guten und Schönen verstanden, das in sich auseinandertritt in das beziehungsreiche Gegenüber von endlichen Zielen und dem letzten unendlichen Ziel der Glückseligkeit, das Gott selbst ist.

Eine eigenständige Ausrichtung bringt der christliche Glaube ein durch die biblisch abgeleitete Lehre von der „universalen Sündhaftigkeit des Menschen“¹⁸ und der Deutung der Welt als gefallener Schöpfung, die ihren Zweck nicht aus eigener Kraft erfüllen kann. Wenn sie dennoch auf ihre Vollendung hoffen darf, dann nur durch Erlösung, durch die ungeschuldete, freie und gnadenhafte Zuwendung Gottes. Prägnant kommt das bei Paulus im Römerbrief zum Ausdruck, der im Blick auf die Glaubenden schreibt: „Ohne es verdient zu haben, werden sie gerecht, dank seiner Gnade, durch die Erlösung in Christus Jesus.“ (Röm 3,24)¹⁹ Damit werden beide Weisen des Umsonst radikalisiert. Das Umsonst der Vergeblichkeit gilt nicht nur den natürlichen endlichen Gütern, sondern auch dem Erreichen des höchsten Ziels. Das Umsonst geschenkter göttlicher Zuwendung und Gnade der Erlösung gewinnt im Gegenzug absolute Notwendigkeit nicht nur hinsichtlich des letzten Ziels, sondern auch hinsichtlich des endlichen menschlichen Verlangens. Ob diese Gegenüberstellung Momente menschlicher Mitwirkung wenigstens teilweise ein- oder ausschließt, ist eine Frage, die

¹⁸ Piet Fransen, Dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre, in: Johannes Feiner/Magnus Löhrer (Hg.), *Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Münsteraner theologische Abhandlungen), Zürich u. a. 1965–1981, Bd. 4/2, 631–766, hier 651.

¹⁹ Vgl. Peter Henrici, Art. *Gratuität*, in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971–2007, Bd. 3, 863.

über die Jahrhunderte hinweg innerhalb des Christentums zu Auseinandersetzungen und Spaltungen geführt hat.²⁰

Bei Augustinus kommt das platonische Modell der Entgegensetzung zum Zuge. Alles vom Menschen allein her betriebene Streben bleibt unerfüllt und vergeblich. Zur Erfüllung kann es nur finden im göttlichen Umsonst der Erlösung, die dem Sünder in der unverdienten Gnade Gottes zuteil wird.²¹ Um das geschenkte Umsonst radikal zum Ausdruck zu bringen, verbindet Augustinus diese Sicht mit der Lehre von der Prädestination in pessimistischer Zuspitzung. Im Akt der Gnadenwahl ist von Gott vorherbestimmt, wer erlöst und wer im verdorbenen Naturzustand verbleiben wird. Weiter wird die Zahl der geretteten Seligen nur gering veranschlagt. In dieser Zuspitzung wird das radikale Umsonst der Gnade durch den Schrecken des radikalen Umsonst menschlicher Vergeblichkeit erkaufte.²²

Es gibt aber Auslegungen, die trotz des radikalen Gedankens bei Augustinus eine andere Intention erkennen. Was Augustinus intendiert, ist der „absolute Primat der Erlösungsgnade [...], jedoch [...] kein[en] Determinismus im eigentlichen Sinn“²³. Man könnte im Gegenteil von Brücken für den Menschen sprechen, die dem biblischen Glauben mehr entsprechen. Denn die Erlösungsgnade ist „nichts anderes als die Liebe“, die uns „unsere wahre Freiheit wiedergibt“.²⁴ Der logische Fehler des Prädestinationsgedankens besteht darin, um den „absoluten Primat der Initiative Gottes zu retten“, die Tat Gottes auf die Auswahl zu beziehen statt auf die „Gratuität der Gnade“.²⁵ Folgt man dieser Interpretation, Gottes Primat bestehe in der Gratuität, dann muss die Sicherung des Umsonst der Gnade Gottes den Menschen nicht von vornherein ausschließen. Im Gegenteil lässt sich dann die geschenkte Zuwendung Gottes zum Menschen als Befähigung zur Mitwirkung verstehen.²⁶

Spätestens mit der arabisch-philosophischen Vermittlung der Schriften des Aristoteles und durch milde Auslegungsvarianten Augustins tritt das Integrationsmodell von Natur und Gnade in die Aufmerksamkeit der philoso-

²⁰ Vgl. Christian Grawe, Art. Bestimmung des Menschen, in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971–2007, Bd. 1, 856–859, hier 857.

²¹ Vgl. Henrici, Art. Gratuität (s. Anm. 19), 863.

²² Vgl. den bezeichnenden Buchtitel: Kurt Flasch (Hg.), *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2*. hg. und übers. v. Kurt Flasch (Excerpta classica 8), Mainz 21995.

²³ Fransen, Entfaltung der Gnadenlehre (s. Anm. 18), 651.

²⁴ Fransen, Entfaltung der Gnadenlehre (s. Anm. 18), 651f.

²⁵ Fransen, Entfaltung der Gnadenlehre (s. Anm. 18), 652.

²⁶ Vgl. André Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968, 406f., zitiert von Fransen, Entfaltung der Gnadenlehre (s. Anm. 18), 650: „Hier liegt offensichtlich der Herd, von dem sich seine ganze Theologie nährt. Was aber kann auf diesem Gebiet innerlicher sein als die Überzeugung, in sich und doch jenseits seiner den letzten Grund und die geheimnisvolle Ursache seiner selbst zu haben? ‚Intimior intimo meo. Superior summo meo‘ (Conf. 8, 6, 18)“.

phisch-theologischen Spekulation der Scholastik. So stehen nun eine theozentrisch angelegte Perspektive und die anthropozentrisch angelegte Sicht des Aristoteles auf die „Menschennatur in ihrer eigenen Finalität“²⁷ eng beieinander. Damit wurde eine differenzierte Sicht der Gratuität der Gnade im Spektrum zwischen „in nobis sine nobis“ und „in nobis cum nobis“²⁸ eröffnet. Im „in nobis cum nobis“ wird die Gnade ganz von Gott geschenkt, aber dieses Geschenk macht den Menschen nicht passiv, sondern eröffnet ihm potenziell die tätige Mitwirkung.

„Man kann nicht gerecht sein mit einer Liebe, die nicht Gottes Ehre als Höchstes erstrebt. Aber in die Endgültigkeit dieser Gottesliebe wird die rechte Selbstliebe, die den Prinzipien der Natur entspringt, eingebracht, so dass im Widerspruch zu Augustinus nicht jede Selbstliebe böse ist, sondern nur ein ‚amor privatus‘, der die Ehre Gottes, statt als oberstes Ziel, als Mittel zur Selbstvollendung setzt“.²⁹

Das heißt nichts anderes, als dass durch die Initiative Gottes das menschliche Handeln für umsonst – ohne selbst die Bedingungen dafür geschaffen zu haben – potenziell neu anfangen und vollkommeneren Ziele erstreben kann. Gnade ersetzt den Menschen nicht, sondern setzt ihn ins volle Menschsein.

Thomas von Aquin entwickelt das gnadenhafte Wirken Gottes nicht als äußeres Einwirken, sondern als ein den Menschen einbeziehendes inneres geistliches Geschehen der Disposition auf Gnade hin.³⁰ Die umsonst geschenkte Zuwendung Gottes zum Menschen und der gesamten geschöpflichen Natur bildet in einer einzigen Bewegung eine Einheit mit dem natürlichen Lebensvollzug des Menschen. Sie ermöglicht ihm die stufenweise Erhebung zum immer tieferen Verlangen nach dem Wahren und Guten bis zur Teilhabe an Gott selbst. Das Gnadengeschehen wird zu einer einzigen Bewegung, die „sich von Gott unmittelbar auf uns erstreckt, damit wir ihn in der Rückwendung zu ihm durch das Anstreben der Glückseligkeit finden“³¹. Eine eindrucksvolle phänomenologische Analyse dieser Bewegung legt Thomas im dritten Buch der „Summa contra gentiles“ vor.³² Die Bewegung der menschlichen Natur, das *desiderium naturale*, umfasst die vielfältigen Fragen menschlicher Existenz: Suche nach Wahrheit, Staunen als Anfang der Philosophie; ein Fragen nach Ursachen, das erst in der Erkenntnis der ersten Ursache zur Ruhe kommt; Glücksverlangen.³³ Wenn ein Gut

²⁷ Fransen, Entfaltung der Gnadenlehre (s. Anm. 18), 666.

²⁸ Fransen, Entfaltung der Gnadenlehre (s. Anm. 18), 666.

²⁹ Otto Hermann Pesch, Art. Glück, Glückseligkeit. II. Mittelalter, in: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1971–2007, Bd. 3, 691–696, hier 693.

³⁰ Vgl. Fransen, Entfaltung der Gnadenlehre (s. Anm. 18), 670.

³¹ Fransen, Entfaltung der Gnadenlehre (s. Anm. 18), 676.

³² Vgl. Paulus Engelhardt, Art. Desiderium naturale, in: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1971–2007, Bd. 2, 118–130, hier 126f.

³³ Vgl. Thomas von Aquin, Summa contra gentiles. III. Buch, Teil 1, in: Markus H. Wörner (Hg.), Summa contra gentiles, Darmstadt 2001, Bd. 3/1, 1–363, hier c. 25.

noch über sich hinausweist, kann es nicht die erste Ursache sein.³⁴ Die Argumentation schließt mit dem Ergebnis, dass es kein innerweltliches vollkommenes Glück gebe.³⁵ Dann folgt der dialektische Aufweis, getragen von der für umsonst geschenkten Gnade Gottes könne der Mensch die Umsonst-Erfahrung der Vergeblichkeit überwinden und zur beglückenden Gottesschau kommen.³⁶

Hoffnung als Bindeglied

Der Weg des Menschen wird von der Sehnsucht nach Erfüllung, nach Glück und letzter Vervollkommnung vorangetrieben. Er kennt Freude, Angst und Trauer. Er kennt das Umsonst der Vergeblichkeit. Gegen diese Erfahrung steht die Glaubenserfahrung umsonst geschenkter Erfüllung durch Gottes Zuwendung. Weil dieser Weg von der doppelten Umsonst-Erfahrung getragen ist, braucht er eine Klammer, die beide zusammenhält. Diese kann nicht allein in der Selbstmitteilung Gottes und nicht allein in der inneren Logik menschlicher Existenz liegen. Thomas von Aquin hat als Klammer die philosophisch nicht mehr einholbare theologische Tugend der Hoffnung vorgeschlagen.³⁷

Angesichts der allgemeinen gesellschaftlichen Selbstaufforderung zum Optimismus und angesichts der gegenwärtig schwer erschütterten Überzeugungskraft solcher Forderungen erhebt sich die Frage, worin die Eigenart der mit dem Glauben verbundenen Hoffnung besteht. Entscheidend ist auch hier das Zusammentreffen von antiker und christlicher Tradition. Hoffnung wird in der Antike verstanden als Erwartung und „bezeichnet allgemein und formal den Zukunftsbezug des einzelnen Menschen“³⁸. Dabei gibt es gute, schlechte und leere Hoffnungen. Im Gegensatz zum Wissen beruhen Hoffnungen auf dem „Für-wahrscheinlich-Halten“³⁹. Den Bezugspunkt dieser Annahmen bildet die bisher gewonnene Erfahrung.

Im Judentum und Christentum verbinden sich die Hoffnungsvorstellungen der Antike mit der Glaubenserwartung des AT und der Apokalyptik. Im AT gibt es keine neutrale Hoffnung, sondern die „Erwartung einer guten Zukunft“⁴⁰. Der Grund hierfür ist das Gottesverhältnis Israels, dem der Gott der Verheißungen und Heilszusagen begegnet. Der Erwartungshorizont ist anders als der griechische nicht abgeleitet aus der Gegenwart, sondern aus

³⁴ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* (s. Anm. 33), III, c. 26–36.

³⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* (s. Anm. 33), III, c. 48.

³⁶ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* (s. Anm. 33), III, c. 49ff.

³⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* (s. Anm. 33), III, c. 48 und c. 54.

³⁸ Hans-Georg Link, Art. Hoffnung, in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971–2007, Bd. 3, 1157–1166, hier 1157.

³⁹ Link, Art. Hoffnung (s. Anm. 38), 1157.

⁴⁰ Link, Art. Hoffnung (s. Anm. 38), 1159.

der Verheißung Gottes selbst. Mit der Befreiung vom Sog gegenwärtiger „Katastrophenerfahrungen“ wird die „Universalisierung der Hoffnung über den Erwartungshorizont von Stämmen und Volk hinausgetrieben in eine umfassende Geschichtsperspektive bis hin zu einer planetarischen und kosmischen Hoffnung im Gedankenfeld der Apokalyptik“.⁴¹ Jürgen Moltmann sieht im Vorrang der Zukunft als Verheißung vor der Gegenwart als Ernüchterung oder Illusion den entscheidenden Impuls christlicher Hoffnung.⁴²

Mit dem neutestamentlichen Osterglauben orientiert sich die christliche Hoffnung auf Jesus Christus als Erfüllung der Verheißungen des AT und Grund eschatologischer Hoffnung. Paulus bringt in Röm 8,24f. die Hoffnung als Dimension christlicher Erlösung zum Ausdruck: „Denn wir sind zwar gerettet, doch auf Hoffnung.“ Zugleich hebt er die Zukunft als Bezugspunkt der Hoffnung hervor: „Die Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung; denn wie kann man auf das hoffen, was man sieht?“. Wieder wird die christliche Hoffnung vom griechischen Verständnis abgegrenzt und gegen den „Augenschein der vorhandenen Wirklichkeit – ‚als Vertrauen auf den Gott, der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ins Dasein ruff‘ bestimmt“⁴³. Damit ist die Hoffnung nicht wie bei Platon auf die Unsterblichkeit der Seele bezogen, sondern auf das Kommen des Reiches Gottes, die Wiederkunft Christi und die allgemeine Auferweckung von den Toten. Hoffnung in diesem Sinn bewertet nicht Zukunftsaussichten, sondern stellt die gegenwärtige Situation unter den Verheißungshorizont Gottes. Hoffnung „führt nicht zur Weltflucht, sondern ermöglicht die Annahme der gegenwärtigen Wirklichkeit mit ihren Widersprüchen und deren schrittweise Veränderung durch die Antizipation der verheißenen Freiheit, Gerechtigkeit und Lebensmacht“⁴⁴. Deshalb stellt Paulus in Röm 5,1-5 das unter dem Umsonst der geschenkten Zuwendung Gottes stehende Leben als Glaubenszuversicht, als mutiges Durchhalten und Sich-Bewähren unter den Bedingungen der Gegenwart dar.

Die Rezeption des biblischen Hoffnungsgedankens führt zu unterschiedlichen theologischen Akzentsetzungen. Da bei Augustinus in platonischer Perspektive der Verheißungshorizont von der strikten Gegenüberstellung zwischen der Welt der Sünder und dem Reich Gottes bestimmt ist, ist bei

⁴¹ Link, Art. Hoffnung (s. Anm. 38), 1159f.

⁴² Vgl. Jürgen Moltmann, Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung, in: Wolf-Dieter Marsch (Hg.), Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“ von Jürgen Moltmann, München 1967, 201-238, hier 209. Vgl. auch Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie (Beiträge zur evangelischen Theologie 38), München 1965.

⁴³ Link, Art. Hoffnung (s. Anm. 38), 1160.

⁴⁴ Link, Art. Hoffnung (s. Anm. 38), 1160.

ihm die Hoffnungsperspektive durch den dualistischen Gegensatz zwischen innergeschichtlicher Dimension und jenseitiger Vollendung geprägt.⁴⁵

Bei Thomas von Aquin finden wir hingegen neuplatonisch-augustinische und aristotelische Tradition miteinander verbunden. Das kommt im vierten Buch der „Summa contra gentiles“ mit der Konzeption der Hoffnung als theologischer Tugend zum Ausdruck, die von der Inkarnation her gedacht wird. Würde der „unermeßliche Abstand zwischen der göttlichen und menschlichen Natur“ die Vereinigung des Menschen mit Gott für immer unmöglich erscheinen lassen, „müsste der Mensch hinsichtlich seiner Suche nach der Glückseligkeit verzweifeln“.⁴⁶ Der Verzweiflung begegnet Gott im Geschenk seiner Gegenwart. Diese besteht in der Selbstmitteilung in seinem Sohn durch die Annahme der Menschennatur. In dieser Annahme hat er die „Hoffnung des Menschen auf die Glückseligkeit“⁴⁷ begründet und unterstützt. Das geschenkte Umsonst der Selbstmitteilung Gottes in der Inkarnation ermöglicht die Überwindung des Umsonst der Vergeblichkeit menschlicher Selbstverwirklichung in der Hoffnung. Der Mensch kann als Wesen der Differenz (auf das Gute hingeordnet, ohne es erfüllen zu können) diese auf Gott hin überwinden. In der gläubigen Begegnung mit Jesus Christus erfahren Menschen ihr eigenes, noch unerfülltes Verlangen als in seiner Person erfüllt und gewinnen so die Hoffnung, dass auch ihnen diese Erfüllung zuteilwird.⁴⁸ Karl Rahner hat diese zum Menschsein gehörende Verwiesenheit auf den Gottmenschen „übernatürliches Existential“ genannt.⁴⁹

Von Thomas her lässt sich die Hoffnung als theologische Tugend konzipieren, die zum Maßhalten zwischen Hochmut und Resignation anhält. Aus der Verheißungsperspektive richtet sich die Hoffnung auf die konkrete Situation der Menschen und disponiert das menschliche Verlangen durch die Ermutigung, unzureichende Zielsetzungen als solche zu erkennen, sich von ihnen zu lösen und erneut auf den Weg zu machen. Umsonst-Erfahrungen der Vergeblichkeit werden anerkannt und unter dem umsonst geschenkten Horizont der Verheißung umgewandelt zu Impulsen der Umkehr und Erneuerung auf das letzte und höchste Ziel hin.

In der Gegenwart wird die theologisch reflektierte Wirkkraft der Hoffnung der Sache nach als immanente Funktion menschlicher Existenz in säkulare Kontexte übernommen und um die soziale Komponente erweitert.⁵⁰ Ernst

⁴⁵ Vgl. Link, Art. Hoffnung (s. Anm. 38), 1161.

⁴⁶ Thomas von Aquin, Summa contra gentiles. IV. Buch, in: Markus H. Wörner (Hg.), Summa contra gentiles, Darmstadt 2001, Bd. 4, hier c. 54.

⁴⁷ Thomas von Aquin, Summa contra gentiles (s. Anm. 46), IV c. 54.

⁴⁸ Vgl. Thomas von Aquin, Summa contra gentiles (s. Anm. 46), IV c. 54.

⁴⁹ Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Br. 1976, 132–139.

⁵⁰ Vgl. Josef Römelt, Art. Hoffnung – III. Systematisch-theologisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 5, Freiburg/Br. u. a. 1996, 203–206, hier 204.

Blochs „Prinzip Hoffnung“⁵¹ aus den 50er Jahren des 20. Jh. kann in einer gewissen Strukturparallele gesehen werden. Er macht Hoffnung zum „zentralen Gegenstand des philosophischen und theologischen Denkens“⁵² und will im Begriff der Hoffnung Vorstellungen griechischer wie biblisch-jüdischer und christlicher Provenienz bis hin zum marxischen dialektischen Materialismus zusammenbringen. Er verweist auf das menschliche Streben, das noch unerforschte „Desiderium, die einzig ehrliche Eigenschaft aller Menschen“.⁵³ Das Desiderium zeigt sich auf der Naturebene im Trieb auf Selbsterhaltung, auf der geistigen Ebene im „Sehnsuchts-, also Selbstaffekt“⁵⁴ der Hoffnung, in dem aus „Selbsterhaltung [...] Selbsterweiterung“⁵⁵ wird, die vom „Selbsterweiterungstrieb nach vorwärts“⁵⁶ getragen ist. Das Ziel der Hoffnung ist das utopische Sein, in dem die Entfremdung des Menschen umfassend aufgehoben ist. Selbst wenn Bloch für dieses Totum mit „höchstes Gut, ens perfectissimum, Pleroma des Lichts, Reich der Fülle“⁵⁷ theologische Begriffe verwendet, bleibt es doch dabei, dass sein „humanistischer Atheismus [...] die biblische Reich-Gottes-Erwartung zur Idee von der zukünftigen Gottwerdung des Menschen [transformiert], der sich auf Erden das Land der Verheißung selbst schafft.“⁵⁸ Angesichts der immer stärker ins Bewusstsein tretenden „mehrfach gebrochenen Selbsterfahrung des Menschen“⁵⁹ bleibt die entscheidende Frage, ob eine sich selbst affizierende Hoffnung ohne ein geschenktes Umsonst göttlicher Verheißung die Wirkkraft besitzt, das Umsonst der Vergeblichkeit zu überwinden.

Ergebung als Hoffnung auf Erfüllung

Johann Hinrich Claussen hat in der Wochenzeitung DIE ZEIT angesichts der Corona-Pandemie einen Aufsatz über die Haltung der Ergebung veröffentlicht. Angesichts der um sich greifenden gesellschaftlichen Verunsicherung durch die Corona-Pandemie, die menschliche Lebensentwürfe infrage stellt, erinnert er an die Ergebung als „eine vergessene christliche und phi-

⁵¹ Vgl. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. In fünf Teilen. Kap. 1–32 [T. 1–3], Kap. 33–42 [T. 4], Kap. 43–55 [T. 5], in: Ernst Bloch, *Werkausgabe* Bd. 5/1–3 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 554), Frankfurt/M. 1998.

⁵² Link, *Art. Hoffnung* (s. Anm. 38), 1165.

⁵³ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* 5/1 (s. Anm. 51), 4.

⁵⁴ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* 5/1 (s. Anm. 51), 83.

⁵⁵ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* 5/1 (s. Anm. 51), 84.

⁵⁶ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* 5/1 (s. Anm. 51), 86.

⁵⁷ Olaf Briese, *Art. Ernst Bloch*, in: Franco Volpi (Hg.), *Großes Werklexikon der Philosophie*, Stuttgart 2004, Bd. 1, 183–186, hier 185.

⁵⁸ Vgl. Link, *Art. Hoffnung* (s. Anm. 38), 1164–1166 unter Bezugnahme auf Blochs Erörterungen des „religiösen Humanums“. Vgl. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* Bd. 5/3 (s. Anm. 51), 1405–1417.

⁵⁹ Römelt, *Art. Hoffnung* (s. Anm. 50), 205.

losophische Tugend“⁶⁰. Mit ihr ist die Fähigkeit gemeint, die „Krise [anzuerkennen], ohne sie zu bejahen“⁶¹. Genau besehen ist die Ergebung Teil der Hoffnungsperspektive. Sie kann Scheitern ertragen, weil sie zugleich der Verheißung Gottes vertraut. Der Glaube an das geschenkte Umsonst der Zuwendung und Hilfe Gottes ermöglicht, im gegenwärtigen Scheitern nicht die Vernichtung, sondern die bergende Zuflucht zu suchen. Claussen erinnert an Dietrich Bonhoeffer, dessen Notizen und Briefe aus dem Gefängnis den Titel „Widerstand und Ergebung“ tragen. Bonhoeffer schreibt dort:

„Ich habe mir hier oft Gedanken darüber gemacht, wo die Grenzen zwischen dem notwendigen Widerstand gegen das ‚Schicksal‘ und der ebenso notwendigen Ergebung liegen. [...] Die Grenzen zwischen Widerstand und Ergebung sind [...] prinzipiell nicht zu bestimmen; aber es muß beides da sein und beides mit Entschlossenheit ergriffen werden. Der Glaube fordert dieses bewegliche, lebendige Handeln. Nur so können wir uns[ere] jeweilige gegenwärtige Situation durchhalten und fruchtbar machen.“⁶²

Claussen bemerkt dazu:

„Die Tugend der Ergebung [...] gibt Anregungen, um seelisch gesünder durch diese schwere Zeit zu kommen. Sie lebt aus einem existenziellen Karfreitagmoment, eröffnet dadurch aber eine innere Freiheit und Gelassenheit. Damit könnte sie den Anfang einer andersgearteten Wendung zum Besseren bilden.“⁶³

Menschen, die das Vertrauen zu Gott suchen und aus der Hoffnung der österlichen Verheißung zu leben wagen, haben die gleichen Lebensbedingungen wie alle. Sie haben keine anderen Instrumente der Lebensgestaltung wie alle. Aber sie sind getragen von der Erfahrung der für umsonst geschenkten Gnade Gottes, die ihr Handeln immer wieder neu auf Erfüllung hin zu disponieren vermag. „Brannte uns nicht das Herz?“ (Lk 24,32)

⁶⁰ Johann Hinrich Claussen, Ergebung tut der Seele gut. Martin Luther und das Motiv der *resignatio ad infernum*, in: DIE ZEIT, 22. April 2021, C&W 2, 101-103, hier 100f.

⁶¹ Claussen, Ergebung tut der Seele gut (s. Anm. 60), 100.

⁶² Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, in: Dietrich Bonhoeffer, Werke, Bd. 8, Gütersloh 1998, 332-334, hier 333f. (Brief an Eberhard Bethge v. 21.2.1944). Auch in Auszügen zitiert bei Claussen, Ergebung tut der Seele gut (s. Anm. 60), 103

⁶³ Claussen, Ergebung tut der Seele gut (s. Anm. 60), 103.