

Spes nostra firma pro vobis: “Hoffnung für andere” als Thema systematisch-theologischer Reflexion

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2009. “Spes nostra firma pro vobis: ‘Hoffnung für andere’ als Thema systematisch-theologischer Reflexion.” In *Spes nostra firma: Festschrift für Joachim Kardinal Meisner zum 75. Geburtstag*, edited by Thomas Marschler and Christoph Ohly, 2. Aufl., 235–53. Münster: Aschendorff.
<https://doi.org/10.15496/publikation-54215>.



Spes nostra firma pro vobis

„Hoffnung für andere“ als Thema systematisch-theologischer Reflexion

Thomas Marschler

Der Wappenspruch des zu ehrenden Erzbischofs von Köln ist – in Kurzform – ein Wort des hl. Paulus zu Beginn des Zweiten Korintherbriefs (2 Kor 1,7): „Unsere Hoffnung für euch steht fest“. Immer wieder hat Kardinal Meisner in Ansprachen, Predigten und Interviews auf die Bedeutung hingewiesen, die der paulinische Satz für sein bischöfliches Selbstverständnis besitzt. Er dient als Leitwort für ein Leben der „Pro-Existenz“, wie es dem Träger des Dienstamtes in der Kirche aufgegeben ist¹.

Paulus bringt in diesem Wort seine religiöse Zuversicht zum Ausdruck, daß Gott die Gemeinde in Korinth stärken und durch alle Bedrängnisse, die sie in vergleichbarer Form wie er selbst wegen des Glaubens an Christus erdulden muß, hindurchtragen wird. Die eigene Überzeugung des Verkündigers, durch die Bewährung im Leid um so sicherer Anteil an den göttlichen Verheißungsgütern zu erlangen, ist zugleich seine Gewißheit für die anderen². In einer „engen Leidens- und Trostgemeinschaft“, die auf dem „Zusammenhang zwischen Kreuz und Erhöhung Jesu Christi“ gründet³, weiß sich Paulus mit den Korinthern verbunden.

Die exegetische Forschung hat darauf hingewiesen, daß beim Apostel jenes geduldige Vertrauen auf Gott in der Erwartung seines zukünftigen Heilshan-

¹ Vgl. D. Albrecht / U. Buchner / W. Kerkloh (Hgg.), Joachim Kardinal Meisner. Erzbischof von Köln, Hildesheim 1989, 23f.; J. Meisner, „Unsere Hoffnung für euch steht fest“. Geistliches Wort, 27. Februar 1994, WDR 2; Text veröff. in: PEK Nr. 284, März 1994, 10: „Jeder katholische Bischof führt ja ein Bischofswappen. In meinem ist auf der linken Seite das schwarze Kölner Bistumskreuz auf silbernem Grund zu sehen, während die rechte Seite des Wappenschildes einen Brotkorb auf blauem Grund zeigt. Dieser gefüllte Brotkorb ist einer von diesen zwölf vollen Brotkörben, den ich mir entliehen habe, um mit seiner Hilfe mein bischöfliches Leitwort verdeutlichen zu können: ‚Spes nostra firma est pro vobis‘ – ‚Unsere Hoffnung für euch steht fest‘“; ders., Mit dem Herzen sehen. Ein Gespräch mit Stefan Rehder, Aachen 2000, 184: „Ich muss nicht Priester, nicht Kleriker werden, um in den Himmel zu kommen. Das kann ich wahrscheinlich als Laie viel besser. Ich bin aber berufen, damit die anderen in den Himmel kommen. Ich stehe unter dem ‚pro vobis‘, das heißt: ‚für euch“.

² Vgl. zur Auslegung etwa R. P. Martin, 1/2 Corinthians (Word Biblical Commentary 40/2), Dallas/Texas 1998, 11f.

³ Zitate aus: F. Lang, Die Briefe an die Korinther (NTD 7), Göttingen 1986, 253. Daß die neutestamentliche Hoffnung niemals „grundlos“ ist, unterstreicht u.a. im Rekurs auf unsere christologisch fundierte Aussage H. Weder, Art. Hoffnung II, in: TRE XV, Berlin-New York 1986, 484–491, hier: 487.

delns⁴, das biblisch als Inbegriff von Hoffnung gelten darf, explizit allein in 2 Kor 1,7 auch auf andere und nicht bloß „auf das Wohl der jeweiligen Subjekte bezogen [ist], und zwar gerade auch bei den soteriologischen Aussagen“⁵. Damit besitzt die Aussage eine gewisse Singularität innerhalb des *Corpus Paulinum*. Einen ganz anderen Eindruck gewinnen wir, wenn wir nach Auslegungen christlichen Hoffens „für andere“ in der Theologie unserer Gegenwart anschau halten. Hier zählt die Überzeugung, daß Hoffnung auf Gott ihren vollständigen Ausdruck immer in dem Satz „Ich hoffe auf dich für uns“ (G. Marcel⁶) finden kann, ja muß, zum fraglosen Konsens. Die Würzburger Synode hat sich vor mehr als 30 Jahren zu dieser Verknüpfung ebenso bekannt⁷ wie jüngst Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika *Spe salvi*: „Unsere Hoffnung ist immer wesentlich auch Hoffnung für die anderen“, entgegnet der Papst allen, die christlicher Hoffnung eine einseitig individualistische Prägung vorwerfen; „nur so ist sie wirklich auch Hoffnung für mich selbst“⁸. Weitere Belege von Theologen aller Konfessionen ließen sich leicht hinzufügen⁹.

Blickt man in die Geschichte der Dogmatik zurück, differenziert sich das Bild. Der theologische Traktat *de spe* kennt eine über viele Jahrhunderte anhaltende Diskussion, ob ein Vollzug „für andere“ mit dem spezifischen Wesen der Hoffnung grundsätzlich vereinbar ist bzw. wie seine Behauptung exakt verstanden werden muß. Einige Grundzüge dieser vergessenen Debatte, die sich vor allem in der scholastischen Theologie des Mittelalters und der frühen Neuzeit entfaltete, möchten die folgenden Ausführungen in Erinnerung rufen. Es wird zu fragen sein, ob daraus auch heute noch etwas über die Charakterisierung christlicher Hoffnung zu lernen ist.

⁴ Vgl. R. Bultmann, Art. *Elpis*, E. Der urchristliche Hoffnungsbegriff, in: ThWNT II, ND Stuttgart 1990, 527–531, hier: 527

⁵ G. Nebe, „Hoffnung“ bei Paulus. *Elpis* und ihre Synonyme im Zusammenhang der Eschatologie (SUNT 16), Göttingen 1983, 69.

⁶ G. Marcel, *Geheimnis des Seins*, Wien 1952, 472.

⁷ Vgl. „Unsere Hoffnung“, Kap. I. 8, in: L. Bertsch (Hg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975)*, Band I: *Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg ⁴1978, 99: „Gottes Reich zu hoffen wagen – das heißt immer, es im Blick auf die anderen zu hoffen und darin für uns selbst. Erst wo unsere Hoffnung für die anderen mithofft, wo sie also unversehens die Gestalt und die Bewegung der Liebe und der *Communio* annimmt, hört sie auf, klein und ängstlich zu sein und verheißungslos unseren Egoismus zu spiegeln.“

⁸ Benedikt XVI., Enzyklika *Spe salvi* (2007), n. 48.

⁹ Vgl. nur W. Pannenberg, *Systematische Theologie* Bd. 3, Göttingen 1993, 203: „Die christliche Hoffnung ist also nicht eine solche, die der einzelne nur für sich selber hegt, sondern die Vermittlung der Hoffnung durch den Glauben an Jesus Christus reißt den Menschen von solcher Selbstverfangenheit los, erhebt ihn über das eigene Ich. Daher begründet der Glaube eine Hoffnung, die nicht mehr nur am eigenen Ergehen interessiert ist, sondern der Sache Gottes in der Welt verbunden ist, die das Heil der ganzen Menschheit zum Ziele hat und nur in diesem weiten Rahmen auch das Ich des Glaubenden mitumfaßt.“

I

Es ist in der Literatur schon häufiger angemerkt worden¹⁰, daß die Problematik, um die es uns gehen soll, wesentlich durch eine kurze Passage im Werk des hl. Augustinus, näherhin aus seinem *Enchiridion de fide, spe et caritate*, zum Thema theologischen Nachdenkens wurde. Obwohl diese Schrift, die der Bischof von Hippo zwischen 421 und 424 als Gelegenheitsarbeit in Antwort auf die Anfrage eines gewissen Laurentius verfaßt hat, nicht das schlechthin erste gesonderte Werk über die „theologischen Tugenden“ war¹¹, hat es doch mehr als die meisten anderen Abhandlungen über den gleichen Gegenstand die nachfolgende Debatte geprägt. Dies ist allein schon für die quantitative Aufteilung des Stoffes festzustellen, in der nach einem langen, als Symbolum-Erklärung gestalteten Abschnitt über den Glauben die Kapitel zu Hoffnung und Liebe spürbar knapp ausfallen. Die uns interessierende Aussage findet sich bereits in den einleitenden Vorbemerkungen des ganzen Traktats, in denen Augustinus die drei Grundhaltungen rechter Gottesverehrung¹² in ihrem Verhältnis zueinander abgrenzend beschreibt. Der Glaube, so führt der Theologe aus, hat eine größere Zahl von Objekten als die Hoffnung, was durch eine Unterschiedlichkeit der Zuordnungskriterien bedingt ist. Unter die Inhalte des Glaubens fällt beispielsweise manches, das man wegen seines negativen Charakters für sich selbst niemals zu erhoffen, sondern allein zu fürchten vermag, wie etwa die jenseitige Bestrafung der Verdammten. Zudem greift die Hoffnung einzig auf Zukünftiges aus, während der Glaube Objekte in allen drei Zeitdimensionen – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – in den Blick nehmen kann. Fast beiläufig fügt Augustinus diesen beiden Unterscheidungskriterien ein drittes hinzu:

„Die Hoffnung (...) richtet sich nur auf gute Dinge, die der Zukunft zugehören, und zwar *nur auf solche, die denjenigen persönlich angehen, der die Hoffnung hegt*. Demnach sind Glaube und Hoffnung, wie dem Wort, so auch dem Verständnis nach zu unterscheiden.“¹³

¹⁰ Vgl. etwa, wenn auch mit unterschiedlichen Auslegungstendenzen: P. Charles, *Spes Christi I / II. Exposé d'une doctrine*, in: NRT 61 (1934), 1009–1021; 64 (1937), 1057–1075; S. Pinckaers, *Peut-on espérer pour les autres?*, in: MSR 16 (1959), 31–46; L. Arias, *La esperanza en San Agustín*, in: Augustinus. *Strenas Augustinianas* P. Victorino Capánaga oblatas, Madrid 1967, 51–75; T. J. van Bavel, *Hoffen für andere bei Augustinus*, in: A. Zumkeller / A. Krümmel (Hgg.), *Traditio Augustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption*. FS W. Eckermann (Cassiacum XLVI), Würzburg 1994, 19–37.

¹¹ Ihm ging voraus ein Traktat *De fide, spe et caritate* des Zeno von Verona († um 380), dessen Grundbegriffe aber dem späteren augustiniischen Text sehr ähnlich sind (vgl. CChr.SL 22, 92–106). Zwar betont Zeno klar die Abhängigkeit der Hoffnung vom Glauben und versucht, das Verhältnis der beiden Tugenden zueinander näher zu bestimmen; eine exakte Kteriologie dafür entwickelt er aber nicht.

¹² Vgl. Augustinus, *Enchiridion de fide spe et caritate / Handbüchlein über Glaube, Hoffnung u. Liebe*, I, 2–3. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar von J. Barbel (*Testimonia 1*), Düsseldorf 1960, 24f.

¹³ Ebd. I, 8, S. 30ff.: „Spes autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, et ad eum pertinentium, qui earum spem gerere perhibetur. Quae cum ita sint, propter has causas distinguenda erat fides ab spe, sicut vocabulo, ita rationali differentia.“

Indem also die Hoffnung der Sache nach nur solche Gegenstände in den Blick zu nehmen vermag, die dem Hoffenden für sich selbst als *bona* gelten dürfen, muß, so scheint Augustinus zu argumentieren, der Hoffnungsakt ganz generell an die Interessenperspektive dessen gebunden sein, der ihn vollzieht. Hoffnung ist Ausgriff auf eigene zukünftige Vollendung, von welcher der Glauben spricht – freilich neben manchem anderen, das nicht erhofft wird.

Das Fehlen einer umfassenden und klaren Erläuterung dieser knappen Unterscheidungsnormen für Glaube und Hoffnung im weiteren Verlauf des *Enchiridion* hat sich in der Augustinusrezeption der nachfolgenden Jahrhunderte deutlich bemerkbar gemacht. Zwar zählt die Aufgabe einer Abgrenzung der drei göttlichen Tugenden voneinander bald zum Allgemeingut in der theologischen Auseinandersetzung mit dem Thema, doch bleiben Differenzen bei der Nennung der Kriterien unübersehbar. Während die ersten beiden von Augustinus genannten Punkte regelmäßig aufgegriffen werden, kann sich das im *Enchiridion* etwas beiläufiger angehängte dritte weit weniger eindeutig behaupten. Zum Problem geworden ist mit ihm die Möglichkeit einer Hoffnung, die den Blick über das religiöse Individualgut hinaus richtet. Indem der – im Urteil heutiger Hoffnungstheologie – „unglückliche Satz“¹⁴ des Augustinus und seine „fürchterliche Einschränkung der christlichen Hoffnung“¹⁵ meist isoliert und ohne den ergänzenden Rückgriff auf andere Aussagen des Kirchenvaters, in denen man der Sache nach durchaus „Hoffnung für andere“ bejaht finden kann¹⁶, weitergegeben worden ist, hat er vor allem in den mittelalterlichen Schulen eine erstaunliche Diskussion nach sich gezogen.

II

(1) Zu den wichtigen Übermittlungsgestalten patristischen Denkens ins lateinische Mittelalter, welche die komplette Augustinus-Passage aufgreifen, gehören Ildefons von Toledo († 667), der den Text in seinem asketischen Werk *De itinere deserti* zitiert¹⁷, und Paschasius Radbertus († um 859) in seiner Abhandlung über die theologischen Tugenden¹⁸, die als „erbauliche Zusammenfassung der patristischen Hoffnungstradition“¹⁹ charakterisiert werden kann. In der beginnen-

¹⁴ So E. Schockenhoff, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin (TTS 28)*, Mainz 1987, 449.

¹⁵ H. U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen? (Kriterien 85)*, Einsiedeln 1989, 59.

¹⁶ Vgl. dazu zahlreiche Belege in den schon genannten Aufsätzen von Pinckaers und van Bavel (wie Anm. 10).

¹⁷ Vgl. Ildefons von Toledo, *De itinere deserti*, c. 84, PL 96, 189D.

¹⁸ Vgl. Paschasius Radbertus, *De fide, spe et caritate*, l. 2, c. 2, hg. von B. Paulus (CChr.CM 97), Turnhout 1990, 72f., ZZ. 184–194. Etwa aus derselben Epoche dürfte die früher Haimo von Halberstadt zugeordnete Schrift *De varietate librorum* stammen; vgl. dort l. 2, c. 16, PL 118, 897A.

¹⁹ K. M. Woschitz, *Elpis – Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Wien-Freiburg-Basel 1979, 16.

den Scholastik wird die *Fides-Spes*-Unterscheidung zuweilen ohne Bezug auf unser Kriterium dargeboten, wie etwa in der *Summa Sententiarum*²⁰ oder den einflußreichen, in das Umfeld des Robert von Melun († 1167) gehörenden *Quaestiones in epistolas Pauli*²¹ erkennbar ist. Petrus Lombardus († 1160) in seinen Sentenzen dagegen bringt wieder den kompletten Augustinus-Text²². Auch wenn er jeden persönlichen Kommentar unterläßt, bleibt damit doch das Thema für die späteren Kommentatoren präsent. Zudem hat der Lombarde mit der Positionierung der Fragen zu den drei göttlichen Tugenden im unmittelbaren Anschluß an die Christologie des dritten Buches²³ den Ort vorgegeben, der auch in der Folgezeit zumeist für die Erörterung erhalten bleiben wird.

(2) Auf dem Übergang der Theologie in ihre hochscholastische Entfaltungsgestalt finden sich erstmals Autoren, die unserem Thema über die mehr oder weniger wörtliche Augustinus-Zitierung hinaus eine eigenständige, neue Aspekte einbringende Behandlung zukommen lassen.

(a) Ganz deutlich ist dies bei Wilhelm von Auxerre († ca. 1231) in seiner nach 1215 verfaßten *Summa aurea*²⁴. Nachdem er die *triplex differentia* aus Augustins *Enchiridion* mit eigenen Worten referiert hat²⁵, schließt er drei Einwände an, die in erster Linie gegen die Einschränkung des Hoffnungsinhalts auf das Subjekt des Aktes gerichtet sind²⁶. Wilhelm macht darin zunächst einen Widerspruch zum zweiten augustiniischen Kriterium aus, nach dem die Hoffnung anders als der Glaube nur „auf Gutes“ zielt. Denn sobald man einen anderen Menschen für besser halten muß als die eigene sündige Person, darf offensichtlich für diesen anderen mehr erhofft werden als für den Hoffenden selbst. Für die Ausweitung des *finis cui* der Hoffnung spricht nach Wilhelm des weiteren die schon von Augustinus formulierte Mahnung, daß man am Heil keines Menschen vor dessen Tod verzweifeln dürfe²⁷, denn sie legt im Umkehrschluß nahe, daß man für andere hoffen kann. Schließlich scheint auch die Tatsache, daß Objekt der Liebe das höchste Gut des anderen ebenso zu sein vermag wie das eigene, dafür zu sprechen, eine analoge Doppelausrichtung auch für den

²⁰ Vgl. *Summa Sententiarum*, tr. 1, c. 2, PL 176, 44A–C.

²¹ Vgl. In ep. ad Rom. q. 126, PL 175, 463b.

²² Vgl. Petrus Lombardus, Sent. l. III, dist. 26, c. 3 (SpicBon V), Grottaferrata 1981, 163.

²³ Bindeglied ist die Frage „Si Christus habuerit fidem, spem et caritatem“ (vgl. l. III, dist. 23).

²⁴ Vgl. zum folgenden: Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea*, hg. von J. Ribaillier, l. 3, tr. 13, c. 2 (SpicBon XVIII A), Paris 1986, 243–246.

²⁵ Vgl. ebd. 243, ZZ. 27–32.

²⁶ Vgl. ebd. 244, ZZ. 24–36.

²⁷ Vgl. Augustinus, De correptione et gratia, c. 15, PL 44, 944: „De nemine desperandum est, dum est in via“. Van Bavel, Hoffen für andere (wie Anm. 10), 24–27, hat gezeigt, daß Augustinus auf dieses Motiv an vielen weiteren Stellen seines Werks, insgesamt rund vierzig Mal, zurückkommt.

Hoffnungsakt anzuerkennen. Nach einigem weiteren Hin und Her des Argumentenaustausches legt der Magister aus Auxerre seine eigene Lösung des Problems vor. In ihr wird die Möglichkeit, daß die Hoffnung wie die Furcht neben dem eigenen auch das fremde Subjekt betreffen kann, explizit zugestanden. Allerdings ist Wilhelm darum bemüht, seine Abweichung von der wichtigen Autorität Augustins dadurch zu entschärfen, daß er sie mit einer begrifflichen Differenzierung versieht. Furcht und Hoffnung können nur dann einen Bezug auf fremde Subjekte besitzen, wenn sie sich nicht auf Güter (*res*), sondern auf Ereignisse (*eventus*) beziehen²⁸. Offensichtlich möchte Wilhelm mit dieser nicht unmittelbar verständlichen Unterscheidung der Überzeugung Ausdruck verleihen, daß Gott durch den seelischen Akt der selbstbezogenen Hoffnung nicht nur in seinem Handeln am hoffenden Subjekt bzw. in dessen Wirkungen (wie etwa dem Geschenk ewiger Seligkeit), sondern unmittelbar als er selbst angezielt werden kann – er selbst ist die *res*, die der Hoffende erstrebt. Hoffnung für andere ist dagegen allein auf das gerichtet, *was* Gott am anderen vollzieht, nicht aber auf Gott als solchen. Die *Objektunmittelbarkeit* der Hoffnung ist demnach an die Sprecherperspektive der Ersten Person gebunden; wer für andere hofft, erhofft für sie, *daß* ihnen in ihrer je eigenen Subjektidentität Gleiches *zuteil werden möge*. Die Unmöglichkeit einer echten *spes pro aliis* oder auch nur eine generische Verschiedenheit der beiden unterschiedenen Hoffnungsvollzüge verbindet sich für Wilhelm mit dieser Differenzierung aber nicht.

(b) Kaum mehr als ein Jahrzehnt nach Wilhelms systematischem Hauptwerk datiert die nicht minder bedeutsame *Summa de bono* Philipps des Kanzlers († 1236). Im vergleichsweise ausführlichen Abschnitt *de spe*, der mit der gesamten Tugendlehre seinen Ort im Anschluß an die Erörterungen zur heiligmachenden Gnade findet, ist unser Thema unter zahlreichen korollarartigen Fragen präsent, die der Pariser Theologe seinen Definitionsversuchen für „Hoffnung“ als übernatürliche Tugend angeschlossen hat²⁹. Die in der Antwort herangezogene Unterscheidung zwischen *spes rei* und *spes eventus*, deren zweites Glied auch ein Hoffen *de alio* möglich macht³⁰, verrät deutlich den Einfluß Wilhelms. Dennoch reproduziert Philipp nicht bloß die Lösung seines Vorgängers, sondern modifiziert sie durch exaktere Explikation. So vermißt der Kanzler in der *spes eventus* ein entscheidendes Charakteristikum, welches der genuinen Tugend der Hoffnung zukommt: Diese ist stets mit einer *affectio*, näherhin der Trost spendenden Überwindung der Furcht vor dem Verfehlen der ewigen Se-

²⁸ Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea*, hg. von J. Ribailier, I. 3, tr. 13, c. 2 (SpicBon XVI-IA), 245, ZZ. 73–76: „Timor igitur et spes, secundum quod dicuntur respectu rei, sunt tantum de pertinentibus ad sua subiecta. Sed secundum quod dicuntur respectu eventus, sunt et de pertinentibus ad sua subiecta et ad alia subiecta.“

²⁹ Vgl. Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, hg. von N. Wicki, pars posterior, *De spe*, q. 2 (Corpus Philosophorum Medii Aevi, Opera Philoophica Mediae Aetatis Selecta, Vol. II), Bern 1985, 664.

³⁰ Vgl. ebd. ZZ. 449–453.

ligkeit bei Gott, verbunden, aus der eine eigentümliche, die Hoffnung gegenüber dem Glauben eigenständig setzende Gewißheit resultiert³¹. Dagegen ist die „Hoffnung, daß dieses oder jenes eintritt“, in ihrer *certitudo* eher mit dem „Glauben“ verwandt, sofern sie im Ausgang von den Verheißungen des Glaubens (wie z. B. Gottes Versprechen ewigen Lohns für tugendhaftes Handeln) Aussagen über die zu erwartende gute Zukunft eines bestimmten Menschen ableitet (etwa in der Form: „Für den tugendhaft lebenden P. dürfen wir erwarten / erhoffen, daß er des ewigen Lohns teilhaftig wird“). Der Unterschied zum Glauben scheint vor allem darin zu bestehen, daß dieser *de universali* urteilt, also allgemeine Urteile und Handlungsregeln umfaßt, während die *spes eventus* diese Vorgaben auf einen konkreten Einzelfall appliziert, und zwar im Ausgriff auf die Zukunft. Dies ist für Philipp nicht „Glauben“ im strengen Sinn, sondern ein Akt des „freien Willens“³²: die in eigener Verantwortung getroffene Prognose über das Eintreffen der universal formulierten Glaubensverheißung für diesen oder jenen Menschen. Diese Einschränkung läßt jedoch das schon zuvor erwähnte Urteil Philipps unberührt, wonach die *spes eventus* gleichermaßen von echter „Hoffnung“ abzugrenzen bleibt, weil sie des der Hoffnung eigenen Wollens, ihres Strebens und Ersehens entbehrt. Für andere kann man im Glauben an Gott eine gute Zukunft erwarten, hoffend auf ein zukünftiges Gut ausgreifen aber kann man nur selbst und für sich selbst. Hier trifft sich Philipps Interpretation wieder mit der Vorgabe Wilhelms, die insgesamt beim Kanzler eine deutlich klarere und überzeugendere Erklärung gefunden hat.

(3) Die Unterscheidung von *res* und *eventus* wird nochmals durch den jungen Thomas von Aquin († 1274) in seinem Sentenzenkommentar kurz, aber exakt aufgegriffen³³, wobei gegenüber Wilhelm hinzugefügt wird, daß auch das für andere erhoffte „Ereignis“ dem Hoffenden selbst als „Gut“ erscheinen muß. Damit ist bereits der die „Affektlosigkeit“ des Hoffnungs-Urteils für andere betonende Standpunkt bei Wilhelm und Philipp verlassen und eine Richtung eingeschlagen, in welche die thomanische Summa noch einen entscheidenden Schritt weitergehen wird.

(a) Bevor wir uns ihm zuwenden, sei darauf hingewiesen, daß von einer einheitlichen Rezeption der Antwortidee Wilhelms bei den bedeutenden Sentenzen-

³¹ Vgl. dazu ebd. S. 652, ZZ. 101ff.

³² Vgl. ebd. S. 664, ZZ. 453–458: „Sed ille motus non est motus spei virtutis ut virtutis, quia rectitudinem non habet que est secundum affectionem, quia existens in caritate possum aliquid pregestare de futura beatitudine michi quidem, sed non alteri; habet tamen certitudinem que est ex fide, secundum quod de illo pie credit quod sit habiturus beatitudinem; tamen fides non est de hoc proprie, sed de universali, quia de articulis vel quasi articulis.“

³³ Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 26, a. 5, exp. textus, hg. von M. F. Moos, Paris 1933, 848: „Et dicendum ad primum quod spes est de re aliqua, sicut dicitur: spero beatitudinem; et sic non est nisi de pertinentibus ad se. Est etiam de eventu, sicut dicimus: spero quod hoc eveniat; et sic est de illis quae ad alios pertinent, tamen de hoc eventu non est spes nisi in quantum aestimatur ut bonum speranti.“

kommentatoren vor 1250 keine Rede sein kann. Dies macht der Blick in einige dem thomanischen Text unmittelbar vorangehende Werke deutlich. Ohne Relevanz für unser Thema präsentiert sich die Sentenzenglosse des Alexander von Hales († 1245)³⁴. Thomas' Lehrer Albertus Magnus († 1280) läßt für das „eigentliche“ Verständnis der Hoffnung nur Objekte zu, die dem dreigliedrigen Kriterium *bonum – futurum – proprium* entsprechen, während Hoffnung „im weiten Sinne“ auch auf das *bonum commune* zielen kann³⁵. Dieselbe grundsätzliche Unterscheidung findet eine umfänglichere Darstellung bei einem maßgeblichen Zeitgenossen Alberts aus der frühen Franziskanerschule, nämlich Odo Rigaldi († 1275)³⁶. Odo deutet das „weiter gefaßte“ Hoffen, das sich auch auf ein fremdes Gut zu beziehen vermag, im Sinne einer optimistischen Erwartung in Urteilsform³⁷, wie sie etwa im Ausspruch der Emmausjünger Lk 24,21 begegnet³⁸. Demgegenüber bezieht sich die Hoffnung im „eigentümlichen“ Sinn auf ein unmittelbar vom Hoffenden angestrebtes und ihm zuzuordnendes Gut³⁹. Dieser Vorschlag entspricht zwar nicht dem Wortlaut, wohl aber der Sache nach der Lösung, die wir bei Philipp dem Kanzler antreffen konnten. Etwa in dieselbe Richtung zielt Odos wenige Jahre später in Oxford lehrender Ordensgenosse Richard Rufus († nach 1259) mit seiner Sentenzenerklärung⁴⁰, in welcher er spürbar den Einwand zu entkräften sucht, daß die Beschränkung der Hoffnung auf das eigene *bonum* als Ausweis von Hochmut gedeutet werden könnte. Bonaventura († 1274) erkennt wie die zuvor genannten franziskanischen Autoren der Hoffnung, „wenn sie, weniger allgemein, von irgendeiner Erwartung des Guten verstanden wird“, den Bezug auf ein anderes als das eigene Gut zu, läßt aber gegenüber seinen Vorgängern noch weniger Zweifel daran, daß die vollständige augustinische Kriteriologie für die Bestimmung von „Hoffnung im eigentlichen Sinn“ einzuhalten ist. Denn diese hat ihre Basis – selbst unter Berücksichtigung des göttlichen Gnadenwirkens – immer in den Verdiensten, die ein jeder für sich selbst erwerben muß und die den Hoffenden

³⁴ Vgl. Alexander, *Glossa*, III, 26, Quaracchi 1956, 311–318.

³⁵ Vgl. Albert, 3 Sent. d. 26, a. 7 c. (*Opera*, hg. v. Borgnet, Bd. 28, Paris 1894, 502b).

³⁶ Vgl. Odo Rigaldi, 3 Sent. d. 26, a. 6, hg. von J. B. Bougerol, in: Ders., *La théologie de l'espérance aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris 1985, texte 39, I, 566f.

³⁷ Vgl. ebd. 566, ZZ. 487–491: „Ad hoc dicendum quod sperare potest sumi large ut sit idem quod exspectare aliquid cum quadam credulitate, et sic potest esse spes alieni boni, sicut ego exspecto quod bonum futurum sit isti, quia uideo ipsum bene se gerentem et hoc bene exspectare potest cadere super aliquid per modum complexionis...“.

³⁸ „nos autem sperabamus quia ipse esset redempturus Israel“.

³⁹ Vgl. Odo Rigaldi, 3 Sent. d. 26, a. 6, in: Bougerol, *La théologie de l'espérance* (wie Anm. 36), texte 39, I, 566f., ZZ. 492–495: „Potest etiam ‚sperare‘ sumi prout idem dicit quod tendere in aliquid habendum uel erigere se per affectionem in aliquid habendum et hoc modo proprie est actus spei et cadit proprie supra aliquid per modum attributionis, non complexionis, et sic non est nisi proprii boni.“

⁴⁰ Vgl. Richard Rufus, 3 Sent. d. 26, in: Bougerol, *La théologie de l'espérance* (wie Anm. 36), texte 41, 589f., ZZ. 300–342.

darum auch nur der eigenen Glückseligkeit vergewissern können⁴¹. Diese starke Verbindung von Hoffnungs- und Verdienstbegriff fehlte bei den zuvor analysierten Autoren. Der für kurze Zeit (ab 1256) noch mit Bonaventura (und Thomas) gemeinsam in Paris lehrende Zisterzienser Guido de Elemosina hat Bonaventuras Antwortansatz in seinen Vorlesungen offensichtlich ohne eigenständigen Beitrag übernommen⁴². Noch weniger aussagekräftig ist ein Text des vor allem als Prediger bekannten Magisters Odo von Châteauroux († 1273), der neben der Präsentation der Fragestellung und der Aufzählung gängiger Argumente eine selbständige Antwort kaum vorzulegen vermag⁴³.

(b) Nachdem Thomas von Aquin in seinem *Compendium theologiae*, welches das Thema „Hoffnung“ im Ausgang vom Vaterunser-Gebet zur Sprache bringt, unsere Fragestellung nicht berührt hat⁴⁴, bringt ein gesonderter Artikel der theologischen Summe (II-II, 17, 3: „Utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei“) einen klaren Fortschritt gegenüber der Lösung des Sentenzenkommentars und der vorangehenden Debatte überhaupt mit sich⁴⁵. Thomas positioniert den Artikel recht früh und damit auffällig in seinem insge-

⁴¹ Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 26, dub. 4, resp., Ed. minor, Quaracchi 1946, 578b: „Respectu boni proprii est in quantum non solum distinguitur ab aliis affectibus, sed etiam in quantum distinguitur ab aliis virtutibus, utpote a credulitate fidei; ipsa enim spes procedit ex gratia et meritis. Et quoniam meritum non assecurat de beatitudine nisi eum qui meretur, quia unicuique retribuetur secundum merita sua, hinc est quod per virtutem spei nemo sperat nisi sibi. Et secundum hoc patet quod illa differentia, quam assignat Augustinus inter fidem et spem, recte et convenienter assignatur. (...) Si vero spes dicatur minus communiter de quacumque expectatione boni, sic potest esse exspectatio non solum proprii boni, sed etiam communis.“

⁴² Vgl. die aus seinem Sentenzenkommentar III, d. 26, publizierte Textpassage bei Bougerol, La théologie de l'espérance (wie Anm. 36), texte 40, I, 575f., ZZ. 95–105.

⁴³ Vgl. Odo de Castoradulpho, Quaestio de spe, in: Bougerol, La théologie de l'espérance (wie Anm. 36), texte 35, I, 530, ZZ. 205–216.

⁴⁴ Vgl. Thomas, *Compendium theologiae* II, 7: In der Erörterung über die Objekte der Hoffnung und die *ratio spei* kommt die „Hoffnung für andere“ nicht gesondert zur Sprache. Vgl. die dt.-lat. Ausgabe von H. L. Fähr / R. Tannhof, Heidelberg 1963, 490ff.

⁴⁵ Vgl. Thomas, S. th. II, 17, 3 c.: „Respondeo dicendum quod spes potest esse alicuius dupliciter. Uno quidem modo, absolute, et sic est solum boni ardui ad se pertinentis. Alio modo, ex praesuppositione alterius, et sic potest esse etiam eorum quae ad alium pertinent. Ad cuius evidentiam sciendum est quod amor et spes in hoc differunt quod amor importat quandam unionem amantis ad amatum; spes autem importat quandam motum sive protensionem appetitus in aliquod bonum arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum, et ideo amor directe potest respicere alium, quem sibi aliquis unit per amorem, habens eum sicut seipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili, et ideo spes directe respicit proprium bonum, non autem id quod ad alium pertinet. Sed praesupposita unione amoris ad alterum, iam aliquis potest desiderare et sperare aliquid alteri sicut sibi. Et secundum hoc aliquis potest sperare alteri vitam aeternam, in quantum est ei unitus per amorem. Et sicut est eadem virtus caritatis qua quis diligit Deum, seipsum et proximum, ita etiam est eadem virtus spei qua quis sperat sibi ipsi et alii.“ Vgl. dazu C. A. Bernard, *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1961, 111–119; Pinckaers, *Peut-on espérer pour les autres?* (wie Anm. 10), 39–46; Schockenhoff, *Bonum hominis* (wie Anm. 14), 448–452; von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?* (wie Anm. 15), 59–68.

samt sechs Quästionen umfassenden Abschnitt über die göttliche Tugend der Hoffnung und die ihr entgegenstehenden Laster, der im Verbund mit den vorangestellten Erörterungen *de fide* und den anschließenden Quästionen *de caritate* den Anfang der umfassenden theologischen Tugendlehre der *Secunda Secundae* bildet.

Der traditionellen Antwortrichtung bleibt der Aquinate auch jetzt insoweit verbunden, als er in einem „absoluten“ Sinn die Hoffnung auf das eigene Gut des Hoffenden beschränkt. Originell ist jedoch, wie er nun einen „erweiterten“ Sinn von Hoffnung aus der Verknüpfung und Durchdringung der theologischen Tugenden zu bestimmen sucht, näherhin aus der Verbindung des Hoffnungsaktes mit der ihr vorausgehenden Liebe. „Für andere“ vermag man etwas zu erhoffen, wenn eine Voraussetzung erfüllt ist: Sofern jemand einem anderen „in Liebe“ verbunden ist, kann die Eigentümlichkeit der Liebe, die darin besteht, daß das Gut des anderen zum eigenen Gut wird, auch auf die Hoffnung ausstrahlen. Wer einen anderen liebt, ist in der Lage, aus der *unio amoris* heraus für ihn die letzte Vollendung (die Seligkeit bei Gott) so zu erhoffen, wie er es eigentlich nur für sich selbst kann. Insofern die (übernatürliche) Liebe diejenige Tugend ist, die auf Gott, die eigene Person und andere Menschen gleichermaßen ausgreift, erweitert sie auch den Objektbereich der ursprünglich selbstbezüglichen Hoffnung. In der Einung der Liebe wird das fremde Interesse zum eigenen und öffnet sich das Zukunftsstreben aus der Ich- in die Wir-Perspektive hinein⁴⁶. „Hoffnung“ wird in einem univoken Sinne⁴⁷ auch „für andere“ möglich. Sie ist für Thomas nicht mehr auf ein Urteil zu beschränken, das eine Glaubensgewißheit in vage bleibender Prognose auf ein Einzelschicksal anwendet. Vielmehr wird die Zukunft eines anderen Menschen Teil des eigenen Strebens, sofern die Liebe als Brücke vom Ich zum Du, also in ihrer ekstatischen Kraft wirksam ist.

(c) Daß mit der thomanischen Antwort, welche die *connexio virtutum* in ihrer Bedeutung für unser Problem ernst nimmt und fruchtbar werden läßt, ein wichtiger Schritt nach vorn gemacht worden ist, wird auch dadurch nicht in Frage gestellt, daß einige der bedeutenden scholastischen Theologen der Folgezeit, wie Johannes Duns Scotus († 1308) oder Wilhelm von Ockham († 1349),

⁴⁶ In diesem Licht sind auch die knapperen Bemerkungen zu unserer Problematik in der etwa parallel zur II^a II^{ae} entstandenen *Quaestio disputata De spe*, a. 4, bes. ad 5 (hg. v. Mandonnet, Paris 1925, 340–344), zu lesen.

⁴⁷ Thomas betont dies ausdrücklich in S. th. II–II, 18, 2 ad 3: „Ad tertium dicendum quod, durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi et aliis.“ Im gleichen Kontext weist Thomas darauf hin, daß bei den Heiligen des Himmels, die (für sich) nichts mehr erhoffen können, die Hoffnung für andere ganz in den Akt der Liebe hineingezogen ist: „Sed evacua spe in beatis qua sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore caritatis. Sicut etiam qui habet caritatem Dei eadem caritate diligit proximum, et tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem caritatis, alio quodam amore“ (ebd.).

an der Möglichkeit einer „Hoffnung für andere“ offensichtlich nur wenig interessiert sind und in ihren Kommentaren zu 3 Sent. d. 26 das Thema weitgehend ignorieren⁴⁸. Stattdessen wird in ihren Ausführungen erkennbar, daß die Verlagerung des Problems weg vom augustinischen Ursprungskontext (Unterscheidung Glaube-Hoffnung) hin zum veränderten Bezugsfeld des Verhältnisses von Hoffnung und Liebe, wie sie mit der neuen thomanischen Lösung verbunden ist, bislang unbekannte Probleme mit sich bringt, von denen im folgenden noch zu sprechen sein wird.

Im Rahmen unseres kurzen Beitrags können wir unmöglich die gesamte weitere scholastische Debatte darstellen. Um wenigstens exemplarisch sichtbar zu machen, wie intensiv der Diskurs über unser Thema bis in die frühe Neuzeit hinein andauerte, greifen wir aus der Endphase der lebendigen Scholastik einen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstandenen Text auf, der besonders gut das spekulativ ausdeutbare Potential der thomanischen Lösung dokumentiert: den umfangreichen Thomaskommentar der Karmeliten von Salamanca, vielleicht „das großartigste und vollendetste Werk der Thomistenschule“⁴⁹. Der uns interessierende Abschnitt erschien erstmals 1679 im siebten Band des 1631 begonnenen Gesamtwerkes und hat als Autor Johannes ab Anuntiatione O.Carm. (de Llanes Campomanes, 1633–1701), auf den insgesamt zwei Drittel des *Cursus theologicus Salmanticensis* zurückgehen⁵⁰.

III

(1) Nachdem das Konzil von Trient die notwendige Verknüpfung des Glaubens mit Hoffnung und Liebe im Rechtfertigungsgeschehen gegen die Reformatoren unterstrichen hatte⁵¹, stand die Bedeutung einer eingehenden Reflexion der drei göttlichen Tugenden für die katholischen Autoren der nachfolgenden Epoche außer Frage. In den Summenkommentaren der frühen Neuzeit wird sie – wie viele andere dogmatische Themenfelder auch – zunehmend in der Gestalt eines eigenen, in sich abgeschlossenen Traktats präsentiert, der (vor allem im Teil *de fide*) deutlich an Umfang gewinnt. Der Abschnitt über die Hoffnung bleibt wie in der Tradition seit Augustinus die kleinste der drei Tugenderörte-

⁴⁸ Scotus streift die Frage nur in Ord. III, d. 26, n. 22 (Opera omnia, hg. v. Wadding, Bd. 15, Paris 1894, 346). Nach Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3 (wie Anm. 9), 202, bleibt das Desinteresse an der Ausweitung der Hoffnungsbegriffs auf andere, wie er in der spätscholastisch-nominalistischen Theologie wieder vorherrscht, noch bei Luther spürbar.

⁴⁹ So M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg 1933, 164.

⁵⁰ Vgl. als Erstinformation: BBKL III (1992), 260f. (B. Hartmann); D. Berger / J. Vijgen (Hgg.), Thomistenlexikon, Bonn 2006, 567f. (D. Berger); LThK VIII (Freiburg 1999), 1477 (K. Reinhardt).

⁵¹ Vgl. Konzil von Trient, sess. 6, Decretum de iustificatione (1547), c. 7 (DH 1531).

rungen, doch im Vergleich zu den mittelalterlichen Vorgaben finden auch seine Stoffe jetzt eine erweiterte Behandlung.

Unsere Frage nach der Möglichkeit, im Vollzug des übernatürlichen Tugendaktes etwas für andere zu erhoffen, macht dabei keine Ausnahme. Ihrer eingehenden Erörterung widmet sich der salmantizensische Kommentar im Anschluß an Thomas, S. th. II-II, q. 17, a. 3, auf über zehn Folio-Seiten. Bevor wir uns dem Inhalt zuwenden können, müssen einige allgemeinere Bemerkungen zum thematischen Rahmen vorangeschickt werden, innerhalb dessen die Antwort sich entfaltet.

(2) Hauptobjekt der Hoffnung als göttlicher Tugend, so lautet die von Johannes ab Annuntiatione an den Anfang des Kommentars zu S. th. II-II, 17 gestellte Feststellung, ist ohne Zweifel allein Gott⁵². Die entscheidende Aufgabe für eine Theologie, die das „Erhoffen“ Gottes als eigenständigen Tugendakt neben der ebenfalls auf Gott gerichteten „Liebe“ annehmen will, besteht darin, den Unterschied zwischen beiden Vollzügen zu erklären. Daß dies mit Schwierigkeiten verbunden ist, liegt nicht allein in der Identität des Materialobjekts begründet, sondern zusätzlich darin, daß es sich in beiden Fällen um Vollzüge des Wollens handelt. Damit wird für das jeweilige Formalobjekt, also die Weise des hoffenden bzw. liebenden Strebens nach Gott, eine exaktere Klärung erforderlich. Die vermögenstheoretische Ausdeutung der übernatürlichen Tugenden in der Scholastik hat die Unterscheidung zwischen Hoffnung und Glauben, mit der Augustinus gerungen hatte, durch die Zuordnung des Glaubens zum Intellekt und der Hoffnung zum Willen recht einfach gemacht; die Differenzierung zwischen Hoffnung und Liebe dagegen hat sich verkompliziert, weil es sich in beiden Fällen um Willensvollzüge handelt, die folglich als solche zu differenzieren sind. Den grundsätzlichen Lösungsweg fanden die Scholastiker vor allem seit Scotus in der Unterscheidung zweier Formen von Gutsein (d.h. von Erstrebarkeit) vorgegeben, wie sie schon bei Anselm von Canterbury grundgelegt ist. Während in der *affectio iustitiae* ein Gut um seiner selbst willen angestrebt wird, wird es in der *affectio commodi* zum Nutzen des Strebenden selbst intendiert⁵³. In der durch die Gnade ermöglichten⁵⁴ Ausrichtung auf Gott als letztes Ziel kann diese Unterscheidung zur Annahme zweier ebenfalls unterscheidbarer Strebensvollzüge ausgedeutet werden, die faktisch auf das gleiche

⁵² CTS, tr. 18: De spe theologica, disp. 1, dub. 1, n. 1 (Bd. 11, Paris-Brüssel 1879, 443b).

⁵³ Vgl. etwa Anselm, De casu diaboli, c. 4 (Opera omnia, hg. v. F. S. Schmitt, Bd. 1, Seckau 1938, 240ff.); De Concordia III (Opera omnia, hg. v. F. S. Schmitt, Bd. 2, Rom 1940, 281).

⁵⁴ Nach CTS De spe, I.4.88 (495a) verhält sich die Gnade als Formalmotiv des Hoffnungsaktes analog zum Zeugnis Gottes, wie es Formalmotiv des Glaubens ist: „ita se habet testimonium Dei ad fidem, sicut auxilium Dei adjuvantis ad spem: sed quia fides innititur testimonio Dei, ejus actus adaequatus est credere, sive tendere in verum ex divina revelatione: ergo quia spes auxilio Dei innititur, actus adaequatus spei est sperare, sive praetendere salutem ex Dei auxilio.“

Objekt, Gott, unter verschiedenen Formalhinsichten bezogen sind: Liebe als Streben nach Einung mit Gott in „Freundschaft“, um seiner selbst willen; Hoffnung als Streben nach Gott, sofern er das höchste Gut unserer ewigen Glückseligkeit ist (also *affectione commodi*). Diese Bestimmung erklärt neben der Differenz im gleichen Vermögen auch noch den Vorrang der Liebe vor der Hoffnung und ist offen für gewisse Zusatzbestimmungen, die bei den Theologen variieren⁵⁵.

(3) Auf diesem Hintergrund werden die Darlegungen des CTS zu S. th. II-II, 17, 3 leichter verstehbar. Wenn gefragt wird, wie das *objectum cui* der Hoffnung aussehen kann, dann ist unbestritten, daß alles, was Teil der Glückseligkeit des Hoffenden zu sein vermag, auf welche er um des eigenen Nutzens willen hinstrebt, ebenfalls (Teil-)Objekt seiner Hoffnung sein kann. Dies gilt selbstverständlich auch für die Seligkeit anderer, sofern sie als die eigene Seligkeit vermehrend oder fördernd in die Betrachtung kommt⁵⁶. Erklärungsbedürftig bleibt dagegen die Frage, ob das unmittelbare Erhoffen der Glückseligkeit eines anderen *ohne* jeglichen Eigenbezug für mich möglich ist. Der Karmelitertheologe legt zunächst die eigene Antwort vor, bevor er zwei Alternativvorschläge abweist.

(a) Die Lösung, der er sich zusammen mit weiten Teilen der Thomistenschule, aber auch zahlreichen Theologen anderer Provenienz anschließt, knüpft an diejenige der thomanischen Summa an: In „absoluter“ Weise zielt ein Akt der Hoffnung stets nur auf das eigene Gut, da nur dieses den Hoffenden zu vervollkommen vermag. Das Glück eines anderen wird dabei, wie oben dargestellt, bestenfalls als Teil des eigenen Glücks begehrt. Dies verändert sich aber, sobald als Zusatzprämisse die Einung der Liebe hinzutritt, die den Hoffenden mit einem anderen verbindet⁵⁷. Auf dem Boden dieser Einheit tritt neben die eigene Glückseligkeit als Prinzipalobjekt der Hoffnung diejenige des anderen als (für die Hoffnungstugend nicht notwendiges, aber möglicherweise zusätzliches) Sekundärobjekt. Nur in der „Transformation“ der Liebe, so wird unterstrichen,

⁵⁵ Im CTS etwa wird gegen Suárez und andere die *arduitas*, der Charakter des mühsam (und das heißt im Blick auf Gott: nur durch die Hilfe seiner Gnade) zu Erreichenden, als weiteres Definitionsmoment der Hoffnung ausführlich verteidigt: De spe 1.2 (457a–472a), bes. n. 34 (464b): „Ergo ratio ardui per se pertinens ad objectum spei consistit in eo, quod sit difficile consequibile, assequendumque cum aliquo labore, undecumque hujusmodi difficultas proveniat, et licet difformiter se habeat ad varia subjecta sperantia“.

⁵⁶ Vgl. ebd. 1.4.67 (483a), etwa die Aussage: „Posterius autem significat, quod alterius beatitudo sit objectum quod speratum, et quod alter sit subjectum, cui illam immediate appetimus, et ad quod eam referimus.“

⁵⁷ Vgl. ebd. n. 69 (484a): „Dicendum est secundo, quod facta suppositione unionis per amorem inter sperantem, et alterum, potest quis sperare alteri beatitudinem.“

läßt sich die Alterität des anderen im Hoffnungsakt überwinden⁵⁸. Die Hoffnung verliert dabei nicht den Charakter des „begehrenden“ Strebens, doch gewandelt hat sich das Subjekt des Begehrens – aus einem einzigen ist durch die Freundschaftsliebe eine Zwei-Einheit geworden. Unter Voraussetzung der Liebe sieht der Liebende für sich und den Geliebten alle *bona et mala* als gemeinsam an, und damit auch jenes nur mit Mühe erreichbare Objekt, auf das die Hoffnung zielt – der Liebende will auf allen Wegen das Heil für den anderen. Aus affektiver Einung erwächst affektives Streben nach dem ewigen Gut für den Geeinten. Für den Theologen aus Salamanca ist darum der Vorwurf verfehlt, hiermit werde wiederum nicht mehr als (versteckte) Selbstbezüglichkeit des Hoffens gelehrt. Allerdings geht es auch nicht einfachhin um eine Aufhebung des Hoffnungsaktes in den Liebesvollzug, da letzterer den eigentümlichen Aspekt, das „mit Mühe verbundene Gut“ zu erstreben, nicht kennt⁵⁹. Diese difizile Zwischenposition zwischen „reiner“ Hoffnung und „reiner“ Liebe ist es, die der Kommentator über Thomas hinausweisend zu verstehen sucht, indem er nach der speziellen „Qualität der Liebe“ fragt, welche dem erweiterten Hoffnungsakt vorauszusetzen ist. In seiner Antwort verweist er auf die zwischen der vollkommenen übernatürlichen *caritas* und der bloß natürlichen Freundschaft stehende *benevolentia supernaturalis*, mit der sogar Sünder etwas für andere Menschen wünschen können, die sie lieben⁶⁰. Um so mehr kann auf sie im Kontext übernatürlicher Hoffnung für andere verwiesen werden.

(b) Als falsch beurteilt Johannes ab Annuntiatione demnach sowohl die These, daß „Hoffnung für andere“ ohne jede vorausgesetzte *caritas* möglich sei, als auch das ihr diametral entgegengesetzte Urteil, nach dem mit theologischer Hoffnung unter gar keinen Umständen etwas für andere erhofft werden kann. Die Verfechter der letztgenannten Ansicht, zu denen vor allem einige prominente Jesuiten gezählt werden⁶¹, hatten u. a. auf die Gestalt Christi verwiesen, der, obzwar er den Menschen in Liebe verbunden war und ihr Heil zu seinem eigenen Anliegen machte, dennoch keine *virtus spei* besaß. Denn als einer, der

⁵⁸ Vgl. ebd. (484b): „nulla facta suppositione [sc. amoris], nequit unus alteri beatitudinem sperare, quia nulla facta suppositione alter manet omnibus modis alter, et sic nequit esse subiectum boni sperati, quod quatenus tale, debet venire in commodum appetentis: sed ubi supponitur unius amor ad alterum, jam hic non se habet ut alter, siquidem amor transformatur in amatum: ergo supposita unione per amorem, unus potest sperare alteri beatitudinem.“

⁵⁹ Vgl. ebd. n. 70 (485a).

⁶⁰ Vgl. ebd. n. 72 (485b).

⁶¹ Vgl. etwa im christologischen Kontext Gabriel Vázquez S. J. († 1604), *Disputationes in III^{am}*, Bd. 1, disp. 43, c. 2, n. 6–7, Ingolstadt 1610, 501b. Wenn in der späteren Scholastik zuweilen die thomanische These über die Möglichkeit einer „*spes pro aliis*“ explizit abgelehnt wird – häufiger findet man in diesem Kontext etwa Jacques Almain († 1515), *Moralia*, Cap. de Spe, Paris 1526, fol. 63v–64r, zitiert, – handelt es sich oft um den Streitpunkt, ob der genannte Akt nicht eher der *caritas* als der *spes* zuzuordnen sei.

nach scholastischer Lehre schon auf Erden Gott schauen durfte, hatte er das Ziel der eigenen Glückseligkeit ihrem wesentlichen Inhalt nach erreicht und vermochte folglich auch keine weiteren, ihm in Liebe verbundenen Menschen in die nicht mehr gegebene Heilshoffnung einzubeziehen⁶². Das Hoffen für andere wäre damit ganz auf den Akt der *caritas* zurückzuführen, was Thomas in ähnlicher Weise für die Seligen im Himmel gelehrt hatte⁶³. Der Kommentator aus Salamanca kann diesen Gedanken aufgreifen, ohne die eigene These verabschieden zu müssen. Tatsächlich ist in seinem Urteil die Liebe notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die Möglichkeit einer „Hoffnung für andere“. Ob die Einung in der Liebe tatsächlich einen Akt der Hoffnung für den Geliebten freizusetzen vermag, bleibt an die Voraussetzung gebunden, daß das Primärobjekt des (absoluten) Hoffens, die je eigene Glückseligkeit bei Gott, noch nicht erreicht ist⁶⁴. Ansonsten gilt: Wer nichts (mehr) für sich zu erhoffen braucht, vermag dies ebensowenig für andere zu tun⁶⁵. Ein Liebender freilich bleibt er auch dann.

IV

An dieser Stelle brechen wir unseren Gang durch eine mehr als tausendjährige Debatte über die Möglichkeit einer „Hoffnung für andere“ ab. So lückenhaft und cursorisch er geblieben ist, berechtigt er doch zu einigen resümierenden Feststellungen, die auch für die heutige Einschätzung des Themas nicht ohne Wert sind.

(1) Es war faktisch ein isoliert rezipiertes Augustinuswort aus dem Kontext der Unterscheidung von Glaube und Hoffnung, das in der Folgezeit als „individualistisches Vorzeichen“ den theologischen Hoffnungsbegriff begleitete. Die Scholastik des Mittelalters übernahm zunächst nicht nur den so tradierten Erörterungsrahmen („Hoffnung“ vs. „Glaube“), sondern konnte sich auch mit

⁶² Vgl. CTS, De spe 1.4.79 (490a).

⁶³ Vgl. Thomas, S. th. II-II, 18, 2 ad 3: „Sed evacuata spe in beatis qua sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore caritatis. Sicut etiam qui habet caritatem Dei eadem caritate diligit proximum, et tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem caritatis, alio quodam amore“.

⁶⁴ Vgl. CTS, De spe 1.4.79 (490a): „Respondetur, conjunctionem unius ad alterum per amorem esse sufficientem in suo genere ad sperandum alteri beatitudinem; sed ut actu fundet hanc spem, debet connotare alias conditiones, inter quas potissimum computatur, quod possit spes exerceri circa proprium objectum primarium, quod est sola sperantis beatitudo.“

⁶⁵ Daß auch in diesem Punkt bei den späten Scholastikern manch scharfsinnige Sonderthese zu finden ist, sei nur am Rande angemerkt. Vgl. die von P. Charles, *Spes Christi I* (wie Anm. 10) vorgestellte Meinung des Thomas Muniesa S.J. († 1696), der das Vorhandensein echter Hoffnung für andere sogar im Blick auf den himmlischen Christus lehrt, der die Glückseligkeit für alle Erwählten erhofft, die vereint mit ihm das vollendete Gottesreich bilden sollen.

der von Augustinus vorgegebenen Antwortrichtung identifizieren: Hoffnung ist zuallererst ein Akt des Hoffenden für sich selbst, Ausgriff auf ein schwer zu erlangendes zukünftiges Gut, das der Glaube als letztes, beseligendes Lebensziel verheißt. Der Blick erweiterte sich, als Theologen wie Wilhelm von Auxerre und Philipp der Kanzler am Beginn der Hochscholastik nach Möglichkeiten suchten, wenigstens in nachgeordneter Form auch eine „Hoffnung für andere“ verstehbar zu machen. Eine Lösung mußte so lange unbefriedigend bleiben, wie man sie weiterhin im Spannungsfeld Hoffnung-Glaube zu gewinnen suchte und die „Hoffnung für andere“ bloß im Sinne eines zuversichtlichen Wahrscheinlichkeitsurteils auf der Grundlage von allgemeinen Glaubensüberzeugungen verstand. Obwohl man, wie unsere historische Darstellung gezeigt hat, die Bejahung solcher Hoffnung kaum einfachhin als „Eigengut des hl. Thomas“ bezeichnen darf⁶⁶, ist die wirkliche Einbeziehung anderer in den willentlich-affektiven Hoffnungsakt tatsächlich erst Thomas von Aquin durch seinen Verweis auf die Liebe als Wurzel des erweiterten Hoffnungsaktes gelungen. Die Liebe ist es, die das an sich selbstzügliche Streben des Menschen öffnet für den Blick auf den und die Mitmenschen. Die an Thomas anschließende Erörterung in den Schulen, die wir am Beispiel des salmantizensischen Theologiekurses kennengelernt haben, hat sich vor allem um eine exakte Beschreibung dieses Aktvollzugs mit den begrifflichen Mitteln einer ausdifferenzierten Strebenspsychologie bemüht.

(2) Grundlegend, so darf man zusammenfassend feststellen, bleibt für die anthropologisch, von den menschlichen Seelenvermögen und ihrer übernatürlichen Vollendung ausgehende Lehre von den göttlichen Tugenden in der scholastischen Theologie die Tatsache, daß rechtes Selbstinteresse auch im Vollzug der religiösen Akte niemals diffamiert oder naiv-altruistisch übersprungen werden darf. Es ist im strengen Sinne gar nicht möglich, daß jemand handelnd etwas anderes als das eigene Gut verfolgt; Handeln ist fundamental an Ich-Perspektive, an „Selbstidentität“⁶⁷ und damit an persönliches Interesse gebunden – das gilt auch für die Akte, die ich als im Glauben auf Gott ausgerichteter Mensch setze, zumal für die Hoffnung. Wer sich von Gott nicht die eigene Seligkeit erhofft, erhofft gar nichts von ihm.

Damit Hoffnung auch „für andere“ ausgeübt werden kann, muß sich nicht der Akt des Hoffens verändern, sondern das hoffende Ich. Sobald es seine Grenzen in der Liebe aufbricht, wird aus dem Ich-Interesse (auch) ein Wir-In-

⁶⁶ So gibt O. H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* (WSAMA.T 4), 751, Anm. 160, die Position bei Charles, *Spes Christi II* (wie Anm. 10), 1065–1068, wieder.

⁶⁷ CTS *De spe*, 1.4.81 (491a) nennt ausdrücklich diese Selbstidentität („identitatem sui ad se ipsum“) als Voraussetzung der Heilshoffnung.

teresse bzw. ein Interesse für das Du⁶⁸. Die Liebe, so sagt es der salmantizensische Kommentator in einer bedenkenwerten Formulierung, ersetzt in der Hoffnung den Mangel des Nicht-Identischseins der Subjekte⁶⁹. Wenn diese Liebe zum Nächsten für den Christen nicht bloß Möglichkeit, sondern Verpflichtung ist, dann allerdings, so läßt sich folgern, ist auch die Ausweitung der Hoffnung über die eigene Vollendung hinaus auf diejenige der anderen weit mehr als eine unverbindliche Option. Sie gehört zum Auftrag jedes echten christlichen Lebens. Johannes ab Annuntiatione zieht im Rückgriff auf einen anderen großen Thomisten des Barock, Johannes a S. Thoma, sogar eine noch weiterreichende Konsequenz: Wer für andere die *beatitudo* ausschließt, sie aber für sich selbst erwarten will, vollzieht keinen Akt echter, von der Gnade getragener theologischer Hoffnung mehr, sondern handelt „anmaßend“. Sobald ein Christ am Heil des Nächsten verzweifelt, geht er auch der eigenen Hoffnung verlustig⁷⁰.

(3) Nach unseren Textanalysen wird man kaum, wie Eberhard Schockenhoff es tut, gegen die thomistische Hoffnungstheologie einwenden können, daß sie dort an ihre Grenze stoße, wo sie noch nicht „den vollen Begriff einer Solidarität in der Hoffnung“ erreiche, „der die Vollendung des anderen als Teil der eigenen Vollendung im gleichen, auf diese gerichteten Akt miterhofft“, weil in Wirklichkeit „die Vollendung der anderen Mitbedingung und konstitutiver Bestandteil der eigenen Vollendung“ ist und sich „individuelles Heil“ als unmöglich erweist⁷¹. Die vorangehenden Ausführungen haben gezeigt, daß eine solche Ausweitung des Hoffnungsbegriffs im thomistischen Denkraum ausdrücklich reflektiert und prinzipiell problemlos vorgenommen werden kann. Ob irgendetwas Geschöpfliches über Gott selbst hinaus in formaler Hinsicht als *notwendiger* Teil des *objectum beatificans* verstanden werden kann, ist nicht eigentlich Thema der Hoffnungstheologie, sondern gehört bei Thomas in die Erörterung über das letzte Ziel des menschlichen Lebens. Dort wird aus nachvollziehbaren, aber hier nicht näher zu entfaltenden Gründen eine negative Antwort gegeben⁷². Doch selbst wenn man zugeben wollte, daß der einzelne Christ sich in seinem Vollendungsstreben notwendig auf die Gemeinschaft mit anderen verwiesen sähe, wäre damit die wirkliche Tiefe des thomistischen Verständnisses der „Hoffnung für andere“ nicht überzeugend eingeholt. Denn stünden die „anderen“ dann nicht immer noch nur im Dienst *für mich*, wären sie nicht Erfüllungsgehilfen zur Erreichung *meines* letzten Ziels? Christliche

⁶⁸ Vgl. zu modernen Aneignungen des Gedankens: H. Middendorf, *Phänomenologie der Hoffnung*, Würzburg 1985 [EA: Würzburg 1937], 69–72; von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?* (wie Anm. 15).

⁶⁹ CTS *De spe*, 1.4.81 (491b): „Supplet enim amor benevolentiae defectum identitatis.“

⁷⁰ Ebd. n. 82 (492b): „desperatio de salute proximi expellit spem propriae salutis.“

⁷¹ Vgl. Schockenhoff, *Bonum hominis* (wie Anm. 14), 452.

⁷² Vgl. Thomas, *S. th. I–II*, 2.

Hoffnungsgemeinschaft könnte so weiterhin in den Verdacht geraten, bloßer Zweckverbund zur gemeinsamen Erfüllung egoistischer Einzelziele zu sein.

Die Ausweitung des Hoffnungsaktes durch die nicht „begehrende“ Liebe, wie sie Thomas vorgeschlagen hat, ist demgegenüber das vollkommenere Geschehen. Für Thomas setzt allein die Interessellosigkeit der Liebe das Interesse der Hoffnung zugunsten des Geliebten frei. Dies könnte auf den ersten Blick als Paradox erscheinen: Wie kann die *affectio iustitiae* eine *affectio commodi* bedingen? Doch wird die Aussage einsichtig, wenn man sie als Ausdruck der Tatsache versteht, daß der menschlich-geschöpflichen Liebe noch in ihrer vollkommensten Form eine bleibende Ohnmacht innewohnt. So sehr und je mehr ein Liebender den anderen bejaht, weil er *ihm* Gutes will und nicht *sich selbst* – und gerade darin liegt das Wesen der *caritas* gegenüber dem bloßen Begehren⁷³ –, muß er erkennen, daß er aus eigenem Vermögen nicht in der Lage ist, dem Geliebten zu geben, wonach dieser im tiefsten ebenso verlangt wie er selbst: letzte Erfüllung, Glück ohne Maß – Gemeinschaft mit Gott. Menschliches Lieben und Geliebt-Werden sind kein Ersatz für die ewige Seligkeit. Liebe zwischen Menschen beendet darum die Hoffnung auf Gott nicht, sondern entgrenzt und vermehrt sie: Die Sorge für das eigene Ich weitet sich aus zur Sorge um den anderen. Es ist ein Signum der Endlichkeit und Vorläufigkeit, daß ein um seiner selbst willen geschehender Akt wie die Liebe erneut Sehnsucht und Begehren freisetzt, weil er die Bedürftigkeit des sterblichen Ich verbindet mit der nicht minder großen Bedürftigkeit eines sterblichen Du. Indem ein Mensch liebend für den anderen auf Gott hofft, bergen beide ihre Liebe zueinander in jene gemeinsame Liebe zu Ihm, in der allein die Verheißung unbedingter, durch keinen Tod mehr bedrohter Freundschaft und Vollendung aufleuchtet.

(4) Falls der scholastischen, auch noch der thomistischen Behandlung unserer Frage nach einer „Hoffnung für andere“ eine Unvollkommenheit innewohnt, so liegt sie wohl darin, daß die ekklesiologische Dimension des Verbundenseins in der *caritas*, die letztlich hinführt auf eine christologische Begründung, meist zu wenig in den Blick genommen wurde. Auf diese Beziehung hat Papst Benedikt XVI. in seiner Hoffnungs-Enzyklika hingewiesen: „Die Beziehung zu Gott läuft über die Gemeinschaft mit Jesus – allein und aus eigenem reichen wir da nicht hin. Die Beziehung zu Jesus aber ist Beziehung zu dem, der sich für uns alle hingegeben hat (vgl. 1 Tim 2,6). Das Mitsein mit Jesus Christus nimmt uns in sein ‚Für alle‘ hinein, macht es zu unserer Seinsweise. Es verpflichtet uns für

⁷³ Vgl. Thomas, S. th. II–II, 23, 1 c.: „Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in VIII Ethic., non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare vinum aut equum aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiae, sed cuiusdam concupiscentiae, ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum.“

die anderen, aber im Mitsein mit ihm wird es auch überhaupt erst möglich, wirklich für die anderen, fürs Ganze da zu sein⁷⁴. Dieses „Dasein füreinander“ aus dem „Mitsein mit Christus“ muß in der Kirche des Herrn real werden, damit sie Sakrament der Sammlung aller Menschen für Gottes Reich sein kann. Je mehr die Kirche transparent wird auf die in ihr gegenwärtige Liebe Jesu Christi hin, desto überzeugender kann sie ihr großes Gebetsanliegen vor Gott tragen, daß „alle Menschen gerettet werden“ (1 Tim 2,4)⁷⁵. Wenn es der Auftrag des Amtes ist, die Proexistenz als unveräußerliches Wesensprinzip in der Kirche sichtbar zu repräsentieren und treu zu bewahren, dann ist das Bekenntnis zur festen Hoffnung für andere aus der Liebe Jesu Christi tatsächlich die tiefste Quelle eines Lebens in der apostolischen Sendung.

⁷⁴ Benedikt XVI., Enzyklika *Spe salvi* (2007), n. 28. Auch damit greift der Papst Gedanken auf, die sich ähnlich bei vielen Theologen der Gegenwart finden. Vgl. etwa W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 3 (wie Anm. 9), 201.

⁷⁵ Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, n. 1821.