

## Hoffnung

A: al-'amal. – E: hope. – F: espoir.

R: nadežda. – S: esperanza. – C: xiwang 希望

Die romanischen Bezeichnungen gehen auf das lateinische *spes/sperare* zurück, an dem man noch die Doppelbedeutung einer positiven, freudigen Erwartung und eines neutralen Bezugs auf Zukünftiges ablesen kann. Noch VERGIL verwendet *sperare* fürs Erwarten eines Schmerzes (*sperare dolorem*; *Äneis* IV, 419). Die griechischen Äquivalente ἔλπις ἐλπίζειν bedeuten ursprünglich v.a. »allgemein und formal den Zukunftsbezug« (LINK 1974, 1157), dem die neutralen Begriffe des Erwartens, Vermutens entsprechen. Spuren davon finden sich noch im modernen Sprachgebrauch, z.B. im spanischen *esperar* (warten). Das GRIMMSche Wörterbuch berichtet noch 1877 von einer allgemeinen Bedeutung von »etwas erwarten, warten« – z.B. in der Jägersprache (»nach dem Fuchs hoffen«) (IV, 1669).

Für ein Verständnis der philosophischen Kontroversen um die H ist die Diskrepanz zwischen antiker und moderner Verwendung von Bedeutung. In der Sprachgeschichte schwingen zwei andere inzwischen verlorengegangene Bedeutungsstränge mit, nämlich zum einen der im Erwarten mitenthaltene Aspekt des Wartens, der vom Standpunkt einer aktiv eingreifenden Praxis als passive Haltung erscheint, zum anderen der v.a. in den antiken Verwendungen vorrangige Sinn eines Für-wahrscheinlich-Haltens. Die H konnte daher sowohl in die Nähe der Untätigkeit als auch der δόξα (der bloßen Meinung) und der *illu-sio* gerückt werden.

Der terminologischen Uneinheitlichkeit scheint eine Mehrdeutigkeit in der Sache zugrunde zu liegen. H ist »die menschlichste aller Gemütsbewegungen« (BLOCH, GA 5, 83), die zugleich in Ermangelung von Verwirklichungsmöglichkeiten leicht zur »leeren H«, zum Antrieb von Selbsttäuschung wird. »Man hofft, solange man lebt«, sagt der Volksmund, aber auch: »Hoffen und Harren macht manchen zum Narren«. Was die Menschen im Inneren lebendig und zukunftsfähig hält, ist zugleich das Anthropologikum, an dem sich der Umschlag in Furcht, Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit vollzieht. Eine H, der der realistische Boden entzogen ist, bereitet den Boden sowohl für Nihilismus und Ressentiment als auch für unterschiedliche Formen eschatologischer Verschiebung und religiöser Überhöhung. In Gesellschaften, in denen Emanzipation und Selbstverwirklichung sich vornehmlich auf Kosten anderer, davon Ausgeschlossener vollzieht, ist die H selbst von sozialen Gegensätzen durchzogen: Was den einen die H auf Sieg oder sozialen Aufstieg, ist den anderen die Aussicht auf Untergang oder Elend. In diesem antagonistischen Bedeutungsfeld hat auch das Denken über die H die unterschiedlichsten Positionen bezogen.

1. In der *Ilias* und der *Odyssee* können die *Elpis*-Verbindungen sowohl die offene Bedeutung des Vermutens zum Ausdruck bringen (z.B. *Il* 16.278ff; *Od* 6.297) als auch die positive Bedeutung des Hoffens (z.B. das der Penelope auf Odysseus; *Od* 16.101; 20.328), das freilich auch mehrmals getäuscht wird und sich als illusorisch erweist (z.B. *Il* 21.600ff), und schließlich auch die der H entgegengesetzte Bedeutung der Befürchtung und der Besorgnis (z.B. *Il* 15.110f u. 16.281f; *Od* 3.228). Die HOMERISCHE Kriegeraristokratie »hofft« nicht auf ein religiöses Jenseits, sondern auf Nachruhm (vgl. Woschitz 1979, 78; van Menxel 1983, 45).

Dagegen hat HESIOD die passivierenden und zugleich illusorischen Aspekte der *Elpis* vom Standpunkt eines kleinbäuerlichen Arbeitsethos kritisiert:

»Oft baut ein Nichtstuer auf leere H und öffnet in der Not sein Herz dem Schlechten. Wenig nur nützt die H, die ein Darbender hegt, der im Gemeindesaal herumhockt und nicht genug zum Leben hat.« (*Werke u. Tage*, 498ff) Die Gegenbegriffe zur »leeren H« sind Arbeit, kluge Vorsorge und vorausschauende Sorgfalt (295f, 384ff, 474ff). Hesiods Version der Pandora-Geschichte zeigt die *Elpis* in einer unheilvollen Gestalt: Zeus bestraft die Menschen für den Raub des Feuers durch Prometheus (den Voraus-Bedenkenden), indem er seinem Bruder Epimetheus (dem, der durch sein Nach-Bedenken das Nachsehen hat) die schöne Pandora schenkt, das weibliche »Übel, an dem jeder seine Herzensfreude haben und doch sein Unheil umarmen soll« (59). Das Weib hob den Deckel des Vorratsfasses und ließ die Übel heraus, die seither die Menschen lautlos plagen, »einzig die *Elpis* blieb dort drinnen im unzerstörbaren Haus unter dem Rand des Fasses und flog nicht heraus« (95ff). Karl Matthäus WOSCHITZ zufolge bedeutet die »nach dem Willen des aigisführenden Zeus« (98f) gefangengesetzte *Elpis* hier »das Illusionäre, dem die Möglichkeit fehlt, real zu werden« (1979, 83). Dagegen übersetzt François VAN MENXEL ἔλπις als Vorauswissen des (bösen) Schicksals und interpretiert sie als ein Übel, das den Menschen erspart wurde (1983, 50).

Maßgeblich für die Wirksamkeit der Pandora-Sage werden die von THEOGNIS und BABRIOS berichteten Versionen, nach denen die *Elpis* als gute Göttin dargestellt wird, die als einzige bei den Menschen geblieben ist, während die anderen Götter sie verlassen haben. Zu diesen beten die Menschen, auf die H aber zählen sie, und deshalb gilt ihr das erste und das letzte Opfer, heißt es bei THEOGNIS (1135ff). In der Darstellung bei BABRIOS öffnet zudem nicht Pandora das Fass, sondern »der Mensch« in Gestalt des neugierigen Epimetheus. Von den römischen Klassikern wird der Mythos kaum rezipiert, aber die Kirchenväter benutzen die Pandora-Figur zur Bestätigung weiblicher Ursünde, indem sie ihr Öffnen des Fasses mit dem Genuss des verbotenen Apfels parallelisieren (vgl. Panofsky/Panofsky 1956, 9ff). Dass sich in der bildenden Kunst und Literatur seit der Renaissance der Topos einer vom Himmel mitgebrachten »Büchse« der Pandora durchsetzt, ist auf einen Übersetzungsfehler des ERASMUS zurückzuführen, der das stationäre Vorratsfass (πίθος) mit der beweglichen Büchse (πυξίς) verwechselt hat (ebd., 15f).

Die positive Deutung der *Elpis*, die gemeinhin mit dem 5. Jh. v.Chr. und hier v.a. mit EURIPIDES ange-setzt wird (Dihle u.a. 1991, 1162; van Menxel 1983, 86f u. 94), geht häufig mit einer religiösen Besetzung einher. Bei PLATO tritt sie als positive H dort auf, wo der platonische SOKRATES sich mit dem unmittelbar

bevorstehenden Tod auseinandersetzt: »groß ist die H«, dass es sich beim Sterben um etwas Gutes handelt, heißt es in der *Apologie des Sokrates*, denn entweder ist es eine Art Nichtsein, das der Tote nicht empfindet, oder eine Übersiedelung der Seele, in beiden Fällen also ein »wunderbarer Gewinn« (40c-41d). In der *Politeia* lässt er Kephalos sagen, dass der Gerechte im Alter von der H auf ein glückliches Leben nach dem Tode begleitet wird (1.331a). Die Philosophie wird im *Phaidon* als ein Sterben-Lernen (*ars moriendi*) behandelt, wobei die H sich auf die Befreiung der Seele vom Leib, ihre Rückkehr zum »wahrhaftigen Himmel« und ihre Annäherung an Gott richtet (64-68, 80-84, 110-111). Dabei hat besonder in Enthaltsamkeit geübte Philosoph das Privileg, auf immer von seinem Körper befreit zu sein (114c).

Die Ausrichtung der H auf ein solches Jenseits wird wiederum von einer religionskritischen Linie in Frage gestellt. DEMOKRIT erklärt den Jenseits-Glauben mit der Unkenntnis der Auflösung der menschlichen Natur (DK, Frg 297) und differenziert zwischen vernünftiger Voraussicht der Denkenden und den unmöglichen Erwartungen der Einsichtslosen (Frg 58 u. 292). Um die Macht des Zufalls (τύχη) zurückzudrängen, hinter der die Menschen sich über ihre Ratlosigkeit hinwegtäuschen (Frg 119), geht es darum, die H auf Vernunft, Weisheit und Besonnenheit zu errichten. EPIKUR erklärt die Todesfurcht für grundlos, da beim Tod die Seele wieder in die Atome zerfällt: »was aufgelöst ist, ist ohne Empfindung; aber was ohne Empfindung ist, das hat keine Bedeutung für uns« (Lehrsatz II; vgl. *an Menoikeus*, 124f). Stattdessen wird die H vom Gesichtspunkt menschlicher Glücksfähigkeit und ihrer dialektischen Beziehung zur Zukunft aus betrachtet: Einerseits werden die Freuden der Seele auch durch erhoffte künftige Vergnügen hervorgerufen, andererseits ist es dumm, die Gegenwart zu vernachlässigen und alles auf die Zukunft zu setzen, denn diese »liegt weder ganz und gar in unserer Macht noch ganz und gar nicht in unserer Macht« (127). Angestrebt ist die Lebenskunst, der Zukunft mit H zu begegnen, ohne diese zu verabsolutieren. Hier hat die *Elpis* einen positiven Platz in einem »kohärenten und emanzipatorischen System« (VAN MENXEL 1983, 138), freilich ohne sich mit Politik zu befassen und »abseits der Vielen« (*an Pythokles*, Diog. Laert., X.119, u. Lehrsatz XIV).

2. Vor der Übersetzung ins Griechische (Septuaginta) im 3. Jh. v.Chr., die den Sprachstand des *Neuen Testaments* (NT) bestimmen wird, gibt es in der hebräischen Bibel kein einheitliches Wort für H. Dennoch wird gerade hier eine intensive Verknüpfung von göttlicher »Verheißung« und menschlicher H entwickelt, die sich von den philosophischen Arti-

kulationen der griechischen und römischen Antike signifikant unterscheidet: im Zentrum steht ein monotheistischer Gott, der mit seinem auserwählten Volk einen »Bund« (*berith*) geschlossen hat; seine Verheißungen sind v.a. diesseitig auf die Befreiung aus der Sklaverei, auf ein Land voll »Milch und Honig« (*Ex* 3.17) und auf zahlreiche Nachkommen gerichtet; und schließlich ist die H als verbindliches Loyalitäts-Gebot gefordert, so dass der Zweifel an ihrer Verwirklichung und das »Murren« zur Verfehlung werden.

2.1 Sozialgeschichtlich geht es im Jahwe-Glauben v.a. um die H.en eines von den antiken Großmächten (Ägypten, Assyrien, Babylon, Persien) bedrohten oder unmittelbar unterworfenen Volkes, dessen Sozialethik lange Zeit von den vorstaatlichen Sozialstrukturen einer »segmentären Gesellschaft« geprägt war (Crüsemann 1978, 203ff; Sigrist 1994).

Der biblischen Erzählung zufolge beginnt die Geschichte Israels mit dem Exodus des greisen ABRAHAM aus Ur, einer der frühesten staatlich verfassten Klassengesellschaften, und mit der Verheißung, seinen Namen durch eine große Nachkommenschaft mit eigenem Land groß zu machen (*Gen* 12.1ff; vgl. 15.7ff, 17.2ff). Der Auszug aus dem Staat einer »Hochkultur«, re-aktualisiert im Auszug aus Ägypten und aus Babylon, ist verbunden mit einer völlig unwahrscheinlichen Zukunftsverheißung (angesichts des greisen Alters der Sarah) und wird gerade dadurch zu einem durchgängigen Bezugspunkt für die geforderte Haltung des Glaubens und Hoffens gegen allen »gesunden Menschenverstand« (vgl. *Röm* 4.3 u. 9.22; *Gal* 3.6). Im ersten Gebot ist der bilderlose Gott definiert als der, »der ich dich aus dem Lande Ägypten, aus dem Sklavenhause, herausgeführt habe« (*Ex* 20.2; vgl. *Lev* 26.13; *Hos* 13.4; *Ez* 34.27). »Exodus [...] gibt der Bibel von hier an einen Grundklang, den sie nie verloren hat« (BLOCH, *PH*, GA 5, 576). Seine regelmäßige Erinnerung durch rituelle und liturgische Wiederholung (z.B. im jüdischen Sedermah) ist Voraussetzung und Bedingung dafür, dass er zum »kulturellen Gedächtnis« (ASSMANN 1992, 20ff) für die Artikulation populärer H.en wird, das bis in die ideologische Anziehungskraft des US-amerikanischen und israelischen Exzeptionalismus (vgl. BOVÉ 2003) hineinreicht.

Die prophetische Gerichtspredigt brandmarkt die Verletzung der sozialen Schutzbestimmungen der Thora durch die herrschenden Eliten als Abfall von Jahwe und macht sie für das Auseinanderbrechen des israelischen Königtums in zwei Teilstaaten sowie für den Verlust der Eigenstaatlichkeit und das Exil in Babylon (ca. 587-539 v.Chr.) verantwortlich. In einer zweiten Befreiung wird eine gerechte Landverteilung versprochen sowie das H-Bild einer kleinbäuerlichen

»Assoziation« ohne Ausbeutung (VEERKAMP 1993, 301) ausgemalt: »Sie werden nicht bauen, dass ein anderer bewohne, werden nicht pflanzen, dass ein anderer esse, [...] und was ihre Hände erarbeitet, das sollen meine Erwählten verzehren« (*Jes* 65.22; vgl. 23 u. 25). Die soziale Verelendung im 5. und 4. Jh. treibt eine Eschatologisierung hervor, die den durch Jahwe herbeigeführten Umsturz ans Ende der Geschichte rückt. Der Umschwung kann mithilfe eines davidischen Heilskönigs erfolgen, der im Gegensatz zu den wirklichen Königen demütig auf einem Esel reitet (*Sach* 9.9). Die Verheißungen übertreffen die des Exodus, aber »sie fordern zu nichts auf, was dem dauernden menschlichen Bemühen in der Exodus-Geschichte gleiche« (WALZER 1988, 129). Der Stein, der in der Daniel-Apokalypse die bisherigen Weltreize zertrümmert, löst sich ganz von selbst, »ohne Zutun von Menschenhand« (*Dan* 2.34).

2.2 Die zentralen NT-Verwendungen aktualisieren und modifizieren die eschatologischen und apokalyptischen Umkehr-H.en der hebräischen Bibel im Kontext des römischen Reichs. In der Auseinandersetzung mit der Ideologie der *Pax Romana*, die das römische Imperium als erfüllte Menschheits-H (»goldenes Zeitalter«) propagiert, artikuliert sich die neutestamentliche H im Kontext eines weltweiten Gegen-Imperiums: Sie gründet in der hoffnungslosen Absurdität eines gekreuzigten Messias. Die von den H-Gütern des römischen Reichs Ausgeschlossenen werden zum Maßstab und Kristallisationspunkt des »Reiches (*imperium*) Gottes«. Während die Niedrigen aufgehoben und die Hungrigen gesättigt werden, verlieren die Reichen und die Eliten ihre Macht und gehen leer aus (*Lk* 1.46-55). Nach dieser Umkehrlogik sind zahlreiche H-Geschichten strukturiert. Die neutestamentliche Spezifik liegt in einer eigentümlichen Spannung eines Schon-und-Noch-Nicht: einerseits richtet die H sich auf eine baldige Wiederkehr (Parusie) des Auferstandenen, die PAULUS noch zu erleben hofft (*1 Kor* 15.52), andererseits werden die »letzten Dinge« der Eschatologie in die Gegenwart zurückgeholt: durch Jesus Christus ist die Zeit bereits »erfüllt« (*Mk* 1.15) und das Reich Gottes »in eurer Mitte« (*Lk* 17.20f).

Bei PAULUS steht die H zusammen mit dem »Glauben« gegen ein »Gesetz«, das nichts als Zorn und Übertretungen erzeugt (*Röm* 4.15). Sie nimmt ihren Ausgang in erdrückender Hoffnungslosigkeit: das Geschaffene wurde der Nichtigkeit unterworfen, so dass es »seufzt und sich schmerzlich ängstigt bis jetzt, und auch wir selbst seufzen in uns selbst und warten auf [...] die Erlösung unseres Leibes« (8.20 u. 22f). Dies ist das Sprachmaterial, das über den Mystiker Sebastian Frank von WÖRD zu Ludwig FEUERBACH gelangt – Gott als »unaussprechlicher Seufzer, im

Grunde der Seelen gelegen« (zit.in *Wesen*, W 5, 145) –, und von dort vom jungen MARX übernommen wird: Religion als »Seufzer der bedrängten Kreatur« (KHR, 1/378). Die Unterwerfung des Geschaffenen unter die Nichtigkeit geschah PAULUS zufolge gerade auf »die H hin, dass auch das Geschaffene selbst befreit werden wird von der Knechtschaft des Verderbens zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes« (*Röm* 8.21). Diese H ist unsichtbar, schärft er ein, und deshalb »warten wir darauf mit Geduld« (8.25). Über diese wiederum wird auch längeres Leiden aushaltbar, »da wir wissen, dass die Trübsal Geduld bewirkt, die Geduld aber Bewährung, die Bewährung aber H« (5.2-4). Die »Geduld« wird zum Aggregatzustand der H in Zeiten der Hoffnungslosigkeit, und es ist absehbar, dass sie beim Ausbleiben der Parusie Jesu als christliche Primärtugend der Subalternen übrig bleiben wird.

In Verbindung mit dem Christus-Glauben fungiert die H als Konstitutionsbegriff der neuen Gemeinden, der diese von denen abhebt, die »keine H haben« (*1 Thess* 4.13; *Eph* 2.12). Zugleich artikulieren sich in der Schon-und-Noch-Nicht-Struktur tiefgreifende Spannungen zwischen einem religiösen Sich-Einrichten in der Gegenwart und einer »schwärmerischen« Naherwartung, die die Kohäsion der Gemeinden zu zerstören drohen. In Frontstellung gegen die sozialen und religiösen Polarisierungen in der Korinther Gemeinde stellt PAULUS die drei »bleibenden« Qualitäten »Glaube, H, Liebe« zusammen, die er freilich dahingehend hierarchisiert, dass die Liebe (*Agape*) unter ihnen am größten ist (*1 Kor* 13.13). In dieser Abstufung zeigt sich offenbar die Befürchtung einer heilsegoistischen Verselbständigung von H und Glauben, die mit der Rückbindung an eine praktisch wirksame Nächstenliebe verhindert werden soll.

2.3 Die Trias wird von AUGUSTINUS als dreifache christliche Kardinaltugend ausgearbeitet. Dabei wird die PAULINISCHE Naherwartung durch die katholische Kirche ersetzt, der Zukunftsbezug neuplatonisch verjenseitigt. Während der Glaube sich auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beziehen kann, richtet sich die H nur auf gute und zukünftige Dinge, *spes bonarum rerum futurum*, die AUGUSTINUS vom Standpunkt des je einzelnen Hoffenden aus denkt (*Enchiridion* II.8). Diese Definition wird von THOMAS VON AQUIN übernommen und ergänzt: Das künftige Gut ist, im Unterschied zu Begierde und Sehnsucht, schwer zu erreichen und dennoch im Prinzip erreichbar (*Summa Theologiae*, Ia Iae, 40.1). Um ein Umkippen der H in die »Sünden« der Überheblichkeit und Verzweiflung zu verhindern, muss Thomas sie durch die Furcht balancieren, die v.a. als kindliche und keusche zur Gesetzeserfüllung sowie zum Seelenheil unentbehrlich ist und die H

in Gang und zugleich im Zaume hält (IIa IIae, 19 u. 22). Auch für LUTHER ist die H ohne das Pendant der Furcht nicht vorstellbar. Zwischen beiden »muss man sich immer bewegen, wie zwischen dem unteren und dem oberen Mühlstein, und darf nie abweichen, weder zur Rechten noch zur Linken« (W 5, 140). Als sich im Zuge der Annäherung an den Fürstenstaat in der lutherischen Theologie die herrschaftlichen Elemente gegen die »kommunistischen« durchsetzen (vgl. Blickle 1987; Brady 1985), ist auch die H mit betroffen: so wie der Glaube in der Frontstellung gegen die »Schwärmer« zunehmend in den Gehorsam umgebogen wird, wird die H auf die passive Bedeutung der »Geduld« heruntergebracht und von hier her definiert (vgl. W 10.III, 3f).

3. SPINOZA sieht in der H v.a. das Ungewisse, das er vor dem Hintergrund seines emphatischen Konzepts vernunftgeleiteter Handlungsfähigkeit (*potentia agendi*) als Mangel abbildet. Die mit Zweifel beladenen Affekte sind »nicht sehr anhaltend«, bis die Menschen über den Ausgang der Sache Gewissheit erlangt haben (*Ethik*, III.18, Anm. 1), und hierunter fallen sowohl die H als »unbeständige Lust« (*inconstans laetitia*) wie auch die Furcht als »unbeständige Unlust« (Anm. 2). Beide Affekte »können nicht an und für sich gut sein« (IV.47). H gibt es nicht ohne Furcht, Furcht ist Unlust und damit unmittelbar schlecht, es sei denn, sie trägt dazu bei, ein Übermaß an Lust zu hemmen (IV.41 u. 43). Für beide Affekte gilt, dass sie ein Unvermögen des Geistes (*impotentia mentis*) anzeigen: »Je mehr wir daher streben, nach der Leitung der Vernunft zu leben, desto mehr suchen wir, von der H unabhängig zu sein, von der Furcht uns zu befreien, das Schicksal [...] zu beherrschen« (IV.47, Anm.).

Bei David HUME werden H wie Furcht über die Unsicherheit bestimmt: Ist man sich des Vergnügens sicher, empfindet man Freude, ist man sich des Schmerzes sicher, Traurigkeit. Aus der Unsicherheit »entsteht Furcht und H, je nach dem Grade der Unsicherheit auf der einen oder der anderen Seite [von Gut und Schlecht]« (*Treatise*, II.III.IX; 1973, 178). Das Mischungsverhältnis bestimmt sich nach einer inneren Wahrscheinlichkeitsrechnung. Die Eindrücke oszillieren zwischen den Polen der Freude und des Schmerzes. Aber die Leidenschaften, auf die sie aufgetragen werden, sind langsamer, wie Saiteninstrumente, die nach jedem Anschlag nachklingen. Diese Ungleichzeitigkeit erzeugt eine unsichere Mischung entgegengesetzter Leidenschaften (179ff).

Von hier aus kritisiert HUME in den *Dialogues concerning Natural Religion* (1779), dass die Religion das Mischungsverhältnis der Leidenschaften ungünstig beeinflusst: Obwohl sowohl H als auch Furcht in

die Religion eingehen, dominiert doch der Schrecken über das Vergnügen, und dieses wird zudem als »fits of excessive joy« gelebt, die den Geist ermüden und schnell wieder in abergläubischen Schrecken umschlagen. Eingespannt zwischen ewigem Elend und ewiger Glückseligkeit ist ein ausgeglichener Gemütszustand nicht zu erreichen (XII; 1981, 138f).

Bei KANT ist dagegen die H die entscheidende Instanz im »moralischen Gottesbeweis« und damit der Angelpunkt, an dem sein »transzendentaler Idealismus« ohne Gott in einen mit Gott umschlägt. Im Rahmen der epistemologischen Frage »Was kann ich wissen?« hatte er die bisherigen Gottesbeweise widerlegt und als »transzendente Ideen« ausgewiesen, die nur »regulativ«, im Modus des »Als ob«, und nicht »konstitutiv«, als Hinweise auf eine wirkliche Existenz Gottes, verstanden werden dürften (*KrV*, B 618ff u. 698ff). Die moralische Frage »Was soll ich tun?« (B 833) hat er ebenfalls ohne Rückgriff auf eine göttliche Transzendenz durch die praktisch-vernünftige Konstruktion eines »kategorischen Imperativs« beantwortet, den er als »reines moralisches Gesetz« von jedem Eigeninteresse oder Glückstreben abgesprengt hat (B 835). Mit der dritten Frage »was kann ich hoffen?« stößt er auf das Problem, dass seine apriorische Pflichtethik zum »leeren Hirngespinnst« wird, weil sie den moralisch Handelnden des Glücks nur »würdig« macht, ohne ihm die H geben zu können, auch wirklich an ihm teilzuhaben. Denn das »Ideal des höchsten Gutes« verlangt eine Verknüpfung von Moralität und proportionierter Glückseligkeit (B 836f). Aus der realistischen Beobachtung, dass die »Sinnenwelt« des Diesseits uns diese Verbindung nicht anbietet, folgt für Kant, dass wir ein Leben nach dem Tod und einen den Zusammenhang bewerkstellenden Gott annehmen müssen (B 839f; *KpV*, WA 7, 254ff). Die Einführung der zuvor ausgeschlossenen H auf den Zusammenhang von Moral und Glück erzwingt die Verjenseitigung, die nun selbst als Grundlage der H ausgegeben wird: »Nur denn, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die H ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße teilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein.« (WA 7, 261) Mit dieser Verkehrung mündet Kants Religionskritik in die Bahnen einer konservativen Religionsauffassung zurück, die die H auf Glück religiös monopolisiert und auf die Ewigkeit vertröstet.

In der gleichen Bewegung, in der sich bei HEGEL das Moralproblem in die Selbstbewegung des Geistes auflöst, verschwindet auch die H als eigenständiges Thema. Wo der Term doch verwendet wird, bleibt er dem Religiösen ausgeliefert. Der junge Hegel argumentiert ähnlich wie HUME, dass die Alternative zwischen ewiger Seligkeit und ewiger Verdammnis

die Menschen »ewig zwischen der Furcht vor dem Richter und der H von dem gnädigen verzeihenden Vater« (W 1, 81) schwanken lässt. Er reproduziert die anti-judaische Entgegensetzung einer sittlichen H des Christentums und einer »jüdischen H« auf Wiederherstellung des israelischen Staats: Jesu Versuche, »bessere H.en« im Judentum anzuzünden, scheitern an dessen »Heuchelei und Scheinheiligkeit« (107). Auch in der *PbG* geht es nur um die »H, mit [dem Jenseits] eins zu sein«, und diese muss eben bloße »H, d.h. ohne Erfüllung und Gegenwart bleiben« (W 3, 166f). Auffällig ist v.a. das Desinteresse an einer philosophischen Ausarbeitung: Während HEGEL sich intensiv mit der Vermittlung von Glauben und Vernunft beschäftigt, wird die H beim Jenseitsglauben der Religion zurückgelassen.

4. Das mangelnde Interesse des nach-KANTISCHEN Idealismus an der H-Dimension ist vermutlich der Grund dafür, dass der Term bei MARX und ENGELS nur selten verwendet wird und dann zumeist mit der negativen Konnotation des Illusionären. Abgesehen von vereinzelt Äußerungen im Stil einer geläufigen Arbeiterbewegungsrhetorik, etwa zur »stolzen H künftiger Siege« (Engels, 21/341), taucht die H in der Regel als Synonym für den »frommen Wunsch« und im Gegensatz zur »besseren Erkenntnis« auf (Marx, 1/18). »Keine H war Wahrheit geworden«, heißt es z.B. über die »süßesten Illusionen« der Kleinbürger in der Revolution 1848/49 (8/262), und es ist nicht nur die H auf die Wiederkehr der Prosperität, die sich als »chimärisch« erweist und aufgegeben werden muss (12/505). Wenn MARX feststellt, dass der »europäische Friede der Domäne der H und des Glaubens angehört« (15/468), heißt dies nichts anderes als dass voraussichtlich ein Krieg bevorsteht.

Ergiebiger sind Textstellen, in denen H und Hoffnungslosigkeit ins Verhältnis gesetzt sind. »Kein Volk verzweifelt, und sollt' es auch lange Zeit nur aus Dummheit hoffen, so erfüllt es sich doch nach vielen Jahren einmal aus plötzlicher Klugheit alle seine frommen Wünsche«, schreibt MARX 1843 in einem Brief an Arnold RUGE (1/338). Der Satz richtet sich gegen einen vorausgegangenen »Grabgesang« Ruges, der nicht »politisch« ist, weil er lediglich die Herrschaft des »Philisters« beklagt und das Prekäre dieser Herrschaft, und hier bes. die Möglichkeit des Umschlagens von »dummer«, illusionärer H des Volks in ihre »kluge« Erfüllung, übersieht (ebd.). Hält MARX mit dieser Widerspruchsanalyse die Gegenwart »zu hoch« (342)? Auf diese selbstgestellte Frage antwortet er: wenn er nicht an dieser Gegenwart verzweifelt, »so ist es nur ihre eigene verzweifelte Lage, die mich mit H erfüllt« (ebd.). Die H geht auf einen »Bruch innerhalb der jetzigen Gesellschaft, den das alte System nicht zu

heilen vermag« (343). Ein halbes Jahrhundert danach begrüßt der späte ENGELS begeistert den Streik der Londoner Dockarbeiter 1889 als die »meistversprechende Bewegung« seit Jahren, gerade weil sie vom »hoffnungslosesten« Teil der Arbeiterklasse organisiert wird: bei diesen »Elendsten aus allen Berufen« könnte man »angesichts des Mangels an Selbstvertrauen und Organisation« mit DANTE sagen »lasciate ogni speranza« – lasst alle H fahren –, und wenn »sie sich zusammenschließen können und durch ihre Entschlossenheit die mächtigen Dockgesellschaften erschrecken, dann brauchen wir wahrhaftig an keiner Gruppe der Arbeiterklasse zu verzweifeln« (21/382).

»Wacht auf, Verdammte dieser Erde«, heißt es in der »Internationale«, die dann fortfährt: »Ein Nichts zu sein, tragt es nicht länger! Alles zu werden, strömt zuhauf!« Dass der Marxismus im 19. und 20. Jh. in historisch kürzester Zeit zu einer ausgreifenden Bewegung im Weltmaßstab werden konnte, hängt mit einer Freisetzung von H-Potenzialen zusammen, die hinsichtlich ihrer Dynamik und Intensität mit dem frühen Christentum verglichen werden kann. Der ethische Kern dieser Freisetzung ist der »kategorische Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (KHR, 1/385). Die befreiende Intention, die BLOCH als »Wärmestrom« des Marxismus bezeichnet (GA 5, 241), orientiert auf die freiheitliche Perspektive einer »Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« (*Manifest*, 4/482). Zur Beschreibung eines solchen Ziels greift MARX auch auf den LUTHERISCHEN Begriff eines »Reichs der Freiheit« (z.B. W 8, 326) zurück, um den Bereich einer menschlichen Selbstzwecksetzung zu kennzeichnen, der »jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion« beginnt (*K III*, 25/828). Freilich ist die H hier nicht in eine jenseitige oder eschatologische Perspektive gerückt, sondern verweist auf die Verkürzung der Arbeitszeit und die gemeinschaftliche Regelung des »notwendigen« Stoffwechsels mit der Natur (ebd.).

Der Sache nach liegt das Verdienst von MARX und ENGELS v.a. in der Entwicklung eines analytischen Instrumentariums, das für die Unterscheidung zwischen illusionärer und realistischer H relevant ist. Was der späte ENGELS in die Formel »von der Utopie zur Wissenschaft« gebracht hat (*Utopie*, 19/177ff), enthält die Frontstellung gegen Politikkonzepte, die die menschliche H-Fähigkeit für unrealistische Ziele ausbeuten und gleichsam abbrennen. MARX kritisiert im Zusammenhang seiner Kritik an BAKUNIN einen utopistischen Sozialismus, der dem Volk »neue Hirngespinnste [...] aufheften will«, statt sich auf die vom Volk selbst gemachte soziale Bewegung zu stützen

(18/636). Das utopische Denken kann auf der Seite des Proletariats »keine geschichtliche Selbsttätigkeit« erkennen (*Manifest*, 4/490). Schon 1843 beschreibt MARX den Vorzug der neuen Richtung dahingehend, »dass wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen« (1/344). Dies schließt die kritische Analyse des religiösen oder politischen Selbstbewusstseins ein, die zutage fördert, »dass die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewusstsein besitzen muss, um sie wirklich zu besitzen« (346).

Die vorgeschlagene Durcharbeitung der Traumgeschichte des Volks kann als Übersetzung illusionärer H.en in begründete beschrieben werden. Hierzu hat MARX in Anlehnung an HEGEL den Kritiktypus einer »bestimmten Negation« entwickelt, deren Nein nicht von außen kommt, sondern ihren Standpunkt im Verneinten hat (vgl. W.F.Haug 1973, 179; 1995, 177ff). Sie orientiert darauf, die im Schoß der bürgerlichen Gesellschaft entwickelten »Elemente der neuen Gesellschaft« aufzufinden und »in Freiheit zu setzen« (*Bürgerkrieg*, 17/343). Ohne solche »verhüllte« Keimformen des Neuen wären »alle Sprengversuche Donquichoterie« (*Gr*, 77; 42/93). Damit sind der revolutionären Erwartung Grenzen gesetzt, stellt sich doch »die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann« (*Vorw* 59, 13/9). Eine solche Kritik befähigt, entsprechend der Wortbedeutung des Unterschieds-Machens (κρίνειν), zwischen festzuhaltenden und zu verneinenden, erreichbaren und unerreichbaren Momenten zu differenzieren und kann damit selbst zu einer Orientierungsaktivität werden, die auf den Erwartungshorizont der H einwirkt.

5. Gegen ein christliches Verständnis der H als einer Tugend möchte Friedrich NIETZSCHE wieder auf ihre antike Bestimmung durch HESIOD zurückgehen. Sie mit Glück zu verwechseln, gehöre zur illusionären Ausstattung der menschlichen Natur. »Zeus wollte nämlich, dass der Mensch, auch noch so sehr durch die anderen Übel gequält, doch das Leben nicht wegwerfe, sondern fortfahre, sich immer von Neuem quälen zu lassen. Dazu giebt er dem Menschen die H: sie ist in Wahrheit das übelste der Übel, weil sie die Qual der Menschen verlängert.« (KSA 2, 82; vgl. 3, 46) Die neutestamentliche Triade Glaube/H/Liebe beschreibe nicht wirkliche Tugenden sondern die »drei christlichen Klugheiten« (6, 191), nämlich die der Menschen-Verführung: »Die starke H ist ein viel größeres Stimulans des Lebens, als irgendein einzelnes wirklich eintretendes Glück. Man muss Leidende durch eine H aufrechterhalten, welcher durch keine Wirklichkeit widersprochen werden kann – welche nicht durch eine Erfüllung abgethan wird: eine Jenseits-H« (190).

NIETZSCHE hat seine Lehre der »ewigen Wiederkehr« nicht zuletzt als Alternative zur teleologischen Verführung durch die H konzipiert. Die christliche Lehre, die den Ewigkeitswert vom Leben weg in ein Jenseits ableitet, soll so »umgelehrt« werden, dass die Metaphysik »eben *dies* Leben mit dem *schwersten* Accent trifft« (KSA 9, 515). Es soll so gelebt werden, »dass wir nochmals leben wollen und in Ewigkeit *so* leben wollen« (494ff; vgl. 3, 570). Die Scheidung des Wichtigen vom Unwichtigen nach dem Kriterium der gewünschten ewigen Wiederholung verspricht, durch eine »Religion der Religion« den Ewigkeits-Effekt besser zum Tragen zu bringen als die bisherigen Religionen und v.a. als die mit den Erlösungshoffnungen der Unteren erfüllte christliche: »Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf *unser* Leben!« (9, 503; vgl. 505, 513, 515; 11, 488) Günther ANDERS kritisiert die Wiederkunftslehre als einen in die Philosophie transponierten Wiederholungszwang, »nur, dass in diesem Fall der Zwang kein ›Tu-Zwang‹ ist, sondern, in das Universum (als dessen Seinsweise) hineinprojiziert, ein ›Geschehniszwang‹« (1982, 100). Das beanspruchte neue »Schwergewicht« auf das eigene Leben soll mit einer »Philosophie der Gleichgültigkeit« gegenüber den »Menschheits«-Problemen einhergehen (KSA 9, 494f). Dies soll wiederum eine Aufladung des Augenblicks ermöglichen, da NIETZSCHE zufolge das Leben nur um bestimmter organistischer »höchster Augenblicke« willen ewig wiederholt werden will: »der Werth des Kürzesten und Vergänglichsten, das verführerische Goldaufblitzen am Bauch der Schlange *vita*« (12, 348). V.a. hierauf werden sich die postmodernen Versuche berufen, der H die genussvolle Leichtigkeit des Gegenwartsmoments entgegenzustellen.

6. Ernst BLOCH hat den Marxismus mit H-Traditionen vermittelt, von denen dieser sowohl durch den Hegelianismus als auch durch den eigenen anti-utopischen Determinismus getrennt war. Dass HESIOD die Elpis die den Übeln rechnet, könne nur den Sinn haben, dass sie sich »auf ihr Trügerisches bezieht, auch auf das Kraftlose, das sie für sich allein noch darstellt«; gemeint sei nicht die »fundierte, [...] mit dem real Möglichen vermittelte« H; die spätere Fassung der Pandora-Geschichte, in der die H als positives Gut in der Lade bleibt, ist für Bloch »auf die Dauer [...] doch die einzig wahre; H ist das den Menschen gebliebene [...] Gut [...], worin der Mensch dem Menschen Mensch und die Welt den Menschen Heimat werden kann« (*PH*, GA 5, 388ff).

BLOCHS Begrifflichkeit ist so angelegt, dass die Verführbarkeit der H ihre grundlegende anthropologische Bedeutung bestätigt: Dass sie »von allen Kanzeln gepredigt wird« und der Betrug mit

»schmeichelhaft« und verdorben erregter H arbeiten muss«, spricht nicht gegen die H, sondern zeigt, dass der Zukunftsbezug den zentralen Einsatz der ideologischen Auseinandersetzungen darstellt. »Die Hoffnungslosigkeit ist [...] das ganz und gar den menschlichen Bedürfnissen Unerträgliche«, was darauf hinweist, »dass der Mensch wesenhaft von der Zukunft her bestimmt« ist (3).

Dementsprechend versucht BLOCH, die H als eine Art emotionalen Unterbau der spezifisch menschlichen »Antizipation« in einer Affektenlehre zu verankern. Hierzu unterscheidet er die Affekte zunächst in »gefüllte« und »Erwartungsaffekte«: bei den ersteren liegen die Intentionen in einem »gesetzten Horizont« (HUSSERL), d.h. dem der Erinnerungsvorstellung, zu den letzteren zählt er Angst, Furcht, H, Glaube; sie sind »weitsinnig«, und ihre Spezifik liegt im »unvergleichlich größeren antizipierenden Charakter« (83 u. 122f). In einem zweiten Schritt hebt er in Frontstellung gegen HEIDEGGERS »Angstontologie« die »positiven« Erwartungsaffekte der H und der Zuversicht von den »negativen« der Angst und der Furcht ab: nur diese sind »leidend, gepresst-unfrei«, gefüllt von »passiver Leidenschaft«, heißt es in impliziter Auseinandersetzung mit SPINOZAS Affektenlehre, jene vielmehr aktiv ausgreifend und mit der menschlichen Fähigkeit zur Antizipation verknüpft (83 u. 390f).

BLOCH geht es darum, die H aus der »rationalistischen« Affekte-Kritik herauszunehmen. Zwar hat sie mit der Angst noch ein »Stimmungshaftes« gemein, aber zugleich steht sie als einer der »exaktesten Affekte« über jeder Stimmung, »fähig zu logisch-konkreter Berichtigung und Schärfung« (126). Durch ihre Verbindung mit der Antizipation ist sie zugleich ein »Richtungsakt kognitiver Art« und damit Gegenstück nicht nur zur Angst, sondern auch zur Erinnerung (10f u. 126). BLOCHS Konzept der H ist verbunden mit dem Projekt einer »Psychologie des Unbewussten der anderen Seite, der Dämmerung nach vorwärts«, des Noch-Nicht-Bewussten (131), das mit dem »objektiv Möglichen« verbunden werden kann (138). Wenn dieses bewusst wird, tritt die H nicht mehr nur als »selbstzuständige Gemütsbewegung« auf, sondern wird zur »utopischen Funktion« (163). »Die Vernunft kann nicht blühen ohne H, die H nicht sprechen ohne Vernunft, beides in marxistischer Einheit – andere Wissenschaft hat keine Zukunft, andere Zukunft keine Wissenschaft.« (1618)

Die am Pathos des jungen MARX orientierte Sprache lässt leicht übersehen, dass BLOCH das Verhältnis zwischen der H und ihrer Verwirklichung als einen grundlegenden Widerspruch begreift, den er als »Melancholie der Erfüllung« bezeichnet (349): Ist das

Erhoffte da und ist alles gut, so ist doch »das Hoffen selber nicht mehr da«, und es »trug etwas mit sich, was in der seienden Freude nicht laut wird« (204). Bloch erklärt diese Diskrepanz im Rahmen seines Theorems vom »Dunkel des gelebten Augenblicks«, jenem blinden Fleck in der Seele (338), der bewirkt, dass »ihr schöne Tage nie so schön erleben könnt, als sie nachher in der Erinnerung glänzen oder vorher in der H« (Jean PAUL, zit.n. PH, 365). »Kein irdisches Paradies bleibt beim Eintritt ohne den Schatten, den der Eintritt noch wirft« (348f). Dieser Riss im Verwirklichen kann zu einer »Verdinglichung« der H führen, die die Utopie verewigt und den Genuss hier und jetzt vereitelt (348 u. 365). Am Beispiel entzauberter Verliebtheit zeigt sich das Ausmaß, in dem diese Spannung als zerstörerischer Gegensatz auftreten kann: »Die Erfahrung war nicht nachsichtig gegen die H, doch diese auch nicht gegen die Erfahrung; und letztere wurde übertrieben enttäuschend.« (206) Die Verringerung oder gar Aufhebung dieses »inkognito«, des »bleibenden Minus« des »homo absconditus«, ist das Thema aller humanistischen Wunschträume: »den Erzieher selbst zu erziehen, [...] den Realisierenden selbst zu realisieren« (349).

ANDERS bescheinigt BLOCH eine »Unfähigkeit nicht zu hoffen«, die sich die Welt und sogar Gott als »works in progress« zurechtbiegt – »alle bisherigen Fortschrittsphilosophen in den Schatten stellend« (1982, 138 u. 159f). Die Kritik an einer solchen »Naivität« (138) kann sich auf Passagen stützen, in denen die H als ein *Gegebenes* erscheint, im Bunde mit einer utopischen »Tendenz-Latenz« als »Grundbestimmung der objektiven Wirklichkeit« (GA 5, 5). Allerdings konzipiert Bloch die H v.a. als etwas *Aufgegebenes*: »Es kommt darauf an, das Hoffen zu lernen«, sie zur »docta spes, begriffenen H« auszuarbeiten (1 u. 5). Die »objektive«, »gehoffte« H – *spes, quae speratur* –, die Bloch von der »subjektiven«, »hoffenden« H – *spes, qua speratur* – unterscheidet, kann zudem nie volle Zuversicht sein, sonst wäre sie keine H mehr. Sie bleibt »offene Geschichte«, so dass Optimismus nur als »militanter gerechtfertigt [ist], nie als ausgemachter« (1624). Gegen die unterschiedlichen Erzählungen eines »Endes der Geschichte« hält Blochs Begriff der H die »Offenheit des weiterwährenden, bis jetzt keineswegs niedergeschlagenen Geschichtsprozesses« fest: »noch ist nicht aller Tage Abend, noch hat jede Nacht einen Morgen« (355).

7. Das *Prinzip H* bewirkte einen Aufschwung von H-Theologien, die – teils ergänzend zu BLOCH, teils konkurrierend mit seiner »atheistischen« Interpretation – den christlichen Glauben als wesentlich eschatologisch zu bestimmen versuchten. Das bekannteste Beispiel ist Jürgen MOLTMANN'S *Theologie der*



*Hoffnung* von 1964, die die »H als das Fundament und als Triebfeder des theologischen Denkens überhaupt« aufweisen will (1966, 15). Die Frontstellung ist doppelt: Einerseits geht es darum, die im Zuge der Hellenisierung des Christentums durchgesetzte religiöse Umbiegung der eschatologischen H.en zum Jenseitsglauben infrage zu stellen, andererseits wird versucht, in Auseinandersetzung mit dem Marxismus die von BLOCH aus der Religion herausgelösten H-Intentionen wieder in einen theologischen Diskurs zurückzuführen. Die »Heimat«, auf die Blochs *Prinzip H* sich richtet (GA 5, 1628), dürfte nicht mit einem marxistischen »Reich der Freiheit« identifiziert werden, sondern sei nur im Glauben an ein göttliches Gegenüber denkbar (MOLTMANN 1966, 322ff).

Es ist v.a. diese Position, die 1965 im christlich-marxistischen Dialog eingebracht wurde. So meint z.B. Wilhelm DANTINE, im Unterschied zur traditionellen individualistischen Eschatologie werde eine »Theologie der H« dem »hartnäckigen Atheismus neue Fragen aufnötigen« (zit.n. Kellner 1966, 74). »Wie kann H ohne Verheißung sein?«, fragt Johann Baptist METZ in seiner Antwort auf Roger GARAUDY (ebd., 109). METZ, der die gemeinsame christlich-marxistische »Absage an den verschleierte Kult der Absurdität in unserem Geschichtsdenken« begrüßt, sieht die von BLOCH beanspruchte »Umlegung des Jenseits in das Später« in der biblischen Botschaft angelegt (221). Christen müssen die H aus der »Klammer« ihrer Theologie herausnehmen, sie »aus dem Nebensatz, in dem sie sie tradieren, in den Hauptsatz ihres Glaubensbekenntnisses hineinziehen und sie so als die gesuchte Essenz christlicher Existenz enthüllen« (222). In dieser Perspektive sind Christen »ganz schlicht jene, die eine H haben« und die Orthodoxie des Glaubens in eine »Orthopraxis der Veränderung dieser Welt« umsetzen (223).

Hans JONAS versucht, das »Prinzip H« durch ein »Prinzip Verantwortung« auszuhebeln. Dabei nennt er allerdings die destruktiven Tendenzen kapitalistischer Naturbeherrschung als »quasi-utopische Dynamik« der Technologie und schreibt sie dem »Utopischen« schlechthin zu, dem er unterstellt, die Gegenwart zugunsten einer konstruierten Zukunft zu schänden (1984, 388 u. 393). Die H auf Verbesserungen ist vom »Köder der Utopie freizumachen« und hat sich einer »nicht-utopischen Ethik der Verantwortung« zu unterstellen (386), die Jonas in Anknüpfung an HEIDEGGER als »eine als Pflicht anerkannte Sorge um ein anderes Sein« fasst (391). An die Stelle der erhofften Vermenschlichung des Menschen tritt wieder der ewig »zweideutige« Mensch, an die Stelle des »Vor-Scheins« im Kunstwerk dessen »zeitloses Scheinen in sich« (381f). Schließlich läuft

die Ethik darauf hinaus, Ehrfurcht und Schauern wieder zu lernen, die uns ein (nicht näher bestimmtes) »Heiliges« enthüllen (392f). Diese konservative Verabschiedung der H ist für die beanspruchte ökologische Umsteuerung der Technik unbrauchbar.

8. Walter BENJAMIN hat in seiner Studie zu GOETHE'S *Wahlverwandtschaften* das Thema von H und Hoffnungslosigkeit im Kontext der verhängnisvollen Liebe zwischen den Figuren Eduard und Otilie behandelt. Ausgangspunkt ist ein Satz, den er für die Zäsur des Werkes hält und in dem die Umschlungenen ihr Ende besiegeln, ohne es zu wissen: »Die H fuhr wie ein Stern, der vom Himmel fällt, über ihre Häupter hinweg.« BENJAMIN interpretiert, »dass die letzte H niemals dem eine ist, der sie hegt, sondern jenen allein, für die sie gehegt wird« (GS I.1, 200): »Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die H gegeben.« (201) Der Satz wird klarer, wenn man ihn mit einem anderen zusammenliest: »Elpis bleibt das letzte der Urworte: der Gewissheit des Segens [...] erwidert die H auf Erlösung, die wir für alle Toten hegen. Sie ist das einzige Recht des Unsterblichkeitsglaubens, der sich nie am eigenen Dasein entzünden darf.« (200) Das »nur um der Hoffnungslosen willen« ist eine Stellungnahme gegen die privategoistischen Versuchungen der H und nicht zuletzt gegen die heilsegoistischen der religiösen H auf Unsterblichkeit, die seit der Angleichung des Christentums an den Neuplatonismus den Jenseits-Glauben bestimmen. Gefordert ist, die H vom Standpunkt derjenigen zu konzipieren, die nichts zu verlieren haben, »als ihre Ketten« (*Manifest*, 4/493).

Den Gedanken, dass die einzig legitime H sich auf die Erlösung der Toten richtet, führt BENJAMIN in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* weiter. Er wendet ihn hier gegen das Fortschrittskonzept einer sozialdemokratischen Arbeiterbewegung, die sich als »Erlöserin künftiger Generationen« versteht (GS I.2, 700): nicht am »Ideal der befreiten Enkel« habe sie sich zu orientieren, sondern am Bild der »geknechteten Vorfahren« (ebd.). Für sich genommen ist diese Entgegensetzung nicht einleuchtend. Denn insofern sie – über die Kritik an der Linearität des Fortschrittsbegriffs hinaus – der H jede Orientierung auf Künftiges auszutreiben versucht, übersieht sie die Bedeutung des Antizipatorischen für menschliches Handeln, ja selbst für tierische Aktivität (vgl. Holzkamp 1983, 142ff, 261ff, 340f). Gleichwohl enthält sie eine Dimension, die in der Zukunftsfixierung der H vernachlässigt ist: »im Vergangenen den Funken der H anzufachen«. In jeder Epoche muss versucht werden, die Überlieferung »von neuem dem Konformismus abzugewinnen« und sich »einer Erinnerung [zu] bemächtigen, wie sie im Augenblick

einer Gefahr aufblitzt« (GS I.2, 695ff). BENJAMINS Überlegung berührt sich mit BLOCHS Konzept einer »unerledigten«, nicht »abgeholten Vergangenheit« (GA 4, 61, 119, 122), mit dem Unterschied, dass an die Stelle einer im Vergangenen eingelassenen, noch zu realisierenden Zukunft das schon in der Gerichtsprophetie formulierte Bild einer Erlösung der Toten tritt.

Auf andere Weise hat Dierich BONHOEFFER versucht, in den Briefen aus der Haft kurz vor seiner Hinrichtung die paradoxe Möglichkeit von H unter Bedingungen der Hoffnungslosigkeit zu formulieren. Für die meisten bedeutet der erzwungene Verzicht auf Zukunftsplanung »den verantwortungslosen, leichtfertigen oder resignierten Verfall an den Augenblick, einige wenige träumen sehnsüchtig von einer schöneren Zukunft und versuchen darüber die Gegenwart zu vergessen«, aber uns bleibt nur »der sehr schmale und manchmal kaum noch zu findende Weg, jeden Tag zu nehmen, als wäre er der letzte, und doch im Glauben und Verantwortung so zu leben, als gäbe es noch eine große Zukunft. [...] Denken und handeln im Blick auf die kommende Generation, dabei ohne Furcht und Sorge jeden Tag bereit sein zu gehen« (1970, 24f). Wenn die Illusion schon so eine große Macht ist, dann die »begründete H« noch viel mehr (404f). Optimismus ist nicht eine Ansicht über die gegenwärtige Situation, sondern »eine Kraft der H [...], die die Zukunft niemals dem Gegner lässt, sondern sie für sich in Anspruch nimmt«. Diesen »Willen zur Zukunft« soll, auch wenn er hundertmal irrt, niemand verächtlich machen (25).

9. »Die Widersprüche sind die H.en!«, lautet das Motto von Bertolt BRECHTS *Dreigroschenprozess*. Von Widersprüchen durchzogen ist aber auch die H selbst. Dass BLOCHS Titel *Prinzip H* zur gängigen Formel geworden ist, um eine Aufwärtsbewegung an der Börse zu beschwören, oder dass in den USA die Ausrufung Amerikas zur »Fackel der H« (*beacon of hope*) einen Kernbestand ideologischer Anrufungen bildet, sind Hinweise, in welchem Ausmaß das Anthropologikum der Zukunftserwartung von herrschenden Ideologien instrumentalisiert werden kann. Die Tagträume, die BLOCH in seiner Kritik an FREUD emphatisch als vorausseilende »Antizipationen einer besseren Welt« definiert hat (GA 5, 100), sind von der Illusionsindustrie auf eine Weise mitgeprägt, dass die Träumenden in der Regel »ihre Unterdrückung eher hoffnungsvoll festigen als verändern« (F.HAUG 1984, 693). Umgekehrt geht die Gleichsetzung von H und illusionärer Selbsttäuschung über die Erfahrung hinweg, dass ent-täuschende Befreiung von Illusionen keineswegs zu Hoffnungslosigkeit führen muss, sondern auch eine Stärkung von Handlungs- und

Antizipationsfähigkeit bewirken kann. Die Erwartung, dass eine »andere Welt möglich ist« (Weltsozialforum), kann vielfältig missbraucht und entfremdet werden, aber ohne sie bewegt sich nichts.

Angesichts dieser Ambivalenz wäre es eine naive Einseitigkeit, die H als an sich »gute« Lebenssubstanz zu idealisieren. Die umgekehrte Einseitigkeit besteht in der abstrakten Negation der H. Worauf es ankommt, ist die analytische und praktische Fähigkeit, immer wieder von Neuem konkret zwischen »leerer« und »begründeter« H zu unterscheiden. Dies erfordert die realistische Einschätzung sowohl der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse und Entwicklungspotenziale als auch der individuellen Handlungsmöglichkeiten und Motivationen. Die kritische Ausarbeitung einer solchen Unterscheidungskunst ist nicht nur intellektuelle Übung, sondern selbst eine praktische Tätigkeit, die die Inhalte und Horizonte der H mit strukturiert. Eine dialektische Herangehensweise kann sowohl von der philosophischen Kritik der H als auch von ihrer massenwirksamen, z.B. jüdisch-christlichen Freisetzung und Bündelung lernen. Sie wird darauf orientieren, die illusorischen Wunschprojektionen der H zu entziffern, ihre privategoistische Engführung zu kritisieren, indem sie sie vom Standpunkt der Überlebensinteressen der Hoffnungslosen her definiert, und konstruktiv daran zu arbeiten, die Hoffnungslosigkeit der Subalternen in »konkrete Antizipation« (PH, 726) zu transformieren.

BIBLIOGRAPHIE: G.ANDERS, *Ketzereien*, München 1982; J.ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992; P.BLICKLE, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1987; P.BOVÉ, »Die amerikanische Ausnahme«, *Argument* 252, 45. Jg., 2003, H. 4/5, 511-21; Th.A.BRADY, *Turning Swiss. Cities and Empire, 1450-1550*, Cambridge 1985; D.BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, neu hg. v. E.Bethge, München 1970; F.CRÜSEMANN, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, Neukirchen-Vluyn 1978; A.DIHLE, B.STUDER, F.RICKERT, »Hoffnung«, in: *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt*, hg. v. E.Dassmann u.a., Bd. XV, 1991, 1159-1250; F.HAUG, »Tagträume. Dimensionen weiblichen Widerstands«, in: *Argument* 147, 26. Jg., 1984, 681-98; W.F.HAUG, *Bestimmte Negation*, Frankfurt/M 1973; ders., »bestimmte Negation«, *HKWM* 2, 1995, 177-88; HESIOD, *Werke und Tage*, gr./dt., übers. u. hg. v. O.Schönberger, Stuttgart 1996; K.HOLZKAMP, *Grundlegung der Psychologie*, Frankfurt/M-New York 1983; D.HUME, *Ein Traktat über die menschliche Natur* (1740), a.d. Engl. v. Th.Lipps, Hamburg 1973; ders., *Dialoge über natürliche Religion* (1779), a.d. Engl. v. N.Hoerster, Stuttgart 1981; H.JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*,

Frankfurt/M 1984; H.-G.LINK, »Hoffnung«, HWPh 3, 1974, 1157-66; E.KELLNER (Hg.), *Christentum und Marxismus – heute. Gespräche der Paulus-Gesellschaft*, Wien u.a. 1966; F.VAN MENXEL, *Elpis. Espoir. Espérance. Études sémantiques et théologiques du vocabulaire de l'espérance dans l'Hellénisme et le Judaïsme avant le Nouveau Testament*, Frankfurt/M u.a. 1983; J.MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1966; D.u.E.PANOFKY, *Pandora's Box. The Changing Aspects of a Mythical Symbol*, London 1956; Ch.SIGRIST, *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*, Hamburg 1994; T.VEEKAMP, *Autonomie und Egalität. Ökonomie, Politik und Ideologie in der Schrift*, Berlin 1993; M.WALZER, *Exodus und Revolution*, a.d. Amerik. v. B.Rullkötter, Berlin/W 1988; K.M.WOSCHITZ, *Elpis Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Wien u.a. 1979.

JAN REHMANN

⇔ Angst/Furcht, Antizipation, Befreiung, bestimmte Negation, Charisma, Christentum und Marxismus, christlich-marxistischer Dialog, Elemente der neuen Gesellschaft, Emanzipation, Ende der Geschichte, Enthusiasmus, Enttäuschung, Entwurf, Erkenntnis, Erlösung, Ewigkeit, Fatalismus, Freude, Gemeinde (christliche), Glauben, Gleichgültigkeit, Glück, Gott, Hoffnungslosigkeit, Illusion, Imaginäres, Jenseits, Juden, Kritik, Liebe, materialistische Bibellektüre, Messianismus, Möglichkeit, Optimismus/Pessimismus, Phantasie, Prophetie, Religion, Religionskritik, rettende Kritik, Sinn, Tod, Traum, Utopie, Verantwortung, Vergessen/Erinnern, Vernunft, Verzweiflung