

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS

ACADEMIA ALFONSIANA

INSTITUTUM SUPERIUS THEOLOGIAE MORALIS

STUDIA MORALIA

VII

1969

CONTRIBUTIONES AD PROBLEMA SPEI

DESCLÉE & SOCII - EDITORES PONTIFICII

ROMA - PARIS - TOURNAI - NEW YORK

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS

ACADEMIA ALFONSIANA

INSTITUTUM SUPERIUS THEOLOGIAE MORALIS

STUDIA MORALIA

VII

1969

CONTRIBUTIONES AD PROBLEMA SPEI

DESCLÉE & SOCII - EDITORES PONTIFICII

ROMA - PARIS - TOURNAI - NEW YORK

Imprimi potest

Romae, ad Sancti Alfonsi,
die 13 decembris 1969

A. AMARAL C.ss.R.

TARCISIO ARIIVALDO AMARAL C.ss.R.

Superior Generalis

Imprimatur

Curia Archiepiscopalis Perusina

Perusiae, december 1969

DOMINICUS DOTTORINI, Vic. Gen.

I N D E X

CONTRIBUTIONES AD PROBLEMA SPEI

HÄRING B., Das christliche Leben im Zeichen der Hoffnung	7-31
O'RIORDAN S., The psychology of Hope	33-55
CAPONE D., Cristo: speranza teologica dell'uomo	57-117
MURPHY F.X., Hope: its revolutionary aspect in Patristic Thought	119-129
FRIES A., Hoffnung und heilsgewissheit bei Thomas von Aquino	131-236
DINGJAN F., Christliche Hoffnung in einer weltlichen Welt nach « Gaudium et Spes »	237-263
BOELAARS H., La « Teologia della speranza » di Jürgen Moltmann	265-305
ENDRES J., Die Hoffnung bei Ernst Bloch	307-330
SAMPERS A., Academiae Alfonsianae chronica anni academici 1968-69	331-339

Opiniones in scriptioibus huius voluminis STUDIORUM MORALIUM expressae de se non sunt Academiae Alfonsianae vel Commissionis Redactionis voluminum sed auctorum, qui singulis contributionibus nomen dant.

Socii Redactionis

Litterarum inscriptio Commissionis Redactionis:
Redazione STUDIA MORALIA,
Academia Alfonsiana, Via Merulana 31, 00185 ROMA Italia

Litterarum inscriptio Administrationis:
Amministrazione STUDIA MORALIA,
Academia Alfonsiana, Via Merulana 31, 00185 ROMA Italia

HOFFNUNG UND HEILSGEWISSHEIT

BEI THOMAS VON AQUINO

ALBERT FRIES C.S.S.R.

SUMMARIUM

Saeculo XIII tractatus de spe christiana, paulo ante elaboratus, magis evolvi coeptus est. Praecipue tunc movebatur quaestio, utrum spes sit virtus, ac proinde quid eius obiectum, motivum, subiectum, et quali praedita sit certitudine.

Pluries Thomas de hac theologiae materia indagacionem instituit, cuius inventa in scriptis tempore et indole differenter compositis reliquit.

Non ignorans, fidem, spem et caritatem efformare unam hominis cum Deo, Patre Iesu Christi, unionem virtute Spiritus Sancti, virtutem spei tamquam aspectum particularem huius unionis analysi subicere et iustificare conatur. Initium, uti semper, sumens a datis revelationis et a rebus actibusque nobis magis notis, primo considerat spem passionem, unde, phaenomenon pertranseundo et proportionem semper servando, ad spem theologicam ascendat eiusque essentiam exponat et pro tota vita viatoris momentum, eius quoque cum aliis virtutibus cohaerentiam et propriam eius certitudinem absolutam et infrustrabilem.

Sententias traditas vel suscipiens vel comprobans vel evolvens, propriam sententiam vel expressionem interdum, etiam sub influxu suorum coaevorum, immutans, aspectum etiam psychologicum in conceptu biblico vigentem aliquid inserens, et ipsum modum « spei christiano- rum », omnino alium a « spe hominum », extollens, Thomas ad doctrinam de spe elucidandam non pauca contribuit. Quae quidem, cum tempori suo eiusque de mundo opinionibus non sint colligata, sed ex ipsius spei essentialibus derivata, valorem certe retinent etiam hisce temporibus, quibus illud dynamicum, quod in homine spes vocatur, plurimj ducunt.

Glaube, Hoffnung und Liebe, wie Paulus sie darbietet, bilden im Vollzug eine lebendige Einheit. Sie sind verschiedene Aspekte einer zwar vielgestaltigen und doch einheitlichen Geisteshaltung in der Macht des Heiligen Geistes. Der eine Vollzug enthält verschiedene Vorgänge, die in sich, in ihrem je eigenen Wesen, durch Analyse sich aufzeigen lassen. Einer solchen Methode, wobei der allgemeine Begriff von Hoffen herangezogen und in Analogie verwendet wird, bedient sich Thomas mit gutem Blick und Geschick in seinen Ausführungen über die christliche Hoffnung, zu denen ihm seine Lehrtätigkeit mehrmals und mit verschiedenem Ansatz eine Gelegenheit bot. In Frage kommen hier — in dieser Reihenfolge¹ — *In III Sent.* (1254-56 in Paris); *Summa contra Gentiles* (abgeschlossen 1264); *Quaestio disputata De spe* (De virtutibus 1269-1272 in Paris); *Summa theologiae* 2/II (ab 1266, weitergeführt in Viterbo und Paris bis 1269-1272); *In Rom.* (spätestens Okt. 1272 bis Dez. 1273 in Neapel); *Compendium theologiae* (wohl 1272-74 in Neapel). Die « Reportata » der bibel-exegetischen Schriften sind hier nicht berücksichtigt.

Was philosophisches Denken über die Hoffnung als seelischen Vorgang, als *Gefühlsregung* (passio) aussagt, trifft verhältnismäßig auf die christliche Hoffnung zu.

An der Gefühlsregung der Hoffnung ist Thomas nicht rein um ihrer selbst willen interessiert, vielmehr nur soweit, wie die Kenntnis davon dem Theologen nützlich ist für seine Arbeit an den Wirklichkeiten des Glaubens. Die von ihm immer befolgte Methode geht von den uns bekannteren sinnfälligen Vorgängen aus. Von ihnen kommt ja auch naturgemäß die erste Bedeutung der Namen, die dann vielfach vom Sinnfälligen auf das Intellektuelle übertragen werden, und zwar auf Grund einer Ähnlichkeit, jedoch unter Beachtung und Herausstellung des Charakteristischen der Ordnungen. So analysiert er die Gefühlsregung des Hoffens, um über das Phänomen hinaus zu einer wesensgemäßen und vertieften Erkenntnis dessen zu gelangen, was Tugend der Hoffnung ist. Er sucht also, wie Albertus Magnus, die früher schon

¹ Vorgeschlagen von M. GRABMANN, *Die Werke des heiligen Thomas von Aquin* (Beiträge zur Gesch. der Philos. und Theol. des Mittelalters, XXII 1/2) Münster i.W. 1949 S. 287 292 f. 306 ff. 295 f. 271 315.

geläufige Unterscheidung von Gefühlsregung und Tugend zu begründen und die gleiche Benennung (spes) von dem Bestand der seelischen Wirklichkeit auf höherer Ebene her zu rechtfertigen, immer aber mit dem Aufweis des Unterschiedes zwischen den Ordnungen des Sinnfälligen und des Christlichen².

Der *Name* « Hoffnung » hat demnach mehrere Bedeutungen. Einmal meint er die Gefühlsregung, die eben keine Tugend ist. Hoffnung kann sodann — auf der Ebene des Geistigen — ein Vierfaches bedeuten: 1. Das Gehaben (habitus), das den Willen zu einem der Gefühlsregung ähnlichen Vollzug bewegt; das Gehaben ist eigentlich die Tugend der Hoffnung. 2. Das Hoffen, d.h. den Tugendakt. 3. Das Erhoffte, d.h. den Gegenstand der Tugend (Tit. 2,13): 'expectantes beatam spem'. 4. Die Gewisheit der Hoffnung, d.h. eine Wesenseigentümlichkeit und einen Vollkommenheitsgrad (status perfectionis in virtute): Rom. 5,4: 'probatio vero spem', idest³ spei certitudinem⁴. Gerade bei der Hoffnung legt sich der Sonderfall nahe, daß Gefühlsregung und Tugend mit demselben Namen belegt werden, was sich von anderen Regungen wie Furcht, Freude, Traurigkeit nicht sagen läßt. Hoffnung besagt ja — auf der Ebene des Geistigen — eine Hinordnung und damit eine Hinbewegung auf das Gute; sie verwirklicht also das Wollen (intentio) und die Wahl (electio) des Guten, ohne die es keine Tugend gibt. Furcht vor dem Bösen ist zwar Sache der Tugend, aber nicht deren vollkommene Form. Freude und Traurigkeit sagen eher eine Einwirkung (impressio) des Guten oder des Übels auf das Gefühlsleben aus als eine Hinbewegung, weshalb ihnen die Übereinstimmung in jener der Tugend eigenen Entscheidung (electio) für das Gute abgeht⁵.

Später verdeutlicht Thomas diesen Gedankengang, und da zeigt sich, daß nur *theologische* Tugend — Hoffnung und Liebe — denselben Namen annehmen kann wie eine Gefühlsregung. Sittli-

² S. PINCKAERS, *La nature vertueuse de l'espérance*, in: *Revue Thomiste*, 66 (1958) 622 f.

³ *Glossa ordinaria*, *Postilla Nicolai Lyrani* (Lyon 1590) 65. - Die Psalmen werden in diesem Beitrag in der Zählung der *Vulgata* gegeben.

⁴ *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 1 ad 3 (ed. Rom. 1570, f. 95va). - So auch ALBERTUS M., *Super III Sent.* d. 26 a. 1 solutio (ed. BORGNET 28, 491).

⁵ *Ebd.* ad 1 (f. 95va).

che Tugend nämlich bekommt ihren Namen nicht einfach von einer Gefühlsregung, sondern von deren Steuerung, wie z.B. Zucht oder Tapferkeit. Wohl aber kommt der Bewegung des gottfähigen Menschengeistes, sofern sie irgendwie Gott berührt, Tugendcharakter zu; daher können Namen von Gefühlsregungen auf theologische Tugenden übertragen werden. Deren Gegenstand ist nun aber Gott, das höchste Gut, und deshalb scheiden Regungen, die ein Übel zum Gegenstand haben, hier aus. Andererseits unterstellt Freude im Genuß des Guten schon dessen Gegenwart, weshalb die Freude in Gott eigentlich und voll dem Bereich der Vollendung zugehört, während die Hoffnung dem Pilgerstand zugeordnet ist. Sehnsucht schließlich gilt freilich einem noch nicht gegenwärtigen Gut und ist Grundbestandteil der Hoffnung, schließt jedoch nicht den Geist-gewirkten Kontakt mit Gott (*contactus spiritualis*) und die Gewißheit (Rom. 8, 24) in sich. Somit können von den Gefühlsregungen nur Hoffnung und Liebe Tugenden bezeichnen, und zwar theologische⁶.

Es fällt auf, daß im *Natürlichen*, soweit ich sehe, nicht von einer Tugend, immer nur von einer Gefühlsregung der Hoffnung gesprochen wird, die eben keine Tugend sei. Freilich kennt Thomas ein Hoffen als «*actus humanus*». Er kennt auch die der Hoffnung verwandte Tugend der Hochherzigkeit, die sich im Bereich des Nur-Menschlichen an das Große und Schwierige wagt (*magnanimitas*). Doch die *moralische Tugend der Hoffnung*, die drängende Fertigkeit, im Sittlich-Guten alle Möglichkeiten des Erreichbaren auszuschöpfen, solange die Erreichbarkeit größer ist als die Unmöglichkeit; immer Neues zu wagen und zu versuchen; die Entwicklung, solange sie irgendwie aussichtsreich und verantwortbar ist, voranzutreiben, diese Tugend kommt wohl zu kurz, wie übrigens auch die Liebe als moralische Tugend, wogegen im Sozialen die Gerechtigkeit ihren festen Platz hat. Von der Gefühlsregung der Hoffnung gehen die scholastischen Theologen zur theologischen Tugend über und lassen das Mittlere, die nur-menschliche Tugend der Hoffnung aus, obwohl sie den Ansatz dazu — ein Hoffen, das nicht nur Gefühlsregung ist — sehr wohl haben. Sie hatten das Ziel im Auge, das Ewige, das Himmlische,

⁶ Q. *disp.* a. 1 ad 6.

weniger den Weg zum Ziel, das Zeitliche, das Weltliche. Im modernen Weltbild steht das Dynamische hoch im Kurs, und das heißt beim Menschen Hoffnung.

Zunächst die *Situation* des Menschen, wenn von Hoffen die Rede ist⁷. Er sieht sich vor ein Gut gestellt, vor etwas Wünschbares, Wünschenswertes, Willkommenes, nicht vor ein drohendes Übel, auf das er mit dem Affekt der Furcht reagieren würde. Das Gute aber ist noch nicht in seinem Besitz, sonst läge die Reaktion in der Gemütsbewegung der Freude; wohl weckt es Vor-Freude, die immer mit der Hoffnung verbunden ist. Das Gute ist auch nicht leicht zu erlangen, sonst würde ein einfaches Verlangen genügen; es ist ein Steilgut (*arduum*), das den Gegenstand des muthaften oder wagenden Strebens (*vis irascibilis*) bildet. Immerhin aber ist es zu erreichen, sonst erfolgt die Absage des Strebens⁸; das Erstrebenswerte muß erstrebbar sein, muß Aussicht auf Erreichung bieten. Das Steilgut — sagt Thomas im Sentenzenkommentar bei der Erklärung der «*exspectatio*» — löst eine doppelte Bewegung aus, Anziehung und Abstoßung. Sein Gütegehalt reizt dazu, es anzugehen; die damit gekoppelte Schwierigkeit drosselt den Vorstoß und treibt eher zur Flucht. Hoffen schließt also zwei Bewegungen in sich, das Sich-Ausstrecken auf das Gute hin, worin die Gefühlsregung der Hoffnung besteht, sowie die Gegenbewegung gegen den Fluchtversuch, nämlich das Durchstehen, eben die Erwartung. Diese Erwartung geht also auf das Hindernis auf dem Weg zu einem Gut zurück. Deshalb ist Erwartung eine eigene Funktion des muthaften Strebens auf der Suche nach einem Wert. Zur Hoffnung verhält sie sich wie das Allgemeine zum Eigentümlichen; denn Hoffnung gibt zur Erwar-

⁷ *Ebd.* a. 1.

⁸ Zum Handeln auf ein Ziel hin genügt nicht schon dessen Erkenntnis und das Verlangen danach; das Tätigwerden wird erst ausgelöst mit der Zuversicht in die Erreichung des Zieles (*fiducia*). In III Sent. d. 23 q. 1 a. 5 ad 5 (f. 81vb); *ebd.* d. 26 q. 2 a. 3 *solutio* (f. 96rb). Hoffen (*sperare*) und Vertrauen (*confidere*) gehören zueinander und stehen sogar oft genug füreinander, sind aber doch auseinanderzuhalten. Denn was einer ersehnt und für erreichbar hält, das glaubt er zu erreichen, und aus diesem der Erkenntnisordnung zugehörenden «Glauben» folgt im Strebevermögen jene Bewegung, die «*fiducia*» genannt wird. *Summa theol.* 1/II q. 40 a. 2 ad 2. - Vgl. 2/II q. 129 a. 6 *solutio*. Gemäß der «*Etymologie*» — die aber ALBERT nicht gelten läßt — kommt «*fiducia*» von «*fides*».

tung die Gewißheit hinzu. Zur Ableitung « *expectare a spectando* » sagt Thomas nun, was « *expectatio* » eigentlich ist: *Signum autem alicuius quiescentis cum extensione appetitus in aliquid desideratum solet esse, quod frequenter visum dirigit in illud, ut videat, si ex aliqua parte ad ipsum accedat; et ideo dispositio praedicta quietis cum motu dicitur expectatio* ⁹.

Das wird nun — *servatis servandis* — auf die theologische Hoffnung angewandt. Sie ist — gemäß dem Text des Petrus Lombardus — Erwartung, d.h. ein Sich-Ausstrecken des Willens nach einem Steilgut, nach der ewigen Seligkeit, in letzter Linie Gott selbst; sie ist mit Gewißheit versehen als ihrer näheren Bestimmung und Vervollständigung zur Hoffnung; sie kommt aus der Gnade Gottes ¹⁰.

Wie es scheint, steht Thomas hier noch *unter dem Einfluß seines Lehrers*. Albert, der die theologische Hoffnung schließlich in das muthafte Strebevermögen verlegt, soweit es am Geistigen teilhat, betont am Hoffen stärker das Sich-Ausstrecken als das Erwarten. Erwarten sagt nämlich nicht vollständig den Akt des Hoffens aus ¹¹. *Spes non dicit expectationem, sed sperationem; et haec dicit plus, quoniam sperans extendit se, sicut credens et amans, suo modo in rem speratam, ut habeat eam suo modo, sicut credens et amans* ¹². Vollzug des Hoffens ist mehr als Erwarten, obschon dieses ihm nähersteht als jeder anderen Tugend. Hoffen besteht vielmehr ¹³ in einem « *extendere se in rem speratam amplitudine quadam animi* ». In diesem inneren Aufschwung ins Ewige, gestützt auf die ungeschaffene Güte und Freigebigkeit, liegt das Wesen des Hoffungsaktes. Dazu gehört als Zweites die Erwartung, ein Zustand des Hoffenden, nämlich ein Feststehen, ein Durchhalten der christlichen Lebensführung, ohne das es kein Erwarten gibt. Das dritte Element ist der Gegenstand, die Ewigkeit und Seligkeit in der Herrlichkeit Gottes ¹⁴.

⁹ *In III Sent.* d. 26 q. 1 a. 1 ad 3 (f. 93rb); *ibd.* ad 1; *ibd.* a. 3 ad 1 (f. 94r/v).

¹⁰ *Ebd.* q. 2 a. 1 solutio (f. 95vb).

¹¹ *Super III Sent.* d. 26 a. 1 ad 2 (ed. BORGNET 28, 491b).

¹² *Ebd.* a. 2 ad 2 (594b).

¹³ *Ebd.* a. 3 solutio (495a).

¹⁴ *Ebd.* q. 1a (496a). - Zur Kennzeichnung der « *expectatio* » wird von ALBERT und THOMAS der Ausdruck « *immobilitas* » verwendet.

Mit veränderter Perspektive erscheint die Erwartung in der Quaestio disputata und in der Summa theologiae des Thomas. Je nach der Zugänglichkeit des gesuchten Gutes kennt die Hoffnung zwei Arten von Bewegung: Uno modo per propriam potestatem, alio modo per auxilium alterius; nam quae per amicos sunt possibilis, aliquid possibilis dicimus... Bei der ersten Art ist es kein Erwarten (exspectare), sondern rein ein Hoffen (sperare tantum). Bei solchen Gütern jedoch, die der eigenen Macht nicht unterstehen oder sie allein übersteigen, kann das Eingreifen eines anderen zum Ziel führen, wie etwa für die Gesundheit die Weisung und das Tun des Arztes. Auf diese zweite Art trifft zu: *Et talis spes exspectationem habet, inquantum homo respicit in auxilium alterius*. Dann aber geht das Hoffen sowohl auf das ersehnte Gut wie auf den Helfer zur Erlangung des Gutes. Es behält sowohl das Gut im Blick wie den Helfer, der die Kraft leiht¹⁵.

Erwartung ist somit *nicht mehr ein Vorgang am Hoffen*, sondern *eine Art des Hoffens*. Anschaulich wird das durch die mittelalterliche Denkform der « Etymologie »: *In Sent.: exspectare a spectando: ... frequenter visum dirigit in illud (desideratum), ut videat, si ex aliqua parte ad ipsum accedat... — Summa (1/II q.40 a.2 ad 1): Sed proprie dicitur exspectare, quod sperat ex auxilio virtutis alienae, ut dicatur exspectare quasi ex alio spectare...*

Ein Gut ist also zu erlangen entweder durch eigene Klugheit, Anstrengung, Leistung — und das ist rein ein Hoffen —, oder — gemäß einem Gedanken der aristotelischen Ethik — durch Eingreifen eines anderen, und in diesem Fall wird Hoffen zum Erwarten. Von der zweiten Art des Hoffens überhaupt ist es ein glatter Übergang zur theologischen Tugend der Hoffnung: ... *Dicendum, quod exspectatio, quae ponitur in definitione spei, ... importat respectum ad auxilium divinum*¹⁶.

Von diesem Inhalt her läßt sich das Hoffen begreifen als eine Regung des Strebevermögens nach einem noch nicht gegenwärtigen Wert, der zwar schwer zu erreichen, aber doch erlangbar ist.

Darin sind vier seelische Teilvorgänge enthalten, entspre-

¹⁵ *Q. disp. a. 1 solutio; Summa theol. 1/II q. 40 a. 2 ad 1; 2/II q. 17 a. 1 solutio; Compendium theologiae, II c. 7 (ed. R. TANNHOF [Heidelberg 1963] S. 493).*

¹⁶ *Summa theol. 2/II q. 17 a. 5 ad 3 (ed. LEON. 3, 127b); Q. disp. a. 1 solutio.*

chend den vier Bedingungen am Zielgut. Einmal eine Art *Liebe*, nämlich ein Gefallen an dem Gut, ein Sich-Angleichen an das in Sicht gekommene Gut, sodaß es ein Wert für diesen Menschen und von ihm als wertvoll empfunden wird. Das ist das seelische Echo auf die Werthaltigkeit des Gutes. Dessen Abwesenheit weckt sodann das *Verlangen*, und darin ein erstes Ausstrecken des Wollens. Liebe ist ja nicht nur Genuß einer schönen Gegenwart, sondern auch Verlangen nach einem Gut in der Zukunft. Interessierte Liebe und Verlangen bilden somit die Grundbestandteile des Hoffens; dieses unterstellt (praesupponit)¹⁷ jene. Denn erst über ihnen kann sich ein wirksames, vortreffliches, auf Erfüllung vertrauendes Streben erheben. Den Widerständen und Schwierigkeiten auf dem Weg zum ersehnten Ziel — worunter auch der zeitliche Abstand fällt — begegnet der Mensch mit einem gesteigerten Streben, einem stärkeren Anlauf, einer Erhöhung des Mutes, oder gegebenenfalls mit der Anlehnung an einen Mächtigeren. In solchem « *Dennoch* », im Vertrauen auf eigene Kraft oder fremde Hilfe gesprochen, ist das Wesen des Hoffens anzutreffen. Die Hoffnung auf Erfüllung endlich gibt *Zuversicht*. Sie ist nicht denkbar ohne eine irgendwie geartete Gewißheit, das Ersehnte und Erstrebt zu erreichen. Sie ist der Hoffnung eigentümlich gegenüber dem einfachen Verlangen, Wünschen, Sehnen. Irgendwelche Aussicht auf Verwirklichung und damit irgendeine Zuversicht ist immer — auch im ursprünglich neutralen Hoffungs-begriff des Griechentums — vorhanden (quaedam securitas adipiscendi)¹⁸, solange Hoffnung da ist. Auch in der fehlgeschlagenen «Hoffnung» war Zuversicht. Sie bedingen einander; ohne Zuversicht auf Erreichung des Zieles gibt es kein wirksames Streben danach, worin ja die Hoffnung besteht; und ohne wirksames Streben — aus eigener oder mit fremder Kraft — entsteht gegenüber dem nicht leicht und nicht sogleich erreichbaren Wert keine Zuversicht auf Erfüllung¹⁹. Besonders stark spricht im biblischen Begriff der Hoffnung immer Zuversicht mit, etwa Phil. 3,13: ein Sich-Ausstrecken, ein Erwarten, und Vertrauen oder Zuversicht.

¹⁷ *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 3 q. 1a 2 (f. 96rb); *Summa theol.* 1/II q. 40 a. 1 solutio.

¹⁸ *Q. disp.* a. 1 - Vgl. Luc. 14, 31-32.

¹⁹ Vgl. hier Anm. 8.

Hoffnung als Gefühlsregung ist demnach eine seelische Bewegung, die mit Energie, Widerstandsfähigkeit und Zuversicht ein Steilgut angeht. Was damit für die Hoffnung als Tugend in Sicht kommt, ist eine seelische Regung aus Gnade, die mit Vorfreude und Zuversicht Gott als letztes Hochziel von Gott erwartet.

Bei dem Anlegen einer formalpsychologischen Beschreibung des Hoffnungsbegriffes an die *christliche Hoffnung* ist immer im Blick zu behalten, daß zwischen spezifisch-menschlicher Hoffnung und christlicher Hoffnung nicht mehr als eine Verhältnisgleichheit bestehen kann. Christliche Hoffnung enthält die Bestandteile des Hoffens überhaupt, sie überragend und erhebend.

Gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts erfuhr der *Traktat über die Hoffnung* seine volle Entwicklung. Vorher hatte er schon einen Platz im 3. Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus (nach 1150)²⁰, wo ein Kapitel (8) des Enchiridion von Augustinus übernommen²¹ und die eine oder andere konkrete Frage angefügt war. Die ersten Kommentatoren der Sentenzen bezogen auch das Problem der Gewißheit ein. An der Wende zur Hochscholastik setzte dann mit den Summisten, etwa Wilhelm von Auxerre († 1237) und Philipp dem Kanzler († 1236), eine Erneuerung des Traktates ein, die von Odo Rigaldi und Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas weitergeführt wurde. An beherrschende Stelle trat nun die Frage nach dem Tugendcharakter der christlichen Hoffnung: wieso sie eine Tugend ist, welches ihr Gegenstand und ihr Beweggrund ist²². Der Sentenzenkommentar des Thomas übte sofort — schon vor der strafferen und dichterem Ausführung in der *Quaestio disputata* und in der *Summa theologiae* — einen Einfluß aus. Petrus von Tarentaise (Innozenz V.), der seinen Kommentar Ende der 50er oder Anfang der 60er Jahre des 13. Jahrhunderts schrieb, übernahm — bei etwas veränderter Anlage des Traktates²³ — meist die Auffassung des Thomas, mitunter aber die von Bonaventura. Hannibaldus de Hannibaldis, Schüler und Nachfol-

²⁰ *Sent.* I. III d. 26 (ed. Quaracchi 1916, S. 670-673).

²¹ Ed. J. BARBEL (Düsseldorf 1960) S. 31 ff.

²² PINCKAERS, *La nature vertueuse*, in: *Revue Thomistic*, 1958, 405 f.

²³ *In III Sent.* d. 26 (ed. Toulouse 1652, S. 198-205).

ger des Thomas in Paris, gibt um 1260 — wie gewöhnlich — eine Kurzfassung des Traktates von Thomas ²⁴.

Im *Inhalt* der Hoffnung ist dem Menschen ein Lebensziel gesetzt, das über seine natürlichen Möglichkeiten und Fähigkeiten, seinen Anspruch und seine Ahnung hinausgeht, eine Erfüllung in den Maßen Gottes. Die Hoffnung ist kein weltimmanentes Phänomen. Das Gut mit dem besonderen Wert aus der schweren, nur durch Gnade gegebenen Erreichbarkeit, auf das die Hoffnung gemäß dem Angebot Gottes im Glauben zugeht, ist die geschautete Erste Wahrheit in sich, die « ineffabilis veritatis visio » (Augustinus), « ipsa visio divinitatis » (ut operatio perfecta per ea quae sequuntur), die als vollkommene Liebesgemeinschaft das Wesen der Vollendung ausmacht; die vollkommene Gutheit, die den Menschen in seiner Gottfähigkeit endgültig ausfüllt, also die Beseligung (beatitudo), die an der Ewigkeit teilhat und so ein ewiges Leben ist, nämlich das neue Leben, das Jesus selber und wir aus seinem Kreuzesopfer erhalten haben; vollkommene Lebensgemeinschaft in Jesus Christus mit Gott; Rettung und ganze Rechtfertigung im Leben Gottes; die Herrlichkeit der Kinder Gottes, unsterbliches Leben, d.h. ewiges Leben in der Liebe Gottes, welches das Erbteil der Söhne und Töchter Gottes ist; Teilhabe an Gottes Herrlichkeit; Leben der Glorie, wie jetzt auf der Pilgerschaft das Leben der Gnade. Die Hoffnung ist aus Glauben das Erwarten der seligen Ewigkeit vom Erbarmen Gottes ²⁵.

Gott selber, *nicht als « auctor naturae », sondern als « auctor gratiae »*, also Gott in seiner innergöttlichen Lebensfülle, der den Menschen in seine Herrlichkeit beruft und sich ihm als Lebensziel zusagt, ist das *Erst- und Hauptgut*, das der Hoffnung aufgegeben ist. Denn nicht etwas Geringeres, als Er selber ist, darf von ihm erhofft werden, da seine Güte (bonitas), wodurch er dem

²⁴ *In III Sent.* d. 26 (unter den Werken des THOMAS, ed. Rom., *Opuscula* (100r-v).

²⁵ *In I Sent.* d. 1 q. 1 a. 1 (f. 4rb); *In III Sent.* d. 23 q. 1 a. 5 ad 5 (f. 81vb); d. 26 q. 2 a. 1 Sed. contra, 1 und ad 2 (f. 95rb; f. 95va); *Summa c. G.*, I. 3 c. 147 und 153; *Q. disp.* a. 1 solutio und ad 6; a. 4. solutio und ad 3; *Summa theol.* 2/II q. 17 a. 2 solutio; a. 6 solutio; *In Rom.* V lect. 1 (ed. Rom. 1570, f. 16ra); lect. 2 (f. 16vb); *In Rom.* VIII lect. 3 (f. 25va; f. 26ra); *Compendium*, II c. 9 (ed. TANNHOF S. 498).

Geschöpf Gutes mitteilt, nicht geringer ist als seine Wesenheit (essentia)²⁶.

Die Hoffnung erschließt also dem Menschen eine neue Zukunft, die gerade nicht der Mensch selber aus den Gegebenheiten und Möglichkeiten der Gegenwart heraus entwirft, plant, aufbaut. Seine Hoffnung ist Der, der da war und der da ist und der da kommt. Er hat ein übernatürliches Lebensziel, d.h. ein dem Menschen an sich absolut ungeschuldetes, unerreichbares, ungeahntes und unahnbares Lebensziel. Seine Zukunft liegt auf der Ebene des Lebens aus Gott, das Christus in aller Fülle besitzt und ihm mitteilt; sie ist die Zukunft, die Christus in der Auferstehung dem Menschen erschlossen hat; der kommende Gott selber, der unerschöpfliche Tiefen in sich birgt. Das gibt dem Hoffenden neue Kräfte der Lebensgestaltung, neue Maßstäbe, allem zuvor den göttlichen Willen als den wahren Maßstab menschlichen Handelns, und erweist sein Gottesverhältnis als einer Vertiefung ins Unendliche fähig.

Allerdings — so sagt Thomas mit Hebr. 6,19 — ist das Erhoffte immer noch *verhüllt*²⁷. Über dem Sichtbaren, das ihm naheliegt und verfügbar ist, hält er sich an das Unsichtbare, das seiner Macht und seinem « Machen » entzogen und also gerade nicht verfügbar ist. Da wird deutlich, daß jenes « Dennoch », das der Hoffnung überhaupt eigentümlich ist, auch die Christenhoffnung prägt. Wohl erwartet sie ihre Erfüllung von der erbarmenden und allesvermögenden Liebe Gottes, die den gottentfremdeten und daher sich selber entfremdeten Menschen wieder an sich zieht; in dem Saatkorn, dem das Gottesreich zu vergleichen ist, hat die Auferstehung schon eingesetzt und ist die Gewißheit gegeben, daß das Hoffen und die Mühe nicht vergeblich ist; deshalb kann neben der Möglichkeit der Erfüllung überhaupt keine Unmöglichkeit zum Zug kommen, und darum kann die Zuversicht unbegrenzt sein. Aber gerade *zu diesem zuversichtlichen Erwarten von Gott* braucht die Hoffnung das Sich-Ausstrecken (protensio), den großen Mut (elevatio animi). Sie muß ja das Zuhandene als letzte Beglückung loslassen, um sich für das Unsichtbare vollständig

²⁶ *Summa theol.* 2/II q. 17 a. 2 (ed. Leon. 8, 125).

²⁷ *Ebd.* ad 1.

auf die machtvolle Güte Gottes zu verlassen. Sie muß sogar antreiben, das Sichtbare und Zeitliche mit aller Kraft zu besorgen durch die Arbeit an einem geglückten Erdenleben und einer besseren Welt und eben dadurch — ohne sich durch die Hochschätzung menschlicher Werte und Leistungen oder durch den Wunsch nach dem « Haben » blockieren zu lassen — der Verheißung des Unsichtbaren und Ewigen teilhaftig zu werden. Die Hoffnung gibt ja nicht nur Freude und Geduld, Bruderliebe und Gebet auf, sondern auch die Aktivität, den Einsatz in und an der Welt, solange es Tag ist. Hoffnung weiß sich dem Zeitlichen verpflichtet, erhebt sich aber unablässig daraus und übersteigt es; sie läßt den Menschen so durch das Zeitliche hindurch gehen, daß er das Ewige nicht vergißt und verliert, und sie läßt ihn die Grenzen der Zeit überschreiten, da sie das Gegenwärtige an die ewigen Werte bindet, das Kontingente an das Absolute, an den Absoluten ²⁸.

Von daher kommt es denn auch, daß der Tugend der Hoffnung besonders die *Hochherzigkeit* (*magnanimitas*) verwandt ist; beide wagen sich an ein Steilgut, die Hochherzigkeit im Bereich des Nur-Menschlichen, die Christenhoffnung an das höchste Gut, das Gott selber ist ²⁹. Mut gehört ganz gewiß zu der nur auf das Innerweltliche gerichteten Hoffnung, erst recht zu dem demütigen und geduldigen, der Weisheit und der Freiheit nahestehenden Erwarten der Christenhoffnung, die auch in Dunkel, Ausweglosigkeit und Verlassenheit durchzuhalten ist und gerade dann zu erweisen hat, daß es einem wirklich um Gott geht, nicht um einen selbst. Sie muß vom Glauben her risikofreudig sein und muß es ihm abnehmen, daß keine Fehlleistung endgültig und keine Schwierigkeit unüberwindlich sein kann; daß es eigentlich wenig Dinge gibt, die tragisch zu nehmen sind und daß sie selbst sich gerade durch die Trübsale hindurch zu verwirklichen hat (Rom. 5,3-5). Sofern die Hoffnung nicht nur auf Gott als Ziel geht, sondern auch auf die Mittel zum Ziel, deren Maß Gott ist, ist sie gleichzeitig Antrieb für das ganze Verhältnis des Menschen zu Gott, für den guten Wandel in Christus als werbendes Tatzeugnis, etwa — gemäß Is.

²⁸ PH. DELHAYE - J. BOULANGÉ, *Espérance et vie chrétienne* (Tournai 1958, S. 221.)

²⁹ *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 2 ad 4 (f. 96ra).

30,15: 'et in spe erit fortitudo vestra' — für die Tapferkeit (fortitudo) ³⁰.

Auf alle Hilfen, die zu Gott als übernatürlichem Lebensziel hinführen, geht die christliche Hoffnung naturgemäß *in zweiter Linie*, um ihres Hauptinhaltes willen. Es sind allem zuvor jene Gaben des göttlichen Erbarmens, die ihrer Natur nach *zum Heil gehören*: Vergebung der Sünde und das Leben aus Gott mit seinen Kräften zu heilsmächtigem Wirken in der Welt (spes veniae, spes gratiae, spes gloriae). Es sind auch jene Gaben, *die zum Heil führen*: Leitung und Schutz durch die Vorsehung Gottes und das Geschenk der Beharrlichkeit bis ans Ende. Auch *natürliche und zeitliche Güter*, die zwar ihrer Natur nach keine direkte Beziehung zum Heil haben, aber in bestimmten Situationen haben können. Der Mensch in der Gnade und in der Berufung zur Glorie bleibt Mensch. Das Übernatürliche, das axiologisch und final weit über dem Menschen steht, ist ontologisch kategorial etwas, das zum Menschsein «hinzukommt» und von ihm getragen wird. Jesus selber hat im «Vater unser» seine Jünger auch die zeitlichen Güter erleben und erhoffen gelehrt. Sie — z.B. Gesundheit, Lebensbedingungen — bilden allerdings den Zweitinhalt der Hoffnung nur insofern, wie sie *der Erlangung des Heils dienlich sind* — secundum quod expediunt ad salutem ³¹ — und insofern dem Hauptinhalt der Hoffnung ein- und untergeordnet bleiben; nicht schon soweit sie ihn nicht behindern, sondern soweit sie behilflich sind, dem Herrn zu dienen und den Sinn der Erschaffung und Erlösung sichtbar zu machen ³².

Wer also die Hoffnung hat, der hofft zu Gott, dem Vater unseres Herrn Jesus Christus zu gelangen, und gleichzeitig erhofft er alles für dieses Gehen zu Gott Notwendige, so schwierig es sein und so lang es dauern mag, wie die Apostel die Herrlichkeit erwar-

³⁰ *Ebd.* ad 2 (f. 96ra). - Vgl. P. LIPPERT, *Leben als Zeugnis* (Stuttgarter Biblische Monographien, 4) Stuttgart 1968.

³¹ *Summa theol.* 2/II q. 83 a. 6 ad 4.

³² *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 2 ad 2 (f. 96ra); *Q. disp.* a. 1 solutio; a. 4 solutio; *Summa theol.* 2/II q. 17 a. 4 solutio; *Compendium*, II c. 3 (ed. TANNHOF S. 478); Im Gebet des Herrn ist alles enthalten, was zur Christen Hoffnung gehört: auf wen wir unsere Hoffnung setzen müssen und weshalb, und was wir von Gott erhoffen müssen.

ten mit Gleichmut gegenüber der Verzögerung (*dilatio*) und der Drangsal (*tribulatio*)³³. Dadurch wird die Hoffnung zum *Prinzip allen Tätigwerdens vor einem hochstehenden (arduū) oder aufgeschobenen (dilatum) Gut*, wie die gottgeschenkte Liebe (*caritas*) das Prinzip ist für alles Tun, das auf das Gute gerichtet ist (vgl. I Cor. 13,4-7), und der Glaube das Prinzip für die Annahme aller geoffenbarten Wahrheit, auch z.B. der Erschaffung des Universums und der Aufnahme des leiblichen Seins durch den Sohn Gottes in die Einheit seiner Person³⁴.

Eine Zuordnung wie zwischen dem Hauptinhalt und dem Zweitgegenstand der Hoffnung gibt es auch *auf der Seite des Hoffenden selber*. Zuerst, doch durchaus nicht ausschließlich, geht die Hoffnung auf die eigene Vollendung in Gott. Thomas lebt den ausgeprägt gemeinschaftlichen Charakter der mittelalterlichen Zivilisation³⁵ und sieht den Einzelnen zusammen mit dem großen Ganzen, in das er eingeordnet ist und sich einzuordnen hat: in Kirche, Staat, Welt. Er weiß, daß Gott zunächst das « Volk » anspricht und darin unmittelbar den Einzelmenschen, und so kennt er auch — wie die soziale Struktur des Heils — die « kollektive » Eschatologie, und faßt demgemäß die Hoffnung nicht nur individuell, sondern in ihrem Sozialcharakter, in ihrem horizontalen Aspekt.

In erster Linie richtet die Hoffnung sich *auf das eigene Heil*, was auch Augustinus im *Enchiridion* unterstreicht; dann aber auch — von dieser ersten Richtung abgeleitet und zwar kraft derselben Tugend der Hoffnung — auf das Heil der Mitmenschen, sofern sie mit dem Hoffenden *durch die gottgeschenkte Liebe eins* sind und er deren Heil ersehnt und erhofft wie sein eigenes, gemäß 2 Cor. 1,7³⁶.

³³ *In Rom.* VIII (25) lect. 5 (f. 27ra).

³⁴ *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 2 ad 2 (f. 96ra); *Q. disp.* a. 1 solutio.

³⁵ H. PLATELLE, *Peurs et espérance au Moyen Age*, in: *Mélanges de science religieuse*, 26 (1969) 9.

³⁶ *Q. disp.* a. 4 solutio. - Hier wird deutlich, daß Thomas die idealistische, ekstatische Liebethorie seiner Zeit ablehnt, die auf dem Begriff der Zweiheit und der Person aufbaute; er vertritt die realistische Auffassung, die den Begriff der Einheit und der Natur zugrundelegt; die beiden Formen der Liebe — Fremd- und Selbstliebe — werden auf ein gemeinsames Prinzip zurückgeführt; sie sind verschieden, bilden jedoch keinen Gegensatz; wobei Thomas das Ich geweitet und

Wenig später in der *Summa theologiae* geht Thomas von Phil. 1,6 aus, beschreibt kurz und klar den Unterschied zwischen Lieben und Hoffen und kommt zu dem gleichen Ergebnis³⁷: Liebe bedeutet *Einigung* des Liebenden mit dem Geliebten, wesentlich die Einigung im Affekt, abschließend die reale Einigung. Hoffen besagt eine *Bewegung*, ein Sich-Ausstrecken des Strebens auf ein Gut, das mit Schwierigkeiten verbunden, aber immerhin erreichbar ist. So beschreibt Thomas den seelischen Vorgang des Hoffens auch schon im Sentenzenkommentar³⁸ und in der *Summa contra Gentiles*³⁹.

Zur Einigung gehören nun aber immer zwei, und daher kann Liebe sich direkt auf einen anderen richten; einer geht durch Liebe die affektive Einigung mit einem anderen ein und behandelt ihn wie sich selbst. Bewegung jedoch ist immer auf einen dem Bewegten eigenen und entsprechenden Zielpunkt gerichtet. Darum gilt die Hoffnung direkt dem eigenen Wohl. Ist aber die Einigung mit anderen durch Liebe gegeben, kann einer etwas wünschen und erhoffen für einen anderen wie für sich selber. Derart also kann einer für andere das ewige Leben erhoffen, sofern er ihnen durch Liebe verbunden ist. Das Tiefste aber an der christlichen

geläutert faßt. Vgl. P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge* (Paris 1933). - Etwas Ähnliches wie in der ekstatischen Liebetheorie des Mittelalters findet sich — für das Verhältnis von Fremd- und Selbstliebe — dort, wo die Dialog-Person einseitig vorgezogen wird gegenüber der Grundperson, das Mitsein gegenüber dem Selbstsein, etwa in der Philosophie des Kommunismus. Lexikon f. Theol. u. Kirche 3, 287 ff. In der Mitte steht da nicht das liebende Subjekt mit seinem Bonum commune. Das eigene Wohl und Glück wird nur so geliebt, daß darin der höhere Wert, die Produktionsgesellschaft, als einzige Wirklichkeit angestrebt wird: Liebe ist Fremdliebe. - Es ist zu fragen, ob dahinter nicht auch ein sonderlich starkes Gemeinschaftsbewußtsein der Ostkirche steht. Gegenüber dem Personalismus in Moral und Frömmigkeit « weiß sich der russische Gläubige aufs engste mit dem Nächsten in der seienden, nicht erst zu schaffenden, unveränderlichen Kirche der Tradition und der unverminderten eschatologischen Hoffnung verbunden, in der jeder personale Glaubensansatz eine verwerfliche menschliche Selbstbehauptung ist. Daraus resultiert ein starkes, brüderliches Gemeinschaftsempfinden... » W. PHILIPP, *Historische Voraussetzungen des politischen Denkens in Rußland*, in: *Beilage zu «Parlament»* (23-4-1953) S. 192.

³⁷ *Summa theol.* 2/II q. 17 a. 3 (ed. Leon. 8, 126): *Utrum aliquis possit sperare alteri beatitudinem aeternam.*

³⁸ *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 2 solutio (f. 95vb).

³⁹ L. 3 c. 153 (ed. Leon. 14, 448).

Nächstenliebe ist, daß Gott in ihm und er in Gott verherrlicht werde⁴⁰ Wie es aber dieselbe gottgeschenkte Tugend der Liebe ist, womit der Christ Gott, sich selbst und den Mitmenschen liebt, so ist es auch dieselbe gottgegebene Tugend der Hoffnung, die ihn für andere wie für sich selbst das ewige Leben erhoffen läßt.

Christliche Hoffnung überschreitet demnach das individuelle Heil. Der mittelalterliche Glaubende war sich sonderlich bewußt, daß die pilgernde Kirche dem glorreichen Kommen Christi und dem Herabsteigen des himmlischen Jerusalems entgegengeht — ein sprechender Ausdruck dafür waren die so beliebten Pilgerfahrten in ihrem religiösen Sinn⁴¹ —, und er wollte sich — im Bewußtsein der Gemeinschaftlichkeit des Heils — als Teilnehmer an den alles umfassenden Endereignissen, an der Vollendung der Erlösung und der Wiederherstellung aller Dinge, « zusammen mit allen Geheiligten und Erwählten ».

Im Compendium schließlich führt Thomas bei der zweiten Bitte im « Vater unser » aus⁴², daß es keine Christenhoffnung in der Isolierung gibt, vielmehr nur in der Ausrichtung auf eine Teilnahme am Reich Gottes und also in der Gemeinschaft der ewigen Seligkeit in Gott selber, wie ja die Kirche betet um « die Gemeinschaft der ewigwährenden Seligkeit » und um « die Herrlichkeit der Auferstehung zusammen mit den Geheiligten und Erwählten Gottes ».

Denn der Mensch ist das, was er ist, durch Teilhabe am Wesen der Art, zu der jedoch der eine den anderen, der Vater den Sohn hinführt, nicht aber durch Verähnlichung mit einem anderen Menschen. Die Seligkeit nun ist das vollkommene Gut, und so können alle der verheißenen Seligkeit Teilhaftigen durch nichts anderes als durch Teilhabe an der Herrlichkeit und Seligkeit Gottes, die *das* Gut-Sein des Menschen ist, selig werden. Allerdings kann beim Erlangen dieser Vollendung der eine vom anderen Hilfe erfahren, weshalb Augustinus sagt, daß « wir nicht dadurch selig sind, daß wir die Engel schauen, sondern dadurch, daß

⁴⁰ *Summa theol.* 2/II q. 25 a. 1 solutio (ed. Leon. 8, 197): Ratio autem diligendi proximum Deus est; hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit.

⁴¹ PLATELLE, *Peurs et espérance*, in: *Mélanges de science relig.*, 1969, 11-14.

⁴² *Compendium*, II c. 9 (ed. TANNEOF S. 504 f.).

wir *die* Wahrheit schauen, in der wir die Engel lieben und ihnen unsere Mitfreude bekunden ». Glück läßt sich ja überhaupt nicht dadurch gewinnen, daß der Mensch auf sein Ich fixiert ist ⁴³. Allein durch innere Anteilnahme am Leben des Nächsten in Bruderliebe nehme ich teil am Leben Gottes; sonst ist es Selbsttäuschung.

Soweit also die *Liebe* reicht, die im Menschen ist durch den ihm innewohnenden Heiligen Geist, soweit erstreckt sich die eine Hoffnung auf die Neuheit des Lebens. Christliche Liebe aber wendet sich Gott zu seiner selbst wegen und über alles, folglich auch allem, was Gottes ist als Teilhabendes (quasi ad Deum pertinentia) und was Gott liebt (Sap. 11,25), die Menschen und die ganze Schöpfung ⁴⁴.

In Glauben und Liebe gibt sich der Christ an Christus und Gott, und mit der gleichen Liebe weiß er sich auch der Kirche Gottes und schließlich der Menschheit und der ganzen Schöpfung verbunden und verpflichtet. Beim Liebeproblem arbeitet Thomas gegenüber der ekstatischen Theorie mit dem Begriff des erweiterten und geläuterten Ichs, das sich auf die ganze Menschheit und Wirklichkeit erstreckt. Den Sozialcharakter des Christseins unterstreicht er dadurch, daß er der Gnade des einen im Neuen Bund die Tendenz auf die anderen zuschreibt ⁴⁵: Gratia tendens in alios, und dem Tun der einen Gliedperson unter dem Haupt Christus eine heilsmäßige Bedeutsamkeit für das Ganze kraft der « *communio caritatis* » ⁴⁶.

Thomas ist bemüht, Hoffen und Lieben zu unterscheiden und je in ihrer Eigenart zu erfassen. Doch er bindet sie auch wieder *eng aneinander*. Hoffnung duldet keine Abkapselung ins eigene Ich, da sie als Erwartung von Gott ihren Träger von sich weg auf das geliebte absolute Du als ihren Inhalt und Beweggrund verweist: « Alle meine Quellen sind in Dir » (Ps. 86,7). Sie öffnet den Menschen auch zum Mitmenschen hin, da der Hoffende nur als Gliedperson der Kirche sein Heil vom Kommen des Gottesreiches

⁴³ *Ebd.* (S. 503): Non igitur beatitudinem acquirit ex hoc solo, quod sibi intendit.

⁴⁴ *Summa c. G.*, l. 1 c. 91: *Quod in Deo sit amor.*

⁴⁵ Vgl. *In I Sent.* d. 16 q. 1 a. 2 solutio und ad 1 (f. 49vb).

⁴⁶ *In IV Sent.* d. 40 q. 5 a 1 ad 4 (f. 260va); *Quodl.* 8 q. 5a. 9.

erwartet und mit demselben Akt die Rettung erhofft für sich selbst und für andere und alle, die er ja gleicherweise von Gott geliebt weiß und auch selber liebt. Er hofft auf Gott zugunsten des Wir ⁴⁷.

Besonders deutlich ist bei Thomas die *ekklesiale Dimension* der Hoffnung. Erinnerung sei nur an den tiefen Satz ⁴⁸: (Filius Dei) ad hoc venit in hunc mundum, ut ecclesiam fundaret, Is. XXVIII (16). Die Kirche als Gemeinschaft der Liebe ist das Ziel der Menschwerdung des Gottessohnes, die Frucht seines Heilswerkes, das Erlösungsgeheimnis in geschichtlich greifbarer Gestalt. An sie als erste Adressatin der Verheißung und erste Empfängerin der Erfüllung sind alle Menschen gewiesen, wie sie selber an die Menschheit und das All, und in ihr und durch sie hat der Einzelmensch, eben als Gliedperson der Kirche, Zugang zu Christus durch den Heiligen Geist zum Vater (vgl. Eph. 2, 11-22). Hoffnung also ist nicht nur eine Haltung des Einzelmenschen, sondern der Kirche, wo alle « eine Hoffnung » haben gemäß Eph. 4,4. Sie ist die große eschatologische Gabe des Gekreuzigten und Auferstandenen durch seinen Geist an die Kirche, und sie macht sich der Glaubende für sich zu eigen. Die Kirche ist auf den neuen, im Blut Christi gestifteten Bund gegründet, steht in besonderer Weise unter der Vorsehung Gottes (excellenter modus Providentiae); in ihr sind durch den Geist Christi die endzeitlichen Heilsgüter gegenwärtig und greifbar, und in ihr wird in der Feier der Eucharistie — gemäß der bekannten Antiphon von Thomas — das « Unterpand der künftigen Herrlichkeit » geschenkt. Sie ist als das Ziel der erlösenden Menschwerdung des Gottessohnes die für das kommende Reich berufene Heilsgemeinde mit menschheitlicher und kosmischer Bestimmung ⁴⁹, und an ihrem Heil bekommt der Einzelmensch Anteil. Er hofft auf Gott gerade als Gliedperson des Volkes Christi und Gottes.

⁴⁷ Vgl. H.U. v. BATHASAR, *Wer ist ein Christ?* (Herder-Bücherei, 335) 1969, S. 126 f.

⁴⁸ *In Matth. XVI (18)* (ed. Rom. f. 50va).

⁴⁹ *Summa theol. 2/II q. 11 a. 4 solutio.* - Vgl. 2. VATIKAN-KONZIL, *Lumen gentium*, 9, 2. - ALB. M., *Super Luc. 2, 25*: 'enspectano': Simeon « wartete auf den Trost Israels », d. h. deo ganzen Gottesvolkes, für das er oft betete (ed. BORGUCH 22, 233a).

Endlich sind auch die « *elementa mundi* », die ganze Weltwirklichkeit, die ganze Schöpfung in die Christenhoffnung einbezogen. Mensch und Kosmos gehören zusammen. Zu Rom. 8, 19 erklärt Thomas⁵⁰: Wie der Leib des Menschen in der Auferstehung in die Verherrlichung hineingenommen wird (quadam forma gloriae supernaturali), so erlangt die ganze sichtbare Schöpfung in der Herrlichkeit der Kinder Gottes eine neue Verherrlichungsgestalt (Is. 65,17; Apoc. 21,1). Das All erwartet auf seine Weise die Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes, ein Neuworden in Verklärung (gloriosa novitas). Christenhoffnung geht auf die Herrlichkeit als das Erbe der Kinder Gottes, und sie erwartet der Christ auch für seine Welt⁵¹. Hoffnung ist « *expectatio futurae gloriae* », ausschauendes Erwarten der künftigen Herrlichkeit für die ganze Schöpfung, und in diese Hoffnung schließt der Christ sich persönlich ein und erwartet die Vollendung in Gott, wo er nicht mehr Sünder ist, sondern ganz ein Geretteter und Gerechtfertigter. « *Denn wir erwarten im Geist aus Glauben die (Erfüllung der) Hoffnung auf Rechtfertigung* » (Gal. 5,5).

Nach diesem erhabenen Zielgut, das ihm durch den Glauben in Sicht kommt, verlangend und erwartend sich auszustrecken, das vermag der Mensch nun *nicht von sich aus*. Er weiß zwar, daß er sich selbst letzten Endes nicht genügt, vielmehr nur in der Unendlichkeit Gottes seine Erfüllung findet. Er weiß, daß aus dem Bereich des Endlichen, der weltlichen Bedingtheiten, eine stichhaltige Antwort auf die letzte Sinnfrage nicht kommen kann. Doch zu diesem Aufbruch in die Transzendenz, auf den Gott der Offenbarung hin, reicht seine natürliche Kraft nicht aus. Zwar wäre anzunehmen, wie alles Gute und Schöne, so müßte erst recht das höchste Gut, Gott selbst in seiner Herrlichkeit, sein Verlangen und Erwarten auslösen. Es ist aber nicht zu vergessen, daß der Mensch nur dann aus eigener Kraft nach einem Gut verlangt und verlangen kann, wenn zwischen diesem Gut und ihm selbst eine Entsprechung besteht. Ein Kleinkind z.B. verlangt nicht nach einem Kunstwerk als solchem. Eine Entsprechung dieser Art waltet nun aber nicht zwischen dem Menschen an sich und

⁵⁰ *In Rom. VIII, lect. 4 (f. 26rb).*

⁵¹ Vgl. 2. VATICAN-KONZIL, *Gaudium et spes*, 2.

dem Gott des Glaubens, der als sein Lebensziel über allen menschlichen Anspruch, über jede Erwartung und Ahnung hinausragt wie das Unendliche über das Endliche. Die Hoffnung ist nicht das Produkt natürlicher Bewegungen menschlichen Denkens und Sehnsens.

Selbst ein *natürliches Verlangen, Gott zu schauen*, das aus dem Menscheng Geist aufsteigt, genügt nicht. Wenn behauptet wird, es reiche an den Gegenstand der Hoffnung hinan, wenn auch unbestimmt, wie etwa ein Nichtfachmann an die verwickelten Probleme der Kybernetik, so werden zwei Ordnungen miteinander verwechselt, die ein endloser Abstand voneinander trennt. Das natürliche Verlangen könnte unaufhörlich stärker werden und würde doch niemals den niedrigsten Grad christlicher Hoffnung schaffen. Jedenfalls nach einem bekannten Text von Thomas³²: Dem Menschen ist ein doppeltes letztes Gut vorgelegt, das in allem als Endziel seinen Willen in Bewegung setzt. Das eine hält sich auf der Höhe der menschlichen Natur, da es mit natürlichen Kräften zu erringen ist; das ist das Glück, von dem die Philosophen gesprochen haben... Das andere letzte Gut übersteigt die Maße der menschlichen Natur, da die natürlichen Energien nicht ausreichen, um es zu erlangen; ja es kann nicht einmal gedacht oder ersehnt werden; es ist allein von der Freigebigkeit Gottes dem Menschen verheißen (1 Cor. 2,9), und das ist das ewige Leben.

Das natürliche Verlangen, Gott zu schauen, rührt *nicht an das übernatürliche Lebensziel als solches*; es richtet sich zwar auf Gott, *der* das übernatürliche Lebensziel des Menschen ist, aber auf Gott als den Urheber der Natur (*auctor naturae*); die Werke des Schöpfers tragen nicht weiter. Dagegen liegt in der Christen Hoffnung das Verlangen *nach dem Schauen Gottes als des Urhebers der Gnade* (*auctor gratiae*). So umschließt die Hoffnung einen *ontologischen Bezug* auf etwas Übernatürliches als solches, auf ein Heilsgut, wie erst recht die gottgeschenkte Liebe. Wäre das dem natürlichen Verlangen gegeben, dann wäre es eben kein natürliches Verlangen mehr, sondern ein gnadenhaftes, übernatürliches, wie jenes, das aus der Liebe und aus der Hoffnung kommt. Höchstens läßt sich das natürliche Verlangen als eine rein passive Gehor-

³² Q. disp. De veritate, q. 14 a. 2.

samsfähigkeit (*potentia oboedientialis*) bezeichnen, als eine Aufgeschlossenheit und Empfangsmöglichkeit für die göttliche Tugend der Hoffnung, als einen möglichen Ansatzpunkt für das Gnadenwirken Gottes.

Die Entsprechung zwischen dem Angebot Gottes und der Leistungsfähigkeit des Menschen kommt *allein von der Gnade Gottes*. Die Hoffnung, womit der Christ die Herrlichkeit Gottes als ein ihm entsprechendes und zugesagtes Gut von Gott erwartet, geht aus der Gnade hervor. Sie ist ein Wirken Gottes im Menschen; sie ist eine dem Menschen gegebene und aufgegebenen Kraft des Heiligen Geistes. Sie ist göttliche Mächtigkeit im Menschen, die ihn auf den Weg zum Eschaton, das Christus ist, stellt und drängt. Nicht entspringt sie aus einem psychologischen Phänomen. Wenn der Glaubende Hoffnung auf Gott hat, dann nicht aus Furcht — sagt Thomas mit Albert: *Spes nullo minus fulcitur quam timore; non enim respicit poenam, sed largitatem dantis tantum*⁵³. Wenn der Glaubende Hoffnung auf Gott hat, dann auch nicht deshalb, weil er es gerade nötig hat, weil er aus einer bedrückenden Gegenwart, aus einer Frustration, oder zu einer Kompensation sich in eine bessere Zukunft flüchten möchte; weil er für ein tristes Heute einen Ausgleich suchen würde in der Erwartung eines besseren Morgen. Es ist nicht so, daß er, solange es ihm gut geht, nicht gleichermaßen auf die Hoffnung angewiesen ist. Die Hoffnung hängt nicht von seelischen Zuständen oder besonderen Gelegenheiten ab. Sie gehört wesentlich zum Leben des Glaubenden. Sie ist die Haltung für alle Tage des Jahres und für alle Jahre des Lebens und — anders als die Gefühlsregung des Hoffens — für alle Phasen des Lebens. Sie rechnet nicht mit einer ungewissen Hilfe, bietet vielmehr das Heil dar. Nicht gibt sich der Mensch die Hoffnung auf Gott, er empfängt sie von Gott⁵⁴ als Wertantwort, als Tugend, als theologische Tugend — und nur als theologische ist die Hoffnung eine Tugend⁵⁵ —, deren

⁵³ *Super III Sent.* d. 26 a. 2 ad 4 (ed. BORGNET 28, 494a).

⁵⁴ *Q. disp.* a. 1 ad 3: *Appetuntur naturaliter, quae sunt proportionata. Quod autem beatitudo aeterna sit bonum proportionatum nobis, hoc est ex gratia Dei. Ideo spes, quae tendit in hoc bonum sicut proportionatum homini ad habendum, est donum divinitus infusum.*

⁵⁵ *In III Sent.* d. 26 p. 2 a. 1 ad 1 (f. 95va); *Q. disp.* a. 1 ad 5.

Gegenstand und Grund der Dreieine Gott ist. Darüber hinaus drückt sie die Seinsverfassung des Christen aus, sofern er in der durch Jesus Christus herbeigeführten Heilszeit lebt, immer noch den Bedingtheiten dieses Kosmos und dieses Aions unterworfen ist, doch aber schon ein Stück der auf die Welt in dieser Gestalt zukommenden unsichtbaren Welt Gottes⁵⁶. Hoffnung ist für den Christen der Atem seines Daseins. Mit ihr hat er eine absolute Zukunft. Sie kennzeichnet am besten die Situation christlicher Existenz, die Situation dessen, der in Christus « viator » ist, mit der « ecclesia peregrinans ac poenitens » auf dem Weg in die Herrlichkeit Gottes.

Die Hoffnung also empfängt der verlorene Mensch von Gott, und zwar *in der Taufe*⁵⁷: « Kraft der Geist-gewirkten Wiedergeburt (zu Kindern und Erben Gottes) ist es dem Menschen gegeben, eine erhabenere Hoffnung auf Gott zu setzen, die Hoffnung nämlich, das ewige Erbe zu erhalten, gemäß 1 Petr. 1,3-4. » Mit der Teilhabe am Leben Gottes (2 Petr. 1,4) schenkt der Geist Gottes die Kräfte zu christusförmigem Tun, nämlich zuerst den Glauben, der uns in die Lebensgemeinschaft mit Gott ruft; dann macht der Geist durch seine Gabe den Menschen zum Gott-Liebenden (Dei dilector) — ein Ausdruck, den Thomas oft setzt —, und damit wird im Menschen das Verlangen nach der im Glauben als möglich dargebotenen Gottvereinigung angesprochen und so seine Hoffnung geweckt⁵⁸.

Da nun Ursprung und *Wachstum* immer dasselbe Prinzip haben, ist es ebenfalls der Heilige Geist, der die Hoffnung des Christen stärkt, d.h. immer tiefer die Hoffnung im Menschen und den Menschen in der Hoffnung verwurzelt. Nach einem prächtigen Wort von Thomas⁵⁹: « Mit Schmerzen und Seufzern erdulden wir die Verzögerung dessen, das wir so sehr ersehnen und so sehnsuchtsvoll erbitten. Dieses Seufzen verursacht in unseren Herzen der Heilige Geist, der die Sehnsucht nach den himmlischen

⁵⁶ G. ENGLHARDT, *Erben des ewigen Lebens gemäß der Hoffnung* (Tit. 3, 7), in: *Liturgie und Mönchtum. Laacher Hefte*, 2. Folge, Heft VIII (1951) 58 f.

⁵⁷ *Compendium*, II c. 4 (ed. TANNHOF S. 432).

⁵⁸ *Summa c. G.*, I. 3 c. 153.

⁵⁹ *In Rom.* VIII (26) lect. 5 (f. 27rb). - Hinweis von G. ENGLHARDT, *Erben des ewigen Lebens*, in: *Laacher Hefte* VIII (1951) 76.

Gütern in uns weckt, die für unsere Seele noch aufgeschoben sind. Ja, diese Seufzer sind nichts anderes als das Seufzen der Taube (*gemitus columbae*), also des (in der Taube versinnbildeten) Heiligen Geistes, der in uns zum Vater emporruft ».

Hoffnung ist demnach eine « *virtus infusa* », d.h. eine nicht mühsam errungene (*virtus acquisita*), sondern eine gottgeschenkte Tugendkraft, die eine Gottvereinigung dadurch bewirkt, daß der Mensch, gestützt auf die machtvolle Güte und Treue Gottes, etwas erwartet, das alle menschliche Erwartung und sogar Ahnung übersteigt, ihm aber von Gott zugesagt ist: Sinn und Heil.

Im Heiligen Geist vollzieht der Christ auch den *Akt der Hoffnung*. Mit der in der Taufe verliehenen Gnadenkraft antwortet er auf das im Glauben erkannte höchste Gut des ewigen Lebens zuerst mit gottgewirktem *Wohlgefallen*, sodaß es nun ein Wert für ihn wird.

Sofort wird hier deutlich, daß die Liebe, die als Grundbestandteil in der Hoffnung enthalten ist, *nicht die höchste Form der Gottesliebe ist*. Es ist vielmehr eine interessierte Liebe, wodurch Gott nicht eigentlich seiner selbst wegen geliebt wird, vielmehr mit Bezug auf den Menschen. In dieser Ichbezogenheit stimmt übrigens die Hoffnung mit dem Glauben überein. Glauben und Hoffen wenden den Menschen zu Gott hin als einem Spender-Prinzip, von dem er Heilsgüter empfängt, die Annahme der Offenbarungswahrheit und die Erlangung der vollkommenen Gutheit, während die Liebe macht, daß er sich Gottes selbst wegen an Gott gibt⁹⁰. Daher auch sind Glauben und Hoffen solange unfertig und unvollkommen, wie sie nicht mit der Liebe Gottes seiner selbst wegen verbunden sind (*spes informis*).

Ist also die Liebe, die im Hoffen wirksam ist — fern von allem Egoismus — auch nicht die höchste Form, so ist sie doch *echte Gottesliebe*. Es ist ja nicht so, daß Gott als Mittel auf den Menschen als Zweck bezogen würde, der Unendliche auf den Endlichen. Gott bleibt Gott, der Unverfügbare, und wird nicht als Mittel des Glückes in den Dienst des eigenen Ichs gestellt.

⁹⁰ *Summa 2/II q. 17 a. 6 solutio*. - Vgl. A. ANTWEILER, *Ist Glaube ein Vorurteil?* in: *Tübinger Theol. Quartalschrift* 145 (1965) 149.

Der Hoffende bleibt sich bewußt, daß er sich am besten dadurch liebt, daß er Gott mehr liebt als sich selbst⁶¹. In der interessierten Liebe öffnet sich der Mensch für Gott, stellt sein' Sach' auf Gott, entscheidet sich, Gottes gnädiges, undurchdringbares Angebot annehmend, für Gott als das Ziel seiner letzten Erfüllung, und er will, daß Gott sein höchstes Gut sei und daß Gott in ihm und er in Gott verherrlicht werde, wie das himmlische Jerusalem, auf das er in der Hoffnung zugeht, gleichzeitig ein Heiligtum nie endender Verherrlichung Gottes und Beseligung des Menschen ist. Es ist die Umkehr vom gottwidrigen Treiben der Begehrlichkeit, ein Wirken des Menschen aus der in ihm erschlossenen Quelle übernatürlichen Denkens und Könnens; persönliche Hingabe an den sich verheißenden Gott wie im Glauben und noch mehr in der Liebe; es ist der Aufbruch des Menschen zu dem kommenden Gott hin.

Die Liebe, die im Hoffen am Werk ist, ist und bleibt ausgesprochen *Wertantwort*, Bejahung Gottes als des höchsten Gutes, nicht des Nutzeffektes. In der interessierten Liebe wird die Existenz des Menschen nicht zum Mittelpunkt gemacht, als ob Gott nur « pro nobis » existierte. Der Mensch übersteigt sich selbst, um sich den bejahten Wert anzueignen; er ist auf sein Wohl bedacht; er läßt sein Ich los, um wieder zu ihm zurückzukehren. Er will ein Ich, wie es sein soll, ein an Gott gegebenes, Gott gehorsames, von Gott erfülltes Ich, und dadurch will er Gott geben, was Gottes ist. In der nichtinteressierten Liebe geht der Mensch ganz aus sich hinaus, ist auf das Wohl des geliebten Wesens bedacht und wünscht und tut ihm Gutes, soviel er kann, « ut ad se ipsum ». Beide Formen der Liebe haben einen je verschiedenen Beweggrund und von daher einen je eigenen Charakter. Ichbezogen oder selbstlos, das gibt es nur im Sinn des Vorwiegens, des Vorherrschens. Ganz rein Kommt im Geschöpflichen keine der beiden Formen vor. Am Anfang jeder, auch der interessierten Liebe, steht die Bejahung des Wertes in sich, echte Wertantwort; dann erst streckt der Liebende sich danach aus « ut ad aliquid sui ». Umgekehrt steckt in jeder, auch der nichtinteressierten Liebe, ein Bezug auf das eigene Ich; was zum Ich und seiner Entfaltung

⁶¹ *Summa c. G.*, l. 3 c. 18; *Summa theol.* I q. 60 a. 5.

überhaupt nicht in Beziehung steht, was nicht als Entsprechendes, Zusagendes, Übereinstimmendes (*conveniens sibi*) erkannt und angenommen ist, kann nicht geliebt werden. Dieser vorgängige Bezug auf das eigene Ich ist aber für die nichtinteressierte Liebe nur Bedingung, nicht Beweggrund⁶². Die interessierte Liebe der Hoffnung leitet nun aber nach psychologischem Gesetz von selbst zur nichtinteressierten, selbstlosen Liebe Gottes an; sie wendet sich von der Gabe zum Geber alles Guten in sich⁶³. Wie Thomas es sieht, läßt die interessierte Liebe sehr wohl Raum für selbstvergessene Gottesliebe und selbstlose Liebe des Nächsten, und sie ist sogar ein ständiger Ruf nach der nichtinteressierten Liebe, die ihr Ziel bleibt. Denn zum « *Ordo caritatis* » gehört allem zuvor: Gott lieben *wegen* seiner Herrlichkeit, *die* er auch dem Menschen zugesagt hat; Gott lieben, *weil* er in sich unendlich liebenswürdig ist, *der* dem Menschen so gut ist; Gott anhängen, *der* — nicht weil er — die Seligkeit wirkt. Der Glaubende, der unentwegt an der Läuterung seines Ichs arbeitet, erkennt und liebt sich als Teilhabe und Abbild Gottes, erkennt und liebt Gott als das Gut des Ganzen, und gerade dadurch, daß er sich als einen Teil auf das Ganze und also auf Gott bezieht, wirkt er — in der Kraft der Liebe des Heiligen Geistes — an seinem, d.h. des Einzelwesens persönlichen Reiferwerden und Reicherwerden, bis ihm die volle Erfüllung im vollendeten Gottesreich, in der Klarheit der Gotteschau, d.h. in der vollen Liebesgemeinschaft des Schauens von Angesicht zu Angesicht geschenkt wird.

Hoffen unterstellt somit Liebe zu einem nicht-gegenwärtigen Gut, d.h. ein Verlangen nach dem ewigen Gut, das zwar nicht in sich, aber für den Hoffenden zukünftig ist. Was nicht ersehnt wird, löst kein Hoffen aus, sondern Furcht oder Verachtung⁶⁴. Dieses « *desiderium* » als Grundbestandteil der Hoffnung kommt *aus der Gottesliebe*, die eine Ähnlichkeit, Teilhabe, Darstellung,

⁶² Vgl. J. ENDRES, *Die Liebe als sittliche Grundmacht*, in: *Die neue Ordnung* 1 (1946/47) 253-261. - BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Dediligendo Deo* c. 7 n. 17: Non enim sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit (PL 182, 984 C). Das war für die scholastische Theologie ein Apophthegma.

⁶³ *Summa* 1/II q. 40. a. 7.

⁶⁴ *Compendium*, II c. 7 (ed. TANNHOF S. 490).

Gegenwärtigkeit, Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Glaubenden ist.

Durch diese Liebe wird das im Glauben angenommene Lebensziel als ein Gut für den empfunden, der sich danach ausstreckt, sofern sie bewirkt, daß der Glaubende von diesem Ziel angetan ist — *afficitur ad finem*; sonst käme ein Zugehen darauf, d.h. ein Hoffen, überhaupt nicht zustande ⁶⁵.

Alle nachgeordneten Tugenden empfangen nämlich irgend etwas von den vorgeordneten, wie alle sittlichen Tugenden von der Klugheit; so auch stehen unter dem Einfluß der gottgeschenkten Liebe alle übrigen Tugenden, sofern sie ihnen die Ausrichtung auf das höchste Gut gibt, derentwegen sie tätig werden ⁶⁶, also auch und gerade die Hoffnung. Wie den Glauben und die Liebe ⁶⁷, so bringt Gottes Gnade im Menschen auch das Hoffen hervor ⁶⁸, und zwar als eine Zweig-Gabe der Gottesliebe. Die Gnade macht aus dem Menschen einen Gott-Liebenden, und so wird in ihm das Verlangen nach der Gottvereinigung geweckt, die der Glaube ihm als möglich vorstellt; so wird er — nach einem frühmittelalterlichen Ausdruck für die Sehnsucht nach dem Himmel — ein « *fugitivus ad Christum* »; so also folgt das Verlangen nach der vollen Gottvereinigung aus der Gottesliebe ⁶⁹: *Huius igitur fruitionis desiderium in homine consequitur ex Dei dilectione*. Für diesen Zusammenhang unterschreibt Thomas ⁷⁰ den Satz des Ambrosius: « *Ex fide est caritas, ex caritate spes* ». Das gilt von der *Wertordnung*, von der Ordnung der Vollkommenheit (*via perfectionis*).

Im Prozeß des Heilsvorgangs (*via generationis et temporis*) kommt aber die Hoffnung, wie der Glaube und die Furcht Gottes, vor der Gottesliebe. Die Liebe, aus der die christliche Hoffnung hervorgeht, muß nicht « *amor caritatis* » sein; sie ist eine übernatürliche Selbstliebe, womit der Glaubende sich die Teilhabe am

⁶⁵ *In III Sent. d. 23 q. 1 a. 5 (f. 81vb)*.

⁶⁶ *In III Sent. d. 26 q. 2 a. 2 ad 3 (f. 96ra)*.

⁶⁷ *Summa c. G.*, l. 3 c. 152; c. 151.

⁶⁸ *Ebd. c. 153: Quod divina gratia causat in nobis spem.*

⁶⁹ *Ebd. c. 153 (ed. LEON. 14, S. 447)*.

⁷⁰ *Q. disp. a. 3 ad 1.*

göttlichen Gut wünscht⁷¹. Zu denken ist also an eine von der Gnade eingegebene interessierte Liebe als Voraussetzung für die Hoffnung, und diese ist dann Weg und Hilfe zur nichtinteressierten Gottesliebe, die schließlich wieder verstärkend auf die Hoffnung zurückwirkt, da wir ja — nach einem bei Thomas beliebten Ausdruck — Freunden am meisten vertrauen. In der gleichen Richtung hält sich schließlich das, was Thomas etwas später schreibt⁷²: « Nicht jede Hoffnung kommt aus der vollkommenen Gottesliebe, sondern nur das von 'caritas' getragene und geprägte Hoffen (*motus spei formatae*), womit jemand Gutes von Gott als Freund erhofft ». Erst also das Hoffen des in der Gottesfreundschaft, d.h. in der gottgeschenkten, nichtinteressierten, bewußt gegenseitigen Liebe Gottes Lebenden ist eine Frucht der « *caritas* » ; sonst kommt sie aus einer noch unvollkommenen übernatürlichen Liebe zu Gott als dem Spender von Heilsgütern. Aus dem Glauben wissend, daß Gott die Menschen liebt und sich den Geliebten nicht versagen wird und den Christus-Liebenden die Fülle ewiger Güter bereitet hat (Ioh. 14,21), antwortet er mit Geist-gewirktem Wohlgefallen, bejaht das ewige Leben als Wert für sich und wagt es auf Gottes Wort hin, sich hoffend danach auszustrecken und so die Verheißung von Sinn und Heil und Leben zu ergreifen⁷³. Der Geist selber gibt dem Glaubenden dieses dem Wohlgefallen Gottes entsprechende Verlangen ein⁷⁴.

So stellt sich christliches Hoffen heraus als ein echtes, auf Gottes Macht und Güte und Verheißungen sich stützendes, zversichtliches Erwarten des Lebens der zukünftigen Welt.

Auf das zugesagte ewige Leben, das in seiner Vollendung ein noch nicht gegenwärtiges Gut ist, reagiert mithin der Mensch mit einer interessierten Liebe in der Form des Verlangens, mit dem « *amor futuri* ». Es ist aber auch ein *Hochziel* (*bonum ar-*

⁷¹ *Ebd.* a. 3: *Utrum spes sit prior caritate*, ad 4. - Für Augustinus - wie für Ambrosius von Mailand und Zeno von Verona, der als erster an einer Theorie der Hoffnung sich versucht zu haben scheint - schließt die christliche Hoffnung eine gewisse Liebe zu Gott ein (*Enchiridion* c. 8 [ed. BARBEL S. 33]).

⁷² *Summa* 2/II q. 17 a. 8: *Utrum caritas sit prior spe* (ed. Leon. 8, 133).

⁷³ *In Rom.* V lect. 1 (f. 15rb).

⁷⁴ *In Rom.* VIII (27) lect. 5 (f. 27rb).

duum), dem gegenüber ein einfaches Verlangen nicht ausreicht. Seiner Erreichung stehen Schwierigkeiten im Weg.

Die Seelenhaltung der Hoffnung richtet sich auf ein schwer erlangbares Gut, um es zu besitzen. Der Christ wagt ja in der Hoffnung den Überstieg über seine Natur. Er geht auf die Herrlichkeit der Kinder Gottes zu, die erst noch aller Welt sichtbar werden muß. Das Hauptziel, dem der Hoffende erwartend und vertrauend zustrebt, ist der Unendliche, Gott selbst, der sich dem Menschen als Letztziel gibt; die volle Lebensgemeinschaft in Christus mit Gott (und allen Geretteten), das Heil im Leben Gottes, die Ewigkeit des Lebens in der Herrlichkeit Gottes (Rom. 6, 23); also nicht ein sinnfälliges, nicht ein menschlich-geistiges, vielmehr ein überintellektuelles, ein göttliches Gut, Teilhabe am gotteigenen Leben, daher übernatürlich (*finis supra naturam elevatus*), über allen Anspruch, alle Leistungsfähigkeit, sogar jede Ahnung der menschlichen Natur hinausgehend und für eigenes Bemühen des Geschöpfes absolut unerreichbar; ein « *maxime arduum* », ein Hochziel im höchsten Grad⁷⁵. Gegenüber einem künftigen Wert dieser Art, sofern er dem Menschen verfügbar ist, geht das Verlangen in ein gesteigertes Streben über. Vor dem Angebot der seligen Ewigkeit jedoch, wo die Erfüllung nicht aus eigenem Bemühen, sondern aus Gottes Kraft im Menschen kommt, antwortet der Glaubende — wie mit der Annahme auf das Wort Gottes — *mit einem hochgemuten und demütigen Erwarten*⁷⁶, einem zuversichtlichen Ersehnen durch Gott, das — über die Regung der interessierten Liebe hinaus — zum Hoffen gehört und — über das einfache Besitzenwollen hinaus — schon einen Geistgewirkten Kontakt herstellt (*praesens inhaesio vel spiritualis contactus*), gemäß Rom. 12, 12 *'spe gaudentes'*⁷⁷.

Gerade der unendliche, vom Menschen aus nie zu überbrückende Abstand vom Hauptgegenstand der Hoffnung verleiht diesem eine besonders hohe *Werthaltigkeit*, eine Kostbarkeit (pre-

⁷⁵ *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 1 ad 2 (f. 95va); *ibd.* a. 2 solutio (f. 95vb); *ibd.* a. 3 ad 1 (f. 96rb); *Q. disp.* a. 1 solutio; *Summa* 2/II q. 18 a. 1 ad 1; *Compendium*, II c. 7 (ed. TANNHOF S. 490 ff.).

⁷⁶ « *Exspectare* » auch bei M. Luther. Belege bei K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I Luther* (Tübingen 1932) S. 144.

⁷⁷ *Q. disp.* a. 1 ad 6.

tiositas)⁷⁸ gemäß dem Sprichwort: « Omne rarum carum ». Das macht auch die « *Größe der Hoffnung* » aus (Rom. 5,2: 'et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei'). Denn durch unseren Herrn Jesus Christus haben wir die Versöhnung empfangen (Rom. 5,11) und durch seine Gnade den Geist der Gotteskindschaft und der Gotteserbschaft (Rom. 8, 15-17), die in Gottes eigener Herrlichkeit besteht. Da gibt es nur ein dankbares und freudiges, demütiges und geduldiges Erwarten von Gott in Zuversicht und Gewißheit. Letztlich überläßt der Glaubende sich nicht dem eigenen Können, dem « Machen », so unerläßlich dieses ist; Selbstgemachtes und Machbares kann staunenswert groß sein, aber die Leere kann es niemals ausfüllen. Die Menschheit als ganze ist Erwartung, und erwartend vertraut sich der Christ der absoluten Liebe an, mit der sich leben läßt.

Die Herrlichkeit als Inhalt der Hoffnung findet ihre volle Verwirklichung an uns *in der Zukunft*, ihren Anfang aber (incohatur) schon in der Gegenwart durch die Hoffnung, zu der Christus uns wiedergeboren hat (1 Petr. 1, 3-5)⁷⁹. Hoffnung ist der in uns von Gott schon gesetzte Anfang der Verherrlichung. Sie ist also ausgesprochen eschatologisch; sie geht auf die Erfüllung der bereits verborgen verwirklichten Eschatologie.

Damit kommt nun das Faktum der *Zeitlichkeit* ins Spiel. Hoffen ist nicht nur ein *Erwarten* von Gott, es nimmt auch die Form *des Wartens* auf den kommenden Gott an, dessen Antlitz schon einmal in Jesus Christus aufgeleuchtet ist. Thomas läßt sich — von der aristotelischen Lehre über die Gefühlsregungen (passiones) — nicht dazu verleiten, an der Hoffnung des Christen nur das Wesentliche herauszustellen, das der Zeit nicht unterworfen ist⁸⁰; er berücksichtigt auch, wie sein Lehrer Albert, das Psychologische, wie es dem biblischen Hoffnungs-begriff entspricht.

Hoffnung ist eine Seinsverfassung des Menschen im Pil-

⁷⁸ In III *Sent.* d. 26 q. 1 a. 2 ad 1 (f. 93vb). - « Pretiosum », zurückgeführt auf « arduum », findet sich auch bei dem Franziskaner des Cod. Nat. lat. 16407 von Paris. PINCKAERS, *La nature vertueuse* in: *Revue Thomiste* 1958, 424.

⁷⁹ In Rom. V lect. 1 (f. 16ra).

⁸⁰ Anders DELHAYE-BOULANGÉ, *Espérance*, S. 285.

gerstand, nur in der Zeit bis zum Gericht³¹. Sie geht also auf die von Gott zugesagte Zukunft, auf den noch ausstehenden Abschluß des Erlösungswerkes, auf die volle Verwirklichung der noch verborgenen Gottesherrschaft, auf die erst noch sichtbar werdende Offenbarung der Herrlichkeit der Söhne Gottes. Andererseits braucht der Gerettete, der schon an allem Guten vollendet ist, keine Hoffnung mehr, da er an der Ewigkeit Gottes teilhat, in der es keine Vergangenheit und keine Zukunft gibt; er lebt ewiges Leben³², und das Ewige steht über aller Zeitlichkeit. Ihm schenkt sich — nach einem Wort des Augustinus in den *Confessiones* — « die ewige Wahrheit, die wahre Liebe, die liebe Ewigkeit », die Gott selber ist. Im Pilgerstand dagegen kommt zu dem seinsmäßigen Abstand des übernatürlichen Lebenszieles die « *dilatio rei speratae* », der zeitliche Abstand vom erhofften Gut³³. Wie alles Leben der Erde aus der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft gerichtet ist, und wie der Mensch bei seiner Arbeit in und an der Welt auf die Zukunft hin schafft, so untersteht auch die Hoffnung dem Faktum der Zeitlichkeit; so liegt auch in der Hoffnung ein Ausgreifen und Ausschreiten in die Zukunft — das ist die ihr eigene Gebärde —, nicht in der Logik einer Illusion, vielmehr mit der Gewißheit der Erfüllung; wie Abraham keinen Augenblick daran zweifelte, daß seine Nachkommenschaft zahlreich und bevorzugt sein werde³⁴. Hoffen ist Zukunftserwartung und Gewißheit, schon jetzt das Heil zu besitzen, und Ausharren im Ablauf der Zeit. Zeitlichkeit gehört zur Innerlichkeit des seelischen Lebens, das ja, wie Leben überhaupt, die Seinsform des Sich-Zeitigens hat, in dem Gegenwart und Zukunft einander durchdringen. Auch durch das Hoffen in gottgegebener Kraft wird das seelische Leben immer durchpulst von Antrieben, die auf die Verwirklichung eines noch nicht bestehenden Zustandes gehen und die Lebensführung und Lebensgestaltung durchziehen³⁵. Im Vorblick auf das Kommende sieht auch der Hoffende sich verwiesen

³¹ *Q. disp.* a. 1 ad 6; a. 4.

³² *Ebd.* a. 4 ad 3; *Compendium*, II c. 9 (ed. TANNHOF S. 511).

³³ *Q. disp.* a. 1 ad 13.

³⁴ DELHAYE-BOULANGÉ, *Espérance*, S. 232 f.

³⁵ PH. LERSCH, *Aufbau der Person* (München) ¹⁹⁶² S. 217.

auf die Zeit als die immerwährende Heraufkunft des Möglichen. Er erlebt sie einerseits als etwas, das ihn trägt, anderseits — sofern die Erfüllung sich hinzieht — als Last und Aufgabe, die zu tragen sind ⁸⁶.

Was der Christ mit Zuversicht von Gott erwartet, ist für ihn nicht nur ein an sich absolut unverfügbares, unerreichbares Hochziel, von dem ihn ein unüberbrückbarer Abgrund trennt; dessen Erreichung ist auch dem Gang der Zeit unterworfen. Darum nimmt sein Erwarten auch und gerade die Form des *Wartens* an, des Harrens in Geduld ⁸⁷. Die Erwartung muß in Geduld durchlebt werden, d.h. in jener Einstellung zum Verlauf der Zeit im Hinblick auf die Erwartung, die eben diese Erwartung mit dem gottgegebenen Gesetz des zeitlichen Verlaufs in Einklang bringt — und an der Geduld gibt es am meisten zu lernen. Auf dem Weg in die selige Ewigkeit wartet der Christ auf die Stunde Gottes; er darf der Vorsehung und Weltregierung Gottes nicht vorweglaufen, sondern muß ihr geduldig folgen und seine Geduld bewähren im Ertragen des Verzuges der Letzten Dinge, d.h. des Herrn, und der damit verbundenen Not von innen und außen, auch in den Ruinen fehlgeschlagener « Hoffnungen »; bei allem, was geschehen mag (vgl. Marc. 13), kann der Christ seines Lebens im Grunde immer froh sein, da der Herr für nichts seine Hilfe ausdrücklicher zugesagt hat als für unsere Bereitschaft im äußersten Fall. Seine Geduld bewähren muß er auch im Wachen und Wachsenwollen auf die Ernte hin, im unbeirrbar Wirken für die Sache des Herrn im Dienst am Mitmenschen, inmitten der pilgernden Kirche, bis Christus, unser Leben erscheint. Dabei kann er sich ein Beispiel nehmen an den Aposteln, die in Gleichmut die Herrlichkeit des kommenden Herrn auch mit der Verzögerung und Drangsal — *et cum dilatione et tribulatione* — erwarteten ⁸⁸.

Den *Grund für die Dimension der Zeit* in der Erlangung des

⁸⁶ An sich macht Hoffnung froh, sofern sie das als erreichbar erkannte Gut irgendwie (*quodammodo*) gegenwärtigsetzt; der zeitliche Abstand des Erhofften jedoch ist Grund für Betrübtheit (Prov. 13, 12: '*Spes, qua differtur...*'). *In III Sent.* d. 26 q. 1 a. 2 ad 3 (f. 93vb).

⁸⁷ *In Rom.* VIII (26) '*gemitibus*' (f. 27rb); Text in Übersetzung s. Anm. 59.

⁸⁸ *In Rom.* VIII (25): '*Per patientiam exspectamus*': *Apostoli exspectabant aequanimiter gloriam et cum dilatione et tribulatione* (f. 27ra).

unsterblichen Lebens in der Liebe Gottes findet Thomas bei Paulus angegeben (Rom. 8, 17b: 'si tamen compatimur'): Wir müssen mit Christus leiden, um so in die Lebensgemeinschaft seiner Herrlichkeit aufgenommen zu werden⁸⁹. Der Christ muß sich bewußt bleiben, daß sein Erdenleben vom Kreuz gezeichnet ist, muß dem Grundsatz nachleben, daß Leben aus Leiden und Sterben kommt, Glück aus selbstloser Hingabe bis zur letzten Konsequenz. Bevor er in die Gegenwärtigkeit der Auferstehung gelangt, muß er im Glauben an den Auferstandenen leben, in der Kraft des gekreuzigten und auferstandenen Herrn aus dem Tod übergehen ins Leben, da ja das Leben und die Welt in Christus endgültig von Gott bejaht und für die Verwandlung angenommen ist.

Schließlich grenzt Thomas das Warten, das zum Erwarten der Christen Hoffnung gehört, noch ab *gegen das Warten der Geduld* (Rom. 8, 25: 'per patientiam exspectamus') und der Langmut oder Ausdauer (Gal. 5, 22 'longanimitas'). Im Sentenzenkommentar bezeichnet er das Harren der Geduld und der Ausdauer (exspectare) beim Christen als Teilhabe am zuversichtlichen Erwarten (expectare) der Hoffnung. Dabei bezieht er sich auf den Einfluß von vorgeordneten Tugenden auf die übrigen, etwa der Klugheit auf die sittlichen Tugenden, der Christusliebe auf alle Tugenden überhaupt⁹⁰. Später in der *Summa theologiae* führt er aus, ein zeitlicher Verzug und Abstand gehöre wohl zur Wesensstruktur der Ausdauer (longanimitas), nicht aber in die Begriffsbestimmung der Hoffnung. Das Hoffen stützt sich auf den mit Macht und Liebe und Treue rettenden Gott, ob nun das Erhoffte in zeitlicher Erstreckung zu erreichen ist oder nicht. Deshalb auch sei das Hoffen nicht — wie die Ausdauer — eine Teiltugend der Tapferkeit und überhaupt nicht eine sittliche, sondern eine theologische Tugend⁹¹.

⁸⁹ *In Rom.* VIII (17b): 'Si tamen compatimur': Postquam Apostolus demonstravit et dixit, quod per gratiam Christi liberamur, nunc assignat causam dilationis immortalis vitae, quae est haereditas filiorum Dei, ex eo quod oportet nos Christo compati, ut ad eius gloriae societatem perveniamus (f. 26ra). - Vgl. *Summa* III q. 79 a. 2 ad 1.

⁹⁰ *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 2 ad 3 (f. 96ra).

⁹¹ *Summa* 2/II q. 17 a. 5 ad 3. - Vgl. q. 18 a. 2 solutio: Obiectum principale spei est beatitudo aeterna, secundum quod est possibilis haberi ex auxilio divino

Demnach ist eine Bedingung am Zielgut der Hoffnung, wodurch sie von der Freude des Besitzes und Genusses (*gaudium*) sich unterscheidet, *das Zukünftige* (*futurum*) *im Sinn des Nochnicht-Besitzens* (*non habitum; res distans; quae actu non habetur*), nicht notwendigerweise, doch möglicherweise auch im zeitlichen Sinn (*dilatatum*).

Zwischen der Hoffnung einerseits und Geduld und Tapferkeit andererseits geschieht eine *wechselseitige Einwirkung*. Christliche Geduld als standhafte Ausdauer im Guten bei aller Anfechtung sowie christliche Tapferkeit als Bewährung in Widerwärtigkeit und Gefahr verhelfen zum *Durchhalten der Hoffnung*: Trübsal als Gelegenheit schafft Geduld, die Geduld Bewährung, die Bewährung Hoffnung; die Hoffnung aber enttäuscht nicht, d.h. die Hoffnung versagt nicht, außer der Mensch versagt sich ihr: *non deficit, nisi homo ei deficiat* (vgl. Rom. 5, 4-5)⁹². Leid ruft zur Bewährung des Glaubens: nämlich unsere Zuversicht auf den Herrn zu setzen. In Christi Leiden, Sterben und Auferstehen macht Gott uns ein neues Sinnangebot. Er führt uns nicht am Leid vorbei, aber durch das Leid hindurch. Das ist die unvergängliche Freude, die nichts und niemand nehmen kann; sie weiß, daß der Herr bei uns bleibt als der Immanuel, « Mit uns ist Gott ». Sie kann es nur in der Hoffnung geben: Gott bleibt der Herr der Geschichte, und wie am Anfang, so steht auch am Ende die schöpferische Macht seiner Liebe. Auf der anderen Seite gibt die Hoffnung — gemäß dem 1. Petrusbrief und dem Brief an die Hebräer — *Kraft zur Bewährung und zum Ausharren*. Ihr Dennoch-Charakter und ihre Zuversicht auf den Sieg, den Gott uns in Jesus Christus verleiht (vgl. 1 Cor. 15,57), stützen Geduld

(ed. Leon. 8, 135). - Ähnlich spricht Albert von einer verschiedenen psychologischen Wirkung eines Verzugs auf den Hoffenden und den Tapferen. Warten, Langmut oder Durchhalten sind Reaktionen des Hoffenden im Zugehen auf das erhoffte Gut, das jedoch nicht an sich, sondern nur durch den Aufschub bedrückt; beim Tapferen besagen sie einen Aufschwung des Mutes zum Durchstehen der an sich bedrückenden Widrigkeit, und zwar aus der Zuversicht auf den Sieg und die Erreichung des Zieles, da ja das Leiden nicht immer anhält. Der Faktor Zeit, eben durch die Verzögerung in der Verwirklichung des Erhofften, ist also von Bedeutung für den Hoffenden, nicht für das Hoffen selber, das sich auf Gottes Macht verläßt. *Super III Sent. d. 26 a. 2 ad 1* (ed. BORGNET 28, 494a).

⁹² *In Rom. V (4-5) lect. 1: Sic igitur de primo ad ultimum patet, quod tribulatio viam parat ad spem (f. 16rb).*

und Tapferkeit⁹³. In der Hoffnung hat der Christ die Gewißheit, daß hinter dem Leben mit seiner vielfältigen Mühe und Drangsal, mit seinen Rückschlägen und Enttäuschungen in den Teilvollzügen, endlich mit dem Sterbenmüssen, immer ein Sinn steht, ein letzter Sinn, der durch den Tod nicht ausgelöscht wird, die Herrlichkeit der Vollendung. Es ist das Zeichen einer starken Hoffnung, die einer auf Christus setzt, daß wir uns nicht nur der Hoffnung auf die Herrlichkeit rühmen, sondern auch in den Trübsalen, die wir ihretwegen durchstehen, da durch sie der Weg in die Herrlichkeit führt⁹⁴.

Die wichtigste Bedingung am Zielgut der Hoffnung ist seine *Erreichbarkeit*. Sie trägt die Hoffnung, indem sie ein wirkliches und wirksames Erstreben oder Erwarten erst ermöglicht durch Schaffung der Zuversicht, ohne die es kein Hoffen geben kann⁹⁵. So tritt zum Verlangen (*desiderium*), zum Erstreben (*tendere*) oder Erwarten (*expectare*), zum Wartenkönnen (*patientia*) das Vertrauen (*fiducia*) oder die Zuversicht, und diese vier seelischen Vorgänge bilden die eine Haltung der Hoffnung. Damit ist die Frage nach dem *Beweggrund der Hoffnung* gestellt. Denn das, was ein noch ersehntes, aber schwer zu erlangendes Gut erst erreichbar macht, stellt es dem Menschen als Inhalt der Hoffnung vor und fordert sein Streben oder Erwarten heraus. Die Erreichbarkeit, nicht schon die Erreichung, gehört zum Begriff der Hoffnung.

Jede religiöse Hoffnung ist *begründet in Gott*, die christliche Hoffnung in Gott, dem Vater unseres Herrn Jesus Christus. Der sich offenbarende und sich verheißende Gott, dem der Glaube antwortet, ist der Grund aller Christenhoffnung. Im « Vater unser » stellt uns Jesus den Inhalt und den Beweggrund der Hoffnung vor⁹⁶. Erreichbar kann ein Ziel sein kraft eigener Energie des

⁹³ *Summa* 2/II q. 129 a. 6 ad 2; vgl. 1/II q. 45 a. 2 solutio und ad 2.

⁹⁴ *In Rom.* V lect. 1 (f. 16ra).

⁹⁵ *Summa* c. G., l. 3 c. 153: Ad hoc quod aliquis pergat in finem aliquem, oportet, quod afficiatur ad finem illum tamquam possibilem haberi. Et hic est affectus spei (ed. Leon. 14, 448). - So auch schon *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 3 solutio (f. 96rb).

⁹⁶ *Compendium*, II c. 3: Sic igitur, dum nos docet a Deo aliqua petere, in Deo nos sperare admonet; et quid ab ipso sperare debeamus, ostendit per ea quae petenda esse demonstrat (ed. TANNHOF S. 478).

Hoffenden oder dank dem Eingreifen eines anderen. In diesem zweiten Fall, wo die eigene Leistungsfähigkeit dem gesuchten Gut nicht gewachsen ist, nimmt das Hoffen die Form des Erwartens und eine doppelte Richtung an: sowohl auf das noch nicht gegenwärtige Gut wie auf den Spender, auf den der Hoffende sich verwiesen weiß. Der christlichen Hoffnung, die in ihrem Hauptinhalt auf das Höchste Gut, das erhabenste Hochziel (altissimum arduum), die selige Ewigkeit geht, kann Gott allein die Erfüllung geben: Rom. 6, 23: 'Das Gnadengeschenk Gottes aber ist ewiges Leben in Christus Jesus, unserem Herrn'. Daher richtet sich die Hoffnung — wie der Glaube — von zwei Seiten her auf Gott, einmal als ihr Ziel und dann als den Geber ihrer Erfüllung⁹⁷. Wegen des Hauptinhaltes der Hoffnung erwartet der Glaubende ebenso zuversichtlich vom Vater-Gott 'jedes gute Geschenk und jede vollkommene Gabe' (Iac. 1, 17), die er auf dem Weg in die Herrlichkeit nötig hat, um das Gute zu tun und das Schlechte zu lassen. Wer also Hoffnung hat, der hofft zu Gott in seiner Herrlichkeit zu gelangen und erhofft gleichzeitig die Kraft zu heilsmäßigem Tun — in der Verwirklichung seines endlichen Seins in und an der Welt der Dinge —, so schwer es sein mag, wie auch die Kraft, alle auf ihn zukommenden Gefahren des Heils, auch die größten, zu bestehen⁹⁸.

Der Beweggrund der Hoffnung ist Gott. Die Macht, die hinter ihrer Erwartung steht und die Verwirklichung des Gehofften sicherstellt, ist *Gott selber*. Der Gott der Offenbarung, der dem Glaubenden mit dem übernatürlichen Ziel auch die Kraft zur Erreichung des Zieles zusagt, ist der Beweggrund der Hoffnung und der Grund ihrer Zuversicht und Gewißheit. Näherhin die *Allmacht*, die *Barmherzigkeit* (Freigebigkeit, Vatergüte) und die *Treue* (Wahrhaftigkeit) Gottes⁹⁹. Um dem Beweggrund der Hoff-

⁹⁷ Q. *disp.* a. 1 solutio; *Summa* 2/II q. 17 a. 4 (ed. Leon. 8, 127).

⁹⁸ *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 2 ad 2 (f. 96ra).

⁹⁹ *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 4 solutio f. 96vb). - Q. *disp.* a. 1 solutio: Sicut formale obiectum (motivum) fidei est veritas prima, per quam sicut per quoddam medium assentit his quae creduntur, quae sunt materiale obiectum (terminativum) fidei, ita etiam formale obiectum spei est auxilium divinae potestatis et pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale obiectum spei. - *Ebd.* ad 7; a. 4 solutio; *Summa* 2/II q. 17 a. 1 solutio; *ebd.* a. 4 solutio;

nung den eigentlichen, nächstliegenden Ausdruck zu geben, ist ein-sichtig zu machen, wie jene (drei) göttlichen Vollkommenheiten in Einheit wirksam sind, um dem Menschen das ewige Leben erreichbar zu machen. Denn der nächste Beweggrund eines jeden Könnens ist, wenn nicht einfach, so doch immer einer. Die Einheit jener göttlichen Vollkommenheiten im Blick auf den Inhalt der Hoffnung wird aus ihrer *Zuordnung zueinander* klar. Die Barmherzigkeit Gottes bewegt die Allmacht, dem verlorenen Menschen in Jesus Christus das Vaterhaus wieder aufzutun und ihn zur Vollendung, die alles Begreifen übersteigt, emporzuführen, und das ist wegen der Treue Gottes zu seinen Verheißungen absolut sicher. Also die Allmacht Gottes, die von seiner erbarmenden Liebe bewegt wird und wegen seiner Treue seine Verheißungen erfüllt, also die hilfs-bereite, ja *helfende Allmacht Gottes, sofern sie die Barmherzigkeit und Treue Gottes einschließt und mitaussagt*, macht eigentlich dem Christen das übernatürliche Lebensziel erreichbar, ist folglich der eine und eigentliche Beweggrund der Hoffnung. Gott kann das Heil schenken dank seiner Allmacht; er will es schenken aus erbarmender Liebe zu den Sündern; und er wird es schenken wegen der Treue zu seinen Verheißungen, und besonders die Treue Gottes ist entscheidend gerade für die Gewißheit der Hoffnung. Der Christ hofft auf Gott, weil er allmächtig, gütig und getreu ist. Es ist « *spes divinae promissionis* », und diese Verheißung kommt aus erbarmender Liebe, und hinter ihr steht die unwandelbare Wahrhaftigkeit Gottes, und die Mächtigkeit dieser Hoffnung wird getragen von der Allmacht Gottes.

Wie Thomas es sieht, sind Barmherzigkeit und Treue eher der Grund dafür, daß Gott das Heil schenkt, als dafür, daß wir hoffen. Sie lassen sich wohl als *Voraussetzungen* (*praeambula*) der Hoffnung bezeichnen, wie die Glaubwürdigkeitsgründe Voraussetzungen für den Glauben sind, nicht aber dessen Beweggrund. Das

ebd. a. 6 solutio; *In Rom.* XV (8) (f. 46va); *In Rom.* IX (4) (f. 29rb); *Compendium*, II c. 9 (ed. TANNHOF S. 512; 513); ebd. c. 10 (S. 519). - ALBERTUS M., *Super Luc.* 1, 54 b: 'Recordatus misericordiae suae' schreibt: Aus Liebe erinnerte sich Gott an seine Barmherzigkeit, d. h. er verhielt sich nach Art eines sich erinnernden Menschen, um die aus Barmherzigkeit gegebene Verheißung des Erlösers dank seiner Wahrhaftigkeit und Treue auszuführen mit absoluter Macht (ed. BORGNET 22, 146 b und 132/33).

ist für den Glauben die Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes, für die Hoffnung die Allmacht des sich verheißenden Gottes. Die Hoffnung stützt sich auf das Schenkenwollen Gottes, dem die Allmacht zur Verfügung steht¹⁰⁰: « Zum Vertrauen der Hoffnung genügt nicht, daß der, auf den sich die Hoffnung gründet, den Willen hat, die Erfüllung zu gewähren; er muß auch die Macht dazu haben. So bringen wir das immerwährende Rettenwollen Gottes genügend dadurch zum Ausdruck, daß wir ihn als Vater bekennen; und um jeden Zweifel an seinem Helfenkönnen auszuschließen, wird hinzugefügt: 'Der Du bist in den Himmeln'. Zur Stärkung des Vertrauens in unserer Hoffnung bekennen wir so Gottes Macht, welche die Himmel trägt und übersteigt. »

Die Hoffnung geht aus von der Verheißung, zu der Gott mit seiner Allmacht steht¹⁰¹: « Weiter muß gezeigt werden, daß der Mensch zu jenem Reich gelangen kann; sonst würde es ja vergeblich erhofft und erbeten. Daß es aber möglich ist, tritt erstens zutage durch die göttliche Verheißung. Der Herr sagt nämlich Luc. 12, 32: 'Fürchte dich nicht, du kleine Herde; denn eurem Vater hat es gefallen, euch das Reich zu geben.' Der Ratschluß des göttlichen Wohlgefallens aber ist mächtig (*efficax*) genug, alles zu verwirklichen, was er festlegt, gemäß Is. 46, 10: 'Mein Ratschluß wird sich erfüllen; alles, was mir gefällt, das führe ich aus'; Rom. 9, 19: 'Wer wird denn seinem Willen widerstehen können?' Zweitens wird an einem Beispiel anschaulich klargemacht, daß es möglich ist... ».

Gottes Macht gibt sich dem Menschen und zieht ihn an sich¹⁰²: Über den Menschen wacht die Vorsehung und Führung Gottes in besonderer Weise. Ihm — und ihm allein in der sichtbaren Schöpfung — ist ein Lebensziel gesetzt, das über seine natürlichen Kräfte, Ansprüche und Ahnungen hinausgeht, die Erstwahrheit in sich selbst zu schauen. Die Mittel aber müssen immer dem Zweck angepaßt sein, und so ist der Mensch für sein übernatürliches Ziel

¹⁰⁰ *Compendium*, II c. 6 (ed. TANNHOF S. 485/86). - Vgl. *In Rom.* IV (20-21) (f. 15v).

¹⁰¹ *Compendium*, II c. 10 (ed. TANNHOF S. 519): *Quod regnum obtinere est possibile.*

¹⁰² *Summa c. G.* l. 3 c. 147 (ed. Leon. 14, 43 bb).

auf übernatürliche, gotteigene Kraft angewiesen, um auf das Ziel zuzugehen (*ut tendat in finem*). Dem Lebensziel in den Mäßen Gottes entspricht die den Menschen ergreifende, verwandelnde, erhebende, emporziehende Macht Gottes selber. Die Herrlichkeit Gottes erreicht der Mensch einzig mit gottgeschenkter Kraft. Gott selbst muß das menschliche Streben und Tun annehmen und auf das übernatürliche Lebensziel hin wirksam machen. Hoffnung ist *eine durch und durch empfangene Tugend*, eine dem Getauften — in dem von Christus mitgeteilten neuen Leben zusammen mit dem Glauben und der Liebe — geschenkte und in ihm wirkende Kraft Gottes.

Wie sehr der Hoffende die helfende Allmacht Gottes nötig hat, erweist seine *konkrete Situation*. Wegen der Schwäche der Vernunft verfehlt er leicht die Wahrheit; seine Gefühlsregungen (*passiones*) und Affekte ziehen ihn nach unten, während sein Lebensziel über ihn hinausragt; oft genug liegt ein Hindernis auch in körperlicher Schwäche ¹⁰³.

Christliche Hoffnung gründet sich also auf die helfende Allmacht Gottes, anders gesagt: auf *die göttliche Hilfe* (*auxilium divinum adiutorium efficax*) ¹⁰⁴. Dabei aber ist ein Doppeltes zu bedenken. Erstens, daß die *wesentlich übernatürliche Hilfe* gemeint ist, d.h. die ihrem Wesen nach göttliche Hilfe, nicht nur im Ursprung, wie sie in allem Geschehen wirksam ist und z.B. unsere Erdenarbeit segnet; ein Arzt kann als Freund einem etwas schenken; doch die Gabe des Arztes, gerade sofern er Arzt ist, besteht in der medizinischen Hilfe. So kann auch nur die gotteigene oder eigengöttliche Kraft den Menschen auf sein übernatürliches Ziel hin ausrichten und emporführen. Es ist ein Ausfluß der übernatürlichen Vorsehung, eine Funktion der Heilsprovidenz. Zweitens ist unter der göttlichen Hilfe nicht eine göttliche Gabe zu verstehen. Gottes Gaben bilden den Zweitgegenstand der Hoffnung, d.h. sie werden um des Hauptinhaltes willen selber erhofft. Die Hilfe zum ewigen Leben, die den Beweggrund der Hoffnung und ihre Berechtigung ausmacht, ist die *ungeschaffene Hilfe*, Gott selbst, im Glauben erkannt, in seiner innergöttlichen Lebensfülle: Deus

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ *Summa* 2/II q. 17 a. 7 solutio; ebd. a. 6 ad 3.

auxiliator, Spiritus vivificator, Deus glorificator. Als theologische Tugend richtet sich die Hoffnung ja auf den Gott der Offenbarung als Ziel und als Spender.

Dieser Beweggrund nun, der Helfergott in seiner göttlichen Wirklichkeit, erhebt die christliche Hoffnung maßgebend in die *Sphäre des Spezißsch-Göttlichen*. Darauf gestützt erwartet der Christ seine Vollendung in Gott als übernatürlichem Lebensziel. Entsprechend geht die Hoffnung selber aus der Gnadenwirklichkeit hervor, und von der Hoffnung wissen wir daher nur aus dem Glauben an die göttliche Offenbarung, die uns den Inhalt, den Beweggrund und den Gnadencharakter der Hoffnung zu erkennen gibt.

An diesem Punkt wird deutlich, daß Thomas, so sehr er christliches Hoffen vom natürlichen Hoffen her zu verstehen sucht, die *unterschiedliche Art des Hoffens* beachtet¹⁰⁵. Entscheidend ist für ihn — beim Hoffen wie bei allen Akten — das « *objectum formale* » (motivum), der Beweggrund. Nicht nur der Gegenstand (*objectum terminativum*) des nur-menschlichen und des christlichen Hoffens ist verschieden — selbstentworfenene und gottgegebene Zukunft¹⁰⁶ —, auch das Verhältnis zur Zukunft ist anders, sofern der Mensch einmal aus eigener Kraft oder auch mit der Hilfe von Mitmenschen vorwärtszukommen und Hindernisse auf dem Weg zum Ziel auszuräumen sucht; das andere Mal nimmt er im Glauben als « Bestand von Erhofftem, Darstellung nichtgeschauter Wirklichkeiten » (Hebr. 11, 1) die unbegreifbare Zusage Gottes an, richtet sich also auf ein Lebensziel, das aus dem Vorhandenen gerade nicht ableitbar und mit menschlicher Klugheit und Leistung gerade nicht zu besorgen, zu sichern, zu gewinnen ist, und erwartet, unbesorgt um den Verzug (*diutina exspectatio*) und die Drangsal (*tribulatio*)¹⁰⁷, mit der auf der All-Macht beruhenden Gewißheit, die Verwirklichung rein und ganz vom Gott aller Gnade (1 Petr. 5, 10),

¹⁰⁵ Dem tatsächlichen Befund, soweit ich sehe, entspricht nicht der Unterschied zwischen der « *spes hominum* » und der « *spes christianorum* » in der (Hoch-) Scholastik, wie er dargelegt ist von R. SCHWARZ, *Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther. Unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 34)* Berlin 1962, S. 319/20.

¹⁰⁶ S.

¹⁰⁷ *In Rom. VIII (24) (f. 27ra)*.

zum Preis der Herrlichkeit seines Namens. Hoffnung als Akt und Seinshaltung in der Kraft des Heiligen Geistes steht in der Sphäre des Spezifisch-Göttlichen. Zu Rom. 4, 18-21 stellt Thomas an Abraham, dem « Typus der christlichen Hoffnung » (Schwarz), den Unterschied zwischen nur-menschlicher und christlicher Hoffnung heraus¹⁰⁸: Primo proponit *magnitudinem fidei Abrahae*, dicens: Qui, scilicet Abraham, in hanc spem credidit, ut fieret pater multarum gentium, sed contra aliam spem. Circa quod considerandum est, quod spes importat certam expectationem boni futuri. Quae quidem certitudo est quandoque ex causa humana sive naturali, secundum illud I Cor. IX (10): 'quoniam debet in spe, qui arat, arare...'; quandoque vero certitudo exspectantis est ex causa divina secundum illud Psalmi XXX (2): 'In te, Domine, speravi' etc. Hoc ergo bonum, quod Abraham fieret pater multarum gentium, certitudinem habebat ex parte Dei promittentis. Sed contrarium apparebat ex causa naturali sive humana. Ideo dicit: 'Qui contra spem' causae naturalis vel humanae 'in spem credidit', scilicet divinae promissionis. Quam quidem secundo ponit, dicens: 'secundum quod dictum est ei', scilicet Gen. XXII (17)... Deinde, cum dicit: 'et non infirmatus est', ostendit *firmitatem fidei Abrahae*, quam primo proponit, dicens: 'et non infirmatus est'. Sicut enim temperantia ostenditur non esse infirma, quae magnis concupiscibilibus non vincitur, ita fides ostenditur non esse infirma, sed fortis, quae a magnis difficultatibus non superatur, I Petri V (9): 'Cui resistite fortes in fide'. Secundo ibi: 'nec consideravit' ad discernendum promissionem, 'corpus suum emortuum', scilicet quia iam mortificata erat in eo vis generativa propter senectutem... Deinde, cum dicit: 'In repromissione etiam Dei' etc., commendat fidem Abrahae quantum ad interatam promissionem de seminis exaltatione; et primo ponit fidei firmitatem, secundo firmitatis causam, ibi: 'dans gloriam Deo' ... In hac quidem Dei repromissione 'non haesitavit', idest non dubitavit diffidentia, scilicet quod diffideret de veritate divinae promissionis, Iac. I (6)... 'Sed confortatus est fide', idest fortiter fidei adhaesit, I Petri V (9)... Consequenter, cum dicit: 'dans gloriam Deo', assignat rationem fir-

¹⁰⁸ Das deckt sich in der Sache mit der entsprechenden Auslegung Luthers bei SCHWARZ, *Fides* ..., S. 316-319.

mitatis fidei eius, dicens: 'Confortatus est fide', inquam, 'dans gloriam Deo', in quantum scilicet consideravit omnipotentiam eius, Ps. CXLVI (5) ... Unde et hic subditur: 'plenissime sciens, quia quaecumque promisit Deus, potens est et facere', Sap. XII (18) ... Ex quo patet, quod quicumque non est firmus in fide Dei, quantum est in se, divinae gloriae derogat vel quantum ad eius veritatem vel quantum ad eius potentiam (f. 15v) ¹⁰⁹.

Der Gott des Glaubens ist der Grund der Christen Hoffnung. Sie geht aber auf Gott *durch Christus* ¹¹⁰: « Nunmehr ist auch zu bedenken, daß unsere Hoffnung sich durch Jesus Christus auf Gott richtet, gemäß Rom. 5, 1-2 ... Denn durch Ihn, der naturhaft der einziggeliebte Sohn Gottes ist, werden wir an Sohnes Statt angenommen, wie Gal. 4, 4 steht: 'Gott entsandte seinen Sohn ..., damit ... wir die Annahme an Kindes Statt empfangen'. »

Der Kommentar zu Rom. 5, 1-2 lautet in Zusammenfassung und im Zusammenhang mit anderen Lehren ¹¹¹: Da wir also durch den Glauben an die Auferstehung Christi, welche die Ursache unserer Rechtfertigung ist, gerechtfertigt und der Wirkung der Auferstehung teilhaftig sind, laßt uns in Unterwerfung und Gehorsam Frieden halten mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus. Durch ihn als den Mittler haben wir im Glauben Zugang zu der Gnade, in der wir stehen, nämlich « *fixi et erecti per affectum in caelestibus* » ¹¹², und rühmen uns der Hoffnung auf die Herrlich-

¹⁰⁹ Schwach kann der Glaube sein, immer aber ist er zweifelsfrei. *Summa* 2/II q. 18 a. 4 ad 2 (gegen Heilssicherheit im Zustand der Pilgerschaft): Ad secundum dicendum, quod spes non innititur principaliter gratiae iam habitae. sed divinae omnipotentiae et misericordiae, per quam etiam qui gratiam non habet, eam consequi potest, ut sic ad vitam aeternam perveniat. De omnipotentia autem Dei et misericordia eius certus es, quicumque fidem habet (ed. Leon. 3, 137 b). Nicht Heilssicherheit, wohl aber Heilsgewißheit, und die ist überall, wo überhaupt Glaube ist. Wo Glaube ist, da ist immer Zuversicht und Gewißheit. - Eine ähnliche Äußerung, daß der Glaube zwar schwach(infirma) sein kann, nicht aber « *incerta et dubia* », zieht JOHANNES V. WALTER, *Die Theologie Luthers* (Gütersloh 1940) S. 255, aus Luthers Disputation heran.

¹¹⁰ *Compendium*. II c. 5 (ed. TANNHOF S. 484/85).

¹¹¹ *In Rom.* V (1-2) lect. 1 (f. 16ra).

¹¹² Dieser Text — einer von vielen — zeigt bis in den Wortlaut hinein, daß « die affektvolle Bestimmtheit, die die fiducia bei Luther hat » (v. WALTER, *Die Theologie Luthers* S. 253), auch dem Mittelalter sehr wohl bekannt ist.

keit. Durch ihn hat Gott uns in seine Herrlichkeit gerufen (1 Petr. 5, 10). Er ist unser Friede (Eph. 2, 14), unsere Versöhnung, die Verkörperung und vollkommene Verwirklichung der Gottesherrschaft, die unser Heil ist, der Bürge des besseren Bundes (Hebr. 7, 22) und die Erscheinung des Beweggrundes der Hoffnung als die Offenbarung der Güte, Macht und Treue Gottes. In ihm haben wir die Erfüllung der göttlichen Verheißungen, in seiner — des Hauptes — Verherrlichung die Gewähr und Ursache für unsere Errettung sowie den Anfang unserer Vollendung durch die Gabe des Geistes, und endlich die Fürsprache des Erhöhten beim Vater bis zu seinem Kommen in Herrlichkeit. Gott als Inhalt und Beweggrund der Hoffnung ist uns nahegekommen in Jesus, in dem uns seine Liebe sichtbar geworden ist.

Wieder ist deutlich, daß der Christ im Blick auf die zugesagte Zukunft gerade nicht auf sich selbst vertraut, auf seine Möglichkeiten und Mittel, vielmehr *ganz und allein auf Christus*, auf die Rechtfertigung durch Christus und in ihm. Auf jede Weise ist Christus seine Hoffnung, weil in ihm und durch ihn Gott sich schenkt. Christus ist die Sinnerhellung und Sinnerfüllung der Welt und besonders des Menschen, unsere Hoffnung durch das Geheimnis, das jetzt geoffenbart ist: 'Christus in euch, die Hoffnung auf die Herrlichkeit' (Col. 1, 26-27). Der letzte Sinn der Hoffnung ist, daß wir in Christus vollendet werden in dem Leben, das er in der Herrlichkeit des Vaters besitzt. Er ist die Hoffnung.

Ein besonderer Ausdruck des Hoffnungsmotivs ist das *Gebet*. Im Gebet erkennt die Hoffnung das beste Mittel zu ihrer Verwirklichung, zum Überstieg der Zeit auf den Ewigen zu. Eine Zusammenfassung der Theologie des Gebetes bietet Thomas im 2. (nicht-vollendeten) Teil des *Compendium theologiae*: « Über die Hoffnung ». *Zusammenhang von Hoffnung und Gebet*¹¹³: « Weiterhin ist aber (beim Hoffen überhaupt) zu beachten, daß der Mensch von dem Schwierigen, das er zu gewinnen hofft, einiges mit fremder Hilfe, anderes durch eigene Kraft zu erlangen gedenkt. Da besteht wohl der Unterschied, daß der Mensch, um das in seiner Reichweite Liegende zu verwirklichen, die Bemühung eigener Kraft einsetzt

¹¹³ *Compendium*, II c. 7 (ed. TANNHOF S. 491). - Vgl. zu diesem Abschnitt *Summa 2/II q. 83 De oratione* (17 Artikel).

(conatus propriae virtutis); aber um das zu erhalten, das ihm nur durch Intervention eines anderen erreichbar ist, eine Bitte einschaltet, die, wenn sie sich an einen Menschen richtet, eine einfache Bitte ist; wenn sie sich an Gott wendet, heißt sie Gebet. Gebet ist ja — nach Johannes von Damaskus — die Bitte (des Geschöpfes) an Gott um das ihm Entsprechende. » *Mitaussage des Beweggrundes der Hoffnung* ¹¹⁴: « Nicht jedoch gehört zur Tugend der Hoffnung jenes Vertrauen, das jemand in sich selbst oder in einen Mitmenschen setzt. Daher heißt es Ier. 17, 5 ¹¹⁵: 'Verflucht der Mensch, der auf einen Menschen vertraut und Fleisch zu seinem Arme macht', und dann wird hinzugefügt (17, 7): 'Gesegnet der Mensch, der auf den Herrn vertraut, und dessen Zuversicht der Herr ist'. So wird klar, daß der Mensch das, worum der Herr in seinem Gebet uns beten gelehrt hat, derart als erreichbar und dennoch als schwererreichbar betrachten muß, daß nicht durch menschliche Kraft, sondern nur durch göttliche Macht dahin zu gelangen ist. » *Gebet als Aufforderung zum Hoffen und als Stärkung der Hoffnung* ¹¹⁶: « Wie der Glaube, so ist auch die Hoffnung heilsnotwendig. Darum war es angebracht, daß unser Erlöser als der Urheber und Vollender des Glaubens uns die himmlischen Geheimnisse erschloss und uns auch in die lebendige Hoffnung einführte. Er lehrte uns beten auf eine Weise, durch die unser Hoffen auf Gott stark gefordert und gefördert wird. Im Gebet des Herrn werden wir ja von Gott selbst darüber belehrt, was wir von ihm erbitten sollen. Er würde uns jedoch nicht zum Beten aufrufen, wenn er uns nicht erhören wollte; und jedermann trägt nur dem eine Bitte vor, auf den er seine Hoffnung setzt, und er bittet nur um das, was er von ihm erhofft. Der Herr lehrt uns also, Gott um seine Gaben zu bitten, und gerade dadurch fordert er uns zum Hoffen auf Gott heraus; und was wir von Gott erhoffen sollen, zeigt er uns in den Bitten, die er uns vorlegt. Indem wir also auf das merken, was im Gebet des Herrn enthalten ist, geht uns auf, was alles zur « spes christianorum » gehören kann, nämlich auf wen wir unsere Hoffnung

¹¹⁴ *Ebd.* (S. 491 f).

¹¹⁵ Die beiden Stellen aus Jeremias sind im gleichen Zusammenhang verwertet von WILHELM VON AUXERRE, *Summa aurea* I. 4 tr. 3 c. 3 (ed. REGNAULT f. 11rb).

¹¹⁶ *Compendium*, II c. 3 (ed. TANNROF S. 477 f.).

setzen müssen und weshalb, und was wir erhoffen müssen. Unsere Hoffnung ist in Gott gegründet, und an Gott wendet sich auch unser Bitten, Ps. 61 (9): 'Du Volksgemeinde, hoffe auf ihn allzeit', nämlich auf Gott; 'erschließt vor ihm eure Herzen', nämlich im Gebet». *Gottes Vorsehung und Führung*¹¹⁷: « Es gibt — neben der Vorstellung von einem unausweichlichen Schicksal — noch ein anderes Hindernis des Betens oder des Vertrauens auf Gott, nämlich die Meinung, das Menschenleben liege der göttlichen Vorsehung fern (Iob 22, 14; Ez. 8, 12)... Der Apostel Paulus wies aber den Athenern das Gegenteil nach, als er ihnen sagte (Act. 17, 17-28): 'Ist er doch nicht fern von einem jeden aus uns; denn in ihm leben wir, regen wir uns und sind wir...', weil von ihm unser Sein gehalten, unser Leben gelenkt, unser Tun bestimmt wird, nach Sap. 14, 3: 'Deine Vorsehung, Vater, lenkt alles' von Anbeginn, so sehr, daß selbst die kleinsten Dinge seiner Vorsehung nicht entzogen sind». Gott bejaht ja alle Wesen der Welt, mit besonderer Fürsorge aber den Menschen, der in Jesus Christus zur vollständigen Wiederherstellung in der Auferstehung angenommen ist. In liebendem Sorgen ist Gott dem Menschen nahe, noch besonders aber denen, die in Glauben und Liebe ihn suchen. Diese Nähe Gottes, sein In-ihnen-sein, dessen er sie gewürdigt hat, stärkt in ihnen wiederum das Hoffen und das vertrauensvolle Beten. So heiligt Gott sie und macht sie zu « himmlischen » Menschen, und darum wird er ihnen die himmlischen Güter nicht versagen, und sie sollen lernen, auf Gott allein ihre Hoffnung des ewigen Lebens zu setzen. *Sinn des Gebetes*¹¹⁸: « Einem Menschen wird eine Bitte vorgetragen, um ihn einmal mit der Not und der Erwartung des Bittstellers bekanntzumachen, dann aber auch, um ihn zum Intervenieren geneigt zu machen. Das aber kommt beim Beten zu Gott nicht in Frage. Wenn wir beten, denken wir nicht daran, unsere Nöte und Wünsche Gott kundzutun, da ihm ja alles bekannt ist (Ps. 37,10; Matth. 6, 32)...; auch daran denken wir nicht, durch menschliche Worte den Willen Gottes zu bewegen, etwas zu wollen, was er vorher nicht gewollt hat (Num. 23,19; 1 Reg. 15,29)... Vielmehr ist der Mensch, der Betende selber, auf das Bittgebet

¹¹⁷ *Ebd.* c. 6 (S. 487 f.).

¹¹⁸ *Ebd.* c. 2 (S. 475 f.).

angewiesen; denn betend wird er sich seiner Ohnmacht bewußt und weckt in sich eine starke und fromme Sehnsucht nach dem Heil, das er durch Bittgebet zu erlangen hofft; und so wird er immer mehr für die Verwirklichung des Heiles bereitet ». « *Beharrliches Beten* ¹¹⁹: « Noch ein weiterer Unterschied ist festzuhalten... Denn die an einen Menschen gerichtete Bitte um Hilfe unterstellt ein Vertrautsein mit dem Angesprochenen. Das Beten zu Gott jedoch zieht uns von sich aus in das Vertrautsein mit Gott hinein; unser Sinn erhebt sich zu ihm und hält in Geist-gewirkter Zuneigung Zwiesprache mit ihm, ihn im Geist und in der Wahrheit anbetend (vgl. Joh. 4,23); wer also betend Gott näherkommt, wird eines noch zuversichtlicheren Betens fähig (Ps. 16,6); deswegen ist regelmäßiges und häufiges Beten zu Gott — per Dominum nostrum Jesum Christum — nicht als unangebracht, sondern als gottgefällig anzusehen. Wie es Luc. 18,1 heißt, 'daß man allzeit beten müsse und nicht nachlassen dürfe'. Darum lädt auch der Herr zum Beten ein mit dem Wort (Matth. 7,7): 'Bittet, und es wird euch gegeben werden; ... klopft an, und es wird euch aufgetan'. « *Gebet füreinander und miteinander* ¹²⁰: « Zu erwägen ist auch dies: Unsere Hoffnung gründet sich zwar allem zuvor auf das uns zugewandte Wirken der Macht Gottes. Wir können aber auch einander helfen in dem Bemühen um Erfüllung unserer Bitten (2 Cor. 1, 10-11; Iac. 5,16)... Wie nämlich Ambrosius (Ambrosiaster) sagt: 'Viele Kleinste werden groß, wenn sie sich zusammentun und eines Herzens werden'; und wenn viele vereint beten, kann die Erhörung nicht ausbleiben, nach Matth. 18,19: 'Wenn zwei von euch auf Erden einig sind über irgendeine Sache, um die sie bitten, es wird ihnen von meinem himmlischen Vater so geschehen' ».

Mit dem die Hoffnung tragenden Beweggrund ist auch ihr *Tugendcharakter* angesprochen. Das ist der Punkt, von dem aus die Hochscholastik den ganzen Traktat aufgebaut hat. *Petrus Lombardus* setzte ganz an den Anfang eine Begriffsbestimmung, die — noch vor der klassisch gewordenen Definition — mit Betonung

¹¹⁹ *Ebd.* c. 2 (S. 476 f.).

¹²⁰ *Ebd.* c. 5 (S. 484).

den Ausdruck « virtus » enthält¹²¹. Damit ist die Christenhoffnung vom gewöhnlichen menschlichen Hoffen abgehoben, und zwar — wie der Zusammenhang (ex gratia ...) erweist — als theologische Tugend. *Philipp der Kanzler* legte den klassisch gewordenen Einwand vor: Hoffnung ist eine der — nach Augustinus und Johannes von Damaskus — vier Gefühlsregungen (passiones), von denen keine eine Tugend ist¹²². *Odo Rigaldi*, bei dem das Problem zum ersten Mal in einer eigenen Quaestio abgehandelt wurde, bejahte den Tugendcharakter der christlichen Hoffnung gegenüber der Gefühlsregung des Hoffens. Er stellte sich auch dem Einwand aus dem aristotelischen Tugendbegriff: Tugend geht auf ein schwieriges Gut (bonum difficile), und gerade die Schwierigkeit gibt ihr den Wert; hoffen aber ist nicht schwer. Darauf die Entgegnung: Das Hoffen des Christen bezieht sich auf ein schwieriges Gut; denn es ist schwierig, über sich hinausgreifend ein ewiges Gut zu erhoffen, das nicht sichtbar ist; und dieses Hoffen ist nicht schon notwendig mit dem Glauben gegeben, da Glaubende nicht immer auch hoffen. Hoffnung hat es also in dieser Erhebung der Natur mit Schwierigem zu tun und ist eine eigene Tugend neben dem Glauben, aus dem sie erwächst. Jedenfalls liegt eine Schwierigkeit darin, sich auf jenes Unsichtbare zu verlassen und seinetwegen die zuhandenen zeitlichen Güter loszulassen; dabei kommt es auch vor, daß jemand sich täuscht wie in der Vermessenheit oder in der Verzweiflung: ein Zeichen für die Schwierigkeit des Hoffens. Darum tut ein eigenes gottgegebenes Gehaben (habitus) not, eben die Haltung der Hoffnung oder die Tugend mit dem Namen Hoffnung¹²³.

Albert, der den Kommentar *Odos* vor sich liegen hatte, hebt — mit der Unterstellung, daß die christliche Hoffnung Tugendcharakter hat — hervor, daß sie keine Kardinaltugend ist, die in Gott nur das Ziel hat, ihr Richtmaß (terminus) jedoch in der rechten Mitte. Hoffnung ist eine theologische Tugend, für die Gott sowohl das Maß wie das Ziel ist; von Gott selbst hat der Akt des

¹²¹ *Sent. I. III d. 26 c. 1*: Est autem spes virtus, qua spiritualia et aeterna bona sperantur, idest cum fiducia expectantur (ed. Quaracchi S. 670).

¹²² PINCKAERS, *La nature vertueuse*, in: *Revue Thomiste* 1958, 468 f.

¹²³ PINCKAERS, *ibd.* S. 409-412.

Hoffens die theologische Richtigkeit (*theologica rectitudo*), das Richtig-Sein vor Gott, für das es kein Übermaß gibt¹²⁴. Auch ist das Schwierige, das nach Aristoteles Gegenstand der Tugend ist, für die theologische Tugend anders zu bestimmen als für die erworbene Tugend. In der theologischen Tugend richtet der Mensch sich auf ein Gut, das außerhalb und oberhalb seiner selbst liegt (*extra se et supra se*); im Glauben ereignet sich eine solche Erhöhung, daß die Vernunft, sich selbst enthaltend, Wahres annimmt, das nicht einsichtig ist; in der Hoffnung geschieht ein solcher Überstieg, den die Vernunft nicht rechtfertigen kann; vom Sichtbaren weg läßt der Mensch, gestützt auf die Gnade, d. h. die das Größte in Fülle und ohne Vorwürfe (vgl. Iac. 1,5) schenkende Freigebigkeit Gottes, sich zum Erwarten dessen antreiben, das er nicht sieht. In der Gottesliebe endlich gibt sich der Mensch — mit Hintansetzung des privaten individuellen Glückes (*postposito amore privati boni*) — dem im Glauben gesuchten Höchsten Gut hin¹²⁵. Diese Bejahung des Tugendcharakters beruht auf Schrift und Überlieferung. Albert — wie auch Bonaventura und Thomas — setzt 1 Cor. 13,13 ein: Der Apostel zählt die Hoffnung den gottgegebenen Tugenden des Glaubens und der Liebe bei; also ist sie auch selber Tugend in diesem Sinn. Klar ist auch dies: Was rettet, ist Vollzug der Tugend; Hoffnung aber ist heilsmächtig (Rom. 8,24). Schließlich — in augustinischer Vorstellung, und dieses architektonische Bild verwendet Albert regelmäßig und mit ihm auch Bonaventura: Was auferbaut, ist Tugend; wie nun der Glaube das Fundament des Christseins ist und die Liebe dessen krönender Abschluß, so führt beim « *aedificium spirituale* » die Hoffnung den Bau hoch¹²⁶. Sie ist theologische Tugend als Vervollkommnung — unmittelbar und unter jedem Gesichtspunkt — in der Richtung auf Gott; sie ist — mit Glauben und Liebe — Gottvereinigung. *Bonaventura* rückt den Tugendcharakter dem er drei *Quaestiones* widmet, in eine neue Perspektive¹²⁷. Entscheidend ist für ihn der Beweggrund der Hoffnung, nicht schon allein der Ge-

¹²⁴ *Super III Sent.* d. 26 a. 1 solutio (ed. BORGNET 28, 491a).

¹²⁵ *Ebd.* ad 5 (S. 492 a).

¹²⁶ *Ebd.* Sed contra, 1-3 (S. 490b-491a).

¹²⁷ PINCKAERS, *La nature vertueuse*, in: *Revue Thomiste* 1958, 415-422.

genstand, der zwar wesentlich bleibt, doch aber zurücktritt. Vom Motiv als der Mitte aus entwickelt er selbständig die traditionelle Lehre vom Tugendcharakter weiter und weist gleichzeitig nach, daß die Hoffnung eine ungeschuldete, gnadenhafte (gratuita) Tugend ist und sogar so etwas wie ein Anker und ein Halt (ancora et sustentamentum) der anderen gottgegebenen Tugenden. Der Glaubende überantwortet sich der unendlichen, un-fehlbaren, sich verheißenden Güte Gottes ihrer selbst wegen und rückhaltlos (super omnia); dadurch wird er rechtmacht (rectificatur), d.h. wieder in die Ordnung der Gerechtigkeit versetzt durch freie und vollständige Unterordnung unter Gott; er wird über sich hinausgehoben und Gott gefällig gemacht. Christliche Tugend ist ja nicht nur eine Stärkung und Erhöhung menschlichen Tuns; sie ist von Gott aus zu sehen, kommt von Gott und ist Teilhabe am Leben Gottes. Deshalb ist das Gehaben (habitus), durch das dieses Sich-Hingeben an den Gott des Glaubens sich vollzieht, notwendigerweise eine gnadenhafte Tugend. Also wegen der absoluten Selbstübergabe an den allmächtigen, gnädigen Gott, der sich verheißt, ist christliche Hoffnung, wie Glaube und Liebe, eine Tugend aus Gnade, und da der dem Versagen unterliegende Mensch sich Dem anheimgibt, der nicht versagen kann, und so durch die Hoffnung gleichsam auf einem Felsen festen Stand gefunden hat, ist sie wie ein Anker und eine Klammer für das Ganze der gottgeschenkten Tugendkräfte¹²⁸. Von dieser echttheologischen Fassung des Beweggrundes aus bestimmt Bonaventura dann den Inhalt der Hoffnung. Sie erwartet das Heil nicht nur von Gott, sondern in Gott selbst, um in ihm die Fülle des Guten zu finden, und zwar umgreift sie alles und jedes, das der Glaubende hofft, da es immer dieselbe « ratio expectandi » ist, die sich verheißende Güte Gottes, auf die er seine Erwartung gründet¹²⁹. Ebenfalls Einheit schafft der Beweggrund zwischen den Teilvollzügen der Hoffnung, dem Vertrauen (confidere) und dem Erwarten (expectare). Sie sind innerlich verknüpft, sofern die Hoffnung so Großes erwartet, eben

¹²⁸ In III Sent. d. 26 a. 1 q. 1 conclusio (ed. Quaracchi S. 556 b). - Einen umfassenden Einfluß der Hoffnung auf andere Tugenden nimmt auch Thomas insofern an, wie er in ihr das Prinzip des heilmächtigen Tuns gegenüber den Steilgütern auf dem Weg zu Gott erblickt.

¹²⁹ Ebd. q. 2 conclusio (S. 559 b); q. 3 ad 3 (S. 562 b).

weil sie sich der allmächtigen, nieversagenden Güte Gottes überläßt, der es verheißt. Dem Vertrauen in Gottes gütige Allmacht — und das ist das Erste und Entscheidende — entspricht der Inhalt der Erwartung, Gott selbst als des Menschen letzte Erfüllung (beatitudo): Unde unus est habitus, quo speramus in Domino et quo speramus habere Dominum, sicut unus, quo credimus Deo et quo credimus Deum¹³⁰.

Mehr vom Gegenstand als vom Beweggrund leitet *Thomas* zunächst — *im Sentenzenkommentar* — den Tugendcharakter der Hoffnung ab. Er entdeckt ihn zuerst schon dadurch, daß er den (aristotelischen) Tugendbegriff des allgemeinen Sprachgebrauchs anlegt (secundum communem usum loquendi). Als Akt des geistigen Strebevermögens richtet sich das Hoffen auf einen Wert als solchen und führt durch das Vertrauen in die Erreichbarkeit des geistigen Strebevermögens gezielt seinem letzten gesuchten Gegenstand zu, und das bedeutet eine Vervollkommnung der Fähigkeit und des Menschen. In diesem Sinn also, sowohl vom Objekt wie vom Subjekt her, läßt sich christliche Hoffnung, wie jedes Gehaben dieser Art, als Tugend bezeichnen. Mit ihr steht der Mensch richtig zu Gott und entfaltet seine Fähigkeit und Persönlichkeit¹³¹.

Näherhin und eigentlich ist sie eine theologische Tugend. Hoffnung gibt es ja nur insofern, wie ein Gut in der Reichweite des Strebevermögens liegt. Im Bereich des Natürlichen, der Dinge und des Geistigen, genügt nun die Gefühlsregung oder das mutige Streben. Handelt es sich aber um ein übermenschliches, übergeschöpfliches, die natürliche Fähigkeit übersteigendes Gut, wie es die Glückseligkeit in Gott, also Gott selbst ist, so muß eine Gnadengabe den Menschen und seinen Willen ergreifen und ihm das Auslangen danach und das feste Vertrauen in die Erreichbarkeit ermöglichen; dieses göttliche Geschenk, diese dem Menschen zum Mitvollzug verliehene Gabe Gottes, ist das Gehaben (habitus) der Hoffnung. Weil diese gottgegebene Kraft Gott als transzendentes < Arduum > zum Gegenstand hat, deshalb ist die Hoffnung eine theologische Tugend. Wie der Gegenstand der Hoffnung als Gefühlsregung in der Sphäre des Sinnfälligen liegt, so ist ähn-

¹³⁰ *Ebd.* ad 1 (S. 560 a).

¹³¹ *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 1 solutio (f. 95va).

licherweise der Gegenstand der theologischen Hoffnung ein Steilgut, aber auf der Ebene des Transzendenten und Göttlichen. Damit ist ausgesagt, daß in der theologischen Hoffnung die Wesensstruktur der gewöhnlichen Hoffnung verwirklicht und gleichzeitig ihre Besonderheit gewahrt ist ¹³².

Im Vordergrund steht somit bei Thomas hier, anders als bei Bonaventura, der Gegenstand der Hoffnung als das, was sie zu dem macht, was sie ist. Sonst aber kommt — bei der Frage nach dem Verhältnis der Hoffnung zu anderen seelischen Vorgängen — auch schon im Sentenzenkommentar der Beweggrund als das Eigentliche und daher Unterscheidende zum Tragen; z.B. beim Unterschied zwischen Hoffnung und Furcht Gottes als einer Geistesgabe. Diese beiden bilden keinen Gegensatz, da die Hoffnung mit dem Blick auf die Freigebigkeit Gottes (*largitas*) erwartend sich nach Gott ausstreckt, wogegen die (Ehr-) Furcht sich auf die eigene Wenigkeit (*propria parvitas*) zurückgeworfen weiß ¹³³. Andererseits ist Hoffnung, deren Ziel der kommende Gott selber ist — auch unter Beachtung von Is. 30,15: 'et in spe erit fortitudo vestra' —, nicht gleich Tapferkeit, sondern deren Prinzip als « *directivum aliorum quae sunt ad finem* », sofern beim Gehen zu Gott auch alle Sperrgüter (*ardua*), für die Tapferkeit das « *periculum* », dem Helfergott unterstellt werden als dem die Hoffnung tragenden Grund. Wer Hoffnung hat, hofft zuversichtlich, zu Gott zu gelangen, und hofft gleichzeitig alles zum Heil Notwendige von Gottes Güte zu empfangen ¹³⁴.

In den folgenden Jahren geht Thomas in der *Quaestio disputata* das Schlüsselproblem des Tugendcharakters von neuem an, nunmehr aber direkt vom Beweggrund her. Damit wird dank einem neuen Gesichtspunkt die frühere Ordnung umgestellt. Das ewige Leben kann der Mensch nur erlangen durch die Gnadenmacht Gottes (Rom. 6,23). Daher blickt die Hoffnung auf Gott als Erfüllung und zugleich auf sein machtvolles Wirken, das sie trägt. Wie der Glaube heilsmächtig (Gen. 15,6) und somit Tugend ist gerade insofern, wie er sich unter das Zeugnis der Ersten Wahrheit

¹³² Ebd. a. 2 (f. 95vb).

¹³³ Ebd. q. 2 a. 1 ad 4 (f. 95va).

¹³⁴ Ebd. a. 2 ad 2 (f. 95vb-96ra).

stellt, so auch die Hoffnung dadurch, daß sie sich für die Erwartung des ewigen Lebens der helfenden Allmacht Gottes überläßt. In beiden verwirklicht sich ein Gott-Anhängen (inhaerere Deo), einmal sofern er die Wahrheit selber ist, dann sofern er die Macht und Güte ist (potestas et pietas). Die Erste Wahrheit bestimmt den Menschen zur Annahme der ganzen Offenbarung, und die gütige Allmacht trägt ihn beim Erwarten des Verheißenen, d.h. Gottes selber als des « unum finale speratum » und der Gaben und Hilfen Gottes auf dem Weg zu Gott. So erklärt es sich denn, daß Paulus (1 Cor. 13,13) die Hoffnung in eine Reihe stellt mit den Tugenden des Glaubens und der Liebe, und daß im Gesetz, das ja den Vollzug der Tugenden vorschreibt, oft die Hoffnung geboten wird, z.B. Ps. 36,3¹³⁵.

In der *Summa theologiae* führt Thomas — wie immer von den Daten der Offenbarung aus — den Nachweis des Tugendcharakters mit Hilfe eines aristotelischen Tugendbegriffs folgendermaßen: Alles menschliche Tun, das als normgebundenes, vom Endzweck abhängiges, die Vernunft als die nächste und homogene Norm oder Gott selbst als die höchste und transzendente Norm erreicht, ist sittlich gut und unterstellt eine entsprechende Tugend im Menschen. Christliches Hoffen nun berührt Gott dadurch, daß es sich vollständig auf sein Wirken verwiesen weiß, das allein die Erreichung ermöglicht. Also bringt es menschliches Tun in Übereinstimmung mit seiner transzendenten und letzten Norm, gibt ihm die Qualität des Guten und des Wertvollen und ist somit Vollzug einer Tugend, und zwar theologischer Tugend. Was demnach Hoffnung zur Tugend macht, ist das dem Menschen zugewandte gnädige Wirken Gottes als ihr tragender Beweggrund. Hoffnung auf den kommenden Gott ist verantwortbar und wertvoll, weil sie rein ein zuversichtliches Erwarten des Erhofften von Gott selber ist, Vertrauen in seine immer nur schenkende Güte, Gottvereinigung¹³⁶. Gleich darauf schließt Thomas von Gott als dem Beweggrund der Hoffnung auf Gott selbst als ihren Gegenstand, und nicht mehr, wie früher, umgekehrt. Hoffend berührt der Glaubende Gott, indem er sich für das Erhoffte ganz und allein auf Gottes Heilsmacht

¹³⁵ Q. *disp.* a. 1 solutio. -

¹³⁶ *Summa* 2/II q. 17 a. 1 solutio (ed. Leon. 8, 124); *ebd.* a. 5 solutio.

verläßt. Die Wirkung aber muß der Ursache entsprechen, und deshalb ist das, was er eigentlich und hauptsächlich erhofft, ein unendliches Gut, wie es der heilspendenden Macht Gottes entspricht; denn Sache unendlicher Macht ist es, in ein unendliches Glück zu führen. Das aber ist das ewige Leben, das in der Lebensgemeinschaft mit dem Dreieinen Gott besteht, also Gott selber. Hoffnung darf ja nicht hinter dem zurückbleiben, was Gott selbst ist, da seine schenkende Güte gegenüber dem Geschöpf keineswegs weniger reich ist als sein Wesen¹³⁷. Tugend ist die Hoffnung dadurch, daß sie Gott, wie er im Glauben ergriffen wird, als Beweggrund und als Zielgut besitzt. Dieser Artikel der Summa steht einerseits unter dem Einfluß Alberts und Bonaventuras, ist aber andererseits echt thomasisch, sofern er auf dem beherrschenden Prinzip der Moraltheologie des Thomas aufbaut, daß jedes normgebundene, schöpfungshafte Wesen seine Vollkommenheit findet durch Übereinstimmung mit seiner Norm¹³⁸.

Die *Gegenprobe* läßt sich mit einer anderen aristotelischen Definition machen: « Virtus est dispositio perfecti ». Das scheint auf die Hoffnung nicht zuzutreffen, da der Hoffende das Erhoffte gerade noch nicht besitzt und somit noch in der Distanz, im Zustand des Mangels lebt. Doch wer hofft, ist freilich in Bezug auf den Gegenstand noch nicht am Ziel und insofern unfertig; eine Vervollkommnung aber ist insoweit gegeben, wie er die Norm seines Tuns erreicht, nämlich Gott, auf dessen Heilsmacht er sich verläßt. Wegen dieser Verwirklichung, wegen dieses « inhaerere Deo », ist Hoffnung eine Tugend als « dispositio perfecti », nicht schon wegen des Gegenstandes, da das ewige Leben in seiner Fülle ein nichtgegenwärtiges und noch nicht erreichtes Gut ist, wiewohl gerade die Hoffnung ihrem Gegenstand — durch den Geist-gewirkten Kontakt — schon eine gewisse Gegenwärtigkeit gibt. Sie eint den Menschen mit Gott dadurch, daß er sich der gütigen Macht Gottes überantwortet. Wegen des Beweggrundes also ist der Akt der Hoffnung gut und vollkommen, und die Hoffnung selber eine Tu-

¹³⁷ *Ebd.* a. 2 solutio (ed. Leon. 8, 125). - Vgl. BONAVENTURA, *In III Sent.* d. 26 a. 2 q. 4 (ed. Quaracchi S. 577 a): spes enim facit confidere, et faciendo confidere facit expectare.

¹³⁸ Vgl. PINCKAERS, *La nature vertueuse*, in: *Revue Thomiste* 1958, S. 624 ff.

gend, eben als theologische. Das Unvollkommene an ihr, das sie mit dem Glauben gemeinsam hat, liegt darin, daß sie, aus dem « amor futuri » kommend, ihrem Gegenstand erst affektiv, noch nicht real verbunden ist, wie der Glaube das Geglaubte noch nicht schaut¹³⁹.

Ausgesagt ist mit dem Tugendcharakter der Hoffnung, daß sie eine gottgegebene, bleibend verliehene Haltung ist, eine gotteschenkte Urfähigkeit, ein Letztes des Seinkönnens (ultimum potentiae), ein in den Vollzug Drängendes und ihm die letzte Güte, d.h. Zielgerichtetheit, Gebendes (bene se habere ad finem)¹⁴⁰, wodurch der Glaubende fähig und geneigt gemacht wird, mit Freuden Gott als das Ziel seines Lebens zu suchen und all' sein' Sach' auf Gott zu stellen. Hervorragend bedeutet Hoffnung — gemäß der Tugendlehre abendländischen Denkens¹⁴¹ —, « daß eine Bahn eröffnet und ein Weg freigegeben wird », ein direkter Weg zum Gott des Glaubens selber. Als wesentliches Element gehört zum Begriff der Tugend auch, daß sie das Gute mit Freuden tun lasse¹⁴². Vollzug der Tugend macht Freude, weil er eine dem eigenen Seinkönnen (potentia) und seinem Zug in den Akt (habitus) entsprechende Selbstverwirklichung ist. Das gilt auch von der Tugend der Hoffnung, die sowohl die Urfähigkeit wie die Fertigkeit zu übernatürlichem Handeln gibt, wie es ja ebenfalls eine Freude der Buße gibt. Über diese Freude aus ihrem Akt selber hinaus ist die Hoffnung von einer besonderen Freude begleitet, die z.B. der Buße fehlt, sofern deren Gegenstand schmerzlich berührt. Der Hoffnung ist es eigen, daß sie das Erhoffte kraft der Zuversicht in die allumfassende Güte Gottes gleichsam schon gegenwärtig macht: 'Spe gaudentes' (Rom. 12,12)¹⁴³. Damit wird die Freude der Hoffnung unterstrichen gegenüber Aristoteles, für den « spes » (als Gefühlsregung) und « memoria » an sich nicht etwas Erfreuliches sind.

¹³⁹ *Summa* 2/II q. 17 a. 1 ad 3 (ed. Leon. 8, 124); *Q. disp.* a. 1 ad 4 und ad 12.

¹⁴⁰ *Quaestio disputata De virtutibus in communi*, a. 10 solutio.

¹⁴¹ J. PIEPER, *Art. Tugend, Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, II, 718.

¹⁴² PIEPER, ebd.

¹⁴³ *Q. disp.* a. 1 ad 14 und ad 13; *In III Sent.* d. 26 q. 1 a. 2 ad 3 (f. 93vb); *In Rom.* XII (12) lect. 3 (f. 39vb): Facit autem spes hominem gaudentem ratione certitudinis, sed tamen affligit ratione dilationis. - Vgl. ALS. M., *Super III Sent.* d. 26 a. 2 ad 8 (ed. BORNET 28, 494 b).

Der Beweggrund der Hoffnung in seiner Tragweite tritt in einer Eigenart — *non in medio* — der theologischen Tugenden hervor. Sittlich-gutes Handeln liegt in der von der Klugheit ermittelten und auferlegten « rechten Mitte », d.h. in der Übereinstimmung der Gefühlsregungen mit der ordnenden Vernunft sowie der Verhaltensweisen mit dem Tatbestand. Der Tapfere z.B. hält sich gleichweit entfernt von Furcht und Tollkühnheit, der Freigebige von Geiz und Verschwendung, der Gerechte von einem Zuviel und einem Zuwenig. Die theologische Tugend dagegen, wie der Glaube und die Liebe so auch die Hoffnung, liegt an sich nicht in der rechten Mitte. Sie hat nicht der nächsten und homogenen Norm menschlicher Sittlichkeit zu entsprechen; sie reicht vielmehr an die höchste und transzendente Norm des Sittlichen und Heiligen hinan — *prima regula non regulata alia regula* —, an Gott, von dessen mächtigem und gütigem Handeln der Hoffende sich gezogen und getragen weiß. Auf Gott, den Vater unseres Herrn Jesus Christus, geht sie als den Geber und den Inhalt ihrer Erfüllung: *Sed ex parte formalis obiecti, quod est auxilium divinum, non consistit (spes) in medio; nullus enim potest nimis divino auxilio inniti*¹⁴⁴. Keiner kann zu sehr auf Gott vertrauen — diese Formulierung kehrt bei Thomas öfters wieder¹⁴⁵ —, niemand kann überhaupt so sehr auf Gott vertrauen, wie der Beweggrund der Hoffnung — gleichwie bei Glauben und Liebe — es verträgt und verdient. Das Maß der Hoffnung an sich — wie des Glaubens und der Liebe (Deut. 6,5) — ist, ohne Maß zu sein. Die rechte Mitte, die also nicht zur Wesensstruktur der christlichen Hoffnung gehört, ist aber wohl einzuhalten gegenüber dem Zweitinhalt der Hoffnung, *ratione eius quod ordinatur ad principale obiectum*¹⁴⁶. Der Mensch

¹⁴⁴ *Q. disp. a. 1 ad 7.* - Vgl. ALB. M., *Super III Sent. d. 26 a. 1 ad 8* (ed. BORGNET 28, 492b-493a).

¹⁴⁵ *Ebd.* ad 1; *Summa 2/II q. 17 a. 5 ad 2; u.ö.*

¹⁴⁶ PINCKAERS, *La nature vertueuse, Revue Thomiste* 1958, 629 glaubt hier bei Thomas eine Unklarheit feststellen zu müssen, als nähme er ein Zuviel oder Zuwenig gegenüber dem Hauptinhalt der Hoffnung an; somit würde das ewige Leben als nicht-wesentlich für die Hoffnung angesehen; erst in der — nach der *Secunda secundae* verfaßten — *Quaestio disputata* unterscheide er deutlich zwischen « *obiectum formale* » und « *obiectum materiale* ». - Dabei ist schon zu beachten, daß nicht feststeht, ob die *Quaestio disputata* nach der *Summa 2/II* entstanden ist. Ein Unterschied liegt auch wohl nur in der Ausdrucksweise, nicht in der Sache. Der

kann ein Zuviel im Sinn von Ungeziemendem, Unmöglichem von Gott erwarten, z. B. Vergebung ohne Umkehr; das ist Vermessenheit; oder er verfällt in ein Zuwenig, indem er für sich das Erwarten der Vergebung einfach aufgibt; dann liegt Verzweiflung im religiösen Sinn vor¹⁴⁷, eigentlich auch eine « praesumptio » als Vorwegnahme der Nichterfüllung, der Unerfüllbarkeit. Vermessenheit, Heilssicherheit (im Unterschied zu Heilsgewißheit) und Verzagtheit, Verzweiflung sind Abweichungen nach rechts oder nach links vom zugesagten Zweitinhalt der Hoffnung, Fehlformen also, die sich im Inhalt vergreifen und nur insofern gegen die Tugend der Hoffnung verstoßen. Zu sehr (nimis) auf Gott hoffen kann keiner, wohl aber zuviel oder zuwenig (nimium) an Gaben von Gott erhoffen¹⁴⁸. Schwach kann Hoffnung sein, nie aber ungewiß; denn noch im niedrigsten Grad ist Hoffnung von ihrem Beweggrund her mit der ganzen Zuversicht auf Erlangung des Zieles gegenwärtig und wirksam.

Wie nun der Hoffende in der Ordnung der *Zielursache* um des Hauptinhalts der Hoffnung willen auch die Heilsgaben und Hilfen erwartet, so darf er ebenfalls in der Ordnung der *Wirkursache* auch von Geschöpfen, in Unterordnung unter den Helfer-Gott als Beweggrund, Unterstützung erwarten und erbitten. Auch sie können durch Hilfen zum Hoffen auf Gott einen Grund unseres Hoffens bilden, einen *Zweitgrund des Hoffens zum Festhalten am Gott der Hoffnung*. Thematisch ist dieser Punkt in der Summa theologiae unter dem Titel: Utrum aliquis possit licite sperare in homine. Die Hoffnung der erwartenden Kirche richtet sich auf die volle Lebensgemeinschaft mit Gott als letztes und daher alles bestim-

Satz: « ex parte formalis obiecti, quod est auxilium divinum, non consistit (spes) in medio; nullus enim potest nimis divino auxilio inniti » (Q. disp. a. 1 ad 7) deckt sich mit dem folgenden der Summa (2/II q. 17 a. 5 ad 2): « ex parte principalis obiecti, quia divino auxilio nullus potest nimis inniti ». « Medium et extrema » gibt es an beiden Stellen nur im Zweitinhalt der Hoffnung, auf dem Weg zur « beatitudo »: « inquantum scilicet aliquis sperat se adipisci beatitudinem sic vel aliter » (Q. disp. ebd.); « inquantum vel praesumit ea quae sunt supra suam proportionem, vel desperat de his quae sunt sibi proportionata » (Summa, ebd.; vgl. ebd. q. 21 a. 1 solutio).

¹⁴⁷ Q. disp. a. 1 ad 7; Summa 2/II q. 17 a. 5 ad 2.

¹⁴⁸ Auch Luther spricht von « der Mittelstraße zwischen Vermessenheit und Verzagen ». v. WALTER, Die Theologie Luthers, S. 255.

mendes Lebensziel; anderes bezieht sie nur insoweit in ihre Bewegung ein, wie es auf jenes Ziel hingeordnet ist, wie ja auch die Gottesliebe (*caritas*) sich in erster Linie auf Gott in sich richtet, der den Menschen in seine Herrlichkeit beruft, dann aber auch mit derselben Bewegung dem Nächsten gilt, ihn in Gott und Gott in ihm umfassend ¹⁴⁹. So ist auch Gott selbst der Beweggrund der Hoffnung, der in das Reich Gottes führt; Geschöpfe können in seiner Kraft und in seinem Dienst allerdings Helfer auf dem Weg zum Ziel sein.

In diesem Sinn wenden wir uns an *die Geheiligten in der Vollendung* und bitten auch *die Mitchristen auf Erden* um einige Hilfe; und da werden die, auf die kein Verlaß ist, wenn es ums Helfen geht, durch den Propheten getadelt (Ier. 11,4) ¹⁵⁰. Letzte Erfüllung ist nur zu erwarten von der Teilhabe an der Fülle Gottes; aber einer kann auf der Pilgerschaft durch den anderen im Hoffen gefördert werden, indem sie einander den Glauben und die Hoffnung bezeugen und so einander helfen, sie inmitten des Lebens mit seiner Belastung durchzuhalten ¹⁵¹.

Helfen können sie einander auch durch das Gebet (2 Cor. 1, 10-11; Eph. 6, 18-20; Iac. 5,16; Matth. 18, 19-20) ¹⁵², damit Gott sie der Berufung würdig mache und jegliche Freude am Guten und das Werk des Glaubens in Kraft vollende (vgl. 2 Thess. 1, 11-12); damit sie unter dem Antrieb der Hoffnung vom Bösen lassen und das Gute tun ¹⁵³.

Hilfe kommt den Christen auf der Pilgerschaft auch von den in der Heiligung Vollendeten, die ihnen ihr « *suffragium* » — Beispiel, Schutz gegen den Bösen, Fürbitte — schenken, damit sie Gottes Gnade erfahren und der Verheißungen Christi gewürdigt werden. Der Christ weiß sich mit den Mitchristen in der Vollendung und auf der Pilgerschaft in der wunderbaren *Communio*

¹⁴⁹ *Q. disp. a. 4 solutio.*

¹⁵⁰ *Summa 2/II q. 17 a. 4 solutio* (ed. Leon. 8, 127).

¹⁵¹ *Compendium*, II c. 9 (ed. TANNHOF S. 505). - ALB. M., *Super IV Sent.* d. 18 a. 16 ad 3: ... quia ipse convictus membrorum ecclesiae magnum fructum praestat ad permanendum Cum Deo (ed. BORGNER 29, 793 a).

¹⁵² *Ebd.* c. 5 (S. 484).

¹⁵³ *Summa 2/II q. 20 a. 3 solutio.*

sanctorum ¹⁵⁴ stehend, wo alle Heilsgüter in Christus durch die Liebe des Heiligen Geistes — als Teilhabe an der alle erlösenden Liebe Christi — gemeinsam sind und also einer dem anderen in Sachen des Heils behilflich sein und seine Last mittragen kann (vgl. Gal. 6,2): « generalis fraternitatis societas et orationum participatio » ¹⁵⁵.

Nicht nur in den Mit-Gliedern der Kirche findet der Christ Hilfen zum Hoffen auf Gott, ein ganz besonderer Grund zum Hoffen ist die *Kirche selber*, in ihrer Lebenseinheit mit Christus. Sie ist *die* Frucht der Erlösung ¹⁵⁶. Sie empfängt vom Heiligen Geist Einheit und Leben und Heiligung in Christus ¹⁵⁷. Sie lebt von der Wahrheit und Gnade Christi durch « personalis actio ipsius Christi » ¹⁵⁸. So ist sie « das Sakrament Jesu Christi », und die kommende ganz-heilige Kirche ist das Ziel (ultimus finis), zu dem wir durch die Passion Christi geführt werden ¹⁵⁹. Thomas hält sich an einen Satz des Bischofs Ambrosius: « Nos quaerimus et desideramus ad Christi gratiam per ecclesiam pervenire » ¹⁶⁰. In der Kirche, ihrem Dienst am Heil und ihrem Beitrag zu den großen humanen Zielen — Freiheit, Frieden, Gerechtigkeit, Hilfe für Notleidende — erfährt die Hoffnung der Menschen Halt und Hilfe ¹⁶¹.

¹⁵⁴ *Opusculum 5, Expositio super Symbolum Apostolorum* (ed. Rom. f. 70va): Sic ergo per hanc communionem consequimur duo, unum scilicet, quod meritum Christi communicatur omnibus; aliud, quod bonum unius communicatur alteri. - Genau so umschreibt K. HOLL die Auffassung Luthers von der Kirche als Gemeinschaft: « Sind alle Gläubigen in Christo eins, so liegt darin, daß jeder ununterbrochen den Beistand nicht nur Christi selbst, sondern auch aller Heiligen genießt. » *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, I S. 321 f. - Vgl. ALB. M., *Super IV Sent.* d. 45 a. 1 ad 3 (ed. BORGNET 30, 608 a); *ebd.* a. 2 ad 5 (609 b); *ebd.* a. 4 ad 2 (612 b). - BONAVENTURA, *In IV Sent.* d. 20 p. 2 a. 1 q. 1 ad 1 (ed. Quaracchi 531 a). - THOMAS, *In IV Sent.* d. 20 a. 2 q. 3 ad 1 (f. 124ra); *ebd.* d. 49 q. 5 a. 1 ad 4 (f. 260va); *Summa c. G.*, l. 4 c. 21; *Quodlibet 8*, q. 5 a. 2. - A. PIOLANTI, *Il mistero della Comunione dei Santi* (Rom 1967) S. 496-502. - J. RATZINGER, *Art. Stellvertretung, Handbuch Theol. Grundbegriffe*, II S. 566-575.

¹⁵⁵ Mittelalterliche Formel.

¹⁵⁶ *In Matth.* XVI (18) (ed. Rom. f. 50va).

¹⁵⁷ *Summa 2/II* q. 1 a. 9 ad 5.

¹⁵⁸ *Summa III* q. 8 a. 5 ad 1; *ebd.* q. 60 prooem.; q. 60 a. 6 ad 3.

¹⁵⁹ *Summa III* q. 8 a. 3 ad 3.

¹⁶⁰ *Expos. ev. Luc.* II, 87 (CSEL 32, 91).

¹⁶¹ Vgl. 2. VATICAN-KONZIL, *Lumen gentium*, 9, 2.

Keineswegs jedoch hofft der Christ *wegen eigener Verdienste*, als ob die Hoffnung irgendwie auf eigener Bemühung und Leistung vor Gott beruhen würde. Das lehrt Thomas mit der ganzen Hochscholastik. Zu diesem Punkt war damals ausdrücklich Stellung zu nehmen bei der klassisch gewordenen Definition der Hoffnung¹⁶², wie sie — vielleicht aus der Schule Anselm von Laon herkommend¹⁶³ — in den Sentenzen des Petrus Lombardus steht: « Est enim spes certa exspectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia et ex meritis praecedentibus vel ipsam spem, quam natura praeit caritas, vel rem speratam, idest beatitudinem aeternam; sine meritis enim sperare, non spes, sed praesumptio dici potest ». Dabei bedeutet « spes » den Akt, nicht die Tugend (habitus) der Hoffnung¹⁶⁴. Das « ex meritis » besagt, daß Hoffen nicht ein untätiges Warten ist, sondern aus dem durch die Liebe tätigen Glauben kommt oder wenigstens — um nicht zur Vermessenheit zu entarten — von daher kommen muß. Gemeint ist also weniger das Verdienst als die *Mitwirkung* des Menschen in Freiheit, Verantwortung, Entscheidung — Faktoren der Geschichte.

Wo *Albert* die Textvorlage kommentiert, geht er zunächst auf einen Einwand aus einer augustinischen Begriffsbestimmung der Tugend ein — « quam Deus operatur in nobis sine nobis » —, wogegen das « ex meritis » zu verstoßen scheint, und da sagt er — ganz im Sinn des Petrus Lombardus —, Gott allein wirke in uns ohne uns die Tugend (habitus), nicht den Akt der Hoffnung, und eben auf den Akt des Gerechtfertigten treffe zu, daß heilsmächtiges Tun dem Akt des Hoffens vorausliege¹⁶⁵. Wenige Seiten weiter versteht er « Dei gratia », aus der die Hoffnung kommt, nicht — wie der Ausdruck es verträgt und Thomas es einmal gelten läßt — vom Gnadenleben des Hoffenden, vielmehr von der « liberalitas (Dei) dantis maxima et affluenter... », womit er deutlich den

¹⁶² Sent. I. 3 d. 26 c. 1 (ed. Quaracchi S. 670 f.).

¹⁶³ J. SCHUPP, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus* (Freiburg. Theol. Studien, 35) Freiburg i. Br. 1932, S. 260 *. - PINCKAERS, *Les origines de la définition de l'espérance dans les Sentences de Pierre Lombard*, in : *Rech. de théol. anc. et méd.* 22 (1955) 306-312.

¹⁶⁴ SCHUPP, *Gnadenlehre*, S. 261.

¹⁶⁵ *Super III Sent. d. 26 a. 1 ad 6* (ed. BORGNET 28, 492a). - Vgl. SCHUPP, *Gnadenlehre*, S. 261.

einzigem Beweggrund der Hoffnung herausstellt. Richtig nimmt er dann « spes » — bei Petrus Lombardus — wieder als « actus spei » und läßt diesen Akt, der sich auf « die Freigebigkeit des alles in Fülle Gebenden » stützt, verbunden sein mit der — nicht schon erbrachten, sondern — beschlossenen Bewährung im Christsein: quia ipse expectat beatitudinem et movetur iam ad sperandum ex meritis, quae habet in proposito ¹⁶⁶.

Ewiges Leben in der Liebe Gottes können wir nur von Dem erwarten, dessen Liebe stärker war als der Tod. Er allein kann es geben, an seinem Leben, d.h. an seiner alle Menschen umfassenden Liebe teilzunehmen. Diese seine Liebe aber, die jetzt schon im Glaubenden wirksam ist, muß sich im irdischen Leben unter Einsatz und Anstrengung bewähren, gemäß einem Wort des Augustinus: « Der uns erschaffen hat ohne uns, will nicht uns erlösen ohne uns ». Ohne diese Bewährung wäre die Hoffnung sinnlos und leer, sie wäre Vermessenheit. An seinem Haus der Ewigkeit baut nur der mit, der sein irdisches Haus mit aller Sorgfalt bestellt und am Aufbau einer besseren Welt arbeitet und so auf der Grundlage der Auferstehung Christi für sich und alle Menschen am Ende die Wiederherstellung aller Dinge erwartet.

Thomas im Sentenzenkommentar verknüpft die « merita » mehr mit dem *Gegenstand* der Hoffnung. Die Tugend (habitus) der Hoffnung entsteht nicht aus gnadenhaften Verdiensten; sie ist rein eine Gnadengabe. Doch das Erhoffte, das ewige Leben, ist die Frucht heilsmächtigen Tuns, Lohn der Tugend, und so richtet sich auch der Akt der Hoffnung auf seinen Gegenstand mit dem Vorsatz gottgefälligen Lebens. Darum heißt es, daß die Hoffnung in ihrem Akt « ex meritis » hervorgeht ¹⁶⁷. Hoffnung ist nicht « propter mercedem », sondern « circa mercedem », entspringt also nicht einem Lohndenken, schließt vielmehr bei allem Vorrang der Erwählung und der alleswirkenden Gnade eigenes Mitwirken ein. Sie schaut erwartend nach Gott selbst aus, der sich ihr als das ihr eigene Zielgut gibt und ihr sich selbst als Lohn verheißt (Gen. 15,1; Phil. 3,8); und zwar stellt der Hoffende sein Leben, wie es sich gehört, auf Gott ab, nicht unter der Rücksicht des Lohnes,

¹⁶⁶ *Super III Sent.* d. 25 a. 4 qua 2 ad 1 und ad 3 (ed. BORGNET 28, 499b).

¹⁶⁷ *In III Sent.* d. 25 q. 2 a. 1 ad 3 (f. 95va).

sondern unter der des « *summum bonum arduum* », das ihm aufgegeben ist ¹⁶⁸. Hoffen beruht nicht auf einem Heilsverdienst, das einer aufzuweisen hätte, sondern auf dem, zu dem er unter dem Zug der Gnade sich entschlossen hat. Denn kein Christ hofft wegen seiner Verdienste, als berechtigten sie zum Hoffen; vielmehr bejaht er die Verpflichtung zur Bewährung im Erdenleben und hofft so, aus Gnade zur Vollendung zu gelangen, die ihm die volle Rechtfertigung gibt ¹⁶⁹.

Später beschreibt Thomas — aus Anlaß der Definition des Petrus Lombardus — die Hoffnung als ein zuversichtliches Erwarten des Glaubenden, daß er *durch* die machtvolle Güte Gottes und *mit* verdienstlichen Werken die selige Ewigkeit erreicht. Die Erwartung gründet sich also keineswegs auf eigene Leistung, als ob diese etwas mit dem tragenden Grund der Hoffnung zu tun hätte; vom Beweggrund her vollzieht sich die Hoffnung « *sine meritis* »; heilswirksames Tun ist vielmehr in die Erwartung selber eingeschlossen, weil vom Ziel gefordert, und damit vollständig in den Inhalt der Hoffnung eingefügt. Um der Vollendung willen wird gottgefälliges und daher heilmächtiges Handeln miterhofft. Nicht « *exspectatio ex meritis ex parte exspectantis* », sondern « *exspectatio ex meritis ex parte rei exspectatae* » ¹⁷⁰.

Bei den Menschen unter dem Antrieb des Heiligen Geistes — « die vom Geiste Gottes getrieben werden » (Rom. 8,14) — ist die Betätigung der Freiheit und der Entscheidung nicht aufgehoben; denn diesen Willensvorgang wirkt in ihnen der Heilige Geist, gemäß Phil. 2,13; 'Denn Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen wie auch das Vollbringen schafft nach dem Maß (seines) Wohlgefallens'.

So auch in der Summa. Nur setzt er dort, wie Albert, noch hinzu, daß bei dem Hoffen, das durch die Liebe wirksam wird — *actus spei (caritate) formatae* —, das gnadenhafte Verdienst auch schon irgendwie in den Akt des Hoffens hineinwirkt. Doch: *Ipse autem habitus spei, per quam aliquis exspectat beatitudinem,*

¹⁶⁸ *Ebd.* ad 5 (f. 95va).

¹⁶⁹ *Ebd.* a. 3 ad 1 (q1a 2) (f. 96va).

¹⁷⁰ *Q. disp.* a. 1 ad 2. - Für den folgenden Satz vgl. *In Rom.* VIII (14) lect. 3 (f. 25va).

non causatur ex meritis, sed pure ex gratia¹⁷¹. Heilsverdienst aus gottgeschenkter Verwirklichung des Christseins bildet demnach den *Zweitgegenstand der Hoffnung*, d.h. die guten Werke, die aus der Freiheit des begnadeten Menschen kommen und ganz auf dem Verdienst Christi beruhen, werden als Geschenke von Gott erwartet und erlebt. Sie zählen nur insofern, wie sie die Frucht des Mitwirkens mit der Gnade sind. Thomas macht sich in diesem Zusammenhang ein von Johannes Chrysostomus vorgeschlagenes Gebet zu eigen¹⁷²: « Gib, daß wir so leben, daß durch uns Dich alle verherrlichen ». Der Christ hofft demnach, daß die Liebe Gottes seiner selbst wegen, die das Prinzip alles Gottgefälligen und Heilmächtigen ist, sein Tun in dieser Welt herausfordert, ergreift und sich seiner bedient, um im Erdendasein das Heil an ihm zu wirken¹⁷³. Er erhofft von Gott einen durch die Liebe tätigen Glauben, den « guten Wandel in Christus » (1 Petr. 3,16), das Bleiben in Ihm (vgl. 1 Joh. 2,6), die Treue im Alltäglichen hier und jetzt, um das Ewige zu gewinnen. Das erhofft er *als Hinführung und Maß* für das ewige Heil, für die Vollendung in Gott. Maßgebend und wertschaffend im Christenleben ist die Liebe als Gabe Gottes, die jedem nach dem Maß der Schenkung Christi verliehen wird (vgl. Eph. 4,7). Nach dem Grad der Liebe am Ende der Pilgerschaft — nicht in erster Linie nach dem mühsamen Ringen — richtet sich die Teilhabe an der unlösbaren Gottvereinigung und der unverlierbaren Freude des Herrn: Manifestum est autem, quod de Deo plus gaudebunt, qui plus amant¹⁷⁴. Um zum Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, d.h. zur vollendeten Liebesgemeinschaft mit Gott zu gelangen, hofft der Christ, daß ihm bei allem Besorgen des Zeitlichen und Irdischen das treue Gehen zu Gott auf der « via caritatis » geschenkt werde und er so den regelrechten Kampf durchstehe, dem der Kranz verliehen wird (vgl. 2 Tim. 2,5).

¹⁷¹ *Summa* 2/II q. 17 a. 1 ad 2 (ed. Leon. 3, 124).

¹⁷² *Compendium*, II c. 8 (ed. TANNHOF S. 497).

¹⁷³ *In IV Sent.* d. 45 q. 5 a. 1 ad 3 : Caritas est principium merendi, sed actus noster est quasi instrumentum, quo meremur (f. 260rb). Vgl. *Suppl.* q. 93 a. 3 solutio.

¹⁷⁴ *In Rom.* VIII (23) lect. 5 (f. 26vb). - Zum folgenden Satz vgl. U. KÜHN, *Via caritatis. Die Theologie des Gesetzes nach Thomas von Aquino* (Göttingen 1965).

Bleibt noch der *psychologische Ort* der Hoffnung zu bestimmen. Gerade diese Frage bildet einen Schwerpunkt in der theologischen Diskussion um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Für *Albert*, mit dessen traditioneller Meinung Bonaventura, Thomas und andere sich auseinandersetzen, ist Hoffen ein Akt des muthaftten Strebevermögens (*irascibilis*), sofern dieser mit der glaubenden Vernunft zusammengeht, die als praktische auch den Willen einschließt und die ordnende Kraft im Seelenleben ist, wie das Glauben ein aus Vernunft und Affekt kombinierter Vollzug ist¹⁷⁵. Sache des muthaftten Strebevermögens ist ja der hochherzige und mutvolle Aufschwung auf ein hohes Ziel hin — in *altum finis* —, und dazu wird er instandgesetzt durch die Hoffnung; zum Ergreifen eines hohen Mittels — *altum illud quod est ad finem* — wird dieselbe Seelenkraft verstärkt durch die Tapferkeit¹⁷⁶. Klar ist nun, daß das muthafte Strebevermögen dem Bereich des Sinnfälligen angehört; aber es hat — nach Aristoteles — teil an der Vernunft, also auch an der glaubenden Vernunft, sofern die höhere Schicht des Seelenlebens eine Kontrolle über die niederen ausübt und diese zu regeln hat. Daher wird das Sinnfällige über sich hinausgehoben, vermag sich einem übersinnlichen Gegenstand zuzuwenden, den es aus sich nicht erreicht, und so ragt es in das Gebiet des Geistigen, des Willentlichen hinein. Albert weiß, daß es nach einer jüngeren Meinung sowohl im Begehrenden (*concupiscibilis*) wie im Muthaftten (*irascibilis*) ein doppeltes Strebevermögen (*appetitus*) gibt, ein sinnenhaftes und ein humanes; vom humanen gehen Gottesliebe und Hoffnung aus, vom sinnenhaften die Mäßigung und die Tapferkeit. Hinter dieser Meinung stehe jedoch keine beweiskräftige Äußerung (*auctoritas*) eines Philosophen oder Kirchenschriftstellers¹⁷⁷.

Diese Aufgliederung auch des Geistigen in Begehrendes und Muthaftes findet nicht Alberts Zustimmung, und er schließt sich in der Ablehnung bis in den Wortlaut hinein an seinen Vorgänger

¹⁷⁵ *Super III Sent.* d. 26 a. 3 q1a 1 ad 1 (ed. BORGNET, 28, 496a).

¹⁷⁶ *Ebd.* a. 1 ad 4 (491/92).

¹⁷⁷ *Ebd.* a. 3 ad 3 (495b). Vgl. H. LAUER, *Die Moralthologie Alberts des Großen* (Freiburg i.Br. 1911) S. 170 f.

Roland von Cremona an¹⁷⁸. Er hatte ein sonderliches Interesse an « Psychophysiologie » und hat einen ersten Traktat über die Psychologie der Gefühlsregungen geschrieben¹⁷⁹. Die Bedeutung, die er den « *passiones* » — in sich und für die Person und ihr sittliches Leben — beimißt, zeigt sich hier darin, daß er als Sitz im Leben für die Tugend der Hoffnung die « *vis irascibilis* » nennt, sofern sie unter dem Einfluß des Geistigen und des Glaubens steht, und so läßt er die Sphäre des Sinnes auf der höchsten Ebene mittätig werden und bezieht sie in die Ganzheit personaler und übernatürlicher Vorgänge ein.

Hoffnung, die sich immer mit eigener Weite des Geistes und des Herzens an Großes und Hohes wagt¹⁸⁰, ist — auf Grund der « Freigebigkeit des in Fülle Gebenden » — ein erwartendes, im Subjektiven mit der Tapferkeit verwandtes Zugehen auf Unsterblichkeit, Ewigkeit des Lebens in Gott. Etwas anders als hier Super III Sent. äußert sich Albert über das Subjekt der Hoffnung in dem nur wenig älteren Werk *De homine*¹⁸¹. Dort berichtet er über zwei Meinungen; die eine verlege die Hoffnung in das muthafte Streben, das dank der Verbindung mit der gläubigen Vernunft auf Geistiges und Göttliches gehen kann; die andere — der er selber zuneigt — nehme an, daß die Seele auch im Geistigen ein begehrendes und ein muthaftes Streben besitze, und so bezeichne sie als Sitz der Hoffnung — wie der Liebe — einfachhin den Willen: *Ad hoc dicendum, quod caritas et spes in voluntate sunt simpliciter*. Die Objekthöhe der Hoffnung sei unerreichbar für die « *vis irascibilis* »¹⁸². Das ist die bald auch von Thomas vertretene Meinung.

Ähnlich wie Albert sieht es auch *Bonaventura*, der allerdings eine andere Erklärung gibt¹⁸³: *Dicendum, quod absque dubio*

¹⁷⁸ TH. GRAF, *Die Lehre des heiligen Albertus Magnus über das psychologische Subjekt der Gnade und Tugenden*, in : *Divus Thomas* 10 (1932) 183 f. (315 f.).

¹⁷⁹ P. MICHAUD-QUANTIN, *Le traité des passions chez saint Albert le Grand*, in : *Rech. de théol. anc. et méd.* 17 (1950) 90-120.

¹⁸⁰ *Super III Sent.* d. 26 a. 3 solutio (ed. BORGNET 28, 495a).

¹⁸¹ *De bono* tr. 3 q. 5 a. 2 ad 38 (ed. Colon. 28, 20585) wird ein Traktat über die Hoffnung als Tugend angekündigt; er ist aber — wie andere — ausgeblieben.

¹⁸² *De homine* q. 68 a. 2 obi. 7 und ad 7 (ed. BORGNET 35, 562a und 564b). Vgl. GRAF, *Das psychologische Subjekt, Divus Thomas* 1932, 184 ff. (316 ff.).

¹⁸³ *In III Sent.* d. 26 a. 2 q. 5 conclusio (ed. Quaracchi S. 579 f.).

spes est in potentia affectiva; est enim in ipsa irascibili, quae est pars potentiae affectivae. Die muthafte Seelenkraft, die bei Widerstand durchstartet, ist die Trägerin sowohl für die Tugend der Hoffnung, die ein hohes Ziel angeht, wie für die Tapferkeit, die sich um die Mittel zum Zweck bemüht. Doch — und das führt zu der von Albert zurückgewiesenen Meinung — die begehrende und die muthafte Seelenkraft sind vom Willen nicht wesentlich verschieden, sondern nur funktionell, sofern der Wille als Strebevermögen im Vernunftbereich den niederen Kräften Impulse und Steuerung zu geben hat. Darum schließt der Wille sie auf höhere Weise dem Können und dem Vollzug nach ein¹⁸⁴. So läßt sich schließlich sagen, daß die Tugend der Hoffnung im Willen beheimatet ist als dessen Urfähigkeit, die, wie die Liebe, ihn für die Ausrichtung auf Gott als übernatürliches Lebensziel tauglich und tüchtig macht.

Für *Thomas* ist es vom Sentenzenkommentar an klar, daß die Hoffnung nicht im muthaften Strebevermögen ihren Sitz hat, vielmehr im Willen, von dessen Akten einer — als energischere Bewegung — Hoffen heißt. Wohl mit Rücksicht auf Bonaventura setzt er einschränkend hinzu: Vom muthaften Strebevermögen als psychologischem Subjekt läßt sich höchstens dann sprechen, wenn der Wille insofern damit gemeint ist, wie er auch solche Akte setzt, die — auf höherer Ebene — denen des muthaften Strebens ähnlich sind. Dann aber bezeichnen die beiden Richtungen des Strebevermögens — Begehrendes und Muthaftes — nicht verschiedene Fähigkeiten, sondern die eine — mit göttlicher Kraft ausgestattete — Fähigkeit des Willens nach je verschiedenen Verwirklichungen¹⁸⁵.

Später bleibt *Thomas* — ohne Einschränkung wie auch ohne Bezug auf die von Albert angesprochene Meinung, die Bonaventura vertritt — einfach dabei, die Hoffnung sei nicht dem muthaften Drang, sondern dem Willen gegeben. Als theologische Tugend nämlich hat sie zum Gegenstand Gott selbst, den der Sinn nicht erreichen kann. Wegen der Ausrichtung auf das Gute gehört sie nicht der Erkenntnisordnung zu, sondern dem Affektiven, das im

¹⁸⁴ Vgl. *ebd. Scholion* (S. 581 f.).

¹⁸⁵ *In III Sent. d. 26 q. 2 a. 2 ad 1* (f. 95vb).

Raum der Vernunft — ohne das der Gefühlsregung (passio) Eigene — der Wille ist. Der Wille aber ist — anders als der Sinn, der dem Einzelgut zugeordnet ist — für das Gute einfachhin geöffnet, wie es dem Intellekt erfaßbar ist, und darum ist bei ihm eine Unterscheidung in Begehrendes und Muthaftes gegenstandslos. Dem « Bonum arduum intelligibile » — « vel potius supra intellectum existens » —, das den Gegenstand der theologischen Hoffnung bildet, wendet sich nicht eine eigene Fähigkeit, sondern eben — von göttlicher Kraft getragen — der Wille zu, der unter nichtbegrenzter Rücksicht das Gute sucht. Er spricht auf das Gute in seiner Fülle an, und darunter fällt auch das Steilgut. Hoffen als Tugendvollzug ist in der Kraft des Heiligen Geistes eine Bewegung des gottfähigen Geistes: Motus mentis, quae est capax Dei. Je eine gottgeschenkte Kraft löst im Willen vor dem Gott des Glaubens die Bewegungen des « amare » und des « sperare » aus; sie sind aufeinander hingeordnet und können deshalb gleichzeitig aus göttlichen Begabungen der einen Willensfähigkeit hervorgehen¹⁸⁶. Gestraft und weiter abgeklärt steht die gleiche Antwort in der Summa¹⁸⁷: Respondeo dicendum, quod... habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivae partis, cum sit eius obiectum bonum. Cum autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, et appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas ..., similes motus, qui sunt in appetitu inferiori cum passione, in superiori sunt sine passione... Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum, quia bonum, quod est obiectum principale huius virtutis, non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subiecto; non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

Hoffende — kraft der theologischen Tugend — sind ausschließlich *die Gläubigen des Pilgerstandes*. Die Frage entscheidet sich am Hauptgegenstand¹⁸⁸. Wie im sittlichen Tun überhaupt,

¹⁸⁶ Q. disp. a. 2 : *Utrum (spes) sit in voluntate ut in subiecto; ebd. a. 1 ad 5.*

¹⁸⁷ *Summa 2/II q. 18 a. 1 : Utrum spes sit in voluntate sicut in subiecto* (ed. Leon. 8, 134).

¹⁸⁸ Q. disp. a. 4 solutio; *Summa 2/II q. 18 a. 2* (ed. Leon. 8, 135).

bekommt der Akt und die Tugend der Hoffnung die Wesensbestimmung vom Gegenstand, dem sie zugeordnet ist. Der Erst- und Hauptinhalt der Hoffnung ist nun die beseligende Herrlichkeit Gottes selber. Für jene aber, die schon « an der Güte vollbracht sind » (Lucidarius), ist das Steilgut, auf das ihr Leben ausgerichtet ist, nicht mehr zukünftig, sondern gegenwärtig. Nicht mehr schauen sie aus nach dem kommenden Gott, sie sind immerdar beim Herrn in der vollen Lebensgemeinschaft mit Gott und miteinander. Da hat die theologische Hoffnung ihre Funktion erfüllt. Sie leben nicht mehr im Glauben, sondern im Schauen, und daher auch nicht mehr in der erwartenden Hoffnung, sondern in der beseligenden Erfüllung (Rom. 8,24)¹⁸⁹. Das Größere unter den theologischen Tugenden ist die Liebe (1 Cor. 13,13), weil sie niemals aufhört (1 Cor. 13,8); Glaube und Hoffnung aber hören auf, wenn die Vollendung kommt (1 Cor. 13,10), d.h. der Zustand der Beseligung in Gott¹⁹⁰. Liebe vom Begriff her besagt Einigung; darum gelangt sie im himmlischen Vaterland zur endgültigen Vollkommenheit: Hoffnung — wie Glaube — dagegen ist an Abstand geknüpft und darum mit dem Zustand der vollen Gottvereinigung nicht vereinbar¹⁹¹. Daß die Hoffnung aufhört, ihren Sinn verliert (1 Cor. 13,10: evacuari), entwertet sie jedoch nicht. Die Erfüllung kommt über sie nicht wie Gutes über Schlechtes, sondern wie Gutes über etwas Weniger-Vollkommenes, und führt sie ins Vollkommene, wie etwa das Jugendalter (iuventus) die Kindheit (pueritia)¹⁹².

Auch in ihrer *Fortdauer* ist die himmlische Seligkeit kein Gegenstand der theologischen Hoffnung. Die « continuatio beatitudinis » hat ja keinen Zukunftscharakter, der zur Hoffnung gehört. Wen Gott in die volle Lebensgemeinschaft aufnimmt, hat Anteil an seiner Ewigkeit, wo es keine Vergangenheit und keine Zukunft gibt; es ist ewiges, im « stehenden Jetzt » sich vollziehendes und

¹⁸⁹ *Ebd.* Sed contra, 1.

¹⁹⁰ *Ebd.* Sed. contra, 2.

¹⁹¹ *Ebd.* ad 13.

¹⁹² *Ebd.* ad 10. - Den Beginn der « iuventus » setzt Thomas mit Augustinus bei etwa 30 Jahren an; sie steht zwischen den « pueri » und den « senes » und gilt — im Biologischen — als « status ultimae perfectionis ». In *IV Sent.* d. 44 q. 1 a. 3 q1a 1 (f. 208r/v).

alles Gute in Fülle bietendes Leben in der Liebe Gottes. Auch für den unmöglichen Fall, daß die Vollendung einen Zukunftscharakter hätte, ist sie für den, der schon voll gerechtfertigt ist, nicht mehr ein Steilgut. Denn gerade durch die volle Rechtfertigung ist er in die Lage und sogar in eine gewisse glückliche Notwendigkeit versetzt, nicht mehr zu sündigen, sondern für immer in der Gottvereinigung zu leben. Auf Hoffnung ist er nicht mehr angewiesen. Die Bedingungen am Zielgut der Hoffnung sind nicht mehr gegeben¹⁹³. Läßt so der Zustand der Vollendung — im wesentlichen — nichts mehr zu hoffen übrig, so bleibt doch das *Eigentliche und Tiefste an der Hoffnung* in den Geretteten wirksam. Gerade weil sie ganz zu Gott und damit zu sich selbst gekommen sind, Sinn und Heil in aller Klarheit und Fülle gefunden, das heilende und heiligende, verwandelnde und vollendende Wirken Gottes in Christus überwältigend an sich erfahren haben, wissen sie sich erst richtig von der erbarmenden Liebe Gottes gezogen, getragen und gehalten und geben so dem Beweggrund der Hoffnung ungehindert Raum. Mit der Gott-Erfüllung ist ihnen zugleich die « certitudo de perpetua stabilitate » geschenkt¹⁹⁴, die endgültige Gewißheit, das unanfechtbare Vertrauen, die grenzenlose Zuversicht auf den allmächtigen, gütigen und getreuen Gott, und damit das Kernstück der theologischen Hoffnung. In dem Leben der unverlierbaren Gottvereinigung kann *Furcht nicht mehr* aufkommen (Prov. 1,33); durch die Gabe des Geistes geläutert, verbündet sie sich als reine und große Ehrfurcht (*timor reverentialis*) mit der Freude des Herrn, die nichts und niemand nehmen kann. Die der Hoffnung eigene « *consideratio divinae largitatis* » duldet nicht nur, sondern fordert sogar die der Geist-gewirkten Furcht geläufige « *consideratio propriae parvitatatis* »¹⁹⁵. *Was von der Hoffnung nicht bleibt*, ist das Unvollkommene an ihr. Hoffen als eine Bewegung (*motus*) ist ein Vollzug des noch nicht vollendeten Menschen — *sicut actus imperfecti* — und hört auf, sobald die Bewegung ans Ziel kommt in der endgültigen Gottvereinigung. In der Erfüllung bleibt nur das bestehen, was sie mit der Er-

¹⁹³ *Ebd.* ad 3; *Summa* 2/II q. 18 a. 2 ad 2.

¹⁹⁴ *Ebd.* ad 9.

¹⁹⁵ *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 1 ad 4 (f. 95va); *Q. disp.* a. 4 ad 2.

wartung gemeinsam hat, also die Wurzel der Hoffnung, der Bezug und das Verhältnis — *ordo et proportio* — des Menschen zu Gott, die theologische Rechtheit, das Gott-Gehören, Gott-Gehorchen, Gott-Gefallen, das gerade durch die Aufnahme in die Herrlichkeit Gottes zum Abschluß kommt¹⁹⁶.

Mit dem Blick auf den Beweggrund antwortet Thomas auch auf die Frage, ob *Jesus* die theologische Tugend der Hoffnung besaß¹⁹⁷. Der Offenbarer des Vaters, der Urheber des Glaubens, glaubte nicht, er schaute; der Bringer des Heils hoffte also nicht — kraft theologischer Hoffnung — die ewigen Güter, die ihm ja gegenwärtig waren (Rom. 8,24). Allerdings verwirklichte er für die Vollvergöttlichung und Endverklärung seiner Bewußtseinswelt und seiner ganzen Natur, die er im Zustand der Pilgerschaft zur Ausführung seiner Sendung noch nicht besaß, sowie für die Auferbauung der Kirche, *etwas Ähnliches wie Hoffen*, im Sinn eines einfachen aktuellen Verlangens, und dann in Vollkommenheit auch das, *was am Glauben und an der Hoffnung wertvoll und vollkommen ist*, das Gott-Trauen, und die *Erhörungsgewißheit* als praktische Anwendung des Glaubens und Vertrauens.

Auch die *Geretteten*, obwohl für sie die Hoffnung schon in Erfüllung übergegangen ist, erhoffen noch ewige Güter, für sich selbst die Verklärung dem Leibe nach, für andere das Gehen und das Kommen zu Gott, die ganz-heilige Kirche und die verwandelte Welt. *Nun aber nicht kraft der theologischen Tugend der Hoffnung, sondern mehr kraft der Gottes- und Nächstenliebe*; ähnlich so, wie einer, der die übernatürliche Liebe nicht hat, den Nächsten mit einer Mitmenschlichkeit anderer Art lieben kann. Es ist in den Seligen in ruhiger und fester Gewißheit ein Ersehnen und Erwarten dessen, was für sie selbst und für andere, für Kirche und Welt, an Heil noch aussteht¹⁹⁸, und dieses heitere und gelassene Warten auf den Abschluß der Erlösung und den endgültigen Durchbruch der Auferstehung wirkt sich auch aus in erhörungsgewisser Fürbitte mit dem Fürsprecher beim Vater¹⁹⁹.

¹⁹⁶ *In III Sent.* d. 31 q. 2 a. 1 q1a 2 (f. 114va).

¹⁹⁷ *Ebd.* d. 26 q. 2 a. 5 (f. 97ra); *Summa 2/II* q. 18 a. 2 ad 1; *ebd.* III q. 7 a. 4; *Q. disp.* a. 4 ad 16.

¹⁹⁸ *Q. disp.* a. 4 ad 5 und ad 15; *Summa 2/II* q. 18 a. 2 ad 3 und ad 4.

¹⁹⁹ *Q. disp.* a. 4 ad 6.

Das Verhältniß der Hoffnung zu Glauben und Liebe, schon öfters berührt, muß noch eigens zur Sprache gebracht werden. Für die Bibel, das Buch der Verheißungen und der Hoffnung, heißt glauben soviel wie mit einem kommenden Ereignis rechnen. Gemäß 1 Cor. 13,13 und Rom. 5,2-5; 8,18-25 bringt der Glaube die Hoffnung stark betont, vielleicht als Wirkung der Aufforderung des weiter zum Hoffen und Lieben. Der Glaube schafft als Grundmacht die Rechtfertigung und damit den Inhalt und den Grund des Hoffens; die Hoffnung aber ist verbürgt durch die Liebe Gottes, die durch den Heiligen Geist in des Menschen Herz gegeben ist. Nach 1 Thess. 1,3 ist die Hoffnung als Frucht aus dem durch die Liebe tätigen Glauben gekennzeichnet. Besonders 1 Petr. ist die Hoffnung stark betont, vielleicht als Wirkung der Aufforderung des Herrn an Petrus: 'Du aber stärke deine Brüder' (Luc. 22,32).

Auf dieser Grundlage beruhen die Bemühungen des Thomas. Die theologischen Tugenden bewirken die Hinneigung zu Gott als dem übernatürlichen Lebensziel; schon von Natur aus ist der Mensch auf Gott durch Erkenntnis und Affekt hingeeordnet, sofern er eine Teilhabe am Sein Gottes ist; da ihm nun eine die Natur überschreitende Teilhabe an Gott selbst zugesagt ist, spricht somit Gott sich ihm in der Gnadenordnung als Ziel zu, und die Hinwendung auf dieses Ziel kommt von gottgeschenkten Tugendkräften. Zielgemäßes Tätigwerden unterstellt aber beim Willentlich-Handelnden einmal die Erkenntnis des Zieles und dann den Entschluß (*intentio*), auf das Ziel zuzugehen. Dieser Entschluß setzt ebenfalls ein Doppeltes voraus, erstens die Erreichbarkeit, da Unmögliches keine Bewegung, höchstens ein Sehnen auslöst; und zweitens das Gutsein, das Zusagende des Zieles, da nur Gutes den Entschluß herausfordert. Darum muß der Mensch vor dem Gott der Offenbarung zuerst Glauben haben, der ihm das Ziel zur Kenntnis bringt, und dann Hoffnung, sofern sie die Zuversicht in sich schließt, zu Gott als übernatürlichem Lebensziel zu gelangen und alles für dieses Gehen zu Gott Notwendige, d.h. christliche Lebensführung aus innerer Freude, zu erlangen: *Et haec inclinatio voluntatis tendentis in bonum arduum, quasi possibile sibi per gratiam, est actus spei*²⁰⁰; schließlich die Liebe zu Gott, die es mit

²⁰⁰ *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 3 solutio (f. 96ra).

sich bringt, daß Gott in seiner Herrlichkeit von dem, der sich für ihn entscheidet, als erfüllendes Gut, als Wert erfahren wird; gerade durch die Liebe wird der Mensch von Gott als seinem Ziel angezogen und angetan (*affici*), und ohne dieses Angetansein kommt kein Zielstreben zustande ²⁰¹.

Da also die Hoffnung, wie Glaube und Liebe, Gott in sich selbst zum Gegenstand und zum Beweggrund hat und daher — nicht nur die nächste und homogene, sondern — die höchste Norm menschlichen Tuns berührt, und zwar als Wirk- und als Zielursache, ist sie *eine der drei göttlichen Tugenden* ²⁰². Sie richten sich alle drei auf Gott in sich, doch unter je eigener Rücksicht; denn — gemäß der Unterscheidung nach dem Gegenstand, unter dem Einfluß des Schemas der Hoffnung als Gefühlsregung — Gott als die Erste Wahrheit ist der Gegenstand des Glaubens; als das Höchste Gut ist er der Gegenstand der Liebe; als schwerstes Steilgut für den Menschen ist er der Gegenstand der Hoffnung; dafür steht allerdings in der — traditionellen — Begriffsbestimmung der Hoffnung « *beatitudo* » — dem Ausdruck nach etwas Geschöpfliches, dem Inhalt nach Gott selbst, der Ungeschaffene —, da sie mit dem schwersten Steilgut zusammenfällt. Für eine Unterscheidung der Tugenden — wie übrigens auch der Fähigkeiten (*potentiae*) — sind nicht real verschiedene Gegenstände nötig; es genügt, daß derselbe Gegenstand *unter verschiedener Rücksicht* angegangen wird; gerade durch den Gesichtspunkt wird ja der Gegenstand im wesentlichen (*formaliter*) umschrieben. Demnach besteht keine Schwierigkeit, daß es drei Tugenden sind, die den Menschen direkt mit Gott, dem Vater unserer Herrn Jesus Christus, verbinden ²⁰³. Die mit dem Heiligen Geist geschenkte Liebe gibt das Gott-Anhängen um seiner selbst willen, indem sie den Menschen affektiv mit Gott eint; Hoffnung und Glaube wenden den Menschen Gott als dem Geber der Annahme der Offenbarungswahrheit und der Erlangung des vollkommenen Glückes zu.

²⁰¹ *In III Sent.* d. 23 q. 1 a. 5 solutio (f. 81vb); ebd. d. 26 q. 2 a. 2 ad 2 (f. 96ra).

²⁰² *Summa 2/II* q. 17 a. 5 solutio (ed. Leon. 8, 127).

²⁰³ *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 3 ad 1 (f. 96rb); *Summa 2/II* q. 17 a. 6 : *Utrum spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis*, ad 1 (ed. Leon. 8, 132).

Die Hoffnung macht, daß der Glaubende sich Gott übereignet als seinem Lebensziel, der auch der Verheißung die Erfüllung gibt. In der gottgeschenkten Liebe gibt sich der Mensch in affektiver Einigung an Gott, um nicht für sich selbst zu leben, sondern für Gott: *ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo* ²⁰⁴. Durch die Hoffnung verlassen wir uns auf sein machtvolles Wirken, um in Christus das ewige Leben zu finden in der Liebe Gottes ²⁰⁵. Glaube, Hoffnung und Liebe, eine lebendige Einheit in der Kraft des Heiligen Geistes, sind unterschiedene, einander durchdringende Vorgänge an dem einen Vollzug der Gottvereinigung.

Diese Unterscheidung — nicht Trennung — wird durch folgende Überlegung als *angemessen* aufgezeigt, und zwar aus der verschiedenen Notwendigkeit für die Hinbewegung des Menschen auf Gott hin. Die Gnade, das Geschenk der Liebe, macht den Menschen zum Gott-Liebenden, und so bricht in ihm das Verlangen nach jeder möglichen Gottvereinigung auf. Der aus Gnade gewirkte Glaube aber bietet ihm die bestmögliche Vereinigung mit Gott in der vollkommenen Lebensgemeinschaft an, in der die selige Ewigkeit besteht. Das Verlangen nach dieser vollen Gottvereinigung kommt also aus der Liebe zu Gott. Ohne Aussicht auf Erfüllung wäre es jedoch weniger eine Beglückung als eine Bedrückung. Daher ist es angebracht, daß die Gnade, die im Menschen Liebe und Glauben wirkt, ihm auch Zuversicht und damit Hoffnung gibt auf die künftige Seligkeit hin ²⁰⁶. Darin liegt, daß der Glaube als Lebensentscheidung auf Christus hin kein inhaltsleeres Vertrauensgefühl ist, vielmehr die geoffenbarten Heils-mysterien zum Inhalt hat, zutiefst Gottes erbarmende Liebe, die als die absolute Liebe dem in der Verstrickung als einem Bestandteil seiner Existenz lebenden Menschen Sinn, Heil, das wahrhaft Lebensnotwendige gibt und ihn zum Hoffen auf Gott ermächtigt und ermutigt.

Der *Glaube* leitet so sehr das Erwarten der Hoffnung ein, daß er selber im Glaubensbekenntnis («... exspecto resurrectionem mortuorum») als Erwarten bezeichnet wird. Er ist der Ursprung

²⁰⁴ *Summa* 2/II q. 17 a. 6 ad 3.

²⁰⁵ *Ebd.* solutio (ed. Leon. 3, 132).

²⁰⁶ *Summa c. G.*, l. 3 c. 153 (ed. Leon. 14, 447).

des Erwartens, sofern er dem Menschen kundtut, daß das Erhoffte wirklich erreichbar ist²⁰⁷; daß er durch das Geschenk der Liebe ins Heil und zu sich selbst kommen kann. Der Glaube gibt also der Hoffnung den Inhalt — die Verheißungen, obwohl er auch Drohungen umfaßt — und den Beweggrund, den gnädigen Heilswillen Gottes, wodurch die Erwartung und damit Hoffnung erst ermöglicht wird²⁰⁸; und im Hoffen spricht sich der Glaube aus, wie das Glaubensbekenntnis zeigt: « Ich erwarte die Auferstehung der Toten »²⁰⁹. Schließlich beruht auch die Gewißheit der Hoffnung auf der Gewißheit des sie leitenden Glaubens als deren Teilhabe²¹⁰. Hoffnung — und Liebe — wird durchaus nicht vom Glauben gelöst, sondern nur unterschieden und in ihrem eigenen Wesen gefaßt. Hoffnung ist der den Verheißungen und damit der Zukunft zugewandte Glaube²¹¹. *Im Glauben antwortet der Mensch dem sich offenbarenden Gott durch Annahme des unbegreiflichen Heilsangebots; er läßt sich von den Heilsmysterien, vor allem von der erbarmeren Liebe Gottes ergreifen. In der Hoffnung geht es um die Ausführung des Heilsratschlusses, und in diese Geschichte des Heils ist der Mensch als mittätiger Faktor eingesetzt mit seinem menschlichen, d.h. unter Sünde und Tod gestellten, und seinem christlichen, d.h. von Sünde, Elend und Tod erlösten Dasein.*

Gottesliebe ist — wie bereits dargelegt — im Hoffen als Grundbestandteil wirksam, und die interessierte Liebe der Hoffnung leitet ihrerseits, sich läuternd und wandelnd, zur nichtinteressierten Gottesliebe an, die schließlich wieder die Hoffnung stärkt, was aus dem Begriff der Freundschaft entwickelt wird²¹².

Vor der Hoffnung liegt *die Grund-Hingabe in Liebe an Gott*. Liebe zum anderen kommt ja aus der Selbstliebe, sofern der Mensch sich zum Freund — in gegenseitig bewußter nichtinteressierter Liebe — so verhält wie zu sich selber. Selbstliebe nun be-

²⁰⁷ *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 3 ad 3 (f. 96rb); *Compendium*, II c. 1 (ed. TANNHOF S. 474).

²⁰⁸ *Summa* 2/II q. 17 a. 7 : *Utrum spes praecedat fidem* (ed. Leon. 8, 132).

²⁰⁹ *Ebd.* a. 6 ad 2 (ed. Leon. 8, 132).

²¹⁰ *Q. disp.* a. 2 ad 4.

²¹¹ Vgl. J.M. RAMIREZ, *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia* (Freiburg/Schweiz 1940) Sonderdruck « *Divus Thomas* ».

²¹² *Summa* c. G., I. 3 c. 153 (ed. Leon. 14, 447).

steht darin, daß er sein Wohl will, und so will er in der Liebe eines Du dessen Wohl. Dadurch, daß dem Menschen an seinem eigenen Wohl liegt, muß er folglich dahinkommen, daß er um das Wohl des anderen besorgt ist. Erhofft also der Mensch von einem anderen etwas Gutes, erschließt sich ihm ein Weg, den um seiner selbst willen zu lieben, auf den er Hoffnung setzt. Ein Du wird aber dann um seiner selbst willen geliebt, wenn der Liebende dessen Wohl auch für den Fall will, daß er nichts davon hat. Da nun die heiligende Gnade es dem Menschen schenkt, Gott um seiner selbst willen zu lieben, ergibt sich daraus schon, daß er kraft der Gnade auch seine Hoffnung auf Gott setzt. Natürlich ist Freundschaft, womit einer den anderen um dessentwillen liebt, nicht wegen des eigenen Nutzens; sie bringt aber vielfachen Nutzen mit sich, sofern der Freund für den Freund da ist wie für sich selber. Liebt also einer ein Du und weiß sich auch von ihm geliebt, dann kann es nicht anders sein, als daß er auf ihn baut. Durch die Gnade wird nun der Mensch zum Gott-Liebenden gemacht in der Kraft des Heiligen Geistes, und zugleich wird er durch den Glauben belehrt, daß er zuvor von Gott geliebt wird (1 Joh. 4,10). So ist es folglich ein Geschenk der Gnade, daß der Mensch Hoffnung auf Gott hat. Auch ist damit deutlich, daß die Hoffnung eine Hinführung (*praeparatio*) zur wahren Gottesliebe ist, die ihr Ziel bleibt, und diese eine Stärkung (*confirmatio*) der Hoffnung. Zu verstehen ist ebenfalls, daß neben « *caritas* » auch « *spes* » bestehen kann. Denn « *caritas* » als reine Freundschaftsliebe schafft die affektive Einigung, wodurch ein Liebender im Freund sein anderes Ich erblickt und annimmt, in Gott aber noch mehr, als er es selber ist. Diese affektive Einigung kann jedoch in der Wirklichkeit mit einem Abstand — *distantia realis* — des Geliebten zusammenbestehen, und so läßt die Gottesliebe im Stand der Pilgerschaft immer noch Raum für die Hoffnung ²¹³.

In der Ordnung der Vollkommenheit und des Wertes geht die Gottesliebe selbstverständlich der Hoffnung voran, wie die Verwirklichung über der Seinsanlage steht. Dagegen in der Ordnung des Werdens, im Heilsprozeß, führt die Hoffnung — wie nach Augustinus auch die Furcht Gottes — zur vollkommenen Liebe

²¹³ Q. disp. a. 1 ad 11.

hin; wer nämlich von Gott ein Gut zu erlangen hofft, wird eben dadurch angeleitet, Gott um seiner selbst willen zu lieben ²¹⁴. Andererseits, da — nach Ambrosius — Glaube, Hoffnung und Liebe gleichsam ein System mit einer heiligen aktiven Schleife bilden — rursus in se quodam sancto circuitu refunduntur —, sodaß jede dieser göttlichen Tugenden die anderen emporsteigert, hat die Gottesliebe eine segensreiche Rückwirkung auf die Hoffnung wie auf den Glauben und die Furcht Gottes: Cum aliquis ex spe iam ad caritatem introductus fuerit, tunc etiam perfectius sperat et castius timet, sicut et firmiter credit... (Caritas) secundum quod iam nobis indita, facit nos perfectius sperare et credere ²¹⁵. Freunden trauen und vertrauen wir ja am meisten, sagt Thomas öfters.

Dem Drängen der Hoffnung in die vollkommene Liebe Gottes stattzugeben, ist die *Lebensaufgabe des Christen*. Hoffnung sucht die Tröstung Gottes, und das ist schon ein Gott-Suchen und Gott-Lieben. Sie muß aber, immer mehr von sich absehend, sich dahin aufschwingen, einfach den Gott des Trostes zu suchen, auch wenn sie keine Tröstung erfährt. Das ist der höhere Grad der Liebe Gottes, und er offenbart sich darin, daß jemand auf die Freude an Gott in der Kontemplation verzichtet, um den Menschen zu dienen, wie Paulus es von sich sagt Rom. 9,3 und Phil. 1,23 ²¹⁶. Thomas übernimmt von Johannes Chrysostomus folgende Anweisung: Die rechte Ordnung beim Beten besteht darin, daß der Bitte um die Ehre des Vaters nichts vorgezogen, alles aber seinem Lobpreis nachgeordnet wird ²¹⁷. Darin besteht ja konkret die Aufgabe des Christen: in der Kraft des Heiligen Geistes den Beweggrund der nichtinteressierten Gottesliebe — Gott seiner selbst wegen — in seinem Wirken in der Welt immer reiner und stärker zum Tragen zu bringen, sodaß am Ende eine möglichst große Liebe Gottes seiner selbst wegen und ein möglichst starkes Verlangen nach Gott in sich erreicht ist. Entsprechend einem Gebet Alberts ²¹⁸: « Herr, ich wollt', daß ich wär' ein Mensch nach

²¹⁴ Ebd. a. 3 solutio.

²¹⁵ Ebd. ad 1.

²¹⁶ *Quaestio disputata De caritate*, a. 11 ad 6.

²¹⁷ *Compendium*, II c. 8 (ed. TANNHOF S. 497/98).

²¹⁸ O. OSTLENDER, *Albertus Magnus (Religiöse Quellenschriften, 7)* Düsseldorf 1955, S. 18. - Vgl. J. SCHNEIDER, *Das Gute und die Liebe nach der Lehre Alberts des*

Deinem allerliebsten Willen ». Gemäß der Erfahrung Bonaventuras²¹⁹: « Multi sunt, qui beatitudinem exspectant, et tamen parum de se et multum de Deo curant ». Oder wie Thomas schon im Sentenzenkommentar schrieb²²⁰: « Wenn es möglich wäre, daß aus unserem Tun Gott etwas an Vollkommenheit zuwüchse, dann würde, wer die 'caritas' hat, vieles mehr in der Absicht tun, daß Gott die Fülle seiner Seligkeit behält, als dafür, daß er selber sie erlangt ». Wie bei Augustinus der Bezug auf das eigene Ich zuallerletzt kommt²²¹: « Du, Gott, bist das Leben der Seele, das Leben allen Lebens, Leben aus Dir selbst und ohne allen Wandel, Du, das Leben meiner Seele ».

Christliche Hoffnung hat einen unvergleichlichen, untrügliehen Beweggrund. Sie ist in Gott selber, wie er im Glauben erkannt wird, verankert. Auf ihn sich verlassend, ihm sich überlassend, erwartet der Christ zuversichtlich das Höchste und Herrlichste, bei allem eigenen Unvermögen, Versagen, Verderben. Ist Zuversicht schon die untrennbare Eigentümlichkeit einer jeden Hoffnung, so erreicht die christliche Hoffnung deren höchsten Grad; sie ist *Heilsgewißheit*. Das verdankt sie der Macht und Güte Gottes, von der sie sich getragen, behütet und gezogen weiß. Niemals fehlt dem Hoffenden die helfende Allmacht Gottes, die vor keiner Schwierigkeit, vor die er sich gestellt sehen kann, versagt. Gottes Barmherzigkeit, die ihn retten will, ist ebenso unendlich groß. Gerade aber die Bundestreue Gottes, womit er zu seinen Verheißungen steht, gibt dem Hoffen die Gewißheit. Weil Gott getreu ist, wendet er uns sein heilendes und heiligendes Wirken zu und macht uns dadurch tatsächlich das verheißene Leben erreichbar. Daraus entsteht im Bewußtsein des Christen vom Glauben her die Heilsgewißheit, die unerschütterliche Zuversicht, daß die Heilsabsicht Gottes gelingt und er selber in das

*Großen (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 3) München 1967, S. 274-281
Liebe und Lohnstreben.*

²¹⁹ In III Sent. d. 26 a. 1 q. 1 ad 5 (ed. Quaracchi S. 558b).

²²⁰ In III Sent. d. 29 q. 1 a. 3 ad 4 (f. 107ra).

²²¹ Zitiert von J.M. NIELEN, *Augustinus und unser Bekenntnis zum Dreieinigem Gott*, in : *Anzeiger für die kath. Geistlichkeit* 74 (1965) S. 322 a.

vollendete Reich Gottes aufgenommen wird. Sehr wohl aber bleibt dabei eine Unsicherheit bestehen, die der Furcht Raum läßt.

Die Gewißheit der Hoffnung — in sich wie im Verhältnis zur Glaubensgewißheit und zur Furcht — war seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ein fester Bestandteil des Traktates über die Hoffnung.

Albert setzt sich mit dem Einwand auseinander, Gewißheit gehöre in die Erkenntnisordnung²²². Das gibt er zunächst einmal zu und entdeckt diese Art Gewißheit im göttlichen Glauben, auf Grund der einleuchtenden Glaubwürdigkeit; aus der Inspiration des Heiligen Geistes, ohne die es keinen Glauben gibt; kraft des Lichtes der der Vernunft eingesenkten Wahrheit: *Certitudo veritatis affectivae* (gegenüber *certitudo veritatis intellectivae*) sive *certitudo veritatis, quae secundum pietatem est...* (Tit. 1,1)²²³. Der Glaube gibt nun auch Gewißheit in die Hoffnung hinein, insofern er dem Menschen die Augen öffnet für das, was zu hoffen und zu erbitten ist, also für den Inhalt der Hoffnung, wie auch für die freigebige Güte Gottes als den Beweggrund²²⁴. Jedoch läßt sich nicht ohne weiteres sagen, die Hoffnung empfangen ihre Gewißheit einfach vom Glauben²²⁵. Die Hoffnung, die ja vom Glauben zu unterscheiden, wenn auch nicht zu trennen ist, hat immerhin unter den Tugenden das Besondere, daß Gewißheit in ihre Begriffsbestimmung eingeht, sodaß, wer Hoffnung sagt, Gewißheit mitausspricht. Hoffnung hat also eine *eigene, von der Glaubensgewißheit zu unterscheidende Gewißheit*. Von welcher Art sie ist, sucht er sich durch folgende Überlegungen « a priori », von der Wirkungsweise der Tugend im allgemeinen her, klarzumachen.

Der Tugend überhaupt ist eine Zielsicherheit nach Art der Natur eigen, d.h. des Wesens, sofern es auf seine Eigentätigkeit hingeordnet ist. Tugend ist Gehaben als Fertigkeit zu naturentsprechender, d.h. sittlich-guter Tätigkeit; sie macht fähig und geneigt dazu, drängt dazu, erleichtert den Vollzug — wo es die ein-

²²² *Super III Sent.* d. 26 a. 3 ad 2 (ed. BORGNET 28, 495).

²²³ *Ebd.* d. 23 a. 17 solutio (434 f.); a. 18 q1a 1 ad 3 (439a).

²²⁴ *Ebd.* a. 18 q1a 3 (439b); d. 26 a. 4 ad diff. 2 ad 2 (499a).

²²⁵ Vgl. *ebd.* d. 26 a. 4 ad 2 (498 f.).

fache, leichtversagende Anlage noch Mühe kostet — und gibt ihm die letzte Güte, d.h. Zielgerichtetheit. Notatur similitudo virtutis ad naturam in movendo ad opera, et sumitur ibi natura pro forma. Sicut enim forma movet in natura certe et determinate, sic virtus movet ad medium determinate et certe²²⁶. Daß z.B. der Tapfere in schwieriger Situation sich richtig verhält, kommt nicht aus Überlegung, vielmehr von seiner Tapferkeit als Gehaben, als festverwurzelter Einstellung: ex habitu fortitudinis. Zeichen dafür ist, daß er auch in einer unvorhergesehenen Gefahrensituation richtig handelt²²⁷. Diese Zielsicherheit jeder Tugend nennt Albert: Certitudo et efficacia habitus meliorantis ad opus directe et ad finem; et haec est omnis virtutis, secundum quod virtus est²²⁸. Er veranschaulicht das am Fallgesetz: Das Schwere kennt nicht den kürzesten Abstieg, und doch strebt es senkrecht auf kürzestem Weg dem Zentrum zu, sicherer als der Geometer. So braucht auch die Keuschheit nicht erst zu suchen, was keusch, die Gerechtigkeit nicht, was gerecht ist; denn ohne Überlegung treffen sie die rechte Mitte. Deshalb haben — nach Aristoteles — jene eine echte (verius) Tugend, die ohne Überlegung tapfer und gerecht sind... Darum hat jede Tugend Gewißheit gegenüber ihrem Gegenstand, ohne daß sie, gleichsam von außen, erst an sie hinangebracht wird²²⁹.

Gewißheit ist auch, und mehr als bei anderen Tugenden, eine Eigentümlichkeit der christlichen Hoffnung. Immer und in jeder Lage gibt sich der Christ in ihrer Kraft, in der die Gottesliebe tätig ist oder wenigstens tätig sein soll, der zuversichtlichen Erwartung Gottes von Gott hin, auch wenn er nicht mehr durchsieht und es noch so schwierig ist und noch so lange dauert. Seine Reaktion ist Hoffnung.

Zu der gerade der Hoffnung eigentümlichen Gewißheit kommt aber spezifisch und entscheidend hinzu die « certitudo ex causa », d.h. *die Gewißheit aus dem Beweggrund*, der sie trägt, nämlich aus der Gnade Gottes, d.h. aus der schöpferischen, urheberischen

²²⁶ *De bono* tr. 1 q. 5 a. 1 ad 17 (ed. Colon. 28, S. 73b).

²²⁷ *Ebd.* tr. 2 q. 1 a. 1 (S. 85a).

²²⁸ *Super III Sent.* d. 26 a. 3 ad 2 (ed. BORGNET 23, 495b).

²²⁹ *Super III Sent.* d. 23 a. 7 ad 3 (S. 418b).

und immer schenkenden Güte Gottes (*largitas*), aus « der Freigebigkeit des alles in Fülle Gebenden »: *et haec est maior*²³⁰. Die Zuversicht (*fiducia*) der Hoffnung ist also Gewißheit einmal aus der Wirksamkeit der Hoffnung selber — *efficacia spei* —, dann aber und vor allem *a causa*, aus der Güte des sich verheißenden Gottes, gegen dessen Macht nichts aufkommt. *Et hanc certitudinem a causa tangit Apostolus II ad Timotheum I, 12: 'Scio cui credidi, et certus sum (Vulg.), quia potens est, depositum meum servare in illum diem'*²³¹.

Thomas widmet schon im Sentenzenkommentar der Frage nach der Gewißheit einen eigenen Artikel: *Utrum spes habeat certitudinem in suo actu*²³². Zuerst lehnt er — ähnlich wie *Albert* — eine Erklärung ab, die den Glauben und die Hoffnung vollständig in eins setzt. Die Hoffnung — so hieß es — habe keine andere Gewißheit als die des Glaubens; die Hoffnung verhalte sich zum Glauben wie die Art (*species*) zur Gattung (*genus*). Die Gewißheit des Glaubens betreffe alle Menschen (*in universalis*), die der Hoffnung den Einzelmenschen (*in particulari*). Daher sei die Gewißheit des Glaubens unbedingt und allgemein, die der Hoffnung nichtallgemein und bedingt²³³. Da nun aber das Allgemeine und das Besondere nicht das Wesen und nicht das Gehaben (*habitus*) verändern, sagt *Thomas*, unterscheide sich dann die Hoffnung überhaupt nicht vom Glauben und hätte auch nicht eine andere Seelenfähigkeit als psychologischen Ort, d.h. die Hoffnung würde also — durch gottgeschenkte Kraft — von derselben Fähigkeit vollzogen wie der Glaube, nämlich von der durch den Willen bewegten Vernunft. Das sei jedoch nicht zu halten.

Der Ausgangspunkt der zweiten Meinung — der des *Thomas* — ist der *Begriff von Gewißheit und ihre Arten*. Gewißheit im eigentlichen Sinn ist der Zustand fester Zustimmung der Erkenntnisfähigkeit zu ihrem Gegenstand, ohne Befürchtung des Gegenteils. Jede Tätigkeit und zielstrebige Bewegung hängt nun

²³⁰ *Super III Sent.* d. 26 a. 3 ad 2 (S. 495b); a. 4 q1a 2 ad 1 (S. 499b).

²³¹ *Ebd.* wie Anm. 228.

²³² *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 4 (f. 96v).

²³³ Wohl eine Anspielung auf eine aus der Schule *Abaelards* kommende Meinung. *J.M. RAMIREZ, De certitudine spei christianae* (Salamanca 1938), Sonderdruck « *Ciencia Tomista* », S. 23 ff.

von einer sie anregenden und steuernden Erkenntnis ab, die entweder mit ihr verbunden ist (*coniuncta*) wie in dem Willentlich-Handelnden, oder dahintersteht (*remota*) wie bei den naturhaft tätigen Wesen. Da aber ein zweckgerichtetes Tun nur dadurch möglich ist, daß es durch eine vorgängige Erkenntnis auf den Zweck ausgerichtet ist, ähnelt das Vorgehen der Natur (*opus naturae*) dem Werken des Menschen (*opus artis*), sofern sie mit geeigneten Mitteln ihr Ziel zu erreichen sucht, was letzten Endes auf die Anordnung der Weisheit des Schöpfers zurückgeht, die der Natur die Wege festgelegt hat. Daher werden Benennungen vom Gebiet der Erkenntnis auf Naturgeschehen übertragen. So heißt es z.B., daß die Natur mit Präzision und Perfektion arbeitet; deshalb wird von der Natur in ihrem gezielten Geschehen auch eine Gewißheit ausgesagt, sogar derart, daß die Zielbestimmtheit der Natur als « Hoffnung » bezeichnet wird wie etwa Rom. 4, 18: 'Wider alle Hoffnung...' ²³⁴.

In diesem Sinn ist auch sittliches Tun zu verstehen. Tugend wird ja — wie auch Albert sagt — nach Art der Natur tätig, ist gleichsam zur zweiten Natur geworden, eben durch die feste Hinordnung und klare Ausrichtung auf ein Ziel. Sie ist nämlich menschliches Tun aus der Anziehungsbewegung des Zieles. Darum wird — von Aristoteles — der Tugend wie der Natur eine größere Gewißheit nachgesagt als dem Schaffen des Menschen, sofern sie an sich eine wirksame und un-fehlbare Hinordnung auf ein Ziel gibt, und nicht, wie die « *ars* », nur ein Können verleiht, sondern eine positive Tendenz zum sittlichen Handeln. Gewißheit ist also erstens und eigentlich eine Qualität der Erkenntnis; in Ähnlichkeit und Teilhabe aber auch in den Naturvorgängen und im sittlichen Tun vorhanden, dank dem Hingeordnetsein auf das Ziel ²³⁵.

Von dieser Art ist die Gewißheit der Hoffnung, doch noch *stärker als in anderen Tugenden*. Ihre Gewißheit kommt zunächst einmal *aus der eigenen Kraft des gottgeschenkten Gehabens*: ex

²³⁴ Wie Anm. 232.

²³⁵ *Ebd.* ad 1 (f. 96vb). - Zielsicherheit der Natur läßt sich an tausend Dingen beobachten; Bienen z.B. bauen nach vollendeten Massen ihre Waben; weidende Tiere suchen und finden aus tausend Gräsern und Kräutern die ihnen bekömmlichen und nützlichen heraus; der Stein, sich selbst überlassen, strebt unweigerlich dem Erdmittelpunkt zu.

inclinazione ipsius habitus. Die dem Getauften verliehene Tugend der Hoffnung macht ihm die Erwartung der ewigen Güter möglich und geläufig, drängt und zieht ihn dahin, daß er inmitten des Zeitlichen — und immer wieder daraus auftauchend — zuversichtlich nach den Verheißungen Gottes ausschaut und darauf zugeht. Die Hoffnung gibt ihm die Gewißheit des *Zieles*, und so läuft sie nicht ins Blaue (vgl. 1 Cor. 9, 26; 1 Petr. 5, 4); sie gibt ihm die Gewißheit der *Hinwendung* (*inclinatio*), und so jagt sie dem Ziele nach, dem Siegespreis der Berufung von oben her, von Gott in Christus Jesus (Phil. 3, 12-14; vgl. 2 Cor. 5, 2-6); sie gibt ihm die Gewißheit des *Wirkens*, und so weiß sie sich nicht dem Fleisch verpflichtet, sondern dem Geiste Gottes und läßt sich von ihm zu einem Wandel im Geist treiben (Rom. 8, 12-14; Gal. 5, 22-26), zu einem Leben in der Freiheit, d.h. in der Liebe.

Zweitens, gestützt wird die Hoffnung, und insofern ihre Gewißheit gestärkt, *durch die anderen Kräfte einer christlichen Lebensführung*, die alle auf ihre Art auf Gott als letztes Lebensziel gerichtet sind und ihn berühren. Das gilt besonders von jener Hoffnung, die von der nichtinteressierten Gottesliebe geprägt und getragen ist (*spes caritate formata*). Wer so auf allen Wegen Gott sucht (Ps. 83, 3) und dann auch ohne Unterlaß um das Nicht-Versagen und die Gabe der Beharrlichkeit betet, der lernt auf Gott vertrauen und seinen Verheißungen sich überlassen. Über die Gewißheit hinaus, die der Hoffnung wie jeder anderen Tugend zu eigen ist, wächst ihr also eine Steigerung der Gewißheit aus dem Ganzen des gottgewirkten Christenlebens zu, aus dem unermüdlichen Wirken in der Welt, aus der Wachsamkeit, die der ganzen Kirche abverlangt wird, aus der Treue, Ausdauer, Geduld, die durch Gottes Gnade und Christi Verdienst ein « *aeternum gloriae pondus* » (2 Cor. 4, 17) erwirken.

Dieser zweite Grund — von dem Halt, den die Hoffnung im Gesamt der Hierarchie der übernatürlichen Kräfte findet — ist so von Albert nicht geltend gemacht. *Der Hauptgrund der Hoffnungsgewißheit* ist jedoch — drittens — *der Gott der Offenbarung selber*, der in seiner erbarmenden Liebe sich selbst als letztes Lebensziel dem heillosen Menschen zusagt. Allem zuvor sichert gerade die Herablassung Gottes die Erreichbarkeit des aufgegebenen

Zieles, die Fähigkeit des Glaubenden, zu Gott in seiner Herrlichkeit zu gelangen; sie bildet also *den* Grund der Gewißheit.

Der Hauptgrund der Gewißheit kommt immer und überall zum Tragen, *wo Hoffnung ist*, auch bei jenem Menschen, der noch nicht oder nicht mehr in der vollen, mit der Liebe Gottes seiner selbst wegen gegebenen Gottvereinigung (*spes informis*) lebt. Schwach mag sie sein, niemals aber ist sie ohne diese wesentliche, d.h. aus ihrem Beweggrund kommende Gewißheit²³⁶. Es kann freilich sein, daß die Hoffnung mit der ihr wesentlich eigenen Gewißheit nicht zum Zug kommt. Dann liegt der Fehler allerdings nicht an ihr selber; nicht an ihrem nieversagenden Beweggrund, sondern außerhalb ihrer, am Menschen selber, also nicht im Objektiven, sondern im Subjektiven.

Zu veranschaulichen ist das am Feuer; Feuer erwärmt an sich absolut sicher, sonst ist es kein Feuer mehr; diese Wirkung läßt sich jedoch von außen verhindern²³⁷. Darum ist die Hoffnung mit der *Furcht* vor Trennung (*timor separationis*) gekoppelt. Im künftigen Leben dagegen kann nichts mehr dazwischenkommen (*accidentale impedimentum*), und deshalb ist dann keine Furcht mehr, aber auch keine Hoffnung, da ja das Erhoffte dann gegenwärtiger Besitz ist²³⁸. Obwohl ich nicht weiß, ob ich am Ende durch die Liebe des Heiligen Geistes mit Gott verbunden bin, so weiß ich jedenfalls, daß die Gottesliebe und das von ihr durchdrungene Christenleben, das ich vorhabe und erhoffe, mit Gewißheit ins ewige Leben führen²³⁹.

Schließlich kommt Thomas — immer noch im Sentenzenkommentar — noch auf sein Anliegen zurück, *die Glaubenssicherheit und die Hoffnungsgewißheit nicht zusammenfallen zu lassen*, vielmehr der Hoffnung ihre eigene Gewißheit zuzusprechen. Er zeigt einen vierfachen Unterschied auf:

1. Die Gewißheit des Glaubens ist im praktischen, d.h. vom Willen zur Annahme bewegten Intellekt, die Gewißheit der Hoffnung im Affekt. 2. Jene kann nie fehlen, diese kann von

²³⁶ *Ebd.* ad 4 (f. 96vb).

²³⁷ *Ebd.* ad 2 (f. 96vb).

²³⁸ *Ebd.* ad 4 (f. 96vb).

²³⁹ *Ebd.* ad 5 (f. 96vb).

außen verhindert werden. 3. Die Gewißheit des Glaubens (*fides qua creditur*) bezieht sich auf etwas Komplexes in der Art des (getrennt und zusammengesetzt) Aussagbaren, auf einen Artikel (*de complexo per modum enuntiabilis*), da wir die Erstwahrheit noch nicht schauen, wie sie in sich ist; die Hoffnungsgewißheit geht auf etwas Nichtkomplexes, auf die Sache selbst, die ja immer das Ziel des Strebens — im Unterschied zum Erkennen — ist (*de incompleto, quod est appetitus obiectum*), also auf die Herrlichkeit Gottes in sich ²⁴⁰. 4. Der Glaubensgewißheit steht der Zweifel gegenüber, der Hoffnungsgewißheit der Mangel an Vertrauen (*diffidentia*) oder das Schwanken (*haesitatio*) ²⁴¹. Tatsächlich kann ja der Glaube bestehen ohne die Hoffnung — im Verzweifelnden (*Gen. 4, 13*) —, und so auch die unverlierbare Glaubensgewißheit ohne die Gewißheit der Hoffnung, obschon Hoffnung nicht sein kann ohne den Glauben, wie schon Augustinus im *Enchiridion* schreibt ²⁴².

Die *Quaestio disputata* bringt nur zwei kurze Bemerkungen über die Gewißheit der Hoffnung. Gegen sie macht ein Einwand die Stelle *Eccl. 9, 1* geltend: 'et tamen nescit homo, utrum amore an odio dignus sit'. Die Gewißheit der Hoffnung jedoch bezieht sich — wie die der anderen Tugenden — nicht auf Erkennen, sondern auf Lieben und Streben, nicht auf den Intellekt, sondern auf das Herz; sie ist keine theoretische, sondern eine praktische Gewißheit, und sie besagt die Verwirklichung einer unfehlbaren Hin-Richtung auf ihr Ziel ²⁴³. Wohl beruht sie ganz auf der Gewißheit des Glaubens, von der sie sich herleitet, wie jede Bewegung des Strebevermögens Anteil bekommt an der sie lenkenden Erkenntniskraft ²⁴⁴. Dieser Begriff der Ableitung (*derivatio*), Ähnlichkeit (*similitudo*), Teilhabe (*participatio*) ist Eigengut des Thomas, und er stellt sicher, daß praktische Gewißheit, auch die der Hoffnung, nicht nur eine Metapher ist, vielmehr *eine der Hoffnung eigene und eigenartige Gewißheit*. Um in Heilsgewißheit zu

²⁴⁰ *Summa 2/II q. 1 a. 2.*

²⁴¹ *In III Sent. d. 26 q. 2 a. 4 ad 5 (f. 96vb).*

²⁴² *Summa 2/II q. 20 a. 2. - AUGUSTINUS, Enchiridion c. 8 (ed. BARSEL S. 31 f.).*

²⁴³ *Q. disp. a. 1 ad 10.*

²⁴⁴ *Ebd. a. 2 ad 4.*

leben, muß also der Hoffende nicht den ihn persönlich betreffenden Sachverhalt der Erwählung kennen; es genügt dazu die im Glauben gegebene Kenntnis von der Berufung der Menschen ins ewige Leben und von dessen Erreichbarkeit durch Gottes Macht und Güte und Bundestreue. Eine Zusammenfassung bietet die Summa in dem Artikel: *Utrum spes habeat certitudinem* ²⁴⁵. Am Anfang steht — wie bei Albert — 2 Tim. 1, 12 (Vulg.): ‘*Scio, cui credidi...*’ Die Hauptantwort geht die Reihe von Arten der Gewisheit durch. Eigentlich und wesentlich findet sich Gewisheit als feste Zustimmung zur Wahrheit in der Erkenntnisfähigkeit, abgeleitet und anteilhaft in allem, das von einer Erkenntniskraft unfehlbar auf sein Ziel hin bewegt wird, wie auch in den sittlichen Tugenden, die von der Vernunft nach Art der Natur zum Vollzug gebracht werden, festgelegt auf ihren Gegenstand oder ihr Ziel, in eindeutiger Hinwendung darauf und unbeirrt in der darauf gerichteten Tätigkeit. So richtet sich auch die Hoffnung zielsicher auf Gott und bezieht damit Gewisheit von der Glaubenserkenntnis. Vor allem beruht sie ja auf der im Glauben angenommenen Allmacht und Barmherzigkeit Gottes, woraufhin auch einer, der noch nicht in der Gottvereinigung durch die Gnade lebt, Hoffnung auf Gott haben kann. Der Allmacht und der Barmherzigkeit aber ist jeder gewiß, der Glauben hat; auch der schwächste Glaube ist zweifelsfrei ²⁴⁶.

Sollte einer, der Hoffnung auf Gott hat, doch nicht ins ewige Leben gelangen, so geht das auf sein eigenes Sich-Versagen gegenüber der erbarmenden Liebe Gottes zurück, das die Erfüllung verhindert, da ja die Hoffnung, wie alle Gaben Gottes, die Eigen-tätigkeit in Freiheit und Entscheidung nicht verdrängt. Darum spricht das nicht gegen die Gewisheit der Hoffnung ²⁴⁷.

Den Kommentar zu Rom. 5, 5-10 stellt Thomas unter das Thema « *spei firmitas* ». Die Hoffnung auf die Herrlichkeit der Kinder Gottes läßt nicht zuschanden werden, d.h. sie versagt nicht, wenn nicht der Mensch sich ihr versagt. Solang an der Hoffnung festgehalten wird, kann sie nicht versagen und kann nicht von

²⁴⁵ *Summa* 2/II q. 18 a. 4 (ed. Leon. 8, 137).

²⁴⁶ *Ebd.* ad 2.

²⁴⁷ *Ebd.* ad 3.

ihrem ewigen Ziel und vom Helfer-Gott ablassen, ähnlich wie die Sehkraft, solange sie da ist, das Sichtbare richtig erfäßt. Dann gibt der Apostel den Grund der Gewißheit an, die Liebe Gottes (Ps. 51, 10-11) *in der Gabe des Heiligen Geistes und im Tod Jesu Christi*. 'Caritas Dei' ist sowohl die Liebe, mit der Gott uns liebt, wie auch die Liebe, mit der wir Gott lieben, und diese doppelte Liebe ist in unsere Herzen gegeben durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt worden ist. Daß der Heilige Geist, der die Liebe des Vaters und des Sohnes ist, uns geschenkt wird, das besagt, daß wir zu einer Teilhabe an der Liebe angenommen werden, die in Gott der Heilige Geist ist. Durch diese Teilhabe werden wir zu Gott-Liebenden gemacht. Das aber, daß wir Gott lieben, ist ein Zeichen, daß er uns liebt. 'Diffusa in cordibus nostris' will sagen, daß die Liebe, mit der Gott uns liebt, in unseren Herzen kundgetan wurde durch die uns eingeprägte Gabe des Heiligen Geistes (Rom. 8, 15-17), und daß die Liebe, mit der wir Gott lieben, sich auf den Vollzug des ganzen seelischen und sittlichen Lebens erstreckt gemäß 1 Cor. 13, 4-7. Aus diesem doppelten Verständnis der 'caritas Dei' ergibt sich nunmehr, daß die Hoffnung nicht zuschanden werden läßt. Es steht ja fest, daß Gott denen, die er liebt, die er schon durch den verheißenen Geist, das Angeld auf unser Erbe für die Erlösung, versiegelt hat (vgl. Eph. 1, 13-14), sich selbst nicht versagen wird, und daß er denen, die ihn lieben, die ewigen Güter bereitet hat, gemäß Joh. 14, 21: 'Wer aber mich liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden...' In der 'Erstlingsfrucht des Geistes' (Rom. 8, 23) ist uns schon der Anfang des Heils und die Garantie für das Heil geschenkt, wenn auch noch nicht das Endheil selber; so besitzen wir es in Hoffnung und Gewißheit²⁴⁸. Dank dieser Gewißheit ist das Erhoffte schon irgendwie gegenwärtig und in unserem Besitz²⁴⁹.

In einer Auslegung von 2 Cor. 5, 1-8 schreibt Thomas²⁵⁰:
 « Durch den Heiligen Geist, den wir von Gott empfangen haben,

²⁴⁸ In Rom. V lect. 1 (f. 16rb).

²⁴⁹ Q. disp. a. 1 ad 13.

²⁵⁰ (*Opusculum*) *De rationibus fidei contra Sarracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum*, c. 9 (ed. Rom. f. 52rb); zitiert von RAMIREZ, *De certitudine...*, S. 17 f.

gehen wir der ewigen Heimat zu und sind ihrer gewiß, so ähnlich wie mit einem Pfand bei der Begleichung einer Schuld. Diese Gewißheit macht, daß in uns die Sehnsucht nach der Wohnung im Haus des Vaters aufbricht. So ist denn ein doppeltes Verlangen in uns: das Verlangen der Natur, das die irdische Wohnung nicht verlassen möchte, und das Verlangen der Gnade nach dem Einzug in die himmlische Wohnung. Beide Sehnsüchte lassen sich aber nicht zusammen verwirklichen; denn ins Haus der Ewigkeit gelangen wir nur dadurch, daß wir das irdische verlassen. Darum geben wir mit fester Zuversicht und hohem Mut dem Verlangen der Gnade den Vorrang vor dem der Natur, und so sind wir bereit, die irdische Wohnung aufzugeben, um das Land des himmlischen Vaterlandes zu gewinnen ».

Diesen Grund der Gewißheit — 'caritas Dei' — weist der Apostel auch am Tod Jesu Christi nach: 'Ut quid enim Christus... mortuus est?' (Rom. 5, 6-10). Wie durch die Schenkung des Heiligen Geistes an uns, so hat Gott der Vater seine Liebe zu uns auch bewiesen durch die Hingabe seines Sohnes in den Sühnetod für uns: 'Denn wenn wir, obschon wir Feinde waren, mit Gott versöhnt sind durch den Tod seines Sohnes, wieviel mehr werden wir, die schon Versöhnten, Heil finden in seinem Leben' (V.10)²⁵¹.

Beim vollkommenen Glauben Abrahams (Rom. 4, 18) grenzt Thomas die Gewißheit der Hoffnung genau ab. Es ist zu bedenken, daß Hoffnung, das zuversichtliche Erwarten eines nichtgegenwärtigen Gutes einmal einen menschlichen oder natürlichen Grund haben kann (1 Cor. 9, 10) — im Können des Menschen selber, oder, wie das Wetter, in anderen natürlichen Ursachen —, ein ander Mal einen göttlichen (Ps. 30, 2: 'In te, Domine, speravi...'). Dieses Gut nun, daß Abraham der Vater vieler Völker werde, besaß Gewißheit von seiten des verheißenden Gottes. Dabei war das Gegenteil von der Natur her wahrscheinlich. Daher heißt es: 'Wider alle Hoffnung' menschlicher oder natürlicher Art 'hat er voll Hoffnung geglaubt' auf Grund der Verheißung Gottes.

Gott allein ist der Beweggrund der Hoffnung, darin liegt ihre

²⁵¹ In Rom. V. lect. 2 (f. 16va/b). - Zu dieser theologischen Auslegung vgl. *Bibeltheologisches Wörterbuch*, hrsg. von J.B. BAUER (Graz 1967), Art. *Hoffnung* (BAUER) S. 739.

Gewißheit, weil Gottes Treue die in Barmherzigkeit gemachten Verheißungen erfüllen muß und seine Allmacht sie erfüllen kann. Zukunftserwartung und Gewißheit sind untrennbar²³², weil die Verbindung zwischen dem Inhalt der Hoffnung und ihrem Beweggrund — beide Male Gott in sich — absolut und unfehlbar ist. Es ist ja die Beziehung zwischen der helfenden Allmacht und der seligen Ewigkeit, und diese Beziehung ist gleich dem Plan der übernatürlichen Vorsehung, der Heilsprovidenz, deren Durchführung bei der Allmacht mit ihrem dem Menschen zugewandten Wirken liegt. Allerdings kann die Heilsgewißheit mit der *Furcht* zusammengehen (1 Cor. 10, 12; Phil. 2, 12; Rom. 11, 20-23). Der Glaube duldet keinen Zweifel, also keine Befürchtung des Andersseins; die Hoffnung aber läßt Furcht zu. Gewißheit besagt zwar vollkommene Seelenruhe, frei von Furcht²³³; aber Hoffnung und Furcht stehen, richtig genommen, *nicht in einem direkten Gegensatz* wie Hoffnung und Verzweiflung; sie haben vielmehr nur einen verschiedenen Zugang zu derselben Sache: *Eiusdem rationis est, quod homo cupiat bonum suum et quod timeat eo privari*²³⁴. Der Hoffnung geht es um Gott, der Furcht — nicht « *timor mundanus* », nicht « *timor servilis* » (propter malum poenae), sondern « *timor filialis* » (propter malum cul-pae) — geht es darum, von Gott nicht getrennt zu werden durch die Sünde²³⁵, und ihm die geschuldete Liebe nicht zu verweigern. Darum müssen im *Homo viator* beide aktiv sein: *Et ideo oportet, quod sit timor, quo fugiat peccatum, et spes, qua accedat ad Deum*²³⁶. Die Hoffnung überläßt sich Gott, der alles weiß und alles kann, während die Furcht auf die im Erkennen des Wahren und Vollbringen des Guten beschränkte und angeschlagene Menschennatur blickt (Rom. 8, 26; 7, 18-19; 7, 23). Darum besteht kein Widerstreit zwischen der Furcht vor der Sünde — einer Gabe des Geistes — und der Tugend der Hoffnung; nicht fürchten wir ja, das von Gottes machtvолlem Wirken Erhoffte nicht zu

²³² *In Rom.* IV lect. 3 (f. 15va).

²³³ *Summa* 2/II q. 129 a. 7 solutio.

²³⁴ *Ebd.* q. 19 a. 6 solutio.

²³⁵ *Ebd.* a. 2 solutio.

²³⁶ *In Psalm.* IXL (4b) (ed. Rom. 52vb).

bekommen; wir fürchten nur, daß wir diesem Wirken uns selber entziehen. Deshalb *gehören Hoffnung und diese Furcht zusammen und ergänzen einander* (Ps. 32, 18; Prov. 14, 26; Js. 66, 2)²⁵⁷. Hoffnung schaut auf Grund der Freigebigkeit Gottes nach dem kommenden Gott aus; die Furcht behält die eigene Gebrechlichkeit und Armseligkeit im Blick; deshalb können sie gar nicht in Gegensatz zueinander treten; und je mehr der Mensch seine eigene Ohnmacht fürchtet, desto mehr vertraut er der unaufhaltsamen Macht der Gnade (vgl. 1 Petr. 5, 6-7). Nicht obschon, sondern gerade weil wir so armselige Sünder sind, ist Gott uns verlorenen Menschen so gut (Hebr. 4, 15-16). Durch eigene Untreue kann der Mensch das Heil verfehlen, aber durch Gottes machtvolles Wirken kann er es erlangen: keine Frage, daß *die Möglichkeit des Hoffens unvergleichbar größer ist als die der Furcht*; daß die Furcht nichts ausrichten kann gegen die Hoffnung (2 Cor. 12, 9; Phil. 2, 12 und 13). Gegenüber dem — qualitativ — Unendlichen fällt der Unsicherheitsfaktor nicht ins Gewicht. In Sachen des Heils ist entscheidend, was Gott tut, und dem gnädigen Gott, der seinen Sohn für die Welt dahingegeben und uns schon seinen Geist gegeben hat, liegt mehr an unserem Heil als uns selber. Der sündige Mensch denkt an die Barmherzigkeit Gottes und hat Hoffnung; er bedenkt die Gerechtigkeit und das Gericht Gottes und bekommt es mit der Furcht zu tun; beide Male ist Gott der Gegenstand, aber unter je anderer Betrachtungsweise²⁵⁸. Sowohl Furcht wie Hoffnung tut dem sündigen Menschen not zur Vergebung; fürchtet er nicht die Gerechtigkeit Gottes und bereut seine Sünden nicht, dann hofft er vergebens auf die Barmherzigkeit Gottes; hält er sich nicht zuversichtlich an die Barmherzigkeit Gottes, dann ist seine Furcht vor dem Gericht Gottes vergeblich; einmal Vermessenheit, im anderen Fall Verzweiflung. Aber wiederum: *Furcht kann nicht an gegen die Hoffnung*; zwar ist die Gerechtigkeit Gottes nicht geringer als sein Erbarmen; aber sie stehen nicht gegeneinander; denn die Barmherzigkeit Gottes, rein eine von außen nichtveranlaßte Anteilnahme an der Not, um sie zu beheben, verstößt nicht gegen die Gerechtigkeit,

²⁵⁷ *Summa* 2/II q. 19 a. 9 ad 1; *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 1 ad 4 (f. 95^{va}).

²⁵⁸ *Ebd.* a. 1 ad 2.

ist vielmehr deren Übererfüllung (vgl. Iac. 2, 13) ²⁵⁹. Beide Eigenschaften — in Gott eins mit dem Wesen — sind in allem Wirken Gottes harmonisch verbunden, am herrlichsten im Werk der Erlösung in Jesus Christus ²⁶⁰; aber Gott tut seine Allmacht vor allem im Vergeben und Verschonen kund, er will lieber sich derer erbarmen, die auf ihn hoffen, als ihnen zürnen, da er ja nicht den Tod des Sünders will, sondern dessen Umkehr, und sein Volk mit immerwährendem Erbarmen läutert und schützt und eint ²⁶¹. Hoffnung, solange sie da ist, ist nicht zu erschüttern. Non enim aliquis sperat se habiturum vitam aeternam secundum propriam potestatem — hoc enim esset praesumptionis —, sed secundum auxilium gratiae, in qua, si perseveraverit, omnino infallibiliter vitam aeternam consequetur ²⁶². Solange der Mensch Hoffnung auf Gott hat, ist er des Heiles gewiß. Wie die Erste Wahrheit nicht irren und nicht in Irrtum führen kann, so kann die höchste Güte — der die Allmacht zur Verfügung steht — nicht versagen und nicht im Stich lassen ²⁶³.

Diesen Tatbestand — die echte und von der Glaubensgewißheit unterschiedene Gewißheit der Hoffnung — bedenkend, sucht Thomas *sie in ihrer Eigenart zu verstehen und damit die Weise des Unterschiedes aufzuzeigen* ²⁶⁴.

Für ihn ist es nicht so, daß der Hoffnung zwar absolute Gewißheit zu eigen ist von Gott her, *nicht aber von seiten des Menschen*, sodaß es — anders als beim Glauben — eine nur bedingte Gewißheit ist (« wenn ich mich dem Angebot und Anruf Gottes nicht verschließe »; vgl. etwa Eccli. 2, 11-12; Matth. 24, 13; Rom. 8, 13 und 17; 2 Tim. 2, 5). Die Gewißheit der Hoffnung, wie mit den gebotenen Ausführungen sichtbar wurde, ist mit der Gewißheit des Glaubens nicht vollständig zur Deckung zu bringen, wie überhaupt nicht mit einer Erkenntnisgewißheit. Sie hat *eine erkenntnismäßige Grundlage im Glauben*. Geoffenbart ist ja die

²⁵⁹ *Summa theol.* I q. 21 a. 3.

²⁶⁰ *Summa theol.* III q. 46 a. 1 ad 3.

²⁶¹ Kirchengebete.

²⁶² *Summa* 2/II q. 1 a. 3 (ed. Leon. 8, 12b).

²⁶³ *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 4 Sed contra, 3 (f. 96vb).

²⁶⁴ Vgl. RAMIREZ, *De certitudine spei christiana*, S. 23-48.

erbarmende Liebe und der gnädige Heilswille Gottes, die alle Menschen umfassen (1 Tim. 2, 3-6; 4, 10; 2 Petr. 3, 9; 1 Joh. 2, 2). Diese für alle Menschen gültige Verheißung begründet die Christen Hoffnung und ihre Gewißheit für alle. Thomas macht sich den Einwand ²⁶⁵: Das ewige Leben schenkt sich nur der Gottvereinigung durch Gnade und Liebe; keiner aber weiß, ob ihn sein Ende in dieser Gottvereinigung antrifft; also kann es in der Hoffnung keine Heilsgewißheit geben. Den Untersatz gibt Thomas zu: Keiner weiß — ohne Offenbarung —, ob er vorherbestimmt und erwählt ist — und er wird es ja nicht dadurch, daß er selbst es annimmt —, ob er die Beharrlichkeit bis ans Ende — die große Gabe Gottes, die sicher rettet — bekommt und in der Gottvereinigung der Gnade stirbt. Aber Thomas verweist auf das Wissen aus dem Glauben, daß die gottgeschenkte Liebe, die in der Wirklichkeit des Lebens zur Tat wird, was ich vorhabe und erhoffe, ins ewige Leben führt. Es genügt die allen Menschen gegebene Verheißung, die Kenntnis von der Berufung aller ins ewige Leben und von dessen Erreichbarkeit durch den allmächtigen, gütigen und getreuen Gott. Mehr als diese Glaubensgewißheit für sich in Anspruch nehmen, das hieße soviel wie die Gewißheit der Hoffnung überfordern und sie für sich selber zu einer Heilssicherheit hochspielen — und die anderen, die nicht wissen, ob sie zu den Erwählten gehören, könnten alle Hoffnung fahren lassen ²⁶⁶. Heilsgewißheit ist nicht Sache des Wissens, vielmehr eine *von der Glaubensgewißheit abgeleitete Gewißheit*, wie das Affektive und das Willentliche überhaupt, insofern es von einer Erkenntniskraft geleitet wird, immer auf seine eigene Art an deren Gewißheit teilnimmt ²⁶⁷.

Andererseits geht es auch an der eigentümlichen Gewißheit der Hoffnung vorbei, *wenn sie als subjektiv bedingt bezeichnet* oder die Hoffnung sogar ins Ungewisse gestellt wird. Für Thomas

²⁶⁵ *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 4 obi. 5 (f. 96va).

²⁶⁶ Eine ausgezeichnete Darlegung der Lehre des Thomas — in diesem Punkt — gibt für die praktische Frömmigkeit ALFONS VON LICUORI in einem Opusculum « *Della Speranza cristiana* » (*Opere ascetiche*, 2. Band [Rom 1962 S. 201-207]).

²⁶⁷ *Q. disp.* a. 2 ad 4. - Auf einer anderen Ebene: Jede Tierrasse reagiert auf eine chemische Substanz in ihrer spezifischen Art.

ist das nicht zu halten ²⁶⁸, wie auch Albert es widerlegt ²⁶⁹. Dadurch, daß sie von der absoluten Gewißheit des Glaubens abgehoben ist, wird die der Hoffnung wesentliche, weil vom Beweggrund herkommende Gewißheit doch nicht zur nur-bedingten, von unserer Mitwirkung mit der Gnade abhängigen Gewißheit herabgesetzt. In der Erklärung des Thomas ist jede Bedingung unnütz. Die Frage ist nicht, zu wissen, ob wir zur ewigen Seligkeit durchkommen oder nicht, sondern ob Gott uns dorthin führen kann und will. Der erste Punkt ist äußerst geeignet für hypothetische Überlegungen; für den zweiten Punkt gibt es für den Glaubenden eine schlichte und klare Antwort: Gott kann und will uns in seine Herrlichkeit aufnehmen, dafür haben wir sein Wort. Es ist allerdings klar, der göttliche Glaube z.B. ist in sich, von seinem Beweggrund her, d.h. einfachhin, sicherer als für uns, vom Subjekt her, also unter einem Teilaspekt; daß Gott existiert, ist objektiv genau so sicher wie $2 \text{ mal } 2 = 4$, subjektiv aber ist die Rechnung sicherer. Der Glaubende kann ja die Gewißheit der sich offenbarenden Erstwahrheit nicht vollständig fassen, und andere Gewißheiten sind ihm zugänglicher ²⁷⁰. So auch hat die Hoffnung eine größere Gewißheit in sich, von ihrem Motiv her, als von seiten des Hoffenden. Doch aber ist zu bedenken, geringere Gewißheit besagt keineswegs keine Gewißheit oder gar Ungewißheit; es kann einer weniger intelligent oder mutig sein als ein anderer, deshalb bleibt er aber doch intelligent oder mutig. Hat also die Hoffnung eine geringere Gewißheit von seiten des zu rettenden Menschen als von seiten des rettenden Gottes, so verbleibt ihr doch *eine echte, eine nicht nur bedingte Gewißheit*.

Thomas — wie Albert und Bonaventura — bezieht die von Petrus Lombardus vorgelegte Begriffsbestimmung der Hoffnung (*« certa exspectatio futurae beatitudinis »*) nicht auf die *Tugend*, das Gehaben, sondern auf den *Akt*, und so fragen sie, ob die Hoffnung in ihrem Akt, also im Selbstvollzug des Hoffenden, mit Gewißheit ausgestattet sei: *Utrum spes habeat certitudinem in*

²⁶⁸ *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 4 (f. 96va).

²⁶⁹ *Super III Sent.* d. 26 a. 4 ad 3 (ed. BORGNET 28, 499a); *ebd.* de diff. 2 contra obi. 3 (497b).

²⁷⁰ *Summa 2/II* q. 4 a. 8.

suo actu... Die Antwort im Sed contra: Ergo spes habet certitudinem²⁷¹. Demnach hat die Hoffnung *auch von seiten des Hoffenden ihre Gewißheit*.

Stichhaltig ist auch nicht der Hinweis auf den möglichen Fall, *daß ein Hoffender schließlich doch nicht ins ewige Leben gelangt*²⁷². Darin liegt dann aber nur ausgesprochen, daß die Hoffnung *nicht die letzte Gewißheit* hat, nicht die der Verwirklichung, der tatsächlichen Erfüllung (Rom. 8, 24)²⁷³. Aber auch das besagt nicht keine Gewißheit und schon gar nicht Ungewißheit. Denn wie keine Tugend, so ist auch die Hoffnung als Geben nicht mit ihrem Vollzug gleichzusetzen; und im Erdendasein, wo noch das Körperliche nach unten zieht (Sap. 9, 15), steht keine Tugend immer im Vollzug. Daher kann der Hoffende — quando actu in Deum non fertur²⁷⁴ — durch Verlagerung der Gewichte eine andere Einstellung zum Leben und ein anderes Verhalten annehmen — qualis unusquisque est, talis finis ei videtur²⁷⁵ —, auch gegen seine Tugend, und er kann — ähnlich wie ein Gelehrter sich auf seinem Gebiet irren kann — den Glauben, die Liebe und die Hoffnung durch Sündigen verlieren und dadurch die Hoffnung um ihre Erfüllung bringen. Wie wir in einem solchen Fall aber der Wissenschaft und dem Glauben nicht die Gewißheit und der Gnade und Liebe nicht die Mächtigkeit und Wirksamkeit absprechen, so geht es genau so wenig an, wegen der möglichen Frustrierung die Gewißheit der Hoffnung in Frage zu stellen. Es liegt dann wahrhaftig kein Versagen der Allmacht oder der Barmherzigkeit Gottes vor, sondern eben des Menschen selber. Die Allmacht und die Barmherzigkeit Gottes sind *der* Beweggrund der Hoffnung, und ihrer ist jeder gewiß, der Glauben hat²⁷⁶. Die Hoffnung läßt nicht zuschanden werden, d.h. sie ver-

²⁷¹ *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 4 (f. 96va).

²⁷² *Summa 2/II* q. 18 a. 4 ad 3 (ed. Leon. 8, 137).

²⁷³ ALB. M., *Super III Sent.* d. 26 a. 4 ad diff. 2 ad 2 : Et est certitudo consequendi finem secundum effectum, et illam nulla virtus habet, quia illa non datur nisi post istam vitam; et per illam non diffinitur spes (ed. BOAGNET 28, 499a).

²⁷⁴ *Summa 2/II* q. 24 a. 11 : *Utrum caritas semel habita possit amitti* (Apoc. 2, 4).

²⁷⁵ *Ebd.*, Zitation aus der Ethik des Aristoteles.

²⁷⁶ *Summa 2/II* q. 18 a. 4 ad 2 (ed. Leon 8, 137).

sagt nicht, solange der Mensch sich ihr nicht versagt²⁷⁷. Der Beweggrund hat nicht schon die fertige Erreichung zu garantieren, sondern die Erreichbarkeit des Zieles; auch im Natürlichen gibt es viele fehlgeschlagene « Hoffnungen », und sie waren doch echt. Nicht als solcher verfehlt der Hoffende das Ziel, sondern als Sündigender; nicht weil, sondern obwohl er Hoffnung hatte, wie auch ein Glaubender vom Glauben abfallen kann, nicht weil, sondern obschon er Glauben hatte. Solange die Hoffnung festgehalten wird, versagt ihr Beweggrund nicht und fehlt ihr die Gewißheit nicht, deren Grund die Liebe Gottes ist in der Gabe des Sohnes und des Geistes durch den Vater an die Menschen²⁷⁸.

Ist also die Gewißheit der Hoffnung wesentlich *nicht eine solche des Wissens* (cognitio) — nicht einfachhin gleichzusetzen mit der Glaubensgewißheit — *und an sich auch nicht eine solche der tatsächlichen Verwirklichung* (eventus) — noch nicht die Gewißheit der Geretteten und Vollgerechtfertigten, die Gewißheit des Glorienlichtes, das die unmittelbare Bereitung für die volle Liebesgemeinschaft in der Gottesschau gibt und also Erkenntnis- und Erfüllungsgewißheit in einem ist —, so bleibt ihr als der nicht der Erkenntnisordnung, wohl der Pilgerschaft zugehörenden Tugend die Gewißheit *der un-fehlbaren Hinordnung auf die helfende Allmacht Gottes* und durch sie auf das Heil. *Albert*²⁷⁹: Ad aliud dicendum, quod est certitudo *actus et ordinis in finem*, et illam habet spes plus quam alia virtus... *Thomas*²⁸⁰: Et ideo certitudo spei et aliarum virtutum non est referenda ad cognitionem..., sed *ad infallibilem inclinationem* in actu. Für die Gewißheit der Hoffnung — und der nichtintellektuellen Tugend überhaupt — ist nicht charakteristisch « cognitio » — z.B. « der untrügliche Sinn » für etwas — sondern « inclinatio ».

²⁷⁷ *In Rom.* V lect. 1 (f. 16rb).

²⁷⁸ *Ebd.* lect. 2 (f. 16va/b). - Vgl. WILHELM VON AUVERGNE († 1249), *De moribus* c. 3 (ed. LACALLE, Paris 1674, 1. Band S. 187D): « In Dei thesauris nullum pignus pretiosius, nullum magis assecurans aut certius quam ipse Dei filius et Spiritus, quorum uterque in pignus datus est nobis. »

²⁷⁹ *Super III Sent.* d. 26 a. 4 ad diff. 2 ad 2 (ed. BORGNET 23, 499a).

²⁸⁰ *Q. disp.* a. 1 ad 10.

Jede Tugend hat diese Hinordnung, Richtung, Tendenz auf ihr eigenes Ziel hin; der wirklich Mutige, der Furchtlose, wankt und weicht nicht. Tugend als Gehaben, das also gleichsam zur zweiten Natur geworden ist — das meint eigentlich der « habitus » —, hat den Zug und den Drang in den eigenen Vollzug und vollzieht sich somit *naturhaft*, instinkthaft, und dieser Vollzug ist ebenso auf naturhafte Weise, d.h. *mit wesentlichem Bezug*, auf seinen Gegenstand und sein Ziel festgelegt. Diese eingepflanzte Hinordnung auf die eigene Tätigkeit, die an Naturdingen immer und überall zu beobachten ist — ohne sie wäre die vielgerühmte Präzision und Perfektion von Apollo 11 nicht möglich gewesen — läßt den Glauben, die Liebe und die Hoffnung in ihrem je eigenen Akt sich verwirklichen.

Diese Richtungsgewißheit der Hoffnung aber, die von der das übernatürliche Endziel zusagenden und erreichbar machenden Freigebigkeit Gottes kommt, ist *absolut*, so ähnlich wie beim Feuer²³¹: *Sicut ignis habet certitudinem absolutam calefaciendi, et tamen deficit quandoque ex aliquo impedimento; et similiter est de spe...* Hätte das Feuer nicht die Tendenz zum Brennen und Erwärmen — die auch bei den drei Gefährten Daniels trotz dem Eingreifen des Engels bestehen blieb (Dan. 3, 46-50) —, würde es aufhören, Feuer zu sein. Hoffnung wäre nicht mehr Hoffnung, wenn sie nicht auf Gott als den Geber des ewigen Lebens unwandelbar ausgerichtet wäre. So sicher Feuer brennt, so gewiß — d.h. absolut — steht die Hoffnung *in nicht zu unterbrechendem Kontakt mit Gott*, in unlösbarer Gemeinschaft.

Erhellend wirkt hier ein Blick auf das *Bittgebet* als besonderen Ausdruck des Hoffens: *Petitio est spei interpretativa*²³², da jedermann nur dem eine Bitte vorträgt, auf den er seine Hoffnung setzt, und nur um das bittet, was er von ihm erhofft²³³. Deshalb wurde den Menschen ein Gebet kundgetan, durch das sie von Gott erlangen sollen, was sie von ihm zu erlangen hoffen²³⁴. *Wie also das Bittgebet, so die Hoffnung*. Nun aber geschieht das

²³¹ *In III Sent.* d. 26 q. 2 a. 4 ad 2 (f. 96vb).

²³² *Summa 2/II* q. 17 a. 2 obi 2.

²³³ *Compendium*, II c. 3 (ed. TANNHOF S. 478).

²³⁴ *Ebd.* c. 2 (S. 475).

Beten *um Heilsgüter in absoluter Form*, absolut in Bezug sowohl auf den Inhalt der Bitte (1 Joh. 5, 14)²⁸⁵ wie auf den Betenden selber (Iac. 1, 5-7; Luc. 21, 36; 18, 1; Hebr. 4, 16), wogegen *zeitliche Güter* — die auch einen schlechten Gebrauch zulassen — *nur bedingt* ins Gebet aufzunehmen sind: falls und soweit sie dem Heil dienlich sind²⁸⁶. Der Hoffnung auf Heil ist also *dieselbe absolute Gewißheit zu eigen wie dem Bittgebet um Güter des Heils*.

Zu der allen Tugenden gemeinsamen Gewißheit kommt hinzu das *Besondere* der christlichen Hoffnung. Sie geht auf die helfende Allmacht Gottes und durch sie auf die übernatürliche Vollendung, und das ist ihre *spezifisch-eigene Gewißheit*. Diese besteht ja für jede Tugend darin, daß sie zielsicher auf ihren Beweggrund gerichtet ist und in dessen Kraft auf ihren Eigengegenstand. Der Beweggrund der Hoffnung ist nun die helfende Allmacht Gottes, sofern sie seine erbarmende Liebe und seine nieversagende Treue einschließt. Ihr Gegenstand ist die übernatürliche Seligkeit als erreichbare. Diese Gewißheit aber, womit die Hoffnung auf den Helfer-Gott zur Erreichung der Erfüllung in Gott geht, ist eine *Richtungsgewißheit*.

Im Wesen der Tugend liegt die Bezogenheit, die Hinordnung auf ihren Beweggrund, der für sie artbestimmend ist, und dann auf ihren Gegenstand, wie z.B. zwischen Menschenwürde und Ehrfurcht; nur durch diese Bezogenheit ist die Tugend das, was sie ist. So ist die Hoffnung durch und durch auf die helfende Allmacht und mit ihr auf das Kommen zu Gott in der übernatürlichen Seligkeit bezogen, hingeordnet, ausgerichtet, und zwar *durch Gott selbst*, der in seiner « liberalitas » beschließt, das ganze Menschengeschlecht in seine Herrlichkeit zu berufen und zu leiten. Die Richtungsgewißheit der Hoffnung — worin sie den anderen Tugenden überlegen ist — ist « certitudo divinae ordinationis », *die Gewißheit einer gottgegebenen Bezogenheit auf Gott*²⁸⁷. Wie also die Hoffnung mit ihrem ganzen Wesen *sich der helfenden*

²⁸⁵ Summa 2/II q. 83 a. 5 solutio.

²⁸⁶ Ebd. a. 6 ad 4. - Vgl. Katechismus von Trient, 4. Teil Kap. 4 : *De iis quas petenda sunt*.

²⁸⁷ Vgl. L.-B. GILLON, *Certitude de notre espérance*, in : *Revue Thomiste* 47 (1939) 245.

Allmacht zuwendet, so ist diese Macht Gottes *als helfende wesentlich darauf gerichtet*, dem Hoffenden das ewige Leben — nicht schon gleich zu schenken, sondern — *erreichbar zu machen in einem aktiven und realen Können*, durch Schenkung der Gnadenhilfe, durch die helfende Allmacht in Aktion. Dadurch, nicht schon durch eine logische oder rein objektive Möglichkeit²⁸⁸, ist die entscheidende Bedingung am Gegenstand der Hoffnung, nämlich die Erreichbarkeit, erfüllt, und von dieser echten Erreichbarkeit her — andererseits nicht von der tatsächlichen Erreichung — ist zu bestimmen, was Hoffnung ist, sowohl bei der nur-menschlichen wie bei der christlichen Hoffnung.

In ihrer Ordnung — nicht als Erkenntnis- oder Erfüllungsgewißheit — ist die Gewißheit der Hoffnung *absolut und unfrustrierbar*. Hoffnung, solange sie nicht preisgegeben wird, versagt nicht und kann gar nicht fehlschlagen. Denn nichts ist mehr absolut und unfrustrierbar als das Wesen eines Seins, und im Wesen der Hoffnung liegt ihr Bezogensein auf die helfende Allmacht — das ihr eigene «*inhaerere Deo*», das sie mit dem Glauben und der Liebe gemeinsam hat und das ihr eingepflanzt ist von der «*liberalitas divina ordinans nos in finem*» —, und in deren Wesen als helfender Allmacht ist eingeschlossen, daß sie dem Hoffenden die ewige Seligkeit wirklich erreichbar macht, d.h. ihm durch Gnaden das reale Erreichen-Können verleiht. Damit ist die Bindung der Hoffnung an die helfende Allmacht und an die übernatürliche, durch Gottes Gnade erreichbare Vollendung absolut und unfrustrierbar, solange Hoffnung wirksam ist, frei von jeder Bedingung.

Der Hoffende vermag sogar mehr als das Naturding gegenüber seiner Eigenwirkung, da die Hoffnung innerlich-notwendig *mit der ihr Wesen prägenden helfenden Allmacht Gottes verbündet ist* (Ps. 72, 28), die ihm die Kraft zu heilsmächtigem Tun verleiht und so selber ihm das Gehen zu Gott schenkt und sichert, wodurch seine Heilsgewißheit unabschätzbar gesteigert wird. Das bedeutet, daß sie unvergleichbar größer ist als beim Feuer die «*certitudo absoluta calefaciendi*». Der Hoffende verläßt sich ja eben nicht auf sich selbst, nicht einmal nur auf die Gaben Gottes, sondern auf

²⁸⁸ *Summa* 1/II q. 40 a. 3 ad 2.

die an ihm wirkende Macht und Barmherzigkeit Gottes selber. Nichts Geschaffenes, der Ungeschaffene selber trägt die Christen-hoffnung. Da also die Ausrichtung der Hoffnung auf den Himmel vom Helfer-Gott kommt, in dessen Kraft sie erwartend ihm zu-strebt, ist ihre Gewißheit, die selige Ewigkeit zu erreichen, *so groß wie die Gewißheit der helfenden Allmacht Gottes selber*, die ohne jede Frage echt und wirklich und absolut ist wie auch sein Heils-wille.

In dem mehr für die praktische Frömmigkeit bestimmten Compendium theologiae schreibt Thomas: « Das Vertrauen aber, das der Mensch auf Gott setzt, muß in höchstem Grad gewiß sein. Es wurde ja hier nachgewiesen, daß ein Tätiger nur wegen eines eigenen Mangels von der richtigen Ausführung seines Werkes abweicht. Gott aber ist für keinen Mangel anfällig; weder für Mangel an Wissen, da 'alles nackt und offen vor seinen Augen da-liegt' (Hebr. 4,13); noch für Mangel an Macht, da 'sein Arm nicht verkürzt ist, sodaß er nicht retten könnte' (Is. 59,1); noch endlich für Mangel an Wohlwollen, da er 'gut ist zu denen, die auf ihn hoffen' (Thren. 3,25). Darum 'läßt die Hoffnung', durch die auf Gott vertraut wird, den Hoffenden 'nicht zuschanden werden' (Rom. 5,5) » ²⁸⁹.

Zusammengefaßt läßt sich sagen: Die der Hoffnung eigene Gewißheit ist gottgegebene Richtungsgewißheit; analog ausgesagt zu Erkenntnisgewißheit und Erfüllungsgewißheit, ihnen also gleich-artig, nicht gleichsinnig; sie ist Ausfluß und Teilhabe der Glaubens-gewißheit; die Gewißheit des der Zukunft zugewandten Glaubens; von der Hoffnung in ihrer eigenen Art — nicht in der des Glau-bens — aufgenommen; nicht theoretische, sondern praktische, im Affektiven sich haltende Gewißheit, Festigkeit des Willens und des Herzens; keineswegs subjektiv bedingt, vielmehr absolut in ihrer Ordnung; in sich, d.h. von Gott her, unendlich größer, als wir sie fassen können; fest und furchtlos, obwohl mit der Furcht Gottes als einer Gabe des Geistes, die dem Vater-Gott nicht durch Sün-digen die Liebe verweigern will, sehr wohl vereinbar und durch sie ergänzt und gestützt; unbeugsam (Hebr. 10,23), unerschütterlich (2 Cor. 1,10), unüberwindlich, weil Gott das an uns begonnene

²⁸⁹ *Compendium*, II c. 4 (ed. TANNHOF S. 480).

Werk auch vollenden wird bis zum Tage Christi Jesu, und weil Gott es ist, der in uns sowohl das Wollen wie das Vollbringen wirkt nach dem Maße seines Wohlgefallens (vgl. Phil. 1,6; 2,13).

Mit der christlichen Hoffnung ist somit *wesentlich eine totale Gewisheit* gegeben. Weil Gott selber ihr Grund ist, trägt sie nicht (Rom. 5,5). Hoffnung ist Gewisheit. Hoffen heißt soviel wie sich tragen lassen von der Einladung des allmächtigen, gütigen und getreuen Gottes, die uns beschenkt. Für die Christenhoffnung ist nicht charakteristisch das Noch-Nicht-Haben, die ungewisse Zukunft — dann wäre die Hoffnung die Schwäche der Erlösung. Sie ist aber *die Kraft der Erlösung*, und deshalb heißt hoffen soviel wie der Erfüllung gewiß sein. Denn die Erlösung in Jesus Christus ist schon Tatsache, ist schon eine uns geschenkte Wirklichkeit, das dem Tod entzogene Leben der Wiedergeburt aus dem Geist durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Zwar sehen wir diese Wirklichkeit noch nicht; sie ist noch verborgen; es steht noch aus, daß sie vollständig kommt und vor aller Augen offenkundig wird und voll zur Geltung gelangt zur Verherrlichung Gottes und zum Heil der Welt. Rom. 8,13 'vivetis': Vita gratiae in praesenti, et vita gloriae in futuro²⁹⁰. Gnade ist nicht Mittel zum Zweck, sondern der Weg, der ins Endheil führt; dort bleibt sie « secundum substantiam » bestehen, ist also schon Heil²⁹¹. In Hoffnung gerettet sein, das heißt nicht, nur eine Zukunft haben; es heißt vielmehr, diese Zukunft als schon begonnene und schon entschiedene haben und darum Sinn und Heil und alles Lebensnotwendige haben und — leben können; es heißt, die volle Wirklichkeit der Erlösung erst noch vor sich haben: Wir *sind* gerettet, und das erst in Hoffnung. Hoffnung ist angefangene Vollendung²⁹². Hoffnung auf Gott haben, das heißt, in Christus erneuert sein in der neuen Schöpfung, die seine Kirche ist, also ein Mensch geworden sein, dem das Morgen und das Übermorgen, die absolute Zukunft gehört; ein Mensch, der schon in der Osterfreude lebt, weil er schon aus dem Tod übergegangen ist ins Leben; ein Mensch, den das Nehmen vom eucharisti-

²⁹⁰ In Rom. VIII lect. 2 (f. 25rb). - Vgl. P. MAURY, *L'Eschatologie* (Genf 1959) S. 28 f.

²⁹¹ ALEXANDER VON HALES, *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, q. 57 disp. 3 m. 1 n. 59 (ed. Quaracchi 1960, 2. Band S. 1118).

²⁹² *Summa* 2/II q. 24 a. 3 ad 2.

schen Mahl der Erlösungsgaben teilhaftig macht, d.h. in die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Jesu Christi eintreten läßt und Anteil gibt am Leben des Gekreuzigten und jetzt Erhöhten; ein Mensch, der am Kommen ist, wie — gemäß dem von Thomas vorgenommenen Vergleich — ein Kind ein Erwachsener wird. Der Christ ist kein Mensch in der Unruhe, Befangenheit, Ängstlichkeit, nur schlecht seines Heils vergewissert durch den Frieden, den Gott mit uns geschlossen hat; vor den verschlossenen Toren des Geheimnisses Gottes stehend, in der Hoffnung, daß sie sich ihm auftun. In Wirklichkeit sind die Tore offen — Hieronymus nennt das Blut Jesu Christi den Schlüssel des Himmels —, und der Mensch, obschon immer noch Sünder, steht schon unter dem Segen der Erlösung und der Gottesherrschaft und geht ihrer vollen Entfaltung entgegen. Es handelt sich um die Mächtigkeit der Großtat Gottes am Kreuz. Die Gottesherrschaft, die am Kommen ist, ist die beherrschende Kraft der Geschichte, ihr Wesenssinn. Diese Gestalt der Welt vergeht, doch das Künftige reicht schon in das Vergängliche herein und gibt uns die Wahrheit der göttlichen Verheißung in der Gestalt der Hoffnung. Wie Johannes Chrysostomus, gebrauchen Albert, Bonaventura und Thomas gern das Bild vom Anker (Hebr. 6,19); Hoffnung ist « sicut ancora proiecta ad litus aeternitatis » durch die Erwartung der ewigen Güter und das Mitwirken mit dem in Christus geschehenen Mysterium des Heils; das ist lebendige und schützende (tutans) Hoffnung²⁹³. So leben wir in der von der Ewigkeit ergriffenen Zeit, in der in die Zeit hereinragenden Ewigkeit. Die letzten Dinge aber sind es, die die vorletzten bestimmen. So sind wir noch in die Auseinandersetzung zwischen Christus und Satan hineingestellt; jedoch brauchen wir nicht im Ungewissen zu kämpfen, denn der Sieg ist schon des Herrn (Ioh. 12,31), und der Sieg macht aus dem Kampf eine Freude und ein Glück. Die Gewißheit der Hoffnung, *der spezifischen Tugend der eschatologischen Haltung*, ist, weil in ihrem Beweggrund, d.h. in ihrem Wesen begründet, *von außen her unanfechtbar*; auch nicht durch die Erfahrung des Menschen von heute, daß er vieles, was er früher vor allem von höheren Mächten erwartete, sich durch eigene Kraft beschaffen kann; auch nicht durch den Wandel in

²⁹³ ALB. M., *Super Luc. 2*, 25 'expectans' (ed. BORGNET 22, 233a).

den Formen der Frömmigkeit; ebenfalls nicht durch die Tatsache der « Diasporasituation » der Kirche: Weniger Christen für das Heil aller Menschen. Auch heute weist die Hoffnung die Kirche und ihre Gliedpersonen für das Heil der Welt auf die rettende Gegenwart Gottes hin und macht sie ihrer gewiß und verpflichtet sie, Zeugnis von ihr zu geben (vgl. Act. 4,33)²⁹⁴. Der Grund der Hoffnung ist und bleibt die erbarmende Liebe des allmächtigen und getreuen Gottes in der Gabe des Sohnes und des Geistes, und der Heilige Geist selber ist es, der unserer Armseligkeit aufhilft und uns den rechten Weg führt und in die Ewigkeit des Lebens in der Herrlichkeit Gottes: in aeternitatem gloriosae vitae²⁹⁵.

Wie in den Dingen der Natur und im sittlichen Handeln, so und noch viel stärker ist also auch in der Christenhoffnung eine Gewißheit wirksam, nicht eine solche der Erkenntnisphäre, nicht eine theoretische, sondern eine praktische, d.h. die ruhige und heitere Festigkeit einer seelischen Bewegung, *das Bewußtsein einer unlösbaren Gemeinschaft mit dem Helfer-Gott zur Erfüllung in Gott*, also analog der theoretischen Gewißheit und von ihr abgeleitet. *Sie geht vom Glauben auf die Hoffnung über*. Glaube ist Erkenntnisvollzug, aus einer totalmenschlichen und personalen Grundhaltung heraus²⁹⁶, ein Fürwahrhalten — in dem alten vollen Sinn —, Annahme, Hingabe, Gehorsam gegenüber dem undurchschaubaren Angebot Gottes, und zwar auf Grund der Ehrfurcht und des Trauens gegenüber der Wahrhaftigkeit Gottes. Hoffen ist ein zuversichtliches Erwarten auf Grund des Trauens gegenüber der helfenden Allmacht Gottes. Glaube bekundet sich im Hoffen und fordert es, und durch das Hoffen wird der Glaube gefördert und gefestigt. Der Glaube bietet *den Inhalt und den Beweggrund der Hoffnung*, die in der göttlichen Offenbarung enthaltenen Verheißungen wie auch die Attribute der Barmherzigkeit, Allmacht und

²⁹⁴ Vgl. P. LIPPERT, *Kirche - Minderheit ohne Hoffnung?* (Kleine Reihe zur Bibel, 6) Stuttgart 1969.

²⁹⁵ *In Rom. VIII* lect. 5 (f. 27ra/b); lect. 6 (f. 27rb); lect. 3 (f. 25va).

²⁹⁶ Für Thomas vollzieht Glaube sich im Intellekt unter der Bewegung durch den Willen. *Summa 2/II* q. 2 a. 1 ad 3. - Für die Auffassung Luthers, in der das Glauben ebenfalls zunächst einmal ein « assensus » ist, ein Fürwahrhalten der Heilstatsachen, und das Organ des Glaubens der Intellekt, vgl. v. WALTER, *Die Theologie Luthers*, S. 250 ff.

Treue Gottes, und damit zugleich *das Urteil über die Erreichbarkeit des Zieles*; er nimmt das allen Menschen gemachte Heilsangebot *für sich selber* an, und so treibt er dazu an, immer ohne Furcht und Zagen das Heil und das Heilsnotwendige von Gott zu erwarten. Diese Erwartung aber ist unbegrenzt, die Gewißheit absolut wegen der sich ihr mitteilenden Glaubensgewißheit, daß Gott selbst aus Erbarmen die Verheißungen gegeben hat, mit Allmacht sie erfüllen kann und in Treue sie hält. Damit ist zwar — wegen der begrenzten Aufnahmefähigkeit im Hoffenden — *nicht die Unmöglichkeit des Zagens und Fragens* gegeben, wohl aber *die Möglichkeit, im Vertrauen auf Gott niemals zu wanken*; und diese Gewißheit ist *allem* christlichen Hoffen zu eigen. Wer immer auf Gott vertraut, weiß sein Heil in Gottes allmächtiger Hand und hat darum die Gewißheit, daß er das Ziel erreichen kann. In jedem Akt christlicher Hoffnung, auch im allerschwächsten, ist ja der unendliche Beweggrund der Hoffnung wirksam, und er begründet die absolute Gewißheit, daß das Heil aller Gefährdung und Bedrohung enthoben und wirklich erreichbar ist.

Die Hoffnung geht aber im Inhalt und damit im subjektiven Moment der Gewißheit irgendwie über den Glauben hinaus. Sie hofft schlicht und einfach für sich das wirkliche Hingelangen zum übernatürlichen Lebensziel. Im Glauben steht dem Christen fest, daß er mit allen Menschen ins Heil gerufen ist und es durch Gottes Gnade *erlangen kann*. Hoffend — obwohl der Hoffnung wesentlich nicht die Erfüllungsgewißheit zu eigen ist — zielt er schon irgendwie auf die tatsächliche Rettung und Erfüllung und hegt die Gewißheit, daß er sie *erlangt*. So aber ist ihm das nicht geoffenbart. Der Hoffende ist geneigt, die im Glauben gesetzte Bedingung — Gott und die Menschen lieben, Gottes Willen tun, im Geiste wandeln, in Geduld ausharren bis ans Ende —, eben weil er sie ernstnimmt, in seiner Heilserwartung zu übergehen. Er läßt seine Hoffnung also noch mehr umfassen, als der Glaube aussagt, und dadurch geht seine Gewißheit in ihrem subjektiven Moment über den Glauben hinaus.

Ein solches Vorgehen aber ist *zulässig* und mehr als einmal sehr heilsam. Ist der Glaube ein Akt des von Herz und Willen bewegten Intellekts, so ist das Hoffen Sache des vom gläubigen Intellekt getragenen Liebens und Wollens. Die Hoffnung hat ihre

erkenntnismäßige Grundlage im Glauben: Gott will und kann den Menschen das ewige Heil schenken. Ist diese Grundlage aber gegeben, so kann das zuversichtliche Erwarten des Heiles *wachsen bei unveränderter Grundlage*. Die Stärke der Hoffnung muß nicht gleichen Schritt halten mit der objektiven Wahrscheinlichkeit des erwarteten Ereignisses, der Erfüllung in Gott. Das Hoffen, das ja nicht eine Erkenntnisgewißheit ist und also nicht nur auf Argumente anspricht, kann eine Steigerung erfahren durch Vorziehen der Gründe zum Vertrauen, die der Glaube darbietet, unter gleichzeitigem Zurücktretenlassen der Gründe zur Furcht. Die Kräftigung der Hoffnung kommt aus einer Erwägung (*consideratio*)²⁹⁷, welche die Aussichten stärker hervortreten läßt. Das ist immer dann erlaubt, wenn es sich nicht um ein theoretisches, den objektiven Sachverhalt aussprechendes Urteil handelt — das alle Seiten einer Frage gleichmäßig zu berücksichtigen hat —, sondern um Wunsch und Mut, um Lieben und Streben, *um affektives Beurteilen des Risikos und der Chancen*, wie schon bei jedem Autofahrer jeden Tag. Das Herz hat bekanntlich seine eigenen Gründe und seinen eigenen Optimismus, und von der Liebe erwartet keiner ein unparteiisches Urteil. Die Hoffnung argumentiert nicht, sagt Albert. So kann der Christ einerseits aus der Bibel besonders die Aufforderungen zum Vertrauen für sein betrachtendes Beten auswählen, die Güte und Langmut Gottes in der Heilsgeschichte und in der eigenen Erfahrung im Blick behalten; sich an die Unendlichkeit Gottes halten, die allein uns rettet; eine Zeitlang sich weniger der Gerechtigkeit Gottes stellen, dafür aber um so mehr der über alle menschliche Bosheit erhabenen Barmherzigkeit Gottes sich aussetzen, welche die Sünde vergibt und das Gute belohnt²⁹⁸; und so kann er der Herrlichkeit und der Möglichkeit der endgültigen Gottvereinigung stärker innwerden. Andererseits kann er mit dieser *Betonung* der Hoffnungsmotive seinen eigenen Undank und Ungehorsam, seine Lieblosigkeit und Untreue, welche die Wahrscheinlichkeit der Vergebung und der Erfüllung eher herabsetzen und zur Furcht treiben müssen, gleichzeitig *enttonen*, wofür

²⁹⁷ *Summa* 2/II q. 129 a. 6 solutio.

²⁹⁸ *Summa* 2/II q. 14 a. 2 solutio : (Spes) quae consurgit ex consideratione misericordiae remittentis peccata et praemiantis bona...

er ebenfalls die Aussage des Glaubens hat, daß in Sachen des Heils das Handeln Gottes entscheidend ist, nicht das Tun des Menschen, wie ja auch die Hoffnung selber ihn zur helfenden Allmacht hin und von sich selber weg zieht. Für das Betonen dessen, das zum Hoffen ruft, wie für das Enttonen dessen, das zur Furcht treibt, also für das subjektive Moment der Gewißheit, *verläßt er demnach nicht die Basis des Glaubens*. Er denkt in den Kategorien des Magnifikat Marias, dieses prachtvollen « Psalmes der Armen » auf die Macht und Güte und Treue Gottes. Er weiß sich angesiedelt und er lebt in der pneumatischen Atmosphäre, in der Atmosphäre des gegenwärtigen Herrn, in der Macht seines Pneumas: 'Ich bin bei euch bis zum alles vollendenden Ende' (Matth. 28,20).

In der Gegenwart des Herrn und im Warten auf sein Kommen verkündet ja die Kirche den Reichtum des Reiches Gottes, das mit der Epiphanie Christi begonnen hat und mit seiner Parusie zum Abschluß kommt. In dieser Sicht des Glaubens reichert sich das Heilsverlangen zunehmend mit jener Zuversicht an, die keine Verzagttheit und keine Verwirrung aufkommen läßt und es nicht nötig hat, sich zu einer Erfüllungsgewißheit, die nur den Vorherbestimmten und Erwählten gegeben wäre, hochzuspielen. Der Liebe in Christus verdanken es die Christen, daß sie sich als von Gott Geliebte bezeichnen dürfen, und Gottes Liebe hat sie in Christus und seiner Kirche zu Geheiligten, Berufenen, Erwählten gewandelt, und so halten sie daran fest, daß *die Zusage der Gnadenhilfe Gottes nicht* — wie die Verheißung des Heils — *an eine Bedingung geknüpft ist, sondern bedingungslos*; daß die helfende Allmacht immer für sie da ist, in jeder Lage und Aufgabe, gegen jede Anfechtung (1 Cor. 10,13) und gegen die eigene Unbeständigkeit und Inkonsequenz, und so überlassen sie sich, täglich den Anruf Gottes gehorsam annehmend, getrost der Barmherzigkeit Gottes, der dem verlorenen Menschen so gut ist und das an ihm begonnene Werk zum guten Ende führt.

Mit der von der Hoffnung untrennbaren Gewißheit von ihrem Beweggrund her — Gott kann und will und wird die Menschen in sein vollendetes Reich aufnehmen — verbindet sich hier also noch *eine zweite, nichtwesentliche, psychologische Zuversicht*. Der Hoffende geht — ganz auf dem Boden und in der Kraft des Glaubens — noch einen Schritt weiter als die Hoffnung selber. Für sich

persönlich möchte er schon der wirklichen Erreichung des übernatürlichen Lebensziels gewiß sein. Frei von der Gefahr der Vermessenheit und Heilssicherheit ist diese Tapferkeit des Herzens sicher keine « derogatio », keine Schmälerung, vielmehr ein Lob der Barmherzigkeit Gottes. Diese Zuversicht jedoch, die von den Seinsbedingungen des Hoffenden abhängt, ist gerade *keine Gewißheit* und kann auch keine werden. Einerseits ist mit jener der Hoffnung wesentlichen totalen Gewißheit die Möglichkeit gegeben, im Vertrauen auf Gott niemals zu wanken, nicht aber die Unmöglichkeit des Wankens. Wesentlich ist für die Hoffnung, daß sie eine verwirrende Ängstlichkeit, eine lähmende Furcht, eine Ausweglosigkeit, Angst vor Sinnlosigkeit, in keinem Fall aufkommen läßt; sie garantiert auch im tiefsten Dunkel Sinn und Heil und Leben. *Nicht wesentlich ist für sie, jede Furcht abzustellen.* Andererseits bleibt *im Menschen selber ein Unsicherheitsfaktor* am Werk. Der Mensch, der in den Himmel geht, lebt aus Glauben, dient Gott und den Menschen in Liebe und Freude, tut gewissenhaft seine oft mühselige Berufsarbeit, nimmt das, was nicht zu ändern ist, aus der Hand Gottes hin, z.B. Alter oder Krankheit, und muß das alles durchziehen bis ans Ende. Zu solch christlicher Lebensführung nun *fehlt ihm freilich nie die göttliche Hilfe*, die helfende Allmacht im Vollzug — dafür steht die Hoffnung von ihrem Beweggrund her —; *der göttlichen Hilfe aber kann sein bereiter, williger Gehorsam fehlen*, dem Anruf Gottes und dem Zug der Gnade die ihnen gebührende Antwort. Christus — nach seiner Vollendung — ist der Urheber des ewigen Heiles für alle, die ihm gehorchen (Hebr. 5,9). Die menschliche Wandelbarkeit — *homo variabilis est*²⁹⁹ — und der Widerstand der gefallenen Natur gegen das neue Leben bleibt auch im Gerechtfertigten am Werk; die Natur widerstreitet oft genug dem Worte Gottes, daher der Kampf des Glaubens (1 Tim. 6,12). Im Hoffenden selber also liegt ein Grund der Unsicherheit. So grenzenlos gewiß er seines Heiles ist, wenn er auf die helfende Allmacht Gottes schaut und auf die Stetigkeit des göttlichen Erbarmens baut, im Gedanken an die eigene Schwäche und Sündhaftigkeit findet er gerade keine Gewißheit, zu Gott zu gelangen. 'Spes' autem, scilicet haec, quia speramus

²⁹⁹ *Summa c. G.*, I. 3 c. 155.

gloriam filiorum Dei, 'non confundit', idest non deficit, nisi homo ei deficiat. Die Hoffnung versagt nicht, solange der Mensch sich ihr nicht versagt ³⁰⁰.

Zuversicht räumt Furcht aus, sie bringt « quoddam robor spei » mit sich ³⁰¹. Die zweite, nichtwesentliche, psychologische Zuversicht aber läßt, wie gesagt, gerade *Raum für Furcht*. Daher auch *die Mahnung* zur Furcht. Diese Furcht ist sehr wohl zu unterscheiden von der Furcht Gottes als einer Gabe des Geistes, die mit der Hoffnung zusammengehen muß. Die hier angesprochene Furcht kommt nicht aus der Wesensstruktur der Hoffnung, von ihrem Beweggrund; die Unsicherheit kommt ja nicht daher, daß die helfende Allmacht je fehlen oder versagen würde; sie stammt aus der eigenen Unzulänglichkeit und Verderbtheit, wodurch wir uns dem Guten und der Gnade versagen können. Sie hält im Christen das Mißtrauen gegen sich selbst wach, bewahrt vor Selbstsicherheit und leerer Selbstgefälligkeit, widerlegt jede Art von Heilssicherheit — die später besonders Luther kräftig von der Heilsgewißheit unterschied —, nährt den Zweifel an der Lauterkeit des eigenen Tuns sowie das Bewußtsein eigener Unwürdigkeit und der Unvollkommenheit des Geleisteten vor Gott, und ruft immer wieder zum Wachen und Beten, das der ganzen Kirche aufgegeben ist.

Es bedarf nun keines Akzentes über der Tatsache, daß *die Hoffnung des Christen unvergleichlich stärker ist* und sein muß — gleich dem Unendlichen gegenüber dem Endlichen — *als die im Menschen selber begründete Furcht*. Die Grundhaltung des Christen ist freudiges Hoffen, festes Gottvertrauen — « spes certissima » —; denn der Grund unserer Zuversicht ist Gott, der Grund der Furcht sind wir selber. Gott in Jesus Christus ist der Spender des Heils, wenschon er uns nicht heilt und heiligt und vollendet ohne uns. Darum legen wir auch das, was an uns wandelbar und fehlbar ist, in die Hände unseres Erlösers, wir unterstellen uns selber mit dem Elend, das ein Bestandteil unserer Existenz ist und mit seinen Folgen immer bleibt, der allzeit helfenden Allmacht Gottes *in beharrlichem Gebet* — ein von Thomas bevorzugtes Gebet

³⁰⁰ *In Rom.* V (5) lect. 1 (f.f. 16rb).

³⁰¹ *Summa* 2/II q. 129 a. 6 solutio.

war die Antiphon der Fastenzeit: « Ne proicias nos... » —, damit er mit seiner siegreichen Macht unsere Schwachheit, Armseligkeit, Unbeständigkeit überwinde und selber uns alles zum Heil Notwendige, den Zweitinhalt der Hoffnung, schenke: das Leben der in Christus Gerechtfertigten, den Wandel der Söhne und Töchter Gottes, die in die Herrlichkeit der Kinder Gottes gerufen sind, das Festhalten an Christus, und schließlich — wie die Schrift an vielen Stellen lehrt — die *entscheidende Gabe der Beharrlichkeit* (Ps. 16,5; 2 Thess. 2, 15-16)³⁰², die unser Leben abschließen und endgültig für den Himmel aufschließen muß. Der Christ betet allem zuvor darum, daß er das Angebot Gottes im Glauben annimmt, dem täglichen Anruf Gottes in Gehorsam folgt, mit der Gnade mitwirkt und das Leben in der Gottvereinigung durchhält bis ans Ende, und der Geist selber 'tritt gottgemäß für Heilige ein' (Rom. 8,27), d.h. er gibt den Geheiligten das Beten um das ein, was dem Wohlgefallen Gottes entspricht³⁰³.

So verbindet sich denn *das hochgemute Vertrauen* auf das, was Gottes Barmherzigkeit mit uns vorhat und Gottes Allmacht vermag, *mit dem demütigen Flehen* um das, was wir selber nicht vermögen. Damit schließt sich der Ring. Selbst im Bewußtsein seiner eigenen Unzulänglichkeit, Unbeständigkeit, Unwürdigkeit ist der Christ froh in der Hoffnung und bleibt seines Heiles gewiß durch das unbegreifbare Erbarmen unseres Gottes.

Wie zu sehen ist, sind die Gedanken des Thomas über Hoffnung und Heilsgewißheit nicht an sein Weltbild und nicht an seine Zeit gebunden. Er hat sie von ihrem Wesen her zu erfassen und darzustellen gesucht, und darum behält sein Beitrag auch heute seinen

³⁰² *Summa c. G.*, I. 3 c. 155. - Auch Luther, dessen Werke angefüllt sind mit affektvollen Äußerungen der in Gott begründeten Zuversicht und mit kraftvollen Aufforderungen zu festem frohem Gottvertrauen — mit den Hauptwörtern « fiducia » und « spes » verknüpft er gern die Eigenschaftswörter « firma et certa » oder « hilaris ac securus » —, setzt einmal neben die Pflicht, der Gnade Gottes zu vertrauen, scharf die Ungewißheit über das « Donum perseverantiae ». Der Christ soll die Gerechtigkeit Gottes, d.h. das Heil, als etwas immer noch Bevorstehendes erwarten (exspectare) und erfliehen (postulare). Inzwischen, da er Gottes heilende Hand über sich verspürt, maß er die Zuversicht hegen, daß Gott sein Werk vollenden wird, nämlich die verheißene und darin schon begonnene Heilung zum ewigen Leben. HOLL, *Gesammelte Aufsätze*, I S. 152 f., 143 f.

³⁰³ *In Rom.* VIII (27) lect. 6 (f. 27rb).

Wert, bei der Aktualität, die der Begriff Hoffnung in der gegenwärtigen Periode der Menschheitsgeschichte gewonnen hat. Diese Grundhaltung, wie Thomas sie bezeugt — als christliche grundverschieden von dem Leben in einer naivmessianischen Eschatologie menschlicher Provenienz — läßt den Christen in freier und dankbarer Liebe zum Vater und zum Erlöser und Herrn den Willen Gottes tun, läßt sein Leben im Grund immer mit Freude durchdrungen sein, und leitet, am Reichtum der Herrlichkeit Gottes orientiert, gerade von diesem « Bonum finale speratum » her starke Antriebskräfte in sein Erdenwirken, namentlich auch für die Sicherung der Zukunft der Menschheit, und macht ihn zu einem Boten des kommenden Herrn. In der Spannung von Natur und Gnade lebend, von Glückstreben und Aszese, von Diesseitsbewahrung und Jenseitshoffnung, muß er in und mit der Kirche — ohne das Christliche auf Mitmenschlichkeit, also auf Sozialethik zu reduzieren und damit das Katholon preiszugeben — für sein Teil glaubhaft zu machen suchen, daß die Kirche — in Zusammenfassung der Gedanken des Thomas — etwas zu bieten hat, wozu keine andere Instanz imstande ist: eine absolute Hoffnung auf eine absolute, absolut unverfügbare, aber mit absoluter Gewißheit sich schenkende Macht jenseits dieser Welt und ihrer Mächte.

Hennef/Sieg, Kloster Geistigen.