

# THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

---

81. Jahrgang 2025 Heft 4



Herausgegeben von der  
Theologischen Fakultät der Universität Basel

---

Friedrich Reinhardt Verlag

**Theologische Zeitschrift**  
herausgegeben von der  
**Theologischen Fakultät der**  
**Universität Basel**

Redaktoren:  
**Prof. Dr. Sonja Ammann / Prof. Dr. Miriam Rose**

Redaktionsassistent:  
**Oskar Kaelin**

Die 1945 begründete Theologische Zeitschrift Basel (ThZ) ist keiner bestimmten theologischen Richtung verpflichtet. Sie strebt danach, den inter- und intradisziplinären Dialog zu fördern und veröffentlicht daher wissenschaftliche Abhandlungen aus allen Gebieten der Theologie – insbesondere Aufsätze, die nicht nur für ein theologisches Fach von Interesse sind. Es werden Artikel in Deutsch, Französisch und Englisch angenommen.

**Redaktionskommission:**

Die hauptamtlichen Professoren der Basler Theologischen Fakultät als Fachvertreter:  
Prof. Dr. Sonja Ammann (Altes Testament), Prof. Dr. Andrea Bieler (Praktische Theologie),  
Prof. Dr. Alfred Bodenheimer (Jüdische Studien), Prof. Dr. Andreas Heuser (Aussereuropäisches Christentum), Prof. Dr. Andrea Hofmann (Kirchengeschichte), Prof. Dr. Moisés Mayordomo (Neues Testament), Prof. Dr. Jürgen Mohn (Religionswissenschaft), Prof. Dr. Georg Pfleiderer (Ethik), Prof. Dr. Miriam Rose (Dogmatik), außerdem: Prof. em. Dr. Reinhold Bernhardt, Prof. em. Dr. Hans-Peter Mathys als ehemalige Redaktoren.

Die Zeitschrift wird unterstützt mit Mitteln der «Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften» (SAGW) durch die «Schweizerische Theologische Gesellschaft» (SThG).

Manuskripte an Prof. Dr. Sonja Ammann, Theologisches Seminar, Nadelberg 10, 4051 Basel, Tel. 061 207 12 04, [thz-theol@unibas.ch](mailto:thz-theol@unibas.ch).

Rezensionsexemplare, Korrekturen und andere Zusendungen an: «Theologische Zeitschrift», Nadelberg 10, CH-4051 Basel, Tel. 061 207 28 99.

Korrespondenz auch über E-Mail: [thz-theol@unibas.ch](mailto:thz-theol@unibas.ch).

Richtlinien für die Ausarbeitung von Beiträgen und Rezensionen finden sich auf unserer Homepage. Eingehende Artikel werden von den Redaktoren, den Fachexperten der Redaktionskommission und ggf. von externen Gutachtern geprüft. Die Entscheidung über Annahme, Ablehnung oder Rückgabe zur Überarbeitung liegt bei den Redaktoren.

Für Besprechung oder Rücksendung unaufgefordert eingegangener Rezensionsexemplare übernimmt die Redaktion keine Verantwortung.

**Homepage:** [theologie.unibas.ch/de/fakultaet/theologische-zeitschrift/](http://theologie.unibas.ch/de/fakultaet/theologische-zeitschrift/)

**Online-Archiv:** <https://www.e-periodica.ch/digbib/volumes?UID=thz-001>

Theologische Zeitschrift

---

Jahrgang 81

2025

Heft 4

---

Hoffnung

*Herausgegeben von*  
*Miriam Rose*



## Vorwort

Hoffnung ist das gemeinsame Thema aller Beiträge in diesem Heft.

Sie entstanden alle im Umfeld der Basler Tagung «Hope as orientation in the real world», welche Markus Wild und Miriam Rose gemeinsam am 8. und 9. Oktober 2025 veranstalteten.

Die Tagung setzte sich damit auseinander, in welcher Weise Hoffnung jenseits von Illusion und Zweckoptimismus als eine verantwortbare Haltung in der gegenwärtigen Welt gedacht werden kann. Philosophische und theologische, europäische und nordamerikanische Perspektiven trugen zu einem komplexen Diskurs bei.

*Miriam Roses* Beitrag basiert auf ihrer Basler Antrittsvorlesung vom Mai 2025, die sie mit diversen Ergänzungen dann auch auf der Tagung präsentierte. Im Zentrum steht die Frage, wie Kreativität und Hoffnung zusammenhängen. Dabei entwickelt sie das Konzept von «kreativer Hoffnung» als einer aktuellen Gesamtkonzeption von Theologie, welche die Frage nach der Hoffnung ins Zentrum stellt.

*Markus Wilds* Beitrag stellt reflektierende Überlegungen im Anschluss an die Basler Tagung dar. Während die Tagung wie selbstverständlich ausschliesslich Menschen als Subjekte und Akteure von Hoffnung adressierte, fragt Markus Wild nun nach der Möglichkeit, dass Tiere hoffen. Damit stellt er auch eine eigene Verbindung her zu seinem Forschungsschwerpunkt der Tierethik.

*Julia Enxing* reflektiert über Hoffnung innerhalb verschiedener Bezugsrahmen. Sie zeigt diverse Verbindungen zur zeitgenössischen Kultur und zu verschiedenen wissenschaftlichen Diskursen auf. Ihr Aufsatz entspricht weitgehend dem Vortrag, mit dem sie eine intensive Debatte auf der Konferenz anregte.

Der vierte Beitrag stammt von *Elisabeth Höftberger*. Sie bringt die Frage nach der Hoffnung mit ihrem Projekt einer Theologie als Hoffnungswissenschaft in Zusammenhang. In konstruktiver Aufnahme der aktuellen Überlegungen zu einer *ecological literacy* entwickelt sie die Notwendigkeit und dann Merkmale einer *hope literary*.

Die Tagung und nun auch dieses Themenheft intendieren, einen transdisziplinären Hoffnungsdiskurs zu befördern. Bislang laufen philosophische und theologische Forschungen zur Hoffnung weitgehend unabhängig voneinander, wie auch auf einer anderen Ebene hermeneutisch orientierte und empirisch orientierte Hoffnungs-Forschung. Gerne nimmt die Zeitschrift in künftigen Heften weitere Beiträge auf, die sich aus welcher Perspektive auch immer mit Hoffnung beschäftigen und selbst Diskurse vernetzen.

Eine inspirierende Lektüre wünscht allen Leser:innen

*Miriam Rose*

# Kreative Hoffnung

*Miriam Rose*

«Creative Hope»<sup>1</sup> – so überschrieb der katholische Theologe Johann Baptist Metz einen Aufsatz aus dem Jahre 1967. Zu erwarten wäre, eine Auseinandersetzung mit Kreativität einerseits und mit Hoffnung andererseits präsentiert zu bekommen, also mit zwei Themen, die inzwischen zu den wichtigsten positiven Schlagwörtern gegenwärtiger Debatten gehören. In dieser Erwartungshinsicht enttäuscht der ansonsten argumentationsstarke Aufsatz. Unter «kreativer Hoffnung» versteht Metz eine Hoffnung, die ins Handeln zieht und Handeln freisetzt, also das Gegenteil zu einer Hoffnung, die passiv macht. Ebenso wichtig ist bei Metz, dass diese Hoffnung niemals nur dem jeweils eigenen Leben dient und sich auf das eigene Leben bezieht, sondern sich ausrichtet auf die ganze Welt. Metz verbindet dieses Handeln weiter mit der Imitatio Christi, also mit der Nachfolge Christi. «Christian hope is creative imitation of this «being for others»; and so it is at the service of creative responsibility for the world.»<sup>2</sup> Er hätte also auch seinen Text über das Spezifische christlicher Hoffnung überschreiben können mit «aktivierende, solidarische Hoffnung in der Nachfolge Christi».

Ist eine solche Hoffnung eine unbegründete Illusion, gar Kitsch und Weltflucht? Es scheint mir die derzeit dringendste Aufgabe von Theologie, von den Wissenschaften und Kultur, zu einer geerdeten Hoffnung beizutragen, denn sowohl die angstvolle Resignation als auch illusionäre Hoffnungen und einlullende Wirklichkeitsverdrängungen gefährden unser Überleben als planetarische Gemeinschaft. Wer mit Gründen die Hoffnung unterstützt, beteiligt sich als «Hope-Maker» an der Zukunft.<sup>3</sup>

Ich möchte mit dem Titel «Kreative Hoffnung» mein Konzept von Hoffnung vorstellen und einzelne Aspekte davon skizzieren.<sup>4</sup> Mit folgenden Fragen werde ich mich dabei auseinandersetzen: Was ist Hoffnung? Wie ist sie, theologisch argumentiert, von der Wirklichkeit her möglich? Dann reflektiere ich darauf,

1 Metz 1967.

2 Metz 1967: 179.

3 Dazu Moellendorf 2022: 202f.

4 Der Text stellt die überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Universität Basel vom 27. Mai 2025 dar. Der Titel wurde beibehalten.

worin das Kreative der Hoffnung besteht und wie dabei sowohl Kunst als auch der christliche Glaube wirksam werden.

### *1. Was ist Hoffnung?*

Im Akt des Hoffens richtet sich der Mensch aus auf zukünftig Gutes.

Die philosophischen Analysen gehen davon aus, dass der Akt des Hoffens mindestens zwei konstitutive Elemente enthält:<sup>5</sup> das *Wünschen* eines bestimmten zukünftig Guten und die *Annahme*, dieses sei zumindest möglich oder sogar wahrscheinlich. Diese beiden Elemente aber reichen nicht aus, um Hoffnung beispielsweise von Verzweiflung zu unterscheiden. Aus dem Wünschen und der Annahme einer (blossen) Möglichkeit kann ebenso Verzweiflung erwachsen. Daher richtet sich die aktuelle philosophische Debatte darauf, Vorschläge für ein drittes konstitutives Element gibt es viele.

Der Zugang über konstituierende Elemente des Hoffens richtet den Blick auf das, was allen verschiedenen Akten des Hoffens gemeinsam ist. Ebenso interessant aber ist, verschiedene Arten und Weisen des Hoffens voneinander unterscheiden zu können – ohne das ihnen Gemeinsame zu übersehen. Dafür schlage ich vor, folgende drei polare Begriffspaare zu verwenden, innerhalb derer sich jeder einzelne Hoffnungsakt hinreichend präzise charakterisieren lässt. Mit dieser Verortung innerhalb von polaren Begriffspaaren ist auch die These verbunden, dass kein Pol in einem realen Hoffnungsakt gänzlich fehlt.<sup>6</sup>

#### *a) Hoffnung als konkret gegenständlich und unbestimmt-ungegenständlich.*

Manche Hoffnung richtet sich auf etwas eher Konkretes und Beschreibbares. Oder sie richtet sich auf unkonkret Gutes, auf positive Möglichkeiten, die nicht weiter benannt werden können. Das sind jedoch nicht zwei Typen von Hoffnung, sondern Pole, die in jeder Hoffnung mit wirksam sind. Auch jede konkrete Hoffnung wird dadurch zur Hoffnung über eine Erwartung oder über Zuversicht

<sup>5</sup> Zum sogenannten Standard Account of Hope: Blöser/Stahl 2022.

<sup>6</sup> Hartmut von Sass (2023: 239) bestimmt Hoffnung als modal, nämlich als den «generellen Sinn dafür, dass es eine Zukunft gibt, die den Blick auf die Vergangenheit berühren mag, das Verständnis der Gegenwart vertieft und die Verantwortung für die eigene Zukunft übernehmen lässt.» Er stellt einer solcher Hoffnung einen propositionalen Hoffnungsbegriff gegenüber, der Hoffnung als gerichtet auf konkrete Güter versteht. Hier wird die These vertreten, dass sich in Hoffnungsvollzügen immer beides verbindet.

hinaus, dass sie mit dem konkret Erhofften zugleich auch ein unbestimmtes Mehr an Leben, an Liebe, an Glück, an Sinn erhofft. Das konkret Erhoffte gewinnt seine tiefer gefühlte Anziehung dadurch, dass darin mehr aufscheint an Zukunftsmöglichkeiten als sich mit dem isolierten Ereignis beschreiben lässt, welches den Gegenstand der Hoffnung bildet. Ähnliches gilt auch umgekehrt: eine unbestimmte Hoffnung bleibt nur dadurch lebendig, dass sie auch konkrete Momente umfasst, dass sie sich von Zeit zu Zeit zu konkreten Hoffnungsbildern oder Hoffnungs-Intuitionen verdichtet. Ansonsten verliert Hoffnung ihre existentielle Bedeutung und ihre handlungsweckende Kraft.

Je nach Lebenssituation trägt eher die unbestimmte Hoffnung, weil konkrete Zukunftsmöglichkeiten nicht zu sehen sind oder es die eigene Kraft übersteigt, sich solche vorzustellen. Manchmal aber hilft vor allem die nüchtern-konkrete Hoffnung auf einzelne Schritte oder Ereignisse, weil die Gegenwart alle Überlebenskräfte erfordert. Jeweils aber ist der andere Pol auch noch mitpräsent.

*b) Hoffnung als das eigene Handeln und das Wirken anderer betreffend*

Hoffnung changiert zwischen den Möglichkeiten des eigenen Handelns hin zu einem Ziel und dem Wirken anderer, von denen ein zukünftiges Ziel abhängt. Selbst wenn man das Gute nur vom Handeln oder Wirken anderer Instanzen erhofft, bleibt doch auch ein Moment eigener Beteiligung und sei es in der Form des kraftvollen Wunsches, der Imaginations-Arbeit, des künstlerischen Ausdrucks oder auch des Betens. Umgekehrt gilt auch, dass zur Hoffnung gehört, mit angewiesen zu sein auf das Handeln und Wirken anderer. Das, was (scheinbar) planvoll durch eigenes Handeln hervorgebracht werden kann, wird nicht mit Hoffnung bedacht. Hoffnung versteht das eigene Leben eingebunden in das Wirken, Wollen und Ereignen anderer Instanzen. Solche anderen Instanzen können neben anderen Menschen auch der eigene Körper sein, Tiere und Pflanzen, das Wetter, die Atmosphäre in einem Raum. Hoffnung beinhaltet die existenzielle Einsicht in die Relationalität des eigenen freien Handelns.

*c) Hoffnung als realistisch und utopisch*

Es gibt Hoffnungen, die sich auf Ereignisse beziehen, die mit hoher Wahrscheinlichkeit eintreten. Utopische Hoffnungen dagegen beziehen sich auf zukünftige Entwicklungen, die von der gegenwärtigen Wirklichkeit her kaum als real möglich zu denken sind. Aber auch hier gilt: der andere Pol ist immer

auch noch mit wirksam. Eine Utopie, die gar keinen Anhalt, nicht einmal in einzelnen Aspekten an den realen Möglichkeiten hat, wird kraftlos. Ebenso wird ein Ereignis, das mit grosser Wahrscheinlichkeit eintritt und kein überschüssendes Moment hat, eher Gegenstand ruhiger Zuversicht, als Gegenstand von Hoffnung. Hoffnung bezieht sich immer auch auf ein Überschiessendes, über das Erwartbare und Absehbare hinaus.

## *2. Hoffnung in der Dynamik von Enttäuschung und Verzweiflung*

Diese polaren Unterscheidungen lassen noch nicht deutlich werden, dass Hoffnung einen zeitlichen Verlauf hat, dass sie in sich nicht stabil ist, sondern sich verändert. Manchmal lässt sich Hoffnung als gewiss, stark und stabil erfahren, machmal eher als schwankend, zitternd und zart. Manche Hoffnungen tragen ein ganzes Leben, andere Hoffnungen huschen ab und an mal vorbei oder sind als kostbar dadurch zu schützen, dass man sie nicht belastet. Vor allem aber gibt es im Erwachsenen-Leben keine Hoffnung, die nicht Enttäuschungen, vergebliche Hoffnungen und die Einsicht in beinahe aussichtslose Lage integrieren muss. Das wäre dann auch ein Kriterium für eine lebensförderliche, für eine geerdete und verantwortete Hoffnung: dass sie fähig ist die herben Erkenntnisse über die reale Welt, die biographischen Erfahrungen und auch die schmerzlichen Erfahrungen anderer Menschen zu integrieren. Das Gegenteil wäre, vor den Zumutungen der Gegenwart in eine rosarote Hoffnung zu fliehen, so sehr das für Momente gewiss auch notwendig sein mag, für Momente. Zuletzt hat die Philosophin Corine Pelluchon in ihrem Buch *Die Durchquerung des Unmöglichen*<sup>7</sup>, diese Perspektive entfaltet. Hoffnung blendet nicht die schmerzlichen Erfahrungen und die Einsichten in die problematischen Zukunftsaussichten für unsere Welt aus, sondern findet gerade einen bewussten Umgang mit ihnen und setzt sich daher auch der Gefährdung der Verzweiflung aus.

Daher ist sehr gut nachvollziehen, wenn Theologinnen aus Verbundenheit mit den Marginalisierten, die keine reale Chance auf Verbesserung ihrer Lage haben, Theologien der Hoffnung als Ausdruck von Privilegierung kritisieren, weil sie den Privilegierten dazu dient, allzu schnell über die Leiden anderer hinweg zu gehen und sich nicht an sich heranzulassen. Der vielleicht gewichtigste Vertreter einer solchen kritischen Position ist De La Torre mit seinem Buch *Embracing Hopelessness*<sup>8</sup>.

7 Pelluchon 2023.

8 De La Torre 2017.

Er hält die gesellschaftliche Ungerechtigkeit gegenüber Marginalisierten, rassistisch Ausgegrenzten, gegenüber Migrant:innen für oftmals so aussichtslos, dass es keine realistische Hoffnung auf Veränderung gibt. Nur diese Erkenntnis kann die Wut der Verzweiflung hervorrufen, welche Veränderung versucht und alle Kraft hineingibt, ohne konkrete Aussicht, damit etwas zu verändern. Ich lese die Thesen von De La Torre vor allem als eindringliche Mahnung, mit christlich oder anders grundierter Hoffnung das gegenwärtige Leiden nicht zu beschönigen oder sich über die je eigene Verstrickung in destruktive Entwicklungen hinwegzutäuschen. Der Klimawandel wird die planetaren Lebensbedingungen dramatisch verändern; die wieder zunehmend autoritär regierten Staaten machen gemeinsame Anstrengungen zur Bewältigung von Klimakrise und globaler Ungerechtigkeit immer noch schwieriger; die neuen Notwendigkeiten kollektiver Sicherheits- und Friedensordnungen binden immer noch mehr Kräfte und Ressourcen, die eigentlich so dringend für andere Projekte gebraucht würden.

Enttäuschung vergangener Hoffnung und die Verzweiflung angesichts der sinkenden Wahrscheinlichkeit positiver zukünftiger Entwicklungen sind in eine geerdete Hoffnung integriert. Diese Integration aber ist nie ein für alle Mal vollzogen, sondern vollzieht sich in der Auseinandersetzung mit neuer Enttäuschung und mit aktuellen Anlässen der Verzweiflung neu. Der hoffende Mensch ist daher in seinem Hoffen vulnerabel, ausgesetzt und fragil. Die Frage nach dem, was hoffen lässt und worauf sich die Hoffnung richtet, wird dadurch besonders dringlich.

### *3. Fehlformen der Hoffnung*

Bei der Hoffnung kann man viel falsch machen, indem sich die Hoffnung in problematische Haltungen verwandelt. Viele Texte über Hoffnung beschäftigen sich daher hauptsächlich mit den Fehlformen. Wer sich nur auf sich selbst verlässt, wer sich nur auf andere verlässt, wer zu geduldig ist, wer zu ungeduldig ist, wer zu klein hofft, wer zu gross hofft: gerät in Gefahr. Im Hoffen verorten wir uns in der Welt: wer bin ich, was ist vom Leben zu erwarten, wie bin ich mit der Welt verbunden, worauf kommt es an, wie funktioniert die Wirklichkeit, auf welchen Horizont beziehe ich mich, wie beziehen sich andere auf mich, was erwartet Gott von mir? Im Hoffen wird zumindest implizit thematisch, was sonst Selbstbild, Weltbild, Gottesbild, also Weltanschauung oder Lebensphilosophie, oder religiös Glauben heisst.

Ohne sich dieser Begrifflichkeit zu bedienen, wird bei Victoria McGeer deutlich, dass sich in der Weise eines Menschen zu hoffen, eine praktische Welt-Anschauung

ausdrückt, also eine handlungsleitende Einschätzung davon, wie die Welt ist, wie das Selbst im Universum verortet ist und was bestimmende Kraft hat für die eigene Zukunft.<sup>9</sup> Fehleinschätzungen in dieser Hinsicht führen zu Fehlformen der Hoffnung, so die These von McGeer. Wer die eigene Handlungsfähigkeit unterschätzt und dafür die positive Bezogenheit des Universums auf den einzelnen Menschen (auf das konkrete ICH) überschätzt, der praktiziert eine «wunschträumende Hoffnung». Wer aber die eigene Handlungsmacht überschätzt und die eigene Eingebundenheit in ein Netz von anderen handelnden Wesen (und von sonstigen Faktoren) unterschätzt, praktiziert eine «mutwillige Hoffnung».<sup>10</sup>

Hoffnung als grundgelegt von einer praktischen Weltanschauung impliziert daher insbesondere eine Sicht auf die eigene Handlungsfähigkeit, auf die Grenzen der eigenen Handlungsfähigkeit und auf die Möglichkeiten und die faktische Ausrichtung der Handlungsmacht anderer Lebewesen.

Auch bei den formulierten Hoffnungsvisionen angesichts der Klima-Krise wird jeweils deutlich, wie dabei jeweils aus einer vorausgesetzten Weltanschauung, aus der eigenen Anthropologie, aus einem Geschichts- und Naturbild argumentiert wird. Ein wirkmächtiges Beispiel sind gegenwärtigen Bezugnahmen auf die Apokalyptik, durch welche in den USA ethische, politische, anthropologische Fragen diskutiert und jeweils verschieden beantwortet werden mit dramatischen Auswirkungen auf die politische Kultur und auf die rechtlich-politischen Rahmenbedingungen des gesellschaftlichen Lebens.

Aus dieser Beobachtung ist die These abzuleiten, dass der Ort für heutige metaphysische, weltanschauliche oder auch geschichtsphilosophische Debatten die Frage nach Hoffnungsperspektiven angesichts der gegenwärtigen Krisen ist. Insbesondere in Beiträgen zu diesen sehr grundsätzlichen Fragen liegen die Aufgaben von Theologie und Philosophie in der interdisziplinären und die alle Kulturbereiche betreffenden Frage nach dem Umgang mit der Klimakrise.

#### *4. Hoffnungsdiskurse als Glaubens- und Weltanschauungsdiskurse*

Was für eine Zukunft können wir (noch) erhoffen? Diese Frage mit den verschiedenen Antworten darauf legitimiert individuelles und kollektives Handeln bzw. das Unterlassen von Handlungen. Auch darin sind Hoffnungs-Diskurse politisch relevant. Darin sind auch die Hoffnungsperspektiven verschiedener

<sup>9</sup> McGeer 2012: 110–113.

<sup>10</sup> McGeer 2012: 116.

religiöser Gruppen politisch, so wie sie auch weltanschaulich, metaphysisch und anthropologisch sind.<sup>11</sup>

Der Begriff «Kreative Hoffnung» soll hier für eine bestimmte christliche Deutung von Wirklichkeit stehen, die mit der Offenheit von Zukunft rechnet, die von der Gestaltbarkeit der Wirklichkeit in Wechselwirkung aller ausgeht, die annimmt, dass der Sinn des Daseins in Schönheit, Liebe und Gerechtigkeit liegt, immer wieder neu trotz Sünde, Tod und Destruktion. Kreative Hoffnung geht als christliche Theologie in all dem davon aus, dass diese Welt in Gottes Wirken gründet und von ihm her neue Zukunftsmöglichkeiten kommen.

Während das sozial gegenseitige Interesse an «Was glaubst du?» gering ist und die Frage vielleicht auch als fruchtlos oder sogar beziehungszersetzend wahrgenommen wird, bietet die Frage «Was hoffst du» neue Chancen eines fruchtbaren und Menschen verbindenden Dialogs. Diese Frage erweist sich als handlungsrelevant und darin praktisch, zugleich öffnet sie jede individuelle Perspektive für die soziale und planetare Dimension, weil in jeder Hoffnung Annahme über das Gemeinsame, über das Politische und das Planetare mit impliziert sind – und sei es die Annahme einer blosen Stabilität der politischen Ordnung und der natürhaften Prozesse.

Vielleicht eröffnen sich dadurch den Religionen und Kirchen nun auch neue Chancen, die eigenen Perspektiven in einem öffentlichen, kulturellen und politischen Raum zu Gehör zu bringen: als Antworten auf die Frage nach der Hoffnung. Ebenso eröffnen sich dadurch auch neue Chancen für den ökumenischen und den interreligiösen Dialog.

### *5. Hoffnung und Handeln*

Bislang wurde über Hoffnung so gesprochen, als gäbe es möglicherweise eine nüchterne, abwägende und darin rationale Betrachtung der eigenen Lebensumstände, aus welcher sich abschätzen liesse, wieviel Gründe zur Hoffnung bestehen. Hoffnung würde dann, zumindest teilweise, basieren auf einer Einschätzung der Wirklichkeit, die mit theoretischer und wissenschaftlicher Vernunft sich verbindet.

<sup>11</sup> Die in vielen Religionen und Kirchen umstrittene Frage nach der ethischen Beurteilung von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften ist unter anderem (!) auch eine Streitfrage darüber, welche Zukunft erhofft wird oder erhofft werden kann.

Diese Annahme wird mit guten Gründen durch derzeitige Forschungen in Frage gestellt. Zugespitzt formuliert das die amerikanische Autorin und Essayistin Rebecca Solnit so: «Wie man die Welt sieht, hängt von dem ab, was man in ihr tun kann.»<sup>12</sup> Die feministisch orientierte Philosophin Katie Stockdale würde es noch weiter zuspitzen: wie man die Welt sieht, hängt davon ab, wie man in der Welt handelt.<sup>13</sup> Wie man handelnd an der Welt Anteil nimmt, wie man handelnd in die Welt involviert ist, prägt (nicht: determiniert), wie man die Welt sieht und was man für die Welt und für sich selbst in der Welt erhofft. Diese Hoffnung freilich prägt wiederum, wie man sich weiter und künftig handelnd in dieser Welt einbringt. Das erklärt auch die häufige Erfahrung, dass ein neues bzw. anderes Handeln auch die eigene Perspektive auf die Welt und die Hoffnung für das eigene Leben verändert.

Die Vorordnung des handelnden Involviertseins in die Welt vor der hoffenden Perspektive auf die Zukunft der Welt und die eigene Zukunft in der Welt hat epistemische, ethische und sozialkritische Implikationen. Der christliche Glaube und seine Hoffnung (in all ihren pluralen Formen) sind immer mehr als nur eine bestimmte Perspektive auf die Welt, sondern sind ein bestimmtes Involviertsein in die konkrete Welt.

#### *6. Christliche Begründungen für geerdete Hoffnung*

Was ist das Spezifikum religiöser, vor allem christlicher Hoffnung? Für die Hoffnung aus christlicher, theologischer Perspektive gilt folgender Grundgedanke, präzise ausformuliert bei Thomas von Aquin<sup>14</sup>: Als das Gegenüber menschlicher Hoffnung wird Gott geglaubt. Gott als das oder der oder die unendlich Gute kann daher als Geber eines unendlichen Gutes erhofft werden. Die Bezeichnung für dieses unendliche Gut ist je nach Perspektive die himmlische Seligkeit, das Reich Gottes, die Allversöhnung oder ein neuer Himmel und eine neue Erde. Von Gott kann nicht und braucht nicht weniger erhofft zu werden, als er selbst ist. Diese Grundintuition geriet in der Geschichte des Glaubens und der Theologie leider oft auf den Irrweg, Gott zu denken als denjenigen, der schon alles richtet, der mit einem Schlag, wenn er nur wollte, alles gut macht, der, etwas konkreter

<sup>12</sup> Solnit 2025: 7.

<sup>13</sup> Stockdale 2021.

<sup>14</sup> Thomas von Aquin 1988: II-II, XVII, 1 c.a.

gesprochen, im entscheidenden Moment schon den Klimawandel aufhalten wird oder eine Rettungsmission schicken wird.

Für die folgenden Überlegungen fokussiere ich mich auf drei theologische Strömungen der jüngeren Geschichte, welche das Entscheidende *auf eine andere Weise* von Gott erhoffen.

*a) Jürgen Moltmann: Theologie der Hoffnung*

1964 veränderte sich die theologische Debatte mit einem Schlag: Der Theologe Jürgen Moltmann veröffentlichte sein Buch «Theologie der Hoffnung»<sup>15</sup>, welches bis jetzt aufgegriffen, weitergedacht und als inspirierend gelesen wird, auch weltweit. Jürgen Moltmann wendet zunächst die Blick-Richtung um. Nicht: wie ist Hoffnung angesichts dieser katastrophalen Weltlage möglich. Sondern er fragt zunächst: Was lässt uns überhaupt die Weltlage als sowohl katastrophal als auch als veränderbar erkennen? Was hält davon ab, sich abzufinden mit der Welt, wie sie ist? Nur Hoffnung auf eine andere, bessere Welt kann die reale Welt in ihrer abgründigen Dramatik erkennen und involviert Menschen in eine Unruhe und Unfrieden<sup>16</sup>, in Protest und Widerspruch, in solidarisches und transformatives Handeln. Laut Moltmann gilt: wer keine Hoffnung mehr hat, kann sich nicht mehr für Veränderung einsetzen, sei es des eigenen Lebens oder des Lebens anderer oder des Lebens mit anderen. Dabei aber bleibt er nicht stehen. Auch Moltmann fragt nach den Gründen der Hoffnung.

Für ihn liegen die Gründe der Hoffnung in der Geschichte der Verheissungen Gottes, die sich immer wieder erfüllt haben. Jede erfüllte Verheissung, so Moltmann, verändert und erweitert die Verheissung, weist über sich hinaus auf eine je grössere Verheissung. Die ultimative Erfüllung der Verheissungen fand statt im solidarischen Sterben Jesu und in seiner Auferweckung von den Toten. Der Gott der Verheissungen ist der Gott, der die Grenze des Todes überwindet und dies alle Menschen, allen Geschöpfen und der ganzen Erde verheisst.

Bei Moltmann kommt es auf die Verheissung an: Hoffnung hat man nicht einfach. Sondern durch das Wort der Verheissung, durch die geteilte Erinnerung an erfüllte Verheissungen entsteht Hoffnung. Hoffnung ist die menschliche Resonanz auf Verheissung. Diese Verheissung Gottes lockt und fordert Menschen zum Handeln, zum solidarischen Handeln, zum Protest, zu Leben aus der

<sup>15</sup> Moltmann 1964.

<sup>16</sup> Vgl. Moltmann 1964: 17.

Zukunft, die erst kommen wird. Moltmann stellt eine Verbindung her zwischen Hoffnung und Phantasie: So «wird die Hoffnung des Glaubens selbst zur unerschöpflichen Quelle für die schöpferische, erfinderische Phantasie der Liebe»<sup>17</sup>.

Etwas unklar bleibt bei Moltmann, was genau Inhalt und Gegenstand der Hoffnung ist. Der ultimative Gegenstand der Hoffnung ist das Reich Gottes, verbunden mit Neu-Schöpfung, mit wahrhafter Gerechtigkeit und wahrhaftem Frieden, mit Leben und Freiheit.<sup>18</sup> Doch offen bleibt, worauf in der Zwischenzeit, worauf in der je gegenwärtigen Zeit zu hoffen ist – ausser auf Menschen, die sich von der Verheissung zum transformierenden Handeln bewegen lassen. Alle auch nur vorläufigen Identifikationen der Verheissung Gottes mit Menschenrechten, sozialen Programmen oder Ähnlichem wehrt Moltmann ab.<sup>19</sup> Zwischen der Gegenwart und dem alles verändernden schöpferischen Handeln Gottes ist nur ein vager Zwischenraum, ein unbestimmter Spalt. In diesem Zwischenraum verortet Moltmann das menschliche Handeln aus Glauben, das sogar durch das Erkennen und Hoffen die Kraft hat, der «Wirklichkeit ihre Aussicht und ihre zukünftigen Möglichkeiten auf[zu]decken»<sup>20</sup>. Es gibt Formulierungen Moltmanns, welche in die Richtung weisen, dass die Geschichtlichkeit der Geschichte, also Geschichte als Veränderung und Werden überhaupt erst begründet ist im Kreuz Christi, das Moltmann deutet als Widerspruch Gottes gegen eine schlechte Wirklichkeit,<sup>21</sup> während in der Auferstehung die neuen Möglichkeiten gesetzt werden, welche die der Verheissung glaubenden Menschen in der Wirklichkeit entdecken und aufdecken.

Der Status dieser Möglichkeiten wie auch die Gründe für die *gegenwärtige oder zukunftsnahe* Hoffnung bleiben bei Moltmann produktiv offen. Genau auf die Frage nach den Gründen der Hoffnung für heute und morgen hat die Prozess-Theologie eine Antwort, die weiter führt.

### *b) Prozess-Theologie*

Prozess-Theologie basiert auf der Prozess-Philosophie von Alfred North Whitehead. Diese Philosophie denkt das Verhältnis von Gott und Welt neu,

<sup>17</sup> Moltmann 1964: 29.

<sup>18</sup> Moltmann 1964: 201–209.

<sup>19</sup> Vgl. Moltmann 1964: 28f.

<sup>20</sup> Moltmann 1964: 30

<sup>21</sup> Moltmann 1964: 206.

denkt insbesondere Gottes Macht neu. Im Folgenden beziehe ich mich dabei auf die Theologin Marjorie Suchocki.<sup>22</sup> Für einen ersten Zugang seien die Begriffe, die Whitehead einführt, grösstenteils durch alltagssprachliche Begriffe bzw. traditionelle theologische Begriffe ersetzt. Es geht an dieser Stelle nur darum, den Hintergrund deutlich zu machen, von dem her Suchocki die Gründe für Hoffnung plausibilisiert.

Gott ist der Inbegriff der geordneten Möglichkeiten, also der bewerteten, miteinander verbundenen Möglichkeit, er ist darin der Inbegriff von Schönheit und Fülle. Da Möglichkeiten einen realen Einfluss auf das Wirkliche haben, muss diesen Möglichkeiten auch eine Weise von Wirklichkeit eignen: das kann für Whitehead nur Gott sein.

Die Welt dagegen ist der Zusammenhang all dessen, was sich in jedem Augenblick realisiert («actual occasion»). Alle einzelnen «actual occasions» sind konstituiert von Relationen und konstituieren Relationen. Darin ist alles prozesshaft verfasst, dass alles Einzelne in jedem Moment eine Synthese aus allen Relationen bildet, in welche es eingebunden ist und die seine Identität ausmachen, während es umgekehrt in dieser Synthesebildung relational andere Einzelne beeinflusst.

Gott als der Inbegriff der Möglichkeit nimmt die Welt in jedem Augenblick ihres Geschehens wahr. Indem Gott sie wahrnimmt, nimmt er sie als wahrgenommene zugleich in sich als Inbegriff von Fülle, Schönheit und Harmonie hinein, in sich als Inbegriff der Möglichkeiten. Daraus bildet sich, in jedem Augenblick neu, eine Vision für die Welt und jede einzelne Entität, dafür, wie aus dem Faktischen und Problematischen eine wirklich gerechte, schöne, liebe-erfüllte Welt werden könnte. Durch und in dieser Wahrnehmung versieht Gott die Welt und alle einzelnen Entitäten mit konkreten Möglichkeiten und insbesondere mit einer besten Möglichkeit, welche in der Perspektive auf das bestmögliche Werden von allem, gebildet ist. Ethisch und anthropomorph ausgedrückt: für alles gibt es in jedem Moment eine reale, und sei es noch so kleine und unscheinbare Möglichkeit von Verbesserung, von Heilung, von Bewusstwerdung und Liebe. Ob Menschen die konkret beste Möglichkeit ergreifen, welche der vielen Möglichkeiten sie ergreifen, ist nun menschliche Handlungs-Macht. Ebenso haben alle anderen Entitäten einen Spielraum des Möglichen, eine Unbestimmtheit.

<sup>22</sup> Suchocki 1989. Im Folgenden vor allem 237–255.

Die menschliche Hoffnung gründet sich also darauf, dass Gott jeden Moment neue Möglichkeiten schafft und anbietet, dass er zu den guten Möglichkeiten lockt. Die Hoffnung kann sich also gründen auf Gottes beständig neues Schaffen<sup>23</sup> von Möglichkeiten zur Fülle, zur Schönheit, zur Gerechtigkeit. Allerdings sind diese Möglichkeiten als reale Möglichkeiten für die jeweiligen Entitäten in ihrem Istzustand gedacht. Es geht nicht um Sprünge in der Geschichte oder im Geschehen, so sehr hier wirklich Neues als möglich angenommen wird.

Die Prozess-Theologie und die Prozess-Philosophie denken über Hoffnung vornehmlich in metaphysischen, in ontologischen Kategorien nach. Die existentielle Dramatik von Hoffnung kommt nicht vorrangig vor. Das ändert sich in der Womanist-Theology, die in vielerlei Hinsicht eine Weiterentwicklung der Prozess-Theologie darstellt.

*c) Monica Coleman*

Die sogenannte Womanist-Theology verbindet feministische Theologie und Black Theology miteinander, indem sie Prozesstheologie (oder andere Philosophien/Theologien) als Grundlage nimmt.

Die amerikanische Methodistin und Womanist-Theologin Monica Coleman denkt die Prozess-Theologie nun in dreifacher Hinsicht weiter: in der existentiellen Dramatik der Hoffnung, in der sozialen Dimension von Hoffnung und in der soteriologischen Zuspitzung.

«Making a way out of no way»<sup>24</sup>: In dieser Formulierung findet sie ausgedrückt, was von Gott zu erhoffen ist, wie Gott in der Welt wirkt und wie sich Heil erfahren lässt. Gott eröffnet Möglichkeiten, die sich nicht aus der Vergangenheit ableiten lassen, die unerwartet sind und die als Rettung erlebt werden. Diese Möglichkeiten gehen aus von Gott, sie werden aber von Menschen ergriffen oder eben auch nicht ergriffen. Diese unerwarteten Möglichkeiten beziehen sich auf das Überleben, auf soziale Gerechtigkeit und Lebensqualität.<sup>1</sup> Diese unerwarteten Möglichkeiten, so betont Coleman, erscheinen oft zunächst gar nicht als besonders faszinierend,

<sup>23</sup> Das Stichwort «Schaffen» ist hier auch nur als Näherungswort zu verstehen. Da Gott Inbegriff der Möglichkeiten ist, eröffnen sich durch göttliche Wahrnehmung des weltlich Wirklichen konkrete Möglichkeiten.

<sup>24</sup> Das ist zugleich der Titel ihres Buches über Womanist Theology, siehe Coleman 2008.

sondern eher als unscheinbar oder anstrengend. Gottes Möglichkeiten für Gerechtigkeit fordern die Einzelnen und ganze Gesellschaften heraus.

Making a way out of no way: das ist für Coleman auch die Bezeichnung für die Erfahrung von Heil. Heil ist zunächst die Erfahrung der Befreiung von den Wirkungen der Sünde anderer, also Befreiung aus Unterdrückung und Lebensbedrohung. Erst sekundär ist es auch eine Befreiung von der eigenen Akzeptanz von Unterdrückung und der Resignation. Diese Befreiung ist vor allem sozial gedacht; indem es einzelne betrifft, verändert es Gemeinschaften; und wenn Gemeinschaften Befreiung erfahren, verändert es die Einzelnen.

Dieses Konzept ist auf kraftvolle Weise realistisch. Es rechnet damit, dass es in manchen Lebenssituation schon das äusserst Mögliche ist, zu überleben, weiterzuleben und etwas zu überstehen. Auch das Weiter-Leben mit unverheilten und unvermeidbaren Wunden wird ausdrücklich gewürdigt. Diese Theologie stellt daher eine faszinierende Verbindung dar von einem existentiellen Realismus mit einer starken Hoffnungskraft. Verdichtet beispielsweise ausdrückt in folgendem Satz: «As we constantly become, we are constantly vulnerable to evil and also constantly capable of overcoming.»<sup>25</sup>

Das Heil findet statt als Kreative Transformation – im Unterschied zu destruktiven Formen von Transformation oder (scheinbaren) Wiederholungen der Vergangenheit. Womanist Theology fokussiert solche kreativen Transformationen auf das Lehren und das Heilen, beides in einem umfassenden Sinne verstanden und daher radikal offen für den je verschiedenen Kontext in einem zeitlichen, kulturellen und sozialen Sinne.

Wie lassen sich aktuelle Ansätze für die christliche Begründung für Hoffnung zusammenfassen? Gott eröffnet stets neue Möglichkeiten, reale, aber doch überraschende, befreiende, herausfordernde Möglichkeiten, er lockt zu ihnen und befähigt auch, sie zu ergreifen. Aber es bleibt Freiheit und Verantwortung der Menschen, solche Möglichkeiten zu verwirklichen und sich dabei verändern zu lassen.

#### *9. Das Konzept der kreativen Hoffnung*

Kreativität beruht auf zwei Grundtatsachen des menschlichen Daseins.<sup>26</sup> Erstens, dass der Mensch ein jeweils einzigartiges Individuum ist, von den Haarspitzen

<sup>25</sup> Coleman 2008: 85.

<sup>26</sup> Vgl. Härle 1978: 291.

bis zu den Füßen, von der Biographie bis zu den Konstellationen an Neigungen, Urteilen und Wünschen. Zugleich lebt jeder Mensch in Beziehungen, die ihn in Atem halten und die er selbst auch prägt. Die empirisch ausgerichtete Kreativitätsforschung hat dafür folgende präzise Definition eingeführt:

«Kreativität ist die Interaktion zwischen Fähigkeit, Umwelt und Prozess, durch welche ein Individuum oder eine Gruppe ein wahrnehmbares Produkt hervorbringt, das zugleich neu und nützlich ist wie es in seinem sozialen Kontext definiert ist.»<sup>27</sup>

Entsprechend dieser allgemeinen Definition lassen sich dann, je nach «Produkt» verschiedene Typen an Kreativität unterscheiden: ästhetische Kreativität, ethische Kreativität, soziale Kreativität, wissenschaftliche Kreativität beispielsweise.

Wie hängen Kreativität und Hoffnung zusammen? Es lässt sich zeigen, dass sich beide wechselseitig verstärken. Zunächst in die eine Richtung gedacht: Hoffnung setzt Kreativität frei. Wer etwas Besseres von der Zukunft für möglich hält, der beteiligt sich nach Kräften handelnd daran, der nimmt feinsinnig Anzeichen des Besseren wahr, der ergreift Möglichkeiten und erkennt neue Wege. Wer Hoffnung hat, interagiert berührbarer und offener mit der Mitwelt, anstatt sich vor allem zu schützen und abzuschotten. Die Gegenkraft zur Hoffnung ist die Angst; oder die Gegenkraft zur Angst ist die Hoffnung. Während Angst als solche lähmt und einengt, weitet und aktiviert Hoffnung. Auch Angst kann aktivieren, aber nur indirekt: sie kann Gegenkräfte mobilisieren und starken Überlebenswillen, aus Liebe zu sich und anderen. Wer aber die eigene Lage oder die Lage der Welt wirklich für aussichtslos hält, wird kaum mit dem Besten seiner Selbst sich um Gestaltung bemühen.

Wenn nur diese Richtung von Wirkung gelten würde, also dass Hoffnung Kreativität befördert, wäre für die Menschheit wenig zu hoffen. Denn fast alle Menschen kennen Angst, Anwandlungen von Überdruss oder solch tiefe Erschöpfung, dass selbst Hoffnung zu anstrengend ist.

Es gibt aber erfreulicherweise auch die andere Richtung der Dynamik: Kreativität belebt Hoffnung. Zunächst meint das die jeweils eigene Kreativität. Etwas zu gestalten, und sei es schlicht den eigenen Garten oder die Farben in der

<sup>27</sup> Plucker et al. 2004: 90. Im englischen Original heisst es: «Creativity is the interaction among aptitude, process, and environment by which an individual or group produces a perceptible product that is both novel and useful as defined within a social context.»

eigenen Wohnung, öffnet für die Interaktion mit der Welt, für das Empfangen von Schönheit, für das Gespür der eigenen Handlungsmöglichkeiten.

In erweiterter Weise gilt das auch für das Staunen angesichts der kreativen Werke anderer. Für die Freude an schöner Musik, für die besonderen Farben in Gemälden, für Gedichte, welche einen Aspekt der Welt ganz neu sehen lassen und ins Schweben bringen. Sich von solchen kreativen Werken berühren zu lassen, aktiviert den Möglichkeitssinn. In der Kunst ist das Mögliche zugleich schon mehr als möglich, weil zumindest in der Kunst wirklich. Die Imaginationen anderer treten uns als ästhetisch Wirkliches gegenüber, durch das wir uns neu ins Verhältnis setzen zu dem Wirklichen, das wir sind und in dem wir leben. Unter den ästhetischen Imaginationen begegnen auch solche, die düster und verzweifelt die abgründigen Wirklichkeiten wahrnehmen lassen. Vielleicht könnte man dabei unterscheiden zwischen solchen düsteren kreativen Werken, die dabei die Sehnsucht nach dem tiefen Humanen aufrufen und solchen, welche Humanität zynisch zu verabschieden scheinen. Dazwischen zu unterscheiden ist im Konkreten oft schwer. Jedenfalls gibt es viele Wege, falsche Hoffnung zu kritisieren und lebensförderliche, geerdete Hoffnung zu entfachen. Jeder einzelne Mensch ist auch dafür mitverantwortlich, welchen Impulsen er sich verstärkt aussetzt und welchen er sich aktiv zuwendet.

#### *10. Der mögliche Beitrag von Kunst zu einer lebendigen Hoffnung*

Vor wenigen Wochen erschien ein Buch, im Gestus poetisch, expressiv, leidenschaftlich und sehr werbend. Die schottische Autorin Amie McNee wählte den Titel: *We need your art*.<sup>28</sup> Sie vertritt die These, dass die Welt die Kreativität jedes einzelnen Menschen braucht, dass sie insbesondere die Kreativität von Künstlerinnen und Künstlern braucht. Sie schreibt gegen den Verdacht an, dass Wissenschaft und Technik, dass soziale und handwerkliche Berufe allein notwendig seien, während künstlerisches Gestalten nur schmücke und unterhalte. Sie will jungen und auch nicht mehr ganz jungen Menschen Mut machen, angesichts der drängenden Probleme in der Welt gerade auch dem kreativen Gestalten zu vertrauen. Sie argumentiert, dass das kreative künstlerische Gestalten eine entscheidende Wirkung auf die kreative Person selbst hat: dass sie Angst überwindet, dass sie offen und aufnahmefähig wird, dass sie fähig wird, sich selbst

28 McNee 2025.

weiter zu entwickeln. Wissenschaftlicher ausgedrückt: Kunst und kreatives Gestalten verändern das Gehirn, indem sie neue Synapsenverbindungen schaffen. Künstlerisches Schaffen hat neben der Neuroplastizität auch physiologische Wirkung: es kann den Blutdruck senken, es verändert das Schmerzempfinden, es unterstützt psychotherapeutische Behandlung von Depressionen. Auch die Ausschüttung des Stress-Hormons Cortisol wird reduziert bei denjenigen, die sich regelmäßig künstlerischem Tun widmen. Solche Effekte wurden nicht nur bei denen nachgewiesen, die selbst kreativ wurden, sondern ebenso bei diejenigen, die Kunst und Kultur aktiv erlebten.

So sehr McNee instrumentell argumentiert, so sehr wird an vielen Stellen des Buches deutlich, dass sie über allen Nutzen hinaus Kunst für den «ultimate human act»<sup>29</sup> hält. Weil Kunst hervorzubringen für McNee der Inbegriff humanen Gestaltens ist, hält sie das Schaffen von Kunst zugleich für den eigentlichen Sinn menschlichen Daseins und damit auch jedes einzelnen Menschen. Der Sinn liegt darin, dass sie den künstlerisch tätigen Menschen selbst verändert (und zwar zum Besten seiner selbst) wie auch dass die hervorgebrachte Kunst Menschen und ganze Gemeinschaften verändert: «Humans rely on the arts to inspire, to take refuge, to challenge, to awaken»<sup>30</sup>. Sie arbeitet sich mit verschiedenen Argumentationsstrategien daran ab, zu begründen, worin der zentrale menschliche Wert des künstlerischen Schaffens liegt. Ihre Intention lässt sich als Empowerment und als Selbst-Empowerment beschreiben, das jeden Menschen in seinem und ihrem künstlerischen Tun ermutigen will.

Die Relevanz dieses Buches liegt darin, ihrer Intuition von der Bedeutung der Kunst und des künstlerischen Tuns Ausdruck zu verleihen, auch ohne Verweis auf ästhetische Theorien und allgemeine Kulturphilosophie. Diese rekurren vor allem auf die Wirkung und die Rezeption von Kunst, während McNee sich fokussiert auf die Produktion von Kunst. Dies plausibilisiert sie, indem sie das Ideal des künstlerischen Menschen demokratisiert: jeder Mensch ist für sie ein Künstler bzw. eine Künstlerin.

Während Amie McNee Argumente vorträgt, die zwar stark und eindrücklich, aber eher utilitaristisch sind, würde ich mehr betonen: Im kreativen Gestalten, in der Kunst setzen wir uns mit unbekannten Möglichkeiten auseinander, Dinge zu sehen, zu fühlen und zu verstehen. Kunst ist der Schlüssel, um andere

<sup>29</sup> McNee 2025: XI.

<sup>30</sup> McNee 2025: XI.

Lebensweisen zu erkunden. Kunst ist der Aussichtsberg und der Flug, um Freiheit gegenüber dem faktisch Gegebenen und seiner oft erdrückenden Faktizität zu gewinnen, um überhaupt wieder neu träumen, hoffen und gestalten zu können. Der Beitrag der Kunst zur Hoffnung, sowohl im Hervorbringen als auch in der Rezeption lässt sich charakterisieren als Eröffnen von Möglichkeitsräumen gegenüber dem faktisch Gegebenen und gegenüber der Gegenwart.

### *11. Der mögliche Beitrag des Christentums zu einer lebendigen Hoffnung*

Wie verbinden sich christlicher Glaube und Zukunftshoffnung miteinander? Diese Frage lässt sich nicht positiv beantworten, ohne zuvor beklagend anerkannt zu haben, dass das Christentum sich an Gewalt, an Ausgrenzung, an Unterdrückung von Gruppen, an Sexualfeindlichkeit und an Kriegen beteiligt hat. Zu dieser Anerkenntnis gehört auch die Einsicht, dass selbst dann, wenn wirklich guter Wille leitend war, oft gegenteilige Effekte hervorgerufen wurden. Die Reformation, die sich auch als Freiheitsbewegung verstand, machte im protestantischen Bereich die Freiheitsräume für Frauen vielfach kleiner, weil seit der Abschaffung der Klöster für Frauen es keinen anderen Weg gab als das Familienleben. Im Mittelalter dagegen stand zumindest manchen Frauen der Weg ins Kloster offen, im besten Falle verbunden mit gewissen Bildungsmöglichkeiten

Wie kann christlicher Glaube stärker Teil der Lösung als Teil des Problems werden? Auch bisher schon war existentieller christlicher Glaube oft innovative, lebendige Kraft für Lösungen, doch oft nicht im Mainstream, eher bei Einzelnen, bei kleinen Gemeinschaften, bei sogenannten Freikirchen oder in der Diaspora.

Theologie muss sich daher immer neu inspirieren lassen von diesen Traditionen, Texten und Impulsen. Hier arbeiten die theologischen Disziplinen Geschichte des Christentums, interkulturelle Theologie, ökumenische Theologie sowie Praktische und Systematische Theologie eng zusammen.

Warum kann der christliche Glaube darüber hinaus kreative Hoffnung immer wieder neu erwecken? Zumindest drei Aspekte seien skizziert: Verheissung, Vergebung und Gebet.

a) Hoffnung bedarf der *Verheissung*, der Texte, welche leuchtende Zukunft hörbar, anschaulich und erinnerbar machen. Die biblischen Texte enthalten solche Verheissungen; es sind grossartige Texte, die Menschen zu weiterer künstlerischer und ethischer Kreativität inspirierten. Es sind Texte, welche die Imagination anregen und beflügeln. Es sind Sätze, die nicht mehr vergessen kann, wem sie einmal

ins Herz gefallen sind. Ein Beispiel aus Psalm 31,9: «Du stellst meine Füße auf weiten Raum.» Die Wort-Orientierung vieler Gottesdienste wird manchmal als defizitär beklagt, aber die Wort-Orientierung ist auch die beständige Einübung ins eigene Imaginieren und poetische Denken, in die Weitung der eigenen Existenz über das sichtbare Hier und Jetzt hinaus. Diese Texte verweisen nicht nur auf eine andere Zukunft, in diesen Texten wird eine solche Zukunft schon jetzt als wirksam und präsent erfahren, zumindest für Momente – in Gottesdiensten auch in mit anderen geteilten Momenten.

b) Vielleicht die stärkste Erfahrung von neuer Hoffnung ist die Erfahrung von *Vergebung*. Von einem anderen Menschen wirklich Vergebung zu erfahren für konkrete Schuld, eröffnet neue Zukunft und lässt einen wieder kraftvoll ausschreiten. Hannah Arendt sieht darin die menschliche Fähigkeit, einander wirklich einen neuen Anfang zu gewähren.<sup>31</sup> Christ:innen verstehen die menschliche Vergebung so, dass darin Gottes Vergebung wirksam wird, dass Gottes Vergebung die menschliche Vergebung ermöglicht, auch über jedes rationale Mass hinaus. Christ:innen verstehen göttliche Vergebung so, dass sie im Extremfall auch ohne menschliche Vergebung einen neuen Anfang ermöglicht, so sehr die göttliche Vergebung ohne menschliche Vergebung unvollendet ist und die göttliche Vergebung die menschlicher Vergebung umso mehr ersehnen lässt.

Christliches Leben als ein Leben aus der Vergebung hält die beiden Pole zusammen: das bereuende Mitleiden mit denen, denen man Leid und Unrecht angetan hat und die Ausrichtung auf eine neue Zukunft, auf neue Anfänge und auf ein neues Miteinander, so fragmentarisch auch immer.

Ebenso stark wie die Zusage göttlicher Vergebung ist die christliche Ausrichtung auf die Ermutigung, anderen zu vergeben. Daraus darf keine ethische oder religiöse Pflicht gemacht werden. Auch darf existentielle Vergebung nicht vermischt werden mit dem Verzicht auf einen rechtlichen Umgang mit Unrecht.

Doch die biblische Rede von der beständigen Vergebungsbedürftigkeit und der göttlich verliehenen Vergebungsfähigkeit eröffnen immer wieder einen Raum für neues menschliches Miteinander, wenn diese Rede Herzen bewegt. Diese

<sup>31</sup> Arendt 2002: 335–347.

Rede kann Herzen gerade auch deshalb bewegen, weil sie sich mit eindringlichen Narrationen verbindet: beispielsweise die Geschichte vom Verlorenen Sohn.

c) Das (Fürbitt-)Gebet zeichnet sich durch folgende Grundbewegung aus: das Bedenken der gegenwärtigen Leiden und Glücksmomente ausgerichtet auf eine Zukunft, welche die eigenen Lebensmöglichkeiten weit übersteigt.

Der christliche Glaube enthält damit auch eine bestimmte Form des Realismus: der Realismus sieht die von Destruktion, eigener und fremder Destruktion geprägte Gegenwart, erkennt aber genauso dasjenige in der Gegenwart, das sich der liebevollen Veränderung öffnet, das Kreativität freisetzt, das Heilung ermöglicht. Der christliche Glaube sieht, zumindest in seinen besten Varianten, die stets ambige Bedeutung all dessen, was geschieht. Auch das Gute kann missbraucht werden oder hat nie nur gute Folgen. Das Schlechte ist und bleibt schlecht, aber es ruft manchmal heilsame Lebenskräfte und solidarisches Engagement wach.

Je intensiver ein Mensch für das Gute und für gute Veränderung brennt, umso schwieriger wird das Aushalten solcher Ambiguitäten, gerade auch an sich selbst und an den eng verbundenen Menschen. Wie befreiend ist die christliche Überzeugung: Gut ist nur Gott allein. Gott ist das eindeutig Gute, jenseits aller Ambiguitäten, Schatten und Ambivalenzen. Das Gebet ist ein Sich-Bergen in der göttlichen Klarheit dessen, der allein ganz und gar gut ist. Von dieser Überzeugung her wird auch klar, dass die menschlichen Versuche, radikal Ambiguitäten zu beseitigen, diese Ambiguitäten nur verstärken oder verborgen. Ein moralisch reines Leben ist in dieser Welt nicht möglich, aber sehr wohl ein Leben, das sich der Liebe, der Suche nach dem Guten, dem Vollzug der eigenen Kreativität in solidarischer Verbundenheit widmet.

Das Gebet als ein Raum des Sich-Bergens in demjenigen, der rein gut ist, erneuert die Hoffnung auf eine gute Zukunft inmitten der als ambivalent und problematisch erlebten Gegenwart.

Diese kurze Überblicksskizze zum Konzept einer kreativen Hoffnung soll deutlich machen, dass die Dynamik der Hoffnung und überhaupt des christlichen Lebens ohne einen prägnanten theologischen Kreativitätsbegriff nicht auskommt. Kreativität muss ein zentraler theologischer Begriff werden, damit die Theologie wirklich zu einem tieferen Verstehen des Glaubens in der Gegenwart führt.

### *Bibliographie*

- Arendt, H., 2002. *Vita Activa, oder, Vom tätigen Leben*, München et al.
- Blöser, C. / Stahl, T., 2022. Art. Hope. Stanford Encyclopedia of Philosophy (Ausgabe Sommer 2022). Stanford. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/hope/>
- Coleman, M.A., 2008. *Making a Way Out of No Way. A Womanist Theology*. Minneapolis.
- De La Torre, M.A., 2017. *Embracing Hopelessness*. Minneapolis.
- Härle, W., 1978. Kreativität. Theologische Überlegungen. Wege zum Menschen 30, 288–299.
- McNee, A., 2025. We Need your Art. Stop F\*cking Around and Make Something. London.
- McGeer, V., 2012. Die Kunst des guten Hoffens. DZPh 60/1, 105–133.
- Metz, J.B., 1967. Creative Hope. CrossCur 17/2, 171–179.
- Moellendorf, D., 2022. *Mobilizing Hope. Climate Change and Global Poverty*. New York.
- Moltmann, J., 1964. Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. München.
- Pelluchon, C., 2023. Die Durchquerung des Unmöglichen. Hoffnung in Zeiten der Klimakatastrophe. München.
- Plucker, J.A., et al., 2004. Why isn't Creativity more Important to Educational Psychologists? Potentials, Pitfalls, and Future Directions in Creativity Research. *Educational Psychologist* 39/2, 83–96.
- Sass, H. von, 2023. Außer sich sein. Hoffnung und ein neues Format der Theologie, Tübingen.
- Solnit, R., 2025. Umwege. Essays für schwieriges Terrain. Hamburg.
- Stockdale, K., 2021. Hope, Solidarity, and Justice. *Feminist Philosophy Quarterly* 7/2, 1–23.
- Suchocki, M.H., 1989. *God, Christ, Church. A Practical Guide to Process Theology*. New Revised Edition, New York.
- Thomas von Aquin, 1988. *Summa Theologiae*. Cinisello Balsamo.

*Abstracts*

Der Aufsatz untersucht zunächst, wie Hoffnung durch drei polare Unterscheidungen differenziert und näher bestimmt werden kann. Dabei wird die These vertreten, dass in jeder Hoffnung sich Konkretion und Unbestimmtheit miteinander verbinden. Danach werden theologische Modelle vorgestellt, wie Hoffnung begründet werden kann: Jürgen Moltmann, Marjorie Suchocki und Monica Coleman werden in ihren Impulsen für das Denken von Hoffnung gewürdigt. Weiterhin interessiert sich der Aufsatz für den Beitrag der Kunst für die Kultivierung von Hoffnung; schliesslich wird der mögliche Beitrag von Religion und Glaube für eine lebendige Hoffnung ausführlich analysiert.

The essay first examines how hope can be differentiated and defined more precisely through three polar distinctions. It argues that every hope combines concreteness and indeterminacy. It then presents theological models of how hope can be justified: Jürgen Moltmann, Marjorie Suchocki, and Monica Coleman are acknowledged for their contributions to thinking about hope. The essay also looks at the contribution of art to the cultivation of hope; finally, the possible contribution of religion and faith to a living hope is analyzed in detail.

*Miriam Rose Basel*



# Keine Hoffnung für Tiere?

*Markus Wild*

## *1. Einleitung: Hoffnung als Humanum?*

Hoffnung für Tiere könnten wir gut gebrauchen, denn Tieren geht es weltweit schlecht, nicht nur den rücksichtslos ausgebeuteten Nutzieren, sondern auch den ständig an Lebensraum verlierenden Wildtieren. In diesem Beitrag will ich mich jedoch nicht mit der Hoffnung beschäftigen, die wir m.E. für ein besseres Leben der Tiere aus Gründen der Moral und der Klugheit hegen und pflegen sollten. Vielmehr geht es um sozusagen zoologisch-anthropologische Fragen: Gibt es hoffende Tiere? Oder können nur Menschen hoffen?

In der Einleitung zu seinem Buch *Hoffnung* verweist Jonas Grethlein zur Beantwortung dieser Fragen auf die Philosophen Ludwig Wittgenstein und Thomas von Aquin:

Hoffnung scheint nicht nur «mit Leben verschwistert», sondern auch dem Menschen vorbehalten zu sein und – darum soll es in diesem Buch gehen – ihn in besonderer Weise zu charakterisieren. Lakonisch bemerkt Ludwig Wittgenstein (1889–1951): «Das Krokodil hofft nicht, der Mensch hofft.» An anderer Stelle fragt er: «Man kann sich ein Tier zornig, furchtsam, traurig, freudig, erschrocken vorstellen. Aber hoffend? Und warum nicht?» Ein Hund wartet an der Tür auf seinen Herrn, «aber kann er auch glauben, sein Herr werde übermorgen kommen?» Zu den vorsichtig tastenden Denkbewegungen in Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen ist kaum ein größerer Gegensatz denkbar als das messerscharfe Deduzieren des Scholastikers Thomas von Aquin (1225–1274), doch auch dieser stellt in der Summe der Theologie fest: «Es scheint, dass wilde Tiere keine Hoffnung haben.»<sup>1</sup>

Diesen Philosophen zufolge findet sich Hoffnung nur bei Menschen. Das bedeutet allerdings nicht, dass es sich bei der Hoffnung um eine anthropologische Differenz handelt. «Anthropologische Differenz» ist der Name für einen fundamentalen Mensch-Tier-Unterschied, und er bezeichnet etwas, das Menschen überhaupt erst zu Menschen macht bzw. die wichtigen Unterschiede zwischen Menschen und anderen Tieren zu erklären vermag.<sup>2</sup> Die klassische Formel dafür

<sup>1</sup> Grethlein 2024: 11.

<sup>2</sup> Wild 2006; Wild 2015.

lautet: «Der Mensch ist das Tier plus x» und die klassischen Kandidatinnen für eine solche Differenz sind Vernunft und Sprache: «Der Mensch ist das vernünftige Tier» (*animal rationale*) bzw. «Der Mensch ist das sprechende Tier» (*zoon logon echon*). Behauptet nun jemand, dass nur Menschen hoffen, bedeutet dies nicht, dass Hoffnung den fundamentalen Mensch-Tier-Unterschied ausmacht, denn es könnte ja sein, dass die Hoffnung auf dem Vernunft- oder auf dem Sprachvermögen beruht und aus diesem Grund nur beim Menschen auftritt. Thomas und Wittgenstein scheinen sich darin einig, dass Menschen hoffen, Tiere nicht, ohne das für einen grundlegenden Unterschied zu halten.<sup>3</sup>

Im Folgenden will ich mich der Frage, ob nur Menschen bzw. ob auch Tiere hoffen, über eine Analyse der Positionen von Wittgenstein und Thomas zuwenden. Ich werde mit der kritischen Diskussion der wenigen, aber oft zitierten Passagen über Hoffnung beginnen, die sich bei Wittgenstein finden. Dabei werde ich – unter anderem im Rückgriff auf empirische Literatur aus der kognitiven Ethologie – Zweifel an Wittgensteins Bild aufwerfen und es verwerfen (Abschnitt 2). Anschließend wende ich mich der thomistischen Auffassung zu, die zwar weniger oft zitiert wird, dafür aber differenzierter ist. Anders als Grethlein meint, hoffen bei Thomas Tiere und Menschen, wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise (Abschnitt 3). Anschließend wende ich mich exemplarisch der Hoffnung des Dichters Georg Büchner (1813–1837) auf eine politische Revolution als einer typisch menschlichen Hoffnung zu; sie ist menschlich aufgrund ihrer narrativen Struktur (Abschnitt 4). Methodisch wird mein Vorgehen stark an Beispielen aus der kognitiven Ethologie, an Alltagsbeispielen, Gedankenexperimenten und historischen Beispielen orientiert sein. Die Bevorzugung von Beispielen gegenüber expliziten Argumenten mag philosophisch etwas unbefriedigend sein, ich hoffe aber mit dieser Betonung das Interesse auch bei Leser:innen zu wecken, die über keinen fachphilosophischen Hintergrund verfügen.

<sup>3</sup> Auch Ernst Bloch (1885–1977) scheint Hoffnung nicht für eine anthropologische Differenz zu halten, obwohl er schreibt, die Hoffnung sei «die menschlichste aller Gemütsbewegungen und nur Menschen zugänglich» (Bloch 1985: 83) Für Bloch ist der Mensch das hoffende Tier, weil es in der Lage ist, sich nicht-realisierte Ziele vorzustellen. Sie ist ebenfalls abhängig von einer grundlegenderen Fähigkeit.

*2. Wittgenstein: Hoffnung als Teil der menschlichen Lebensform?*

Betrachten wir die vielzitierte Stelle aus Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* (PU):

Man kann sich ein Tier zornig, furchtsam, traurig, freudig, erschrocken vorstellen. Aber hoffend? Und warum nicht?

Der Hund glaubt, sein Herr sei an der Tür. Aber kann er auch glauben, sein Herr werde übermorgen kommen? – Und was kann er nun nicht? – Wie mache denn ich's? – Was soll ich darauf antworten?<sup>4</sup>

Offenbar erlaubt Wittgenstein die Vorstellung, dass Tiere Emotionen wie Zorn, Furcht, Trauer, Freude oder Schrecken empfinden. Das passt zu neueren (empirischen) Untersuchungen, die zeigen, dass sowohl wissenschaftliche Expert:innen für Tierverhalten<sup>5</sup> als auch Nicht-Expert:innen<sup>6</sup> bereit sind, Tieren Emotionen zuzuschreiben. Zudem sind Menschen nicht schlecht darin, die emotionalen Zustände anderer Tierarten zu erkennen<sup>7</sup>, auch wenn Fehler unterlaufen.<sup>8</sup> Zudem sind gewisse Tiere, insbesondere Hunde, versiert darin, die Emotionen ihrer menschlichen Partner:innen zu erkennen. Vor allem hat die empirische Verhaltensforschung der letzten zwei Jahrzehnte Methoden, Begriffe und Modelle für tierliche Emotionen entwickelt. In einer Review der aktuellen Modelle und Herausforderungen dieser Forschung nennen Elizabeth Paul und Michael Mendl in einer schematischen Übersicht die vier kurzzeitig-ereignisbezogenen Emotionen Furcht, Freude, Ruhe, Trauer sowie auf die vier langzeitig-dispositionenbezogenen Emotionen Angst, Glück, Entspanntheit und Depression. Die erste Gruppe (*short term emotions*) beinhaltet kurz dauernde emotionale Reaktionen auf äußere Anlässe (beispielsweise ein Hund, der sich über einen Leckerbissen freut). Die zweite Gruppe umfasst dauerhafte Dispositionen (*long-term moods*), die auch ohne besonderen äußeren Anlass das Verhalten eines Tiers charakterisieren (wie etwa im Falle eines ängstlichen Hundes). Aber

<sup>4</sup> Wittgenstein 1989: 489 [PU II.i].

<sup>5</sup> Zipple et al. 2024.

<sup>6</sup> Kisley 2025.

<sup>7</sup> McGrath et al. 2024.

<sup>8</sup> Mentis et al. 2025.

natürlich kann ein ängstlicher Hund sich auch mal freuen oder eine glückliche Kuh auch mal Furcht empfinden.<sup>9</sup>

Die von Wittgenstein genannten Gefühle (zornig, furchtsam, traurig, freudig, erschrocken) und die von Paul und Mendl aufgeführten Zustände (furchtsam, erschrocken, freudig, ruhig, traurig, ängstlich, glücklich, entspannt, deprimiert) vertragen sich gut miteinander. Sowohl intuitiv als auch wissenschaftlich scheinen wir gut vorstellen zu können, dass Tiere ‹einfache› Emotionen wie Zorn, Furcht, Freude, Traurigkeit empfinden, zögern jedoch Ihnen ‹komplexere› Emotionen wie Bedauern, Scham, Eifersucht, Neid oder Schuldgefühle zuzuschreiben. Tatsächlich taucht die Hoffnung soweit ich sehe in keiner rezenten Forschungsrichtungen zu Tieremotionen auf. Dies kann verschiedene Gründe haben. Vielleicht zweifelt die moderne Forschung wie Wittgenstein daran, dass Tiere in der Lage sind zu hoffen oder sie findet es merkwürdig, die Hoffnung in eine Reihe mit Emotionen zu stellen, oder sie ist noch nicht in der Lage, komplexe Emotionen bei Tieren zu erforschen.

Kehren wir zu Wittgensteins Text zurück. Der Hund könne glauben, dass sein Herr an der Tür sei, aber nicht hoffen, dass er übermorgen kommen werde. Das scheint auf den ersten Blick ein schlechter Grund zu sein, dem Hund das Hoffen schlechthin abzusprechen. Wie Bernard Rollin vor einigen Jahren bemerkt hat, ist die Behauptung, dass kein Tier hoffen könne, wirklich verblüffend: «What else can one say of a dog when it sits at attention while you are eating but that it is hoping you will give it a scrap?»<sup>10</sup> Allerdings lässt sich Rollins Beispiel auf andere Weise interpretieren. Das Verhalten des Hundes muss nicht durch die *Hoffnung* auf einen Essensbissen erklärt, es könnte auch als ein *Warten* auf die Erlaubnis zu essen verstanden werden. Im ersten Fall hofft der Hund auf etwas, im zweiten Fall wartet er darauf, in beiden Fällen hat der Hund Lust auf einen Bissen. Doch die Möglichkeit einer solchen Spielverderber-Interpretation ist nicht der springende Punkt. Dieser besteht vielmehr darin, dass das Objekt der Hoffnung in Rollins Beispiel (der Bissen) dem Hund präsent ist, während das Objekt der Hoffnung in Wittgensteins Beispiel in der Zukunft liegt (die Rückkehr des Herrn in zwei Tagen).

<sup>9</sup> Zur Bestimmung des Begriffs des tierlichen Glücks vgl. Webb et al. 2019.

<sup>10</sup> Rollin 1989: 49.

Es ist hilfreich, wenn wir uns die drei Hunde-Beispiele deutlich machen, indem wir dem Hund explizit propositionale Einstellungen<sup>11</sup> des Glaubens bzw. des Hoffens zuschreiben:

- (1) Der Hund glaubt, dass der Herr vor der (präsenten, wahrnehmbaren) Tür ist und gleich eintreten wird.
- (2) Der Hund hofft, dass er gleich einen Bissen des (präsenten, wahrnehmbaren) Essens seines Herrschens bekommt.
- (3) Der Hund hofft, dass sein (weder präsenter noch wahrnehmbarer) Herr während eines bestimmten zukünftigen Zeitfensters (nämlich übermorgen) kommen werde.

Wir sehen ohne Weiteres, dass sich (1) und (2) wenig unterscheiden. In beiden Fällen hat es der Hund mit einem präsenten, wahrnehmbaren Objekt zu tun und einem unmittelbar bevorstehenden Ereignis. Er befindet sich in einem Zustand unmittelbarer Antizipation. Wie bereits bemerkt, können wir Rollins Beispiel durch eine Spielverderber-Hypothese deuten:

- (4) Der Hund glaubt, dass er gleich einen Bissen des (präsenten, wahrnehmbaren) Essens seines Herrchens bekommt.

Die Deutung (4) schreibt dem Hund eine Meinung zu: Er glaubt, dass so und so. Wie wir gesehen haben, ist Wittgenstein der Auffassung, dass wir uns (4) vorstellen können («Der Hund glaubt, sein Herr sei an der Tür.»). Rollins Beispiel unterscheidet sich somit kaum von Wittgensteins Beispiel «Der Hund glaubt, sein Herr sei an der Tür». Anders verhält es sich mit (3). Wittgenstein hält es für kaum vorstellbar, dass ein Hund auf das Erscheinen des in der Gegenwart weder präsenten noch wahrnehmbaren Herrchens in einem bestimmten zukünftigen Zeitfenster (übermorgen) hoffen könne.

Ich habe das Objekt dieser Hoffnung so umständlich formuliert, weil es darum geht, dass das Objekt der Hoffnung für den Hund zu komplex ist. Der

<sup>11</sup> Der Ausdruck «propositionale Einstellung» (*propositional attitude*) gehört zum philosophischen Fachjargon. Propositionale Einstellungen werden in der Regel gebildet durch (i) die Nennung eines Subjekts S, (ii) die Nennung eines Verbs, das einen mentalen Zustand oder einen mentalen Prozess bezeichnet, und (iii) durch die Hinzufügung einer Proposition mittels der Konjunktion «dass». Beispiele: S fürchtet, dass es heute regnen wird; S erinnert sich, dass es vorgestern geschneit hat; S meint, dass Wale Fische sind. Die propositionalen Einstellungen in diesen drei Beispielen sind: «S fürchtet», «S erinnert sich» und «S meint», die Propositionen, zu denen S eine Einstellung einnimmt, lauten: «Es wird heute regnen», «Vorgestern hat es geschneit» und «Wale sind Fische». Wichtig ist, dass auch Emotionen als propositionale Einstellungen konstruiert werden können: S fürchtet, betrauert, bedauert, erschreckt, macht wütend, freut, dass so und so.

entscheidende Faktor ist nicht, dass sein Herrchen im Moment nicht präsent und wahrnehmbar ist, das Problem besteht vielmehr im Begriff «übermorgen». Können wir dem Hund diesen Begriff zuschreiben? Setzt die Beherrschung dieses Begriffs nicht die Beherrschung einer Sprache voraus? Auf diese Weise deutet Anthony Kenny Wittgensteins Worte:

There are thoughts which only a language-user can have, as well as thoughts which animals can share: a dog can believe that his master is at the door, but not that his master will come the day after tomorrow, because he cannot master the complicated language in which alone such a hope can be expressed.<sup>12</sup>

Der entscheidende Punkt besteht also nicht darin, dass ein sprachloses Tier überhaupt nicht hoffen könnte, sondern darin, dass es bestimmte Dinge nicht zum Objekt seiner Hoffnung machen kann. Gemäß dieser Lesart würde Wittgenstein nicht grundsätzlich bestreiten, dass Tieren die Einstellung des Hoffens zugeschrieben werden kann, sondern nur, dass sie auf etwas jenseits ihres unmittelbaren Horizonts hoffen können. Die Sprache erweitert den Objektbereich des Hoffens nahezu unermesslich. Plakativ gesagt, können sprachfähige Wesen auf ein Leben nach dem Tode hoffen, sprachlose Wesen auf diesen Bissen hier.

Allerdings passt diese Deutung nicht ganz zu Wittgensteins Fragen: «Aber hoffend? Und warum nicht?» Diese legen nahe, dass es nicht allein um die Objekte der Hoffnung geht, sondern um die Einstellung des Hoffens selbst. Dies kann man auf zwei Weisen verstehen. Es könnte einerseits sein, dass Wittgenstein einer bestimmten Auffassung von Hoffnung anhängt, die begrifflich nicht-präsente und nicht-wahrnehmbare Objekte in der Zukunft einschließen muss, um überhaupt eine Hoffnung zu sein, sodass sprachlose Tiere nicht in der Lage sind, auf etwas zu hoffen. Andererseits könnte es sein, dass Hoffen eine spezifisch menschliche Verhaltensweise ist, weil Hoffen in das menschliche Leben eingebettet ist. Wittgenstein scheint eine Kombination aus beiden Möglichkeiten zu sein. Dies wird in der unmittelbaren Fortsetzung der Passage deutlich: «Kann nur hoffen, wer sprechen kann? Nur der, der die Verwendung der Sprache beherrscht. D.h., die Erscheinungen des Hoffens sind Modifikationen dieser komplizierten Lebensform.»<sup>13</sup> Ein vergleichbarer Gedanke findet sich in den *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*:

<sup>12</sup> Kenny 1970: 150.

<sup>13</sup> Wittgenstein 1989: 489 [PU II.i]

Ich habe in diesem Fall den Ausdruck «eingebettet» gebraucht, gesagt, die Hoffnung, der Glaube, etc. sei im menschlichen Leben, in allen Situationen und Reaktionen, die das menschliche Leben ausmachen, eingebettet. Das Krokodil hofft nicht, der Mensch hofft. Oder: Vom Krokodil kann man nicht sagen, es hofft; aber vom Menschen.<sup>14</sup>

Ich denke nicht, dass der Wechsel vom Hund zum Krokodil wichtig ist. Wittgenstein geht es um den Kontrast zwischen der menschlichen Lebensform und tierlicher Lebensformen. Die menschliche Lebensform ist durch die Verwendung der Sprache charakterisiert und in diese ist Hoffen eingebettet. Von einem Säugling, so Wittgenstein, sage man nicht, er hoffe, aber doch von einem Erwachsenen, denn «das tägliche Leben wird nach und nach zu dem, worin für Hoffnung Raum ist».<sup>15</sup> Hoffnung wäre somit weniger eine Fähigkeit, das einem Einzelwesen zukommt, als vielmehr ein in die Lebensform des Menschen eingebetteter Bestandteil. Wie ist das genauer zu verstehen?

An dieser Stelle treffen wir auf zwei hermeneutische Probleme. Das erste Problem betrifft den Begriff der Lebensform: «Obwohl der Ausdruck in Wittgensteins veröffentlichtem Werk nur ein halbes Duzend Mal auftritt, hat er zu einer Vielzahl von Fehlinterpretationen Anlass gegeben, die zum Teil auf seinen nonchalanten Sprachgebrauch zurückzuführen sind.»<sup>16</sup> In der Tat ist dieser Begriff bei Wittgenstein, trotz seiner Prominenz, verschwommen, vage und mehrdeutig. Die von mir oben angedeutete Interpretation eines Kontrastes zwischen der menschlichen Lebensform und tierlicher Lebensformen geht davon aus, dass es eine *menschliche* Lebensform gibt und *andere* davon unterschiedene Lebensformen existieren.<sup>17</sup> Dem widerspricht die Interpretation, die den Anwendungsbereich von Lebensformen auf den *Menschen* einschränkt und mit dem Plural nur unterschiedliche *menschliche* Lebensformen bezeichnet.<sup>18</sup> Nehmen wir Wittgensteins Behauptung ernst, dass Hoffnung in die menschliche Lebensform eingebettet ist, so lässt sich nach der ersten Interpretation die Anschlussfrage stellen, ob wir Hoffnung nicht auch in bestimmten tierlichen Lebensformen finden, während diese Frage in der zweiten Interpretation keinen Sinn ergibt. Ich selber halte es für

<sup>14</sup> Wittgenstein 1984: 223 [Bemerkungen II.16]

<sup>15</sup> Wittgenstein 1984: 222f. [Bemerkungen II.15]

<sup>16</sup> Glock 2000: 200. Eine Übersicht über die Deutungen findet sich bei Stosch 2001: 29–38.

<sup>17</sup> Graver 1984.

<sup>18</sup> Haller 1984.

plausibel, dass Wittgenstein mit dem Ausdruck «Lebensform» gar keinen Beitrag zur philosophischen Terminologie leisten wollte.<sup>19</sup>

Das zweite hermeneutische Problem besteht darin, dass sich bei Wittgenstein keine Anhaltspunkte dafür finden lassen, was er unter «Hoffnung» versteht. Wir müssten, wenn wir die Behauptung begründen wollen, Hoffnung sei nur denkbar als Teil der menschlichen Lebensform, zuerst den vagen Begriff der Lebensform rekonstruieren und dann Anwendungsbedingungen für den in seinem Werk unterbestimmten Begriff der Hoffnung ausfindig machen. Zum Glück hat sich Barbara Schmitz in einem lesenswerten Aufsatz dieser Aufgabe angenommen.<sup>20</sup> Schmitz verweist auf drei Gründe, warum Krokodile und Hunde nicht hoffen.<sup>21</sup> *Erstens* kann das Verhalten des Krokodils, das auf Beute lauert, als Warten charakterisiert werden, wir brauchen ihm keine Hoffnung zuzuschreiben. *Zweitens* gibt es für die Emotion der Hoffnung, anders als für Freude oder Trauer, keine eindeutige Verhaltenssignatur, keinen deutlichen Ausdruck. Da es kein Hoffnungsverhalten gibt, das den sprachlichen Ausdruck dafür ersetzen könnte, ist Hoffnung an den Gebrauch der Sprache gebunden. *Drittens* kann man einem Tier den für das Hoffen relevanten Zukunftsbezug nicht unterstellen.

Ich halte diese Gründe, die ich im Folgenden ausführlich diskutieren möchte, für wenig überzeugend. Beginnen wir mit dem dritten Grund, der Ausrichtung auf die Zukunft, die für das Hoffen zentral ist. Schmitz schreibt:

Es ist charakteristisch für das Hoffen, dass es sich auf weit in der Zukunft liegende Sachverhalte beziehen kann. Ein Hund kann aber nicht hoffen, sein Herr werde übermorgen kommen. Diese Art des Zeitbezugs fehlt dem Hund, denn ein solcher wird erst durch Sprache geschaffen.<sup>22</sup>

Das Argument, dass der Hund nicht über den Begriff des Übermorgens ohne Sprache verfügen kann, kennen wir bereits. Daraus folgt aber nur, dass er sich nicht auf bestimmte Zeitspannen in der Zukunft beziehen kann, zu deren Bestimmung ein Begriff erforderlich ist, der mit dem Erwerb einer Sprache einhergeht. Obschon «diese Art des Zeitbezugs» beim Hund entfällt, gilt dasselbe nicht für jeden Zeitbezug auf die Zukunft. Um diese weitergehende These zu begründen, müsste man zeigen, dass jede Form des Zeitbezugs auf die Zukunft von

<sup>19</sup> Majetschak 2010

<sup>20</sup> Schmitz 2012, vgl. de Gracia 1994 und v. Savigny 1996.

<sup>21</sup> Schmitz 2012: 98f.

<sup>22</sup> Schmitz 2012: 99

der Beherrschung einer Sprache abhängt. Es trifft sicher zu, dass sich Hoffnung ausschließlich auf Sachverhalte oder Ereignisse in der Zukunft bezieht, dabei kann es sich sowohl um weit in der Zukunft Liegendes als auch um Näherliegendes handeln.<sup>23</sup> Es gibt jedoch keinen Grund zur Annahme, dass sich Hoffnung nur auf *weit* in der Zukunft liegende Sachverhalte bezieht, oder dass nur hoffen kann, wer sich auf solche Sachverhalte beziehen kann. Sogar wenn dies zuträfe, wäre nicht ausgeschlossen, dass manche Tiere sich auf *weit* in der Zukunft liegende Sachverhalte beziehen können.

Ein methodischer Streitpunkt besteht darin, ob Urteile über Emotionen bei Tieren begriffliche oder empirische Fragen betreffen. Wittgenstein fasst das Problem begrifflich auf.<sup>24</sup> Ich bin eher der Auffassung, dass wir solche Fragen auch empirisch anpacken sollten. Insbesondere die Frage, ob sich Tiere auf zukünftige Ereignisse beziehen können, ist empirischer Natur. Denn tatsächlich finden wir empirische Beispiele dafür, dass sich Tiere auf die Zukunft beziehen können. Die folgenden drei Beispiele aus der kognitiven Ethologie zeigen, dass Tiere in die Zukunft planen.

Bsp. 1 Häher haben eine Präferenz für bestimmte Futterarten gegenüber anderen. Gibt man ihnen von beiden Arten, fressen sie zuerst vom präferierten Futter und verstecken davon, um es später auszugraben. Nun leiden Häher ebenso wie Menschen unter dem Effekt der relativen Sättigung. Sobald sie sich am Lieblingsfutter überfressen haben, steigen sie auf etwas anderes um. Haben sie die Erfahrung relativer Sättigung erst einmal gemacht, nehmen sie zuerst vom präferierten Futter und verstecken das für sie weniger schmackhafte Futter. Vermutlich wollen sie später nicht dem Effekt der relativen Sättigung zum Opfer fallen. Das also sieht ganz so aus, als würden diese Tiere für ihre subjektiven zukünftigen Bedürfnisse planen.<sup>25</sup>

Bsp. 2 In diesem Versuch übernachten Häher drei Tage in einem «Frühstücksraum» und dann weitere drei Tage in einem «Hungerraum». Im ersten Raum erhalten sie morgen Fitter, im zweiten Raum erhalten sie zum Frühstück nichts. An allen sechs Tagen haben sie ab 11 Uhr Zugang zu Futter in einem dritten Raum, während die anderen beiden Räume geöffnet bleiben. Nun beginnen die Vögel am sechsten oder siebenten

<sup>23</sup> Natürlich kann ich sinnvollerweise Dinge sagen wie «Ich hoffe, dass Mehmet gut angekommen ist!» Richtet sich meine Hoffnung in diesem Fall nicht auf ein Ereignis in der Vergangenheit? Nein. Ich habe in diesem Beispiel lediglich noch nicht in Erfahrung gebracht, ob Mehmet gut angekommen ist, das wird erst in Zukunft geschehen.

<sup>24</sup> Bereits Mary Midgley (1984: 58) hat mit Blick auf Wittgenstein auf diesen Punkt hingewiesen.

<sup>25</sup> Correia et al. 2007.

Tag damit, Futter in den Hungerraum zu bringen und es dort zu verstecken und stellen sicher, dass sie auch dort in Zukunft ein Frühstück vorfinden werden.<sup>26</sup>

Bsp. 3 Freilebende Sumatra-Orang-Utan-Männchen signalisieren mit lauten Rufen am Abend ihren Artgenossen, in welche Richtung sie am kommenden Tag gehen werden, Rufe während des Tages hingegen zeigen Richtungsänderungen ihrer Wanderung an. Die Artgenossen passen sich an diese Informationen an. Sie bleiben in der Nähe des Männchens oder weichen ihm aus. Sowohl die rufenden Männchen als auch die informierten Artgenossen können so ihre Reiserouten für den kommenden Tag vorausplanen, ohne sich in die Quere zu kommen.<sup>27</sup>

Wie diese Beispiele zeigen, können sich Tiere auf in der Zukunft liegende Sachverhalte, Ereignisse und Zeiträume beziehen, ohne eine Sprache zu sprechen. Sie zeigen, dass es falsch ist zu denken, Tiere wären mangels Sprache zu keinem Zukunftsbezug fähig.

Ich wende mich nun dem ersten Argument von Schmitz zu. Sie weist zurecht darauf hin, dass ein tierliches Verhalten als Warten gedeutet werden kann und nicht als Hoffen. Wir haben dies bereits im Falle von Rollins Hund gesehen, der auf einen Bissen wartet. Dazu muss er sich nichts erhoffen. Wenn wir für alle möglichen Fällen sagen könnten, dass Tiere zwar warten, aber nicht hoffen, haben wir einen Grund, Tieren keine Hoffnung zu machen. Allerdings ist das Beispiel von Schmitz bzw. Wittgenstein zu simpel:

Bei einem Krokodil, das mit einem offenen Maul auf dem Sand liegt, können wir nicht sagen, es hoffe, dass es jetzt gleich eine Beute erwischt. [...] [E]s müsste ganz generell für das Krokodil möglich sein, zwischen einem Warten, einem Hoffen und einem Erwarten zu unterscheiden. Und genau hier deutet das Benehmen des Krokodils allein ein Warten an und nicht ein Hoffen. Für das Hoffen fehlt dem Krokodil die Komplexität, die eine der menschlichen Lebensform ist und mit der menschlichen Form des Handelns zusammenhängt.<sup>28</sup>

Ich räume gerne ein, dass die menschliche Lebensform komplexer ist als jene der Krokodile. Dennoch erschöpfen sich tierliche Lebensformen nicht darin, mit offenem Maul auf Futter zu warten. Auch halte ich die Bedingung, dass das Krokodil zwischen Warten, Hoffen und Erwarten unterscheiden können müsste, für zu stark. Dies fällt selbst vielen Menschen schwer. Was wir brauchen, sind Beispiele

<sup>26</sup> Raby/Clayton 2009.

<sup>27</sup> van Schaik et al. 2013.

<sup>28</sup> Schmitz 2012: 98.

für ein Verhalten, das mehr als Warten und Erwarten zum Ausdruck bringt, und das mit Gründen als ein Hoffen gedeutet werden kann. Solche Beispiele finden wir in der Erforschung des sog. «antizipatorischen Verhaltens»: «Anticipatory behaviour is a suite of behaviors, expressed by animals during the appetitive phase, or before a desired outcome is acquired. This class of behaviors is goal-directed, and aimed at acquiring desired outcomes.»<sup>29</sup> Solches Verhalten befindet sich in der Nachbarschaft der Hoffnung, die auf ein wünschenswertes Ereignis in der Zukunft gerichtet ist, das als wahrscheinlich, aber nicht als erwartbar betrachtet wird.

Bsp. 4 Delfine in Gefangenschaft freuen sich auf die Interaktion mit ihnen vertrauten Trainer:innen. Sie springen aus dem Wasser (*spy-hopping*), spähen über der Wasseroberfläche (*surface-looking*) und dabei blicken sie in jene Richtung, aus der Trainer:innen in der Regel kommen. Sie verhalten sich aktiv und verbringen mehr Zeit am Beckenrad als gewöhnlich. Das ist eine Form des antizipatorischen Verhaltens. Offenbar warten die Delfine nicht nur auf die Trainer:innen, sondern sie antizipieren mit Freude etwas, das sie positiv evaluieren.<sup>30</sup> Warten nämlich kann man auch auf Ereignisse, die man als schlecht oder neutral evaluiert, die Hoffnung hingegen richtet sich auf etwas, das als gut evaluiert wird. Außerdem ist Warten nicht mit antizipatorischem Verhalten assoziiert. Die Delfine warten nicht passiv auf etwas wie das Krokodil, sondern versuchen ein positives Ereignis möglichst früh zu erspähen. Könnte man aber nicht einfach sagen, dass sie etwas mit Freude erwarten anstatt dass sie darauf hoffen? Interessanterweise ist das antizipatorische Verhalten der Delfine stärker ausgeprägt, wenn sie in weniger guten Bedingungen gehalten werden oder wenn sie in einer pessimistischen affektiven Stimmung sind.<sup>31</sup>

Man darf vermuten, dass sich die Antizipation positiver Ereignisse verstärkt, wenn diese von den Delfinen für unwahrscheinlicher gehalten werden. Sie erscheinen dann als unwahrscheinlicher, wenn die Tiere unter eher schlechten Bedingungen gehalten werden oder wenn sie sich in einer pessimistischen Stimmung befinden. Unter guten Bedingungen und in optimistischer Verfassung können die Tiere mit einer erfreulichen Interaktion sozusagen fest rechnen, im anderen Fall können sie

<sup>29</sup> Krebs et al. 2002: 2.

<sup>30</sup> Clegg/Delfour 2018a.

<sup>31</sup> Clegg/Delfour 2018b, vgl. Krebs et al. 2002: 2. Negative Stimmungen werden mit sog. «cognitive bias tests» eruiert. Solche Tests zeigen, dass Individuen in negativer affektiver Stimmung zu eher pessimistischen, solche mit positiven hingegen zu optimistischen Entscheidungen neigen. Solche Tests wurden erfolgreich an vielen Tierarten durchgeführt. Tiere mit negativen Stimmungen, die zu pessimistischen Entscheidungen neigen, zeigen, wie unsere Delfine, eine erhöhte Erwartung an mögliche positive Erlebnisse. Man könnte sagen, dass sie auf solche Erlebnisse hoffen. Für eine Diskussion dieser Tests vgl. Nematipour et al. 2022.

nur darauf hoffen. Delfine in der zweiten Situation richten ihr antizipatorisches Verhalten somit auf ein positives Ereignis in der nahen Zukunft, dem sie keine Gewissheit, aber sowohl eine gewisse Dringlichkeit als auch Wahrscheinlichkeit beilegen. Auch wenn sich diese Darstellung der zweiten Situation nicht direkt aus der empirischen Forschung ergibt, so scheint es mir vorstellbar und plausibel, dass die Delfine nicht nur auf die Interaktion mit den Trainer:innen warten, sondern dass sie auf diese Interaktion hoffen.

Ich komme abschließend zum zweiten Argument von Schmitz, das mir am interessantesten scheint. Erinnern wir uns, dass Wittgenstein sagt: «Man kann sich ein Tier zornig, furchtsam, traurig, freudig, erschrocken vorstellen. Aber hoffend? Und warum nicht?» Damit fordert er dazu auf, sich ganz konkret ein Tier vorzustellen, das zornig ist, das sich freut, das Furcht verspürt, traurig wird oder erschrickt. In diesen Fällen können wir charakteristische Verhaltensweisen (etwa bei einem Hund) vorstellen. Dasselbe gilt auch für Menschen. Anders verhält es sich mit der Hoffnung. Es scheint keine charakteristischen Gebärden, Gesichtsausdrücke, Körperhaltungen oder Laute der Hoffnung zu geben. Das ist ein zentrales Problem für die Zuschreibung der Hoffnung Tieren gegenüber. Um Tieren einen emotionalen Zustand oder eine kognitive Fähigkeit zuschreiben zu können, brauchen wir einen Anhaltspunkt im Verhalten des Tiers. Offensichtlich gibt es solche Verhaltensmerkmale für die Hoffnung nicht. (Versuchen Sie mal, einen hoffenden Gesichtsausdruck zu mimen!) Das mag zutreffen, doch daraus folgt nicht, dass das Hoffen nur existiert, weil es «die Möglichkeit der Sprachbeherrschung» gibt oder dass Hoffnung «den Ausdruck in der Sprache» voraussetzt.<sup>32</sup> Es bleibt aber die Herausforderung, dass wir für das Hoffen keine Verhaltenssignatur zur Verfügung haben.

Das können wir als methodisches Problem verstehen. Es besteht darin, dass das Verhalten uns keinen direkten Zugang zur Emotion der Hoffnung bei sprachlosen Tieren gibt. Doch daraus müssen wir nicht schließen, dass sprachlose Tiere nicht hoffen können. Betrachten wir zwei (diesmal sehr unterschiedliche) Beispiele.

Bsp. 5 Veränderungsblindheit (*change blindness*)<sup>33</sup> besteht darin, dass Proband:innen infolge einer Ablenkung nicht in der Lage sind, eine erhebliche Veränderung in einer Szenerie zu bemerken, wenn sie die Veränderung selbst infolge der Ablenkung nicht beobachten konnten. Stellen Sie sich vor, dass Sie auf eine Fotographie blicken, auf der

<sup>32</sup> Schmitz 2012: 99

<sup>33</sup> In diesem Beispiel orientiere ich mich an der Diskussion bei Dretske 2004.

zwei Männer in einem gelben und einem blauen Hemd auf der Schankterrasse einer Alm sitzen. Plötzlich verschwindet das Bild unter einem Flimmern und taucht wieder auf, nur das jetzt die beiden Männer ein weißes und ein rotes Hemd tragen. Die meisten Menschen sind nicht in der Lage, diesen Unterschied festzustellen. Sie sagen, dass sie keinen Unterschied sehen bzw. den Unterschied nicht gesehen haben. Können wir daraus schließen, dass sie nach dem Flimmern immer noch ein blaues und ein gelbes Hemd sehen? Wohl kaum. Vor dem Flimmern sehen sie ein gelbes und ein blaues, nach dem Flimmern ein weißes und ein rotes Hemd. Dies alles liegt vor ihren gesunden, offenen Augen. Allerdings haben sie nicht gesehen, dass die beiden Männer nun andersfarbige Hemden tragen. Und genau das sagen sie auch. Sie sagen, dass sie keinen Unterschied sehen. Die Versuchspersonen sehen nach dem Flimmern also ein rotes und ein weißes Hemd, aber sie sehen nicht die Tatsache, dass die Hemden andere Farben als vor dem Flimmern haben. Genau über diese letzte Tatsache geben sie Auskunft. Sie sehen die *Tatsache* nicht (den Farbenwechsel der Hemden), aber sie sehen die *Objekte* (die Farben der Hemden).

Farbenunterscheidungen sind eine Leistung der visuellen Systeme von Lebewesen. Auch wir unterscheiden Farben mithilfe unseres visuellen Systems. Dazu brauchen wir kein kognitives Urteilsvermögen. Das Sehen eines Unterschiedes oder einer Tatsache hingegen ergibt sich aus dem Zusammenspiel zwischen unseren visuellen und kognitiven Systemen. Es beginnt sozusagen in den Augen und endet im Urteilsvermögen. Im Falle der Veränderungsblindheit funktionieren die Augen, aber nicht der Weg ins kognitive Urteilsvermögen. Wir sehen nicht, dass die Hemden nun je eine andere Farbe haben, obwohl wir die Farben der Hemden deutlich sehen. Wären wir aufgefordert worden, die Farben der Hemden vor dem Flimmern sprachlich zu benennen («Blau» und «Gelb»), dann hätten wir vermutlich den Unterschied nach dem Flimmern bemerkt. Die Sprache ermöglicht uns nicht, den Unterschied zu bemerken, aber sie erleichtert es ungemein, dies zu tun und dies festzuhalten. Die Beherrschung einer Sprache ist weniger Ermöglichungsbedingung einer Fähigkeit als vielmehr deren Ermöglichungserweiterung. Dies konnten wir bereits mit Blick auf das Beispiel des Hundes, der glaubt, sein Herr werde übermorgen kommen, festhalten. Wie Kenny feststellt, *erweitert* die Sprache den Möglichkeitsraum dessen, worauf Menschen hoffen können, sie *ermöglicht* aber nicht, dass Menschen  *überhaupt* hoffen können. Die Fähigkeit zu hoffen könnte ebenso wie die Fähigkeit

zu sehen, eine natürliche Fähigkeit sein, die wir wie andere Tiere auch als biologische Lebewesen haben.

Bsp. 6 Wölfe heulen nicht den Mond an, sondern kommunizieren untereinander. Insbesondere heulen Wölfe, wenn sie von ihren Sozialpartnern getrennt sind. Im österreichischen Wolfszentrum Ernstbrunn heulen die Wölfe, wenn die Pfleger:innen einzelne Wölfe auf Spaziergänge mitnehmen. Was sind die Gründe für dieses Heulen? Eine Standarderklärung lautet, dass das Heulen Ausdruck einer Stressreaktion ist und durch Stresshormone reguliert werde. Wölfe haben ihr Heulen nicht unter Kontrolle, es ist vielmehr etwas, das mit ihnen geschieht, wie Schluckauf oder Schwitzen beim Menschen. Ein Versuch mit den Wölfen in Ernstbrunn sollte zeigen, dass auch soziale und kognitive Ursachen das Geheul steuern, sodass es weniger ein hormongetriebenes, unwillkürliches Verhalten darstellt als vielmehr als flexibles soziales Verhalten.<sup>34</sup> Werden Wölfe des Leitpaars aus dem Rudel genommen, heulen sämtliche Mitglieder und sie stehen unter einem Stress, der durch ein erhöhtes Stresshormon-Level verursacht wird. In diesem Fall wird das Heulen sowohl durch die soziale Stellung (Leittiere) als auch auf durch physiologische Ursachen bewirkt. Anders sieht es aus, wenn Freunde entnommen werden. Freunde sind zwei oder mehr nicht direkt verwandte Tiere, die miteinander signifikant mehr Interaktionen aufweisen als mit anderen Gruppenmitgliedern, Ressourcen in die Aufrechterhaltung dieser Interaktionen investieren und untereinander Ressourcen teilen.<sup>35</sup> Wird nun ein Wolf zum Spaziergang mitgenommen, der kein Leittier ist, heulen vor allem seine Freunde, und zwar ohne nennenswerte Erhöhung des Stresshormon-Levels. Das Heulen des Freundeskreises scheint sozial vermittelt und steht eher unter der willentlichen Kontrolle des Tiers als unter der Kontrolle der Stresshormone.

Bedeutet das Heulen der Wölfe etwas? Übermittelt es Informationen? Das ist schwer zu sagen. Offenbar können Individuen an ihrem Heulen erkannt werden. Ebenso gibt es regionale Wolfsdialekte. Zudem verrät die Intonierung etwas über den Erregungszustand der Tiere. Auch über Lokalisierung und soziale Zusammensetzung von Wolfsrudeln gibt das Heulen Auskunft. Mehr ist nicht bekannt. Allerdings steckt die Erforschung der tierlichen Kommunikation nach wie vor in den Kinderschuhen. Es dürfen allerdings hohe Erwartungen an die Auswertung großer akustischer Datenmengen durch automatisierte *Deep-Machine-Learning*-Modelle gerichtet werden.<sup>36</sup> Wir können aber bereits spekulieren, dass sich eine besondere Signatur im Heulen unter Freunden abzeichnen

<sup>34</sup> Mazzini et al. 2013.

<sup>35</sup> In einer neuen Studie zu Schimpansen und Bonobos konnte gezeigt werden, dass die Struktur der Freundkreise jenen bei Menschen stark ähnlich ist, vgl. van Leeuwen et al 2025.

<sup>36</sup> Vgl. Kershenbaum et al. 2016; Makarov et al. 2025.

kann, die der Hoffnung im separierten Freundeskreis Ausdruck verleiht, bald wieder beisammen zu sein. Wir *können* uns das sicherlich *vorstellen*. Der heulende Wolf hofft, dass sein Freund ihn höre und finde.

Wie gesagt, ist dies ein spekulativer Gedankengang. Es geht mir darum, am Leitfaden der Evidenzen unserien Vorstellungsraum zu erweitern, der mir in Wittgensteins Beispielen arg verengt scheint. Können wir uns einen Wolf hoffend vorstellen? Warum auch nicht? Die offensichtliche Komplexität des sozialen, räumlichen und akustischen Verhaltens von Wölfen (Bsp. 6) gibt ebenso Anlass zu solchen Spekulationen, wie die Fähigkeit von Tieren, die Zukunft zu antizipieren (Bsp. 1–3) oder wahrscheinlichen Ereignissen freudig und antizipierend entgegen zu blicken (Bsp. 4). Wir dürfen, meine ich, durchaus darauf hoffen, mehr über das Hoffen bei Tieren in Erfahrung bringen zu können. Hoffen ist ein komplexer Phänomenbereich, der eher durch Familienähnlichkeit zusammengehalten wird. Dabei ist es nicht erstaunlich, dass es Überlappungen zwischen Menschen und Tieren gibt.

### *3. Thomas. Hoffnung als überwindende Emotion*

Einer verbreiteten, philosophischen Analyse zufolge besteht eine Hoffnung aus einer Wunsch- und einer Überzeugungskomponente.<sup>37</sup> Gemäß dieser Standard-Definition hofft ein Subjekt *S*, dass *p* genau dann, wenn *S* wünscht, dass *p*, und wenn *S* überzeugt ist, dass *p* möglich ist.<sup>38</sup> Diese Analyse lässt sich sowohl auf ernsthafte als auch triviale Fälle übertragen. Insbesondere lässt sie sich nicht nur auf die aktive Hoffnung, zu welcher die Hoffenden selbst etwas beitragen können, sondern auch auf die passive Hoffnung anwenden. Der Fußballfan kann hoffen, dass seine Mannschaft gewinnt, wenn er dies wünscht und die Überzeugung hat, dass es möglich ist. Allerdings kann er vor dem Bildschirm nichts zur Erfüllung seiner Hoffnung beitragen. Viele Teilnehmer:innen in der philosophischen Diskussion meinen, dass die Standard-Definition im Ansatz zwar richtig ist, aber keine hinreichenden Bedingungen für Hoffnung anführt. Der Grund dafür besteht darin, dass die Definition nicht zwischen Hoffnung einerseits und

<sup>37</sup> Day 1969: 89.

<sup>38</sup> Das Kürzel *p* steht dabei für eine beliebige Proposition, deren Inhalt man sich wünschen bzw. deren Inhalt man für wahr oder falsch hält.

Verzweiflung oder Mutlosigkeit (*despair*) andererseits unterscheiden kann.<sup>39</sup> Das ist natürlich kein wünschenswertes Resultat.

Die Standard-Definition hat zahlreiche historische Vorläufer, wobei sich die vermutlich differenzierteste Analyse in Thomas von Aquins *Summa theologiae* (*STh*) findet. Ich denke, dass Thomas' Auffassung das Phänomen der Hoffnung nicht nur erfasst, sondern auch das erwähnte Problem der Standard-Definition behebt und (anders als Wittgenstein) sowohl der Hoffnung bei Menschen als auch bei Tieren zumindest im Ansatz gerecht werden kann. Dabei gibt Thomas weniger eine strenge Definition als eine Charakterisierung des Hoffens.

Thomas rechnet die Hoffnung unter die Emotionen (*passiones*).<sup>40</sup> Er schenkt den Emotionen viel Raum (*STh* I-II, qq. 22–48) und es existiert keine vergleichbar umfassende Abhandlung in der mittelalterlichen Philosophie. Seine Analyse übernimmt die auf Aristoteles zurückgehende klassische Dreiteilung der Seele (*anima*). Die Seele ist dasjenige Prinzip, das Lebewesen als Lebewesen charakterisiert. Entsprechend hat sie einen vegetativen Teil (bei Pflanzen), einen sensitiven Teil (der sich zusätzlich bei Tieren findet) und einen rationalen Teil (der erst beim Menschen auftritt). Der sensitive oder sinnliche Teil der Seele verfügt sowohl über kognitive (apprehensive) als auch über strebende (appetitive) Vermögen. Wahrnehmung oder Erinnerung gehören zum sinnlich-apprehensiven, Emotionen hingegen zum sinnlich-strebenden Vermögen der sensitiven Seele. Allgemein sind Emotionen Regungen des sinnlichen Strebevermögens (*motus appetitus sensitivi*). Solche Strebungen sind stets auf Objekte gerichtet. Emotionen werden folglich durch ihre Objekte bestimmt. Diese Objekte sind für ein Lebewesen etwas Gutes, das es zu erlangen gilt, oder etwas Schlechtes, das es zu vermeiden gilt. Liebe (*amor*) etwa ist mit einem Gut verbunden, Hass (*odium*) hingegen nicht.

Vor diesem Hintergrund unterscheidet Thomas vier Objekt-Bedingungen, die für das Vorliegen von Hoffnung erfüllt sein müssen (*STh* I-II, q. 40, art. 1, corp.)

1. Das Objekt der Hoffnung ist ein *Gut*. Dies entspricht der Wunschkomponente. Ich wünsche mir nur, was ich subjektiv (zu Recht oder zu Unrecht) als ein Gut erachte. Thomas zufolge unterscheidet sich die Hoffnung von der Furcht (*timor*) dadurch, dass diese auf ein *Übel* gerichtet ist.

<sup>39</sup> Meirav 2009.

<sup>40</sup> Zur Emotionsphilosophie des Mittelalters vgl. Knuutila 2010; zu Thomas vgl. King 2002, 2012, Miner 2009, Perler 2011: 43–119; zu Thomas über Hoffnung vgl. Perler 2012: 75–81.

2. Das Objekt der Hoffnung liegt in der *Zukunft*. Das ist offensichtlich, denn wir hoffen weder auf das, was gegenwärtig ist, noch auf das, was vergangen ist. Das unterscheidet Thomas zufolge die Hoffnung von der Freude (*delectatio*), die auf ein gegenwärtiges Gut gerichtet ist.

3. Das Objekt der Hoffnung ist *widerspenstig* und *schwierig zu erreichen*. Diesen Punkt begründet Thomas negativ, da er es für offensichtlich hält, dass wir nicht auf Kleinigkeiten und Dinge hoffen, die für uns jederzeit und leicht erreichbar sind. Dieser Punkt hängt eng mit dem letzten zusammen.

4. Das Objekt der Hoffnung muss man für *möglich und erreichbar* halten. Dies entspricht der Überzeugungskomponente. Obwohl das erstrebte Gut wider-spenstig und schwer zu erreichen ist, wird es eben doch für möglich und erreichbar gehalten. Man hofft nicht auf etwas, das man nicht erreichen kann. Das unterscheidet die Hoffnung vom Wunschdenken. Ich kann mir etwas Unrealistisches oder Unerreichbares wünschen, aber ich kann nicht auf Unrealistisches und Unerreichbares hoffen.

Thomas' Analyse unterscheidet sich im Kern unwesentlich von der Standard-Definition, fügt ihr aber entscheidende Aspekte hinzu. Erstens bestimmt sie das Objekt der Hoffnung als möglich und erreichbar. Dadurch unterscheidet sich die Hoffnung von Verzweiflung (*desperatio*), denn ihr fehlt die Erreichbarkeit. Damit wäre ein Problem der Standard-Definition vermieden. Kommen wir zum zweiten Aspekt. Wie gesagt, sind Emotionen Regungen des sinnlichen Strebevermögens (*motus appetitus sensitivi*). Dieses Vermögen kann «begehrend» (*appetitus concupisibilis*) oder «zornmütig» oder besser gesagt «überwindend» (*appetitus irrasibilis*) streben. Im ersten Fall richtet sich das Streben auf ein Gut oder Übel ohne den Kontext zu beachten, im zweiten Fall wird der Kontext mitbeachtet. Ein Beispiel mag diesen Unterschied veranschaulichen.

Bsp. 7 Ein Kind geht mit seinem Vater auf einen Eisstand zu und hat Lust auf eine Kugel Eis. Diese Kugel ist das kontextfreie Objekt seines Begehrrens. Das Kind ist sich allerdings nicht ganz sicher, ob es den Vater zum Kauf eines Eises wird überreden können, aber es ist guten Mutes, dass ihm dies gelingen wird. Nun hat es den Kontext mit-einbezogen. Ein Widerstand muss überwunden werden, dies bedarf des Engagements und erscheint als machbar.

Das Beispiel veranschaulicht, warum Hoffnung (*spes*) eine «überwindende» Emotion ist (STh I-II, q. 23, art. 4). Sie richtet sich auf ein Gut, das schwierig zu erreichen ist, aber erreichbar scheint. Wirken die Widerstände unüberwindbar, wird aus Hoffnung Verzweiflung (*desperatio*). Hat man es hingegen mit einem

Übel zu tun (z.B. Gefahr), äußert sich die Emotion zur Überwindung dieser Gefahr als Wagemut (*audacia*). Sieht man hingegen keine Option der Beseitigung der Gefahr, entsteht Furcht (*timor*). Die vier genannten Emotionen sind die vier von Thomas behandelten «überwindenden» Emotionen.

Will man das Gesagte als Definition ausdrücken, kann man es wie folgt zusammenfassen (wobei ich das Objekt des Hoffens durch ein *p* ersetze):

Ein Subjekt *S* hofft, dass *p* gdw.

- (i) *S* glaubt, dass *p* gegenwärtig nicht der Fall ist.
- (ii) *S* wünscht, dass *p* (weil *S* *p* für ein Gut hält).
- (iii) *S* glaubt, dass die Realisierung von *p* (durch *S*) möglich und erreichbar ist.
- (iv) *S* glaubt, dass die Realisierung von *p* schwierig ist und rechnet bei der Realisierung von *p* mit Widerständen.

Der Unterschied zwischen aktiver und passiver Hoffnung drückt sich in der Klammerbemerkung «(durch *S*)» in (iii) aus. Der Fußballfan glaubt, dass der Sieg für seine Mannschaft schwierig aber erreichbar ist, die Spielerin hingegen glaubt, dass dies durch ihr Zutun gelingt. *Prima facie* scheint es, dass für Subjekt *S* ohne Weiteres ein Tier gesetzt werden kann:

Bsp. 8 Stellen wir uns vor, ein Hund stehe auf der einen Seite eines Grabens und auf anderen Seiten dessen Herrchen. Der Hund möchte gerne zu seinem Herrchen gelangen. Der Graben ist an allen Stellen gleich tief und gleich breit. Der Hund rennt auf seiner Seite auf und ab, zögert, bleibt stehen, blickt über den Graben und entschließt sich endlich zum Sprung. (i) Der Hund sieht, dass das Herrchen nicht bei ihm ist. (ii) Er möchte gerne beim Herrchen sein. (iii) Der Hund glaubt, dass er über den Graben springen kann. (iv) Er ist sich nicht sicher, ob er den Sprung über den Graben schafft.

Gemäß dieser Analyse können wir uns nicht nur vorstellen, sondern mit Zuversicht sagen, der Hund hoffe, dass er zu seinem Herrchen gelangen kann. Doch entspricht dies Thomas' Intention?

Die Quaestio 40 der STh I-II, die der Hoffnung gewidmet ist, zerfällt in acht Fragestellungen oder Artikel (*articulus*). Artikel 3 wirft die Frage auf, ob Tiere hoffen (*Utrum in brutis animalibus sit spes*) und Thomas bejaht diese Frage. Warum aber beginnt Artikel 3 mit der oben von Grethlein zitierten Feststellung: «Es scheint, dass Tiere keine Hoffnung haben.» (STh I-II, q. 40, art. 3, corp.)? Man darf sich von diesem Satz nicht irreführen lassen. Thomas referiert in jedem Artikel zuerst Autoritäten, die die Frage negativ bzw. positiv beantworten. Die eigene Position formuliert Thomas im Anschluss an dieses Referat. Er behauptet

somit nicht, dass Tiere nicht hoffen können, er referiert diese Sichtweise. Thomas' eigene Antwort lautet:

Ich antworte, dass die inneren Regungen der Tiere durch ihr äußeres Verhalten erfasst werden können. Dadurch wird klar, dass Tiere hoffen. Denn wenn ein Hund einen Hasen sieht oder ein Falke einen Vogel, die zu weit weg sind, bewegen sie sich nicht in Richtung dieser Beute, weil sie sozusagen (*quasi*) keine Hoffnung hegen, sie zu erwischen, während sie aber bei Beutetieren in der Nähe sich auf diese zubewegen, sozusagen (*quasi*) in der Hoffnung, sie zu erwischen (STh I-II, q. 40, art. 3).

In Übereinstimmung mit der empirischen Erforschung von tierlichen Emotionen, startet Thomas sowohl beim beobachtbaren Verhalten von Tieren als auch bei den Objekten, auf die sie ihre Aufmerksamkeit richten. Das ist ein «ereignis-fokussierter Zugang» (*event-focused approach*).<sup>41</sup> Weiterhin stellt Thomas fest, dass Tiere die Möglichkeit eines Jagderfolges einschätzen können: Ist die Beute zu weit entfernt, geben sie sich keine Mühe; ist sie nahe genug, versuchen sie diese zu erjagen. Der Erfolg ist freilich nicht garantiert, die Beute zu erwischen ist schwierig und es legen sich Widerstände in den Weg. Aus theoretischer Sicht schließlich betont Thomas, dass es nicht verwunderlich sei, dass Tiere hoffen. Emotionen sind Regungen des sinnlichen, überwindenden Strebevermögens der sensitiven Seele. Tiere verfügen über solche Regungen, also können sie auch hoffen.

Allerdings unterscheiden sich Hoffnungen von Tieren und Menschen. Da Emotionen Thomas zufolge stets auch körperliche Zustände sind und sich die Körper von Lebewesen unterscheiden, ist eine Hunde-Hoffnung nicht das-selbe wie eine Menschen- oder Delfin-Hoffnung.<sup>42</sup> Es gibt jedoch einen weiteren Unterschied, den es zu beachten gilt. Menschen hoffen auf rationale Weise, Tiere nicht, denn nur Menschen verfügen über eine rationale Seele.<sup>43</sup> Was heißt das? Die rationale Seele besteht aus einem denkenden Intellekt und einem freien Willen. Erstens können Menschen vermöge ihres Willens subjektive Güter selbst bestimmen, tierliche Güter hingegen sind durch Instinkte festgelegt. Zweitens können Menschen vermöge ihres Intellekts die Möglichkeit eines zukünftigen Ereignisses einschätzen, während für Tiere gilt: «Obwohl Tiere nichts über die Zukunft wissen können, ist ein Tier dennoch durch seine auf Zukünftiges gerichteten Instinkte getrieben, als ob es in die Zukunft blickte. Der Grund dafür besteht darin, dass der

<sup>41</sup> Paul/Mendl 2025: 1193f.

<sup>42</sup> Perler 2011: 60f.

<sup>43</sup> Perler 2012: 81.

göttliche Verstand, der die Zukunft kennt, den Tieren diesen Instinkt eingepflanzt hat.» (STh I-II, q. 40, art. 3, resp.) Wir sollten uns nicht durch die Erwähnung des «göttlichen Verstandes» irritieren lassen, denn er kann für unsere Zwecke durch «natürliche Selektion» oder «Mutter Natur» ersetzt werden. Der springende Punkt besteht einerseits darin, dass Tiere sich nicht selbstständig auf etwas Zukünftiges beziehen können, sondern vermittels etwas Drittem auf die Zukunft bezogen sind, und andererseits darin, dass Tiere keine subjektiven Güter bestimmen können, denn ihre Güter sind natürlich festgelegt. Menschen, so können wir zusammenfassend festhalten, hoffen auf rationale Weise, Tiere hingegen nicht. Das ist in aristotelischer Thomas-Sicht der Dinge nicht verwunderlich, denn anders als Tiere verfügen Menschen über einen rationalen Seelenteil, der die Tätigkeiten der sensiven und der vegetativen Seele beeinflusst.

An der These, dass nur Menschen rationale Wesen sind, dürfen berechtigte Zweifel erhoben werden.<sup>44</sup> Die empirischen Gründe, die Thomas für den Unterschied zwischen tierlicher und menschlicher Hoffnung angibt, sind wenig überzeugend. Thomas meint zu Recht, dass man vom beobachtbaren Verhalten auf psychische Zustände von Tieren schließen kann. Wie wir anhand der Bsp. 1–3 gesehen haben, sind Tiere fähig in die Zukunft zu blicken, indem sie in die Zukunft planen. Ebenso wenig kann es überzeugen, dass sämtliche Präferenzen von Tieren angeborenen Instinkten entspringen. Tiere sind in der Lage, neue positive Präferenzen zu bilden, sei es eine Neigung zu Freunden (Bsp. 6) oder Vorfreude auf menschliche Vertrauenspersonen (Bsp. 4). Ähnlich wie bei Wittgenstein liegt das Problem bei Thomas darin, dass er sich tierliche Lebensformen als unterkomplex vorstellt und begriffliche oder metaphysische Behauptungen mit Blick auf empirische Fragen trifft.

#### *4. Büchner: «Hoffen wir auf die Zeit.»*

Anders als Wittgenstein gesteht Thomas Tieren Hoffnung zu. Zugleich betont er, dass menschliches Hoffen sich erheblich von tierlicher Hoffnung unterscheide. Was macht diesen Unterschied aus?

Mit Blick auf Bsp. 4, 6 und 8, die ich für Hoffnungen bei Tieren (Delfin, Wolf, Hund) gegeben habe, können wir feststellen, dass sie alle dem Bsp. 7 ähnlich sind, der Hoffnung des Kindes auf ein Eis. Nicht so sehr, weil das Objekt

<sup>44</sup> Vgl. Glock 2019, Melis/Monsó 2024 und insbesondere die neue Studie zur Revision von Überzeugungen bei Schimpansen von Schleihaufer al. 2025.

dieser Hoffnung etwas zu essen ist, sondern weil es sich um relativ kurze und vergängliche Hoffnungsepisoden handelt. Tierliche Hoffnungen sind eher kurz dauernde emotionale Reaktionen auf äußere Anlässe (*short term emotions*). Hoffnungen bei Menschen hingegen können ein ganzes Leben oder zumindest einen Lebensabschnitt strukturieren. Zugespitzt gesagt, gleichen die tierlichen Hoffnungen stärker einem Erschrecken und die besonderen menschlichen Hoffnungen eher der Elternliebe. Erschrecken ist eine mehr oder minder wichtige Episode im Leben eines Tiers oder Menschen, Elternliebe hingegen kann eine Emotion sein, die das Leben eines Menschen formt, strukturiert und sich stark verändern kann, ohne ihre Identität zu verlieren. Betrachten wir zuerst ein Beispiel für eine solche Hoffnung.

Bsp. 9 Im November 1836 schrieb Georg Büchner seinem jüngeren Bruder Wilhelm aus Zürich: «Eine genaue Bekanntschaft mit dem Treiben der deutschen Revolutionäre im Auslande hat mich überzeugt, daß auch von dieser Seite nicht das Geringste zu hoffen ist. Es herrscht unter ihnen eine babylonische Verwirrung. Hoffen wir auf die Zeit.»<sup>45</sup> Wegen seines *Hessischen Landboten* – ein Pamphlet, das die Landbevölkerung aufforderte, sich gegen die herrschende Klasse aufzulehnen – wurde Büchner in seiner Heimat Hessen als Hochverräter gesucht. Deshalb war er am 6. März 1835 nach Straßburg geflohen. Gegen seine Gesinnungsgenossen ging der Staat mit einer Verhaftungswelle vor. Im Oktober 1836 zog Büchner nach Zürich, in der Hoffnung auf eine universitäre Anstellung, die jedoch sein früher Typhustod 1837 vereiterte. In Straßburg und Zürich pflegte er Austausch mit deutschen Exilanten und französischen Republikanern. Büchner erhoffte sich eine Beseitigung des Despotismus und die Einrichtung einer freiheitlichen, egalitären Gesellschaft. In den Jahren 1833/34 schätzte er eine Revolution als möglich ein und wollte sie mit Wort und Tat unterstützen. Nach seiner Flucht nach Straßburg musste er diese Hoffnung allerdings aufgeben.<sup>46</sup> Sowohl wegen des reaktionär-repressiven politischen Klimas in Frankreich und Deutschland als auch wegen der Richtungsstreitigkeiten unter den Revolutionären, versuchte Büchner deshalb auch die revolutionären Hoffnungen seines Bruders zu dämpfen.

<sup>45</sup> Büchner 1999 [Bd. 2]: 458.

<sup>46</sup> Vgl. Brief an Bruder Wilhelm Mitte 1835: «Ich würde Dir das nicht sagen, wenn ich im Entferntesten jetzt an die Möglichkeit einer politischen Umwälzung glauben könnte. Ich habe mich seit einem halben Jahr vollkommen überzeugt, daß Nichts zu thun ist, und daß Jeder, der im Augenblicke sich aufopfert, seine Haut wie ein Narr zu Markte trägt. Ich kann Dir nichts Näheres sagen, aber ich kenne die Verhältnisse, ich weiß, wie schwach, wie unbedeutend, wie zerstückelt die liberale Partei ist, ich weiß, daß ein zweckmäßiges, übereinstimmendes Handeln unmöglich ist, und daß jeder Versuch auch nicht zum geringsten Resultate führt.» (Büchner 1999 [Bd. 2]: 402)

Wenn Büchner aber diese Hoffnung aufgegeben hatte, warum schreibt er in seinen Brief an Wilhelm: «Hoffen wir auf die Zeit»? Hat er seine konkreten Hoffnungen aufgegeben und verlegte er seine Wünsche auf eine unbestimmte Zukunft? Auf die Zeit zu hoffen und dabei nichts tun zu können oder tun zu wollen, klingt zunächst nach reinem Wunschdenken und hat kaum mehr etwas mit der aktiven Hoffnung zu tun, die Büchner 1833/34 umgetrieben hatte. Allerdings denke ich nicht, dass man Büchners Entwicklung so deuten sollte. Zwar hielt er jeden revolutionären Versuch in der jetzigen Lage nicht nur für aussichtslos, sondern sogar für gefährlich. Dies bedeutet jedoch nicht, dass er und seine Mitstreiter nicht mit anderen Mitteln auf den Umsturz hinarbeiten konnten: sie konnten das prekäre Ansehen der deutschen Flüchtlinge im Ausland heben, ideologischen Einfluss auf die junge Generation nehmen und mit Schriften ihr Anliegen verbreiten. Zudem hofften sie, dass sich die repressive Gewalt der despotischen Staaten gegen sie selbst wenden würde.<sup>47</sup> Auf die Zeit zu hoffen, bedeutet also kein Wunschdenken, sondern eine Verlagerung der erhofften Veränderung in eine ferne Zukunft und eine Tätigkeit hier und jetzt, welche die Wahrscheinlichkeit dieser Veränderungen erhöht. Büchner hoffte somit nach wie vor auf den Sturz der despotischen Herrschaft und auf die Herrschaft von Freiheit und Gleichheit, er war der Überzeugung, dass er und seine Gesinnungsgenossen zu diesem Ziel etwas beitragen können. Unklar ist, ob Büchners Hoffnung auf einen revolutionären Umsturz oder auf eine evolutionäre Implosion der Gewaltherrschaft in der Zukunft zielte. Hielt er 1833/34 noch einen revolutionären Versuch für möglich und erfolgversprechend, so wich diese Einschätzung 1835/36 der Einschätzung, dass die Möglichkeit der Beseitigung der Tyrannie durch die Beeinflussung der jungen Generation eine reale Option in der Zukunft sein würde.

Das Beispiel von Büchners revolutionärer Hoffnung illustriert ein weniger beachtetes Problem, nämlich das Problem der Individuierung einzelner Hoffnungen. Hatte Büchner seine Hoffnung von 1833/34 in den folgenden beiden Jahren aufgegeben, durch eine neue Hoffnung ersetzt oder lediglich modifiziert? Ich habe Büchner so interpretiert, dass er dieselbe Hoffnung in modifizierter Form beibehielt: er wünschte sich eine Beseitigung des Despotismus und die Einrichtung einer freiheitlichen, egalitären Gesellschaft, und er schätzte beides als möglich ein. Er hat diese Hoffnung von 1833/34 in den darauffolgenden zwei Jahren modifiziert, indem er den Wunsch und die Einschätzung der Möglichkeit aus der Gegenwart in

<sup>47</sup> Hauschild 2013: 149–156.

die Zukunft verlegt hat. Büchner hat mit anderen Worten den Zeithorizont seiner Hoffnung modifiziert, doch die Hoffnung ist dieselbe geblieben.

Natürlich könnte man diese Interpretation herausfordern. Eine Kameradin könnte Büchner vorwerfen, dass er alle Hoffnung auf einen Umsturz der Tyrannie hier und jetzt aufgegeben und deshalb seine Hoffnung verloren habe. Ein anderer Mitstreiter könnte ihm vorhalten, dass er die Revolution verrate, weil er die Hoffnung auf einen Umsturz verloren habe und nur noch darauf hoffe, dass die Regierung nach und nach, ohne gewaltsame Umwälzung von selbst zusammenfallen würde. Büchner könnte auf den ersten Vorwurf antworten, dass er die Hoffnung auf einen Umsturz hier und jetzt zwar als unrealistisch aufgegeben habe, aber zuversichtlich für die Zukunft sei. Ebenso könnte er auf den zweiten Einwand entgegnen, dass er nach wie vor auf den Umsturz des Despotismus in der Zukunft hoffe, ob durch Gewalt oder durch Selbstzersetzung, das sei dahingestellt. Wichtig ist Folgendes: Büchner könnte eine Geschichte erzählen, die ihm und anderen plausibel macht, dass er seine Hoffnung nicht aufgegeben hat, sondern dass seine Hoffnung sich gewandelt hat, wobei sie aber immer dieselbe geblieben ist: eine Hoffnung auf eine freie und egalitäre Gesellschaft ohne Despotismus. Ich bezeichne dies als *narrative Modifikation* der Hoffnung.

Die narrative Modifikation der Hoffnung kann auch darin bestehen, seine Hoffnung (*spes*) aufzugeben und sie durch eine andere zu ersetzen oder in Verzweiflung zu geraten. Die vier von Thomas als «überwindende» Emotionen klassifizieren Gefühle sind Teil der möglichen narrativen Modifikation der Hoffnung. Wer hofft, kann in Verzweiflung (*desperatio*) geraten, wenn die Widerstände das erwünschte Ziel zunichte machen; wer hofft, dem stellen sich Hindernisse in den Weg, die mit Wagemut (*audacia*) überwunden werden können oder das erwünschte Ziel zu verwinden drohen, was sich in Furcht (*timor*) äussert. Die Einschätzung der Widerständigkeit der Wirklichkeit bindet die «überwindenden» Emotionen sozusagen zu *narrativen Variationen* zusammen. Zur narrativen Variation der Hoffnung können auch weitere Emotionen gehören wie etwa der Zorn. Im Anschluss an Aristoteles versteht Thomas den Zorn als Vergeltung für ein erlittenes Unrecht (STh I-II, q. 46, art. 1). Thomas versteht den Zorn als eine Mischung von Trauer und Hoffnung. Wer zürnt, richtet sich auf ein vergangenes Übel (Traurigkeit), vom gewünscht wird, dass in Zukunft wieder gut gemacht werde (Hoffnung). Das erlittene Unrecht kann mir selbst oder einer anderen Person zugefügt worden sein. Wie Katie Stockdale in ihrer hervorragenden Analyse der Verbindung von Hoffnung und Zorn in politischen

Kontexten festhält, verhindert die Emotion Hoffnung, dass Vergeltung oder Rache im Vordergrund steht, sondern eine gerechte Wiedergutmachung erlittenen Unrechts. Zorn ist hier wesentlich eine Hoffnung auf Wiedergutmachung.<sup>48</sup>

1833/34 glaubte Büchner zu einem direkten revolutionären Umsturz beitragen zu können, während er 1835/36 dachte, immerhin bei der Bereitung des Bodens für einen solchen Umsturz mithelfen zu können. Diese Veränderung zeigt sich u.a. darin, dass sich Büchner 1833/34 in konspirativen Kreisen bewegte, in den folgenden Jahren sich aber aus solchen Kreisen zurückzog. Die narrative Modifikation einer Hoffnung ist subjektiv rational, wenn sie auf sich verändernde *persönlichen Opportunitätskosten* des Hoffens reagiert.<sup>49</sup> Wenn *S* ihre Hoffnung auf *p* setzt und entsprechend handelt, so nimmt *S* möglicherweise Folgen in Kauf, die persönliche Kosten für sie und andere verursachen. Die persönlichen Opportunitätskosten haben sich für Büchner nach Ausstellung seines Haftbefehls stark verändert: er wird polizeilich gesucht, erfährt von den Haftbedingungen seiner Mitstreiter, kann seine Familie und Freunde in reale Gefahr bringen usw. Da Hoffnungen Handlungsweisen motivieren, sollten eine sich stark verändernde Situation in die Betrachtung der persönlichen Opportunitätskosten der Handlungen einfließen, die sich aus einer Hoffnung ergeben. Büchner tat sicher gut daran, seine Handlungsweisen im Exil an die sich verändernden Opportunitätskosten anzupassen. Doch diese Anpassung bedeutet nicht, dass er seine Hoffnung nicht beibehalten hätte. Nicht seine Hoffnung hat sich verändert, sondern die Situation, in der er hofft und aufgrund seiner Hoffnung aktiv ist. Das ist wichtig für die *narrative Strukturierung* der Hoffnung. Eine Hoffnung ist Gegenstand der Deutung, sowohl der Fremd- als auch der Selbstdeutung. Wir wollen unsere Hoffnungen in unser (individuelles und kollektives) Leben integrieren.

Schließlich gehört zur narrativen Strukturierung auch die *Verwebung von Eigen- und Fremderzählungen*. Es mag überraschend sein, doch mir erscheint die passive Hoffnung, die wir oben mit dem Mitfiebern des Fußballfans illustriert haben, als eine spezifisch menschliche Form der Hoffnung. Während aktive Hoffnungen sich um den egozentrischen Handlungsraum von Individuen oder Gruppen bilden, weisen passive Hoffnungen eine allozentrische Struktur auf. Passiv für andere hoffen ist eine Form der Solidarität. Mit diesem Hoffen ist es uns möglich, die Narrative anderer in unseren Gefühlshaushalt auszunehmen. Büchner hoffte

<sup>48</sup> Stockdale 2021: 116–155.

<sup>49</sup> Moellendorf 2021.

vermutlich, dass sein jüngerer Bruder trotz der polizeilichen Verfolgung sicher bleibe, die Hoffnung auf Abschüttelung vom Despotismus nicht aufgebe und in ferner Zukunft sogar in einer freien und egalitären Gesellschaft leben werde.

Am Beispiel von Büchners Hoffnung haben wir gesehen, dass menschliches Hoffen ein ganzes Leben oder einen ganzen Lebensabschnitt strukturieren kann. Seine Hoffnung auf die Revolution hat ihn dazu veranlasst den *Hessischen Landboten* zu schreiben, und sie hat ihn ins Exil gezwungen. Büchner hat seine politische Hoffnung nicht aufgegeben, sondern narrativ modifiziert und strukturiert. Mir scheint, dass das Hoffen tatsächlich ins menschliche Leben eingebettet sein kann, wie Wittgenstein meint, und zwar auf eine narrative Weise. Der Grund dafür scheint mir darin zu liegen, dass Menschen im Unterschied zu anderen Tieren ihr Leben von Anfang bis Ende überblicken können, sie können sich sogar auf eine Zeit vor und nach ihrer individuellen Existenz beziehen.<sup>50</sup> Mit seiner Bemerkung «Hoffen wir auf die Zeit» eröffnet Büchner eine Hoffnung über die eigene Lebenszeit hinaus. Menschen sind zeitliche Wesen.<sup>51</sup> Sie hoffen nicht nur auf die Zeit, sondern wegen der Zeit. Als zeitliche Wesen entwerfen sie ihr Leben, formen ihre Identität durch Erzählungen, durch narrative Strukturen.<sup>52</sup> Durch Erzählen wird Lebenszeit nicht nur totgeschlagen, sondern geformt. Das dynamische Resultat der Formung einer Identität durch Erzählungen ist eine narrative Identität. Narrative Identitäten sind internalisierte und sich entwickelnde Geschichten, die Menschen bilden, um sich als aktives Selbst zu konstituieren und dem eigenen Leben Bedeutung und Richtung zu geben. Eine grundlegende Emotion für die Bildung einer narrativen Identität ist die Hoffnung. Darum ist es nicht verwunderlich, dass die Hoffnung im menschlichen Leben selbst narrativ modifiziert, variiert und strukturiert wird. Sowohl Thomas als auch Wittgenstein haben etwas für den Menschen Wesentliches in ihren Ausführungen über die Hoffnung erfasst, aber sie haben diese Einsichten getrübt durch eine allzu simple Vorstellung darüber, was andere Tiere mit ihrem Leben tun.

<sup>50</sup> Wild 2025.

<sup>51</sup> Suddendorf 2014.

<sup>52</sup> Schechtman 1996: 93–136; Schechtman 2014; Goldie 2012.

### Bibliographie

- Bloch, E., 1985 (1954). Werkausgabe Bd. 5: Das Prinzip Hoffnung Bd. 1 Kap. 1–32. Frankfurt/Main.
- Bräuer, J. et al. 2024. Dogs distinguish authentic human emotions without being empathetic. *Animal Cognition* 27, 60.
- Büchner, G., 1999. Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente in zwei Bänden. Hg. von H. und R. Poschmann. Frankfurt/Main.
- Clegg, I.L.K./ Delfour, F., 2018a. Can We Assess Marine Mammal Welfare in Captivity and in the Wild?. Considering the Example of Bottlenose Dolphins. *Aquatic Mammals* 2018, 44 (2), 181–200.
- 2018b. Cognitive judgement bias is associated with frequency of anticipatory behaviour in bottlenose dolphins. *Zoo Biology* 37, 67–73.
- Correia S.P. et al. 2007. Western scrub-jays anticipate future needs independently of their current motivational state. *Current Biology* 15 (17), 856–861.
- Day, J.P., 1969. Hope. *American Philosophical Quarterly* 6(2), 89–102.
- DeGrazia, D., 1994,. Wittgenstein and the Mental Life of Animals. *History of Philosophy Quarterly* 11 (1), 121–137.
- Dretske, F., 2004. Change Blindness. *Philosophical Studies* 120 1(3), 1–18.
- Garver, N., 1984. Die Lebensform in Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen. *Grazer Philosophische Studien* 21, 33–54.
- Glock, H.-J., 2000. Wittgenstein-Lexikon. Darmstadt.
- 2019. Agency, Intelligence and Reasons in Animals. *Philosophy* 94 (4), 645–671.
- Goldie, P., 2012. The Mess inside: Narrative, Emotion, and the Mind. Oxford.
- Grethlein, J. 2024. Hoffnung. Eine Geschichte der Zuversicht von Homer bis zum Klimawandel. München.
- Haller, R., 1984. Lebensform oder Lebensformen? Eine Bemerkung zu N. Garvers, «Die Lebensform in Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen». *Grazer Philosophische Studien* 21, 55–63.
- Hauschild, J.Ch. 2013. Georg Büchner. Verschwörung für die Gleichheit. Hamburg.
- Kenny, A., 1970. Wittgenstein, New York.
- Kershenbaum, A. et al., 2016. Disentangling canid howls across multiple species and subspecies: Structure in a complex communication channel, *Behavioural Processes* 124, 149–157.
- King, P., 2002. Thomas Aquinas on the Passions. B. Davies, Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives. Oxford, 353–384.
- 2012. Emotions. B. Davies/E. Stump. *The Oxford handbook of Thomas Aquinas*. Oxford, 209–226.
- Kisley, M.A., 2025. Measuring Human Beliefs About Nonhuman Animal Emotions. *Anthrozoös*, 1–22.
- Krebs B.L. et al. 2022. Space, time, and context drive anticipatory behavior: Considerations for understanding the behavior of animals in human care. *Frontiers in Veterinary Science* 9, 972217.
- Knuutila, S., 2010. Emotion. R. Pasnau/C.V. Dyke. *The Cambridge history of medieval philosophy* I. Cambridge, 428–440.

- Majetschak, S., 2010. Lebensformen und Lebensmuster. Zur Deutung eines sogenannten Grundbegriffs der Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins. V. Munz et al., *Language and World. Essays on the Philosophy of Wittgenstein*, Proceedings of the 32th International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg, 2009. Frankfurt/M. u.a., 265–290.
- Mazzini F. et al. 2013. Wolf howling is mediated by relationship quality rather than underlying emotional stress. *Current Biology* 23 (17): 1677–1680.
- Makarov, N. et al. 2005. Automated detection of wolf howls using audio spectrogram transformers. *Scientific Reports* 15, 26641.
- McGrath N. et al. 2024. Humans can identify reward-related call types of chickens. *Royal Society Open Science* 11, 231284.
- Meints, K./ Racca, A., 2025. Look, He's Smiling! Children's Misinterpretation of Dogs' Facial Expressions. *Anthrozoös*, 1–28.
- Meirav, A., 2009. The Nature of Hope. *Ratio* 22/2, 216–233.
- Melis, G./ Monsó, S., 2024. Are Humans the Only Rational Animals?: The Philosophical Quarterly 74/3, 844–864.
- Midgley, M., 1984. *Animals and Why They Matter*. Athens (Georgia).
- Miner, R., 2009. Thomas Aquinas on the Passions. Cambridge.
- Moellendorf, D., 2021. Hoffnung und Gründe. R. Forst/K. Gunther. *Normative Ordnungen*. Frankfurt/Main, 648–671.
- Nematipour B. et al. 2022. Cognitive bias in animal behavior science: a philosophical perspective. *Animal Cognition* 25(4), 975–990.
- Paul, E.S./ Mendl, M.T., 2025. Tackling challenges in the study of animal emotions: a review, *Cognition and Emotion* 39 6, 1190–1209.
- Perler, D., 2011. Transformation der Gefühle. *Philosophische Emotionstheorien* 1270–1670. Frankfurt/Main.
- 2012. Die kognitive Struktur von Hoffnung. Zwei mittelalterliche Erklärungsmodelle. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60/1, 73–89.
- Raby C.R./ Clayton N.S., 2009. Prospective cognition in animals. *Behavioural Processes* 80 3, 314–324.
- Rollin, B. 1989. *Thought Without Language*. T. Regan/P. Singer, *Animal Rights and Human Obligations* (2E). Englewood Cliffs, NJ, 43–50.
- Savigny, E. von 1996. Keine Hoffnung für Hunde. E. von Savigny, *Der Mensch als Mitmensch. Wittgensteins Philosophische Untersuchungen*. München, 239–254.
- Schechtman, M., 1996. *The Constitution of Selves*. Ithaca, NY.
- 2014. *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns and the Unity of a Life*. Oxford.
- Schmitz, B., 2012. «Krokodile hoffen nicht. Menschen hoffen.» Bedeutung und Wert des Hoffens in der menschlichen Lebensform. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60/1, 91–104.
- Schleihauf, H. et al. 2025. Chimpanzees rationally revise their beliefs. *Science* 390, 521–526.
- Stockdale, K., 2021. *Hope Under Oppression*. New York/Oxford.
- Stosch, K. von. 2001. Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein. Regensburg.
- Suddendorf, Th., 2014. *Der Unterschied. Was den Menschen zum Menschen macht*. Berlin.
- van Schaik C.P. et al. 2013. Wild Orangutan Males Plan and Communicate Their Travel Direction One Day in Advance. *PLoS ONE* 8(9), e74896.
- Webb, L.E. et al. 2019. What is animal happiness?. *Annals of the New York Academy of Sciences* 1438, 62–76.

- Wild, M., 2006. Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume, Berlin/New York.
- 2015. Die anthropologische Differenz. R. BORGARDS. Tiere. Ein kulturwissenschaftliches Handbuch. Stuttgart, 47–59.
- 2025. Einen Schritt zurück. Negatives, existenzielles Selbstbewusstsein. S. Müller, Mensch sein in Zeiten der Transformation. Paderborn, 19–34.
- Wittgenstein, L. 1984. Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Werkausgabe, Bd. 7. Frankfurt/M.
- 1989. Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe, Bd. 1. Frankfurt/M.
- Zipple, M.N. et al. 2024. Animal emotions and consciousness: a preliminary assessment of researchers' perceptions and biases and prospects for future progress. Royal Society Open Science 11: 241255

*Abstracts*

Gibt es hoffende Tiere? Oder können nur Menschen hoffen? Dieser Beitrag setzt sich vor dem Hintergrund dieser beiden Fragen mit den philosophischen Positionen Thomas' von Aquin und Ludwig Wittgensteins über das Hoffen auseinander. Wittgenstein zweifelt, dass Tiere hoffen können und sieht Hoffen eingebettet die die menschliche «Lebensform». Dieses Bild wird mithilfe empirischer Beispiele aus der Verhaltensforschung zurückgewiesen. Die Gründe, das Hoffen den Menschen vorzubehalten sind ebenso wenig überzeugend wie die Gründe dafür, es Tieren abzusprechen. Thomas stellt uns eine differenzierte Analyse der Hoffnung zur Verfügung. Er gesteht Tieren zwar eine Art Hoffnung zu, setzt den Unterschied zwischen tierlicher und menschlicher Hoffnung jedoch falsch an. Im letzten Teil wird ein narrativistisches Bild der spezifisch menschlichen Art des Hoffens skizziert.

Are there animals that hope? Or is hope something only humans can experience? Against the background of these two questions, this article examines the philosophical positions of Thomas Aquinas and Ludwig Wittgenstein on hope. Wittgenstein doubts that animals can hope and sees hope as embedded in the human «life-form». This view is challenged with the help of empirical examples from behavioural research. The reasons for reserving hope for humans are just as unconvincing as the reasons for denying it to animals. Thomas provides us with a more differentiated analysis of hope. Although he concedes that animals have a kind of hope, he misinterprets the difference between animal and human hope. The final section outlines a narrativistic picture of the specifically human nature of hope.

*Markus Wild, Basel*



# The Power of Hope – A Counterfactual Theology for our Times

*Julia Enxing*

«Always be prepared to give an answer to everyone who asks you to give the reason for the hope that you have.» (I Petr 3,15b, NIV)

The biblical exhortation, «Always be prepared to give an answer to everyone who asks you to give the reason for the hope that you have.» (I Petr 3,15b, NIV), gets to the heart of theological scholarship. In the academic setting, this imperative entails the continual formulation of responses, the pursuit of deeper understanding, and the articulation of theological insights in a manner that integrates intellectual investigation with practical application. In this respect, I Peter 3:15 expresses the guiding principle of my own theological discipline: fundamental theology. A discipline particularly committed to the compatibility of faith and reason.<sup>1</sup>

## *1. Hope as an Academic Concern*

But who actually asks about «the hope that you have»? What does «doing theology» in an academic university-setting have to do with hope? What role can it play within scientific or scholarly inquiry? In an age defined by multiple, overlapping crises – the *Anthropocene*, the *Eurocene*, the *Capitalocene*, the *Phobocene*<sup>2</sup>, or, as some critically label it, the *Shitocene*<sup>3</sup> – the act of raising the question of hope may appear fragile, even audacious. The task is not only to determine what hope consists of, but also to discern its purpose, scope, and ultimate orientation.

If theology concerns, in Paul Tillich's terms, «that which concerns us ultimately»<sup>4</sup>, it cannot remain indifferent to the pervasive hopelessness of contemporary life, the search for hope, and the despair of those who seek it in vain. As a theologian, I cannot and must not be indifferent to the fact that I live in a country (Germany) where only half (53%) of the young people between the ages of 12 and

<sup>1</sup> Cf. Wendel/Breul 2020: 141.

<sup>2</sup> Cf. Enxing 2022 (a): 58.

<sup>3</sup> Thanks goes to my colleague Philipp Räubig, who introduced this helpful term to me.

<sup>4</sup> Tillich 1956: 347.

18 years, assume that it will be worthwhile to experience the future.<sup>5</sup> The philosopher Philipp Blom shows in his work *Hoffnung. Über ein kluges Verhältnis zur Welt*<sup>6</sup> – how difficult it is, especially for young people who still have their whole future ahead of them, to see the future as something worth living and shaping. For Blom, hope is an energy that propels life forward, yet it is experienced differently depending on demographic contexts. Societies with a higher proportion of older citizens experience hope differently from those with predominantly younger populations, making the erosion of young people's hopes particularly tragic.

Many people do not associate their own future with the idea of a rewarding and fulfilling life. «And then it becomes difficult to hope,» says Blom. For Blom, hope is «an energy that carries us forward. [...] And, of course, hope and the experience of hope are different in a country where there are many more people over the age of 60 than in a country where half the population is under the age of 16. Hope also has something to do with youth. [...] In this respect, hope is always on the side of the young generation. And that is why it is so tragic when the hopes of young people are burdened in this way.»<sup>7</sup>

## 2. *More Knowledge, Less Hope?*

Somehow, we seem to envision our end rather than our future. And yet we do not take the approaching end of the world as we know it as an opportunity to create a new world, but instead threaten to freeze in the face of apocalyptic scenarios. It seems easier to delegate great power, and thus responsibility, to a few individuals or to rely on a saviour (deity). Can that be all?

Can the prophetic calls for repentance still be heard? It is interesting to note that this country, this continent, does not lack education. Nor does it lack knowledge. Never before have we been so well informed, never before has information been so well prepared, streamed, podcasted, filmed, never before have so many people had access to educational resources, never before have they been served up to us in such bite-sized chunks, algorithm-compliant.<sup>8</sup> What happens to this knowledge? Does greater access to information correlate with a diminished capacity to envision and enact a shared, life-affirming future? What is the pre-

5 Liz Mohn Stiftung 2024; Bertelsmann Stiftung 2024.

6 Blom 2024 (a).

7 Blom/Weber 2024 – Minute 53:25–54:02 [Translation J. E.]

8 Cf. Blom 2024 (a): 64f.

cise relationship between knowledge and hope? And what role does it play to articulate a theology of hope in an academic setting?

In 1993, Richard Rorty proposed that hope may be more important than knowledge, as reflected in the title of his monograph *Hoffnung statt Erkenntnis*.<sup>9</sup> Rejecting the classical pursuit of objective truth as correspondence to the «inner nature of reality», Rorty advocated for investing energy in the hope for a better future.<sup>10</sup>

Understood in this light, hope is not primarily a cognitive capacity; the majority of individuals do not lack theoretical knowledge. Rather, hope is a *power of the heart* that shapes a life-affirming future.<sup>11</sup> Such hope must be critically examined, for not all hope is inherently good. Historical and contemporary examples reveal that hope can be invested in exclusionary, oppressive, or destructive ends. The ethical quality of hope, therefore, depends on both its object and its orientation. It is not only important to hope, but also what you hope for and on whose side you are when you are hoping for or against something.

### 3. *Hope in Paradoxical Times*

We live in paradoxical times. Prosperity and growth on the one hand, war and hopelessness on the other. Electoral trends reveal that substantial portions of certain populations support political movements whose election programs and practices promote exclusion rather than equality, participation, and justice. In such conditions, cynicism and pessimism flourish, narrowing the imaginative space in which progressive visions and utopian aspirations can take root.

These observations and research results frighten me personally. Along with many others, I wonder how it can be that violence and wars are on the rise, when I thought we had agreed on a *never again*.<sup>12</sup> And yet I see the power of small steps. The power of the people who take to the streets, who fight for a better future, whose visions are dismissed as illusions and who are subjected to verbal abuse and spitting. And yet they take to the streets again. That must be hope. *They refuse to give up hope*: hope for a better world – perhaps even hope for G\*d. Those

<sup>9</sup> Rorty 1993.

<sup>10</sup> Cf. Rorty 1996.

<sup>11</sup> Cf. Akca et al. 2025.

<sup>12</sup> The expression *never again* refers to the alleged agreement in the German society after the shocking experience of the Nazi-Regime and the Shoah, that catastrophes like that would never happen again and that each and every one is accountable to the promise of a *never again*. However, the rise of antisemitism, xenophobia and racism radically questions this agreement.

are surely strong signs of hope. But where is theology in all this? Is it contained within it? Are the demonstrations by Fridays for Future, Grandmas Against the Right, Black Lives Matter protesters, the Smash the Patriarchy marches on the 8<sup>th</sup> of March, the Christopher Street Day participants and anti-AfD gatherings the *doing of theology* in our days?

#### *4. Possibilities Transcending the Sense of Realities*

Contemporary academic theology finds itself navigating between extremes: theologies proclaiming the death of G\*d, theologies of radical hopelessness such as that articulated by Miguel De La Torre in *Embracing Hopelessness*<sup>13</sup>, abstract metaphysical speculation, naïve assurances of inevitable renewal, and theologies that take seriously the grief and suffering of the world without pathologizing them. I feel committed to the latter. In other words, theologically speaking, I feel committed to theologies that recognize *suffering as a constitutive condition for hope*, framing hope as a response that transcends the constraints of present reality.

And thus, hope becomes something like the answer to our personal longing for meaning.<sup>14</sup> It places us in a context that transcends not only the temporary boundaries of our lives, but also the boundaries of our species and the idea of a self-sufficient life. Even as autonomous subjects, we exist in the relationality of an interconnected world – it is our «fabric of reference»<sup>15</sup>, as Hannah Arendt puts it. We are placed in the overall context of life, which is always also a context of hope. We stand in the traditions of those who are and have been hoping, across generations, across continents. According to Hanna Reichel's work *For Such a Time as This. An Emergency Devotional*, which they wrote in response to the current situation in the USA, «Hope invests in timelines beyond our individual life when catastrophe cannot be averted.»<sup>16</sup>

With a global collective of hope, which acknowledges the fluidity of the boundaries between humans and the world around us, it is important to form alliances so that we do not feel powerless in our small world. Being the ones who hope, places us in a story and, at the same time, in an intermediate space. Rebecca Solnit captures this dynamic in *Hope in the Dark*, noting that hope «locates itself in the

<sup>13</sup> De La Torre 2017. Cf. also De La Torre 2022.

<sup>14</sup> Blom 2024 (a): 98 [Translation J. E.]

<sup>15</sup> Arendt 1958: 182f.

<sup>16</sup> Reichel 2025: 132.

premises that we don't know what will happen and that in the spaciousness of uncertainty is room to act.»<sup>17</sup> It is precisely where we do not know what will happen that there may be room for action. I therefore advocate for a theology that is, in a sense, *counterfactual*<sup>18</sup> and at the same time *fragmentary*, and that claims to remain so for its own sake, deliberately resisting the closure of definitive answers.

### 5. Fragmentary Hope as a Religious Concept

The question of «hope» or «against all hope» is the thorn in the flesh of theology. It must remain open in order to learn to understand and differentiate where we want to set our hope on. Which hope we choose. Hope is a deeply Christian concept, a Christian idea, and therefore it also belongs on the theological agenda.

Having hope gives expression to the idea that the future can be different from the past. In Christian thinking – and perhaps even more so in Jewish thinking – hope is closely linked to the messianic expectation. It is the conviction that something else is yet to come, that the future can be shaped, that what is now is not yet everything, cannot yet be everything, must not yet be everything. That we have good reasons to hope and that something great is still to come.

This linear understanding of time, as Philipp Blom observes, replaced ancient cyclical conceptions of history. In its religious origins, it envisioned an eschatological culmination—the arrival or return of the Messiah, the Last Judgement—and thereby grounded the possibility of expecting a better future.<sup>19</sup> According to Ernst Bloch, it is *Das Prinzip Hoffnung*<sup>20</sup>, as the ability of humans not yet to be, not yet to have become, to still have the better ahead of them – and I would add: always carrying the past with them, so as not to forget it. While such eschatological structures may also persist in post-theistic and post-deistic worldviews, their roots remain religious.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Solnit 2016: xiv.

<sup>18</sup> To prevent misunderstandings: By *counterfactual* I do not mean counterfactual in the sense of *fake news*, but in the sense of *counter to what our experiences might suggest or counter to what one could conclude from by the pure perception of what is happening at the moment*. What I refer to is the idea of *transcending the already persisting hopes*, enlarging them; a hope that is not only nourished by the real and actual world. [At that point my thanks go to Sara Konradt for her profound and lucid response to this text.]

<sup>19</sup> Cf. Blom/Weber 2024.

<sup>20</sup> Bloch 1947.

<sup>21</sup> Cf. Blom/Weber 2024.

Within the Christian narrative, the community of believers stands in continuity with those who, like the disciples on the road to Emmaus,<sup>22</sup> experienced a foretaste of this abundance of hope. They were touched and allowed themselves to be touched. In place of them is the Christian community of all times. The community of believers, that stands in the tradition of those who allow themselves to be touched, be vulnerable, who do not give up, but insist on this very hope for a future. At the side of a deity who, as John Caputo says, does not exist but insists.<sup>23</sup> It goes without saying that an insisting divine power must exist, but the mode of existence is insistence, not giving up, not coercion, not threats, but an insistence on goodness, on change – despite everything.

In addition to faith and love (the most important virtue), the apostle Paul explains hope as crucial.<sup>24</sup> Now, one could criticize that religious hope is only stable because it is directed towards an afterlife that cannot be fulfilled in the here and now anyway. Hope thus is located somewhere in the midst of *eschatological expectation and eschatological proviso*.<sup>25</sup> So it is stable, because it is unattainable?, as Blom criticises.<sup>26</sup> And this criticism is not unjustified. Being on a theological journey of hope not only carries the risk of placing one's hope on the wrong things, but also of developing a theology of hope that does not consider the hopeless; and thus, above all, is not a theology that is sensitive to suffering. Such a theology would naively and simplistically limit itself to proclaiming hope despite the realities, tragedies and scandals of ableism, racism, speciesism, chauvinism and other entrenched oppressions. However, this would not be a counterfactual hope, but a cheap hope – one that considers things possible without really taking the harshness of reality seriously. That would not be a comforting hope, but a consoling one. Theological hope, therefore, must be critically attuned to suffering and injustice, avoiding the pitfalls of superficial consolation.

A robust theology of hope is thus necessarily *modest, fragmentary, and tender*. It affirms neither a detached transcendence nor an exclusively otherworldly salvation, but rather an *immanent transcendence* wherein the transformation of the

<sup>22</sup> Lk 24:13-35.

<sup>23</sup> Caputo 2013.

<sup>24</sup> I Kor 13:13.

<sup>25</sup> Cf. Metz 1992: 168-173.

<sup>26</sup> Cf. Blom 2024 (a): 74.

present world participates in the dawning *kin\*dom*<sup>27</sup> of G\*d. This hope concerns not only resurrection for individuals but the renewal of the world itself.<sup>28</sup>

### 6. *Hope(lessness)*

A theology of hope can only be defended before the forum of reason if it does not close its eyes and ears to the valleys of hopelessness, violence, exclusion, contempt, the abuse and exploitation of souls and bodies. Theology, our very own tradition itself, has often enough caused this violence and is thus in charge to finally take responsibility.

We live in a world where every minute, thirty football fields of rainforest and one million tonnes of Arctic ice disappear.<sup>29</sup> We are witnessing an increase in depression and grief, sadness and despair, eco-grief and eco-anxiety, which are being described as medical conditions, assigned ICD codes and thus pathologized. The facts of our time therefore speak against hope.

The close connection between hope and suffering, grief and loss is also a concern for the public intellectual Bayo Akomolafe<sup>30</sup>. He is a professor of psychology, activist and managing director of the *Emergence Network*. Akomolafe emphasizes – similarly to Jonathan Lear in his famous work *Radical Hope*<sup>31</sup> – that hope must first be released. He identifies grief and mournability as prerequisites for hope. Mournability always raises the question of who exactly are the ones whose loss we mourn. Who is worthy of our mourning?<sup>32</sup> In all this, Akamolafe makes it clear that hope is not to be understood as the antithesis of suffering, but as its companion in the ongoing creation of a world in the making.<sup>33</sup> Akomolafe makes a strong point that (which might sound like a paradox at first) bringing joy into the world is only possible, because one has recognised that grief is always on its side. And in light of this, we may really have to ask ourselves how we can reconcile

<sup>27</sup> Cf. Gerle 2019: 57. – Cf. Enxing 2022 (c).

<sup>28</sup> Cf. Kunz 2024.

<sup>29</sup> Cf. Blom 2024 (a): 16.

<sup>30</sup> <https://www.bayoakomolafe.net/>

<sup>31</sup> Lear 2006.

<sup>32</sup> Cf. also Butler 2004.

<sup>33</sup> Cf. Bayo Akomolafe, in: Sternstunde Philosophie SRF 10.03.2024, <https://www.srf.ch/play/tv/sternstunde-philosophie/video/bayo-akomolafe---wie-wir-aus-der-krisenspirale-herausfinden?urn=urn:srf:video:17c6d63d-79f7-4a9a-8665-2dffcc706dcd5> [Minute 54:06–57:00]

grief, guilt, responsibility and hope. Not delegating one to heaven or in the future and viewing the other as outdated.

### *7. Hoping without G\*d: Secular Approaches*

Philipp Blom, who does not claim a religious identity, describes hope as akin to what «Bloch termed ‹the principle of hope› as ‹the principle of nevertheless› [...] a vitality that enables life to move forward even when circumstances appear hopeless, sustaining the effort to build from ruins.»<sup>34</sup>

Blom attempts to develop something akin to secular hope, while at the same time recognising how difficult this is.<sup>35</sup> He acknowledges hope as an important source of vitality and asks what might nourish it in a non-religious person. In the 19<sup>th</sup> century, such secular hope was more easily sustained, often framed by a belief in scientific and social progress. The 19<sup>th</sup> century was the century of secular hope, the hope that ‹everything will get better› – a victory of science over disease and hunger.

Figures such as Hegel – whose vision was religiously informed – and Marx – who offered a secularized version of messianic expectation – embodied a conviction that history progresses toward ever better socio-economic forms.<sup>36</sup> While Hegel was religiously motivated and a separation of history and salvation history is not possible to him, Marx presents a secularised form of Christian messianic expectation. Hegel and Marx are probably the best-known proponents of the idea of a linear progression of history, from one socio-economic (Marx) epoch to the next.

The idea that history – even without G\*d – is moving towards a goal, towards a better life, was the leading ideology in the 19<sup>th</sup> century. But the 20<sup>th</sup> century, at the latest, cast doubt on such narratives. Blom refers to the this epoch as «a kind of laboratory in which new candidates for the role of the Grand Narrative were tested on living people: Nationalism and imperialism, communism and fascism, liberalism and neoliberalism, Stalin and Hitler, Lenin and Mao, Pol Pot and Che Guevara, General Pinochet and Ayatollah Khomeini all had a grand narrative that aimed for paradise, but above all demanded sacrifices, many bloody sacrifices.»<sup>37</sup> In the 20<sup>th</sup> century, religious hopes were to be definitively replaced by political and ideological ones (fascism, communism, liberal capitalism). In 1989,

<sup>34</sup> Blom/Weber 2024 – Minute: 11:22–11:39 [Translation J. E.].

<sup>35</sup> In regards to «secular hope» see also: Wendel/Breul 2020. Cf. Pelluchon 2023.

<sup>36</sup> Cf. Blom 2024 (a): 57.

<sup>37</sup> Blom 2024 (a): 141f. [Translation J. E.]

political scientist Francis Fukuyama proclaimed *The End of History*<sup>38</sup> in his article with the same title. This article was followed three years later (1992) by a comprehensive monograph entitled *The End of History and the Last Man*. Fukuyama put forward the thesis that with the rise of Western liberal democracy (after the Cold War (1945–1991) and the end of the Soviet Union (1991)), humanity had reached a peak that could no longer be surpassed. In *The End of History* he says: «What we may be witnessing is not just... the passing of a particular period of postwar history, but the end of history as such: that is, the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government.»<sup>39</sup>

Fukuyama himself considered this diagnosis tragic. Nevertheless, as powerful as this idea was at the time, the course of recent history has disproved Fukuyama's thesis: Fukuyama was firmly convinced that liberal democracies would prove to be the evolutionary (political and social) pinnacle of humanity and completely resilient – ethically, economically and politically. He believed that they had prevailed for all time. That attacks on them might come, but that liberal democracies themselves could not be endangered by anything. What a conviction – in 1989. In 1989, people still believed Fukuyama. But today? Security and confidence in stable conditions have been deeply shaken. We live in an age of multiple crises: climate crisis, digitalisation crisis, banking crisis, economic crisis, deindustrialisation crisis, migration crisis, job and employment gaps, skills shortages, so much for the promise of prosperity – one could speak of a «upheaval across classes».<sup>40</sup>

And then, according to Blom, «it suddenly becomes very difficult with secular hope [...] at this very moment, when all these things are virulent and really very dangerous, to ask: How can I build a horizon that is greater than my own despair or greater than my own hope?»<sup>41</sup>

#### 8. Hoping with *G\*d*: Religious Approaches

Religious hope, by contrast, is not grounded solely in worldly conditions. Regardless of whether one assumes, as in Christianity, that the incarnation of the Logos is central, or whether the return of the Messiah is still awaited, as in

<sup>38</sup> Fukuyama 1989.

<sup>39</sup> Fukuyama 1989: 4.

<sup>40</sup> Cf. Blom 2024 (a): 62ff.

<sup>41</sup> Blom 2024 (b) – Minute 07:16–07:30. [Translation J. E.]

Judaism, hope is linked to the idea of a different, new, better future. It is the hope that another world is possible and that we are part of that world. That this other world is a world with us and through us, for us and because of us.<sup>42</sup> And that we need G\*d for this hope.

Theologically, however, this raises the question: Does G\*d need us, too? Does this G\*d make G\*dself dependent on whether creation hopes with G\*d or not? From a *relational theological perspective*, the answer is affirmative. At least if one assumes that this G\*d is a G\*d of history, a G\*d who has endured a great deal of trouble and a great deal of annoyance with G\*d's creation and yet has not withdrawn from the relationship. How could it be that a G\*d who makes a covenant with creation and promises not to destroy it again,<sup>43</sup> a G\*d who reveals G\*dself in existence – I am who I am and who I will be<sup>44</sup> – a G\*d in the making, then, a G\*d whose only self-statement consists in being a G\*d in relation, in being there, is a G\*d in process, in relationship, and in solidarity with creation. How could this divinity possibly live hope in a non-relational way? A G\*d who became flesh, became matter,<sup>45</sup> thereby exposing G\*dself to all the gifts and all the power of the material world, this G\*d is a G\*d among us. A G\*d whose footsteps we follow when we hope against despair. Not despite G\*d or because of G\*d, but with G\*d, with G\*d in the kin\*dom of G\*d – in our midst, not yet complete. A kin\*dom imbued with the taste of hope, interwoven with a spiritual power, a Shekhinah, to which the community of believers feels committed. As a community of believers, it is a community of hope. Not in a deity that intervenes and repairs what we have destroyed and continue to destroy every day, a deity that raises up what we belittle and oppress, that restores what we destroy, that heals what we hurt, that simply makes whole. Rather, a G\*d that intervenes *with* the community v.v. – intervention in interaction<sup>46</sup> – a community that wants to build up with G\*d, recycles with G\*d, and wants to heal with G\*d. And at the same time, we know that we cannot do all of this without G\*d. And that the dawning kin\*dom of hope is growing ever larger, that as we wait for a better future, we live in this participation

<sup>42</sup> Cf. Akca et al. 2025.

<sup>43</sup> Gen 9:9-10.

<sup>44</sup> Ex 3:14.

<sup>45</sup> Joh 1:14 – Cf. Enxing 2022 (b).

<sup>46</sup> Cf. Kunz 2024.

in the mode of active hope – Advent, that is. Hope is active. «Hope is a practice, a discipline, a horizon»<sup>47</sup>, writes Reichel.

Hope implies wanting to change something, making an effort to contribute to a more just and life-giving future. Such an effort can be an exhausting endeavour. Or, to put it another way, as Luisa Neubauer says: «Hope is hard work.»<sup>48</sup> Because it means to acquire and practice skills, abilities, and knowledge in order to apply them in a hopeful and future-oriented way. And to do that, we usually need a community, social contacts, people, and other living beings who can teach us something, with whom we can explore new ideas and further our education. This makes hope a political issue – including in terms of education policy:<sup>49</sup> Hope needs agency.<sup>50</sup> Because for our hope to flourish, we need structures that promote questions about a better future.

#### *9. Hope is Not Optimism*

Perhaps, this is one of the reasons why subjects that defy a more or less utilitarian logic, but are not worthless for that reason, such as theology, should be placed precisely where (among other places and spaces) our common future needs to be considered and further investigated: at universities. Even if the number of students is one of the factors arguing against maintaining theological faculties and institutes at state universities, the counterfactual is the conviction that questions about a better future also require structures.

These structures must be strengthened and, if necessary, be defended.<sup>51</sup> As Blom notes, hope can exist in isolation, but its realization demands collective action.<sup>52</sup> Hope is actively embracing a subjunctive way of life. I live and act as if something is possible that has not yet been realised, but whose feasibility I fundamentally assume, want to assume, and actively and consciously invest in this hope and this hope-driven action.<sup>53</sup> That means: I choose hope. And I mean hope in the sense of solidarity that is *capable of suffering disadvantage*. This is a hope that accepts risk without assurance of reward, creating spaces of possibility without guarantee of

<sup>47</sup> Reichel 2025: 31.

<sup>48</sup> Neubauer 2022.

<sup>49</sup> Cf. Grümme 2025: 63.

<sup>50</sup> Bloom 2024 (a): 146 [Translation J. E.]

<sup>51</sup> Cf. Blom 2024 (a): 146. [Translation J. E.]

<sup>52</sup> Cf. Blom/Weber 2024, Minute 15:56 – 16:40 [Translation: J. E.].

<sup>53</sup> Cf. Manemann 2023: 137–142.

fulfilment. This hope does not wait, does not wait for others to realise or reward it, but rather motivates oneself to take action. Those who hope create a space of possibility for good things to happen – without any guarantee. Hope is a decision that consciously accepts the risk of failure. It knows, unlike optimism, about its ability to fail.<sup>54</sup> This means that one must actively expose oneself to the «vulnerability of ones own actions».<sup>55</sup>

It speaks of a horizon of hope that reaches «beyond my personal expectations, allowing me to see myself as part of something greater»<sup>56</sup>, and granting me the courage to pursue my hopes even at the risk of failing—just as many before and alongside me have done. Such hope is, by its very nature, counterfactual, often persisting despite evidence that contradicts it. To hope is, therefore, to stand against the facts that may oppose me and the change I long for. However, this does not mean that hoping is irrational or naive, but rather courageous and daring. It would be far too easy not to hope and perhaps be proven right in the end.<sup>57</sup>

Anyone who links the question «Hope – yes or no?» to the probability of feasibility has already lost. Hanna Reichel puts it this way: «Conserving your emotional energies for *realistic* hopes will only dry them up. Feel all the feelings. Pour out your emotions in the vain hope to let them create rivers in the landscape.»<sup>58</sup>

The future Czech president Václav Havel found the following words to describe this: «... the kind of hope I often think about (especially in situations that are particular hopeless, such as prison) I understand above all as a state of mind, not a state of the world. Either we have hope within us or we don't; it is a dimension of the soul; it's not essentially dependent on some particular observation of the world or estimate of the situation. Hope is not prognostication. It is an orientation of the spirit, an orientation of the heart; it transcends the world that is immediately experienced, and is anchored somewhere beyond its horizons. Hope, in this deep and powerful sense, is not the same as joy that things are going well, or willingness to invest in enterprises that are obviously headed for early success, but, rather, an ability to work for something because it is good, not just because it stands a chance to succeed. The more unpropitious the situation in which we demonstrate hope, the deeper that hope is. Hope is definitely not the same thing

<sup>54</sup> Cf. Grümme 2025: 60, 66.

<sup>55</sup> Blom 2024 (a): 172. [Translation: J. E.]

<sup>56</sup> Blom 2024 (a): 172 [Translation: J. E.]

<sup>57</sup> Blom/Weber 2024 – Minute: 28:44–29:30 [Translation: J. E.].

<sup>58</sup> Reichel 2025: 18.

as optimism. It is not the conviction that something will turn out well, but the certainty that something makes sense, regardless of how it turns out.»<sup>59</sup>

Those who hope are therefore complicit people of conviction: they are not utopians, illusionists or optimists. This is also evidenced by the famous quote from theologian Cornel West, who once said: «I am in no way optimistic, but I remain prisoner of hope.»<sup>60</sup>

In theological terms, hope is inseparable from love. The Christian tradition holds that love is the greatest virtue, sustaining both faith and hope. Hope thus becomes hope for love, and *love the sustaining power of hope*. In relational life – whether in enduring partnerships, creative communities, or movements for justice – hope manifests as a long-term commitment to life, peace, and the flourishing of others. As such, it remains a precious yet fragile resource: possible without explicit reference to G\*d, but impossible to separate from the divine in theological understanding.

<sup>59</sup> Havel 1990: 181. Cf. Bloom 2024: 22. «Hope is the opposite of optimism», Pelluchon 2023: 9f.

<sup>60</sup> <https://x.com/CornelWest/status/13876213369>.

## Bibliography

- Akca, A. A. et al., 2025: Another world is possible. Ein christlich-muslimischer Beitrag zum Potenzial religiöser BNE. J. Costa et al. (ed.): Bildung für nachhaltige Entwicklung, Kontroversen und Debatten. Opladen u.a., 37–57.
- Arendt, H., 1958. *The Human Condition*. Chicago.
- Bertelsmann Stiftung, 2024. Mehrheit der jungen Menschen blickt positiv in die Zukunft, [www.bertelsmann-stiftung.de/de/themen/aktuelle-meldungen/2024/august/mehrheit-der-jungen-menschen-blickt-positiv-in-die-zukunft-und-wuenscht-sich-mehr-politische-information-in-der-schule](http://www.bertelsmann-stiftung.de/de/themen/aktuelle-meldungen/2024/august/mehrheit-der-jungen-menschen-blickt-positiv-in-die-zukunft-und-wuenscht-sich-mehr-politische-information-in-der-schule) (03.09.2025)
- Bloch, E., 1947. *Das Prinzip Hoffnung*. Berlin.
- Blom, P., 2024 (a). Hoffnung. Über ein kluges Verhältnis zur Welt. München.
- 2024 (b). In guter Hoffnung sein – Interview im DLF, 26.12.2024.
- Blom P./Weber, A.M, 2024. DLF. Im Gespräch – Hoffnungsträger – Wer oder was lässt uns hoffen. Gesendet am 30.11.2024. Zu Gast: Philipp Blom, Amelie Marie Weber.
- Butler, J., 2004. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London/New York.
- Caputo, J., 2013. *The Insistence of God. A Theology of Perhaps*. Indiana.
- De La Torre, M.A., 2017. *Embracing Hopelessness*. Minneapolis.
- 2022. Embracing Hopelessness. Cursor – Zeitschrift für explorative Theologie. <https://cursor.pubpub.org/pub/issue8-delatorre-hopelessness/release/2> (21.07.2025)
- Enxing, J., 2022 (a). Und Gott sah, dass es schlecht war. Warum uns der christliche Glaube verpflichtet, die Schöpfung zu bewahren. München.
- 2022 (b). Göttlich-kreatürliche Begegnungen und ihr Potenzial für einen «animal turn» in der Theologie. J. Enxing et al. (ed.): *Animate Theologies. Ein (un-)mögliches Projekt?*, *animate theologies* Vol. 1. Darmstadt, 151–182.
- 2022 (c). Your Kin-Dom come. Eine pneumatologisch-eschatologisch perspektivierte Theologie der Hoffnung. *HerKorr Spezial* 2022, 47ff.
- Fukuyama, F., 1989. The End of History. In: *The National Interest* (16), 3–18.
- 1992. *The End of History and the Last Man*. New York.
- Gerle, E., 2019. *Eschata, the Kin-dom of God, in a time of presentism, patriarchy, and neo-nationalism: Writing back Luther through Hannah Arendt and Judith Butler*. E.M. Wiberg Pedersen (Hg.), *The alternative Luther. Lutheran theology from the Subaltern*. New York/London, 55–75.
- Grümme, B., 2025. Hoffnung. Konvergenzen und Differenzen von Religionsdidaktik und politischer Didaktik. *ZPT* 77 (1): 57–68.
- Havel, V., 1990. The kind of hope I often think about. In: *Disturbing the Peace. A Conversation with Karel Hvizdala*, transl. and intro by Paul Wilson. New York.
- Kunz, R., 2024. Vor uns die Sintflut? Hoffnungsstory für Erdlinge. *Cursor – Zeitschrift für explorative Theologie*. <https://cursor.pubpub.org/pub/asf4l2fg/release/1> (21.07.2025)
- Liz Mohn Stiftung, 2024 Einstellungen und Sorgen der jungen Generation Deutschlands 2024. [https://liz-mohn-stiftung.de/wp-content/uploads/2024/08/Studie\\_EinstellungUndSorgenDerJungenGeneration-Deutschlands\\_2024\\_LizMohnStiftung.pdf](https://liz-mohn-stiftung.de/wp-content/uploads/2024/08/Studie_EinstellungUndSorgenDerJungenGeneration-Deutschlands_2024_LizMohnStiftung.pdf) (03.09.2025)

- Lear, J., 2006. *Radical Hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation*. Cambridge.
- Manemann, J., 2023. *Rettende Umweltpolitik. Von der Notwendigkeit einer aktivistischen Philosophie*. Bielefeld.
- Metz, J. B., '1992. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz.
- Neubauer, L., 2022. «Hoffnung ist harte Arbeit.» Interview mit Elisabeth von Thadden. In: *Die Zeit*, Nr. 43, 19. Oktober 2022.
- Pelluchon, C., 2023. *Durchquerung des Unmöglichen. Hoffnung in Zeiten der Klimakatastrophe*. München.
- Reichel, H., 2025. *For Such a Time as This. An Emergency Devotional*. Grand Rapids.
- Rorty, R., 1996. Who Are We? Moral Universalism and Economic Triage. *Diogenes* 44 (173): 5–15.
- 1993. *Hoffnung statt Erkenntnis*. Wien.
- Solnit, R., '2016. *Hope in the Dark: Untold Histories, Wild Possibilities*. Chicago.
- Tillich, P., 1956. *The Theology of Paul Tillich*, ed. C. Kegley/R. Bretall, New York.
- Weber, A.M., 2023. *Generation Hoffnung. Wie junge Menschen zwischen Klimawandel, Krieg und Selfie-Sucht die Zukunft gestalten*. Essen.
- Wendel, S./Breul, M., 2020. *Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie*. Freiburg.

*Abstracts*

This study explores the theological significance of hope amid ecological, political, and social crises. Drawing on biblical, philosophical, and theological sources, it argues that hope is not mere optimism or cognition, but a relational, ethical orientation toward a future beyond present realities. Engaging secular and religious frameworks, it examines messianic structures in post-theistic thought, the interplay of hope and hopelessness, and the necessity of grief for authentic hope. Public acts of resistance are framed as embodied theological witness. Within Christianity, hope is rooted in the incarnation and practiced as participation in G\*d's unfolding kin\*dom, demanding commitment and solidarity without guaranteed success. Ultimately, hope – fragile yet indispensable – remains theologically bound to love, sustaining resistance to despair and fostering transformative action.

Diese Studie untersucht die theologische Bedeutung von Hoffnung inmitten ökologischer, politischer und sozialer Krisen. Unter Rückgriff auf biblische, philosophische und theologische Quellen argumentiert sie, dass Hoffnung nicht bloßer Optimismus oder Erkenntnis ist, sondern eine relationale, ethische Orientierung auf eine Zukunft hin jenseits der gegenwärtigen Realitäten. Unter Einbeziehung säkularer und religiöser Rahmenkonzepte untersucht sie messianische Strukturen im posttheistischen Denken, das Wechselspiel von Hoffnung und Hoffnungslosigkeit und die Notwendigkeit von Trauer für authentische Hoffnung. Öffentliche Akte des Widerstands werden als verkörperte theologisches Zeugnis dargestellt. Innerhalb des Christentums ist Hoffnung in der Inkarnation verwurzelt und wird als Teilhabe an Gottes sich entfaltendem Reich praktiziert, was Engagement und Solidarität ohne Erfolgsgarantie erfordert. Letztendlich bleibt Hoffnung – fragil und doch unverzichtbar – theologisch an die Liebe gebunden, erhält den Widerstand gegen die Verzweiflung aufrecht und fördert transformatives Handeln.

*Julia Enxing, Bochum*

# Hoffnung neu wahrnehmen lernen? *Hope literacy* als theologische Perspektive in Zeiten ökologischer Krisen

Elisabeth Höftberger

## 1. Einführung

Im Herbst 2023 wurde ich mitten in der Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von Theologie, Religionen und Klimakrise durch einen Zeitungsartikel auf das Thema Hoffnung in der Klimakrise aufmerksam.<sup>1</sup> Der Artikel beschäftigte sich mit der Erforschung von Hoffnung und damit mit einem Bereich, der mir als Theologin einerseits sehr vertraut ist, in diesem Kontext der Sorge von Eltern über die Zukunft ihrer Kinder aber anders begegnete und die Tür zu einer internationalen und interdisziplinären Hoffnungsforschung öffnete. Im theologisch-deutschsprachigen Diskurs schien mir diese Form der Hoffnungsforschung noch nicht weit etabliert und sie weckte mein akademisches und persönliches Interesse, das in Form des Forschungsprojektes *Theologie als Hoffnungsforschung? Die Auswirkungen der Klimakrise auf theologische Reflexion und religiöse Praxis* seine Umsetzung findet. Seit diesem Zeitpunkt vor mehr als zwei Jahren hat sich die öffentliche Aufmerksamkeit für das Thema Hoffnung in Krisenzeiten deutlich verstärkt, was nicht nur Erfahrungen des Projektteams<sup>2</sup> durch Anfragen für Interviews oder breitenwirksame Tagungen und Fortbildungen zeigen, sondern auch aktuelle Publikationen, Podcasts und Bildungsmaterialien<sup>3</sup>: Zeiten multipler Krisen rufen die Auseinandersetzung mit

<sup>1</sup> Vgl. Breit 2023.

<sup>2</sup> Dem Projektteam gehören außerdem an: Dr. Andrea M. Schmuck (Universität Salzburg), Dr. Mark Porter (Universität Salzburg/Universität Erfurt), Dr. Dominique-Marcel Kosack (Universität Erfurt/Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik Paderborn) als Postdocs sowie Moritz Huber und Sandra Seidl als studentische Assistenz.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. von Sass 2024; Grethlein 2024; Blom 2024; die Bildungsinitiative der UNO, UNICEF und UNESCO «BE HOPE» für Schüler\*innen auf der ganzen Welt (<https://worldslargestlesson.globalgoals.org/resource/be-hope-lesson-plan/> [13.11.2025]); den Podcast des Zentrum polis – Politik Lernen in der Schule zum Thema «Zukunft lernen – Hoffnung üben» (Folge 29: [https://www.politik-lernen.at/folge29\\_richtigundfalsch](https://www.politik-lernen.at/folge29_richtigundfalsch) [13.11.2025]), um nur ein paar Beispiele zu nennen.

Hoffnung hervor. Das gilt nicht nur für unsere Zeit. Verschiedene Perioden im Laufe der Geschichte hatten einen unterschiedlichen Umgang mit Hoffnung zur Folge.<sup>4</sup> Jonas Grethlein stellt in seinem Buch *Hoffnung. Eine Geschichte der Zuversicht von Homer bis zum Klimawandel* dar, wie divers die jeweiligen Hoffnungsdiskurse waren, von der römischen Antike über die Entwicklungen im Christentum bis hin zu den Brüchen des 20. Jahrhunderts.<sup>5</sup> Hoffnung war und ist ein zentraler Begriff religiöser Traditionen und Heilserzählungen.<sup>6</sup> Dabei steht das Konzept historisch begründet in Verdacht, Menschen zu vertrösten, bereits in der Antike und auch in der Religionskritik seit der Aufklärung – eine Deutung, die auch die aktuelle Klimabewegung immer wieder betont.<sup>7</sup> Doch interdisziplinäre Perspektiven zeigen, dass Hoffnung ein komplexes Phänomen ist,<sup>8</sup> das im Umgang mit der Klimakrise enorme Bedeutung hat.<sup>9</sup> Angesichts von Klimakrise und «eco-anxiety» ist die Frage nach Bewältigungsstrategien der Folgen der Klimakatastrophe immer wichtiger.<sup>10</sup> In den letzten Jahrzehnten ist dabei eine Vielfalt an multidisziplinärer Hoffnungsforschung entstanden.<sup>11</sup> Glaubensüberzeugungen und Religionen werden immer wieder als wichtiger Faktor in der Bewältigung und Einordnung der ökologischen Krise benannt.<sup>12</sup>

Bei der großen Fülle an Auseinandersetzungen, sowohl in der theologischen Tradition<sup>13</sup> als auch in aktuellen Diskursen, die in den letzten Jahren noch zugenommen hat, stellt sich deshalb die Frage: Warum gerade jetzt wieder aus der Perspektive der Theologie über Hoffnung reflektieren? Gibt es in der historischen und zeitgenössischen Erforschung von Hoffnung in den verschiedensten Disziplinen überhaupt noch Lücken? Trotz der vielfachen Auseinandersetzung mit Hoffnung in der Theologie ist die Frage nach der interdisziplinären Zusammenarbeit in der Hoffnungsforschung und der Platz theologischer

4 Vgl. van den Heuvel 2020: Teil I «Historical Perspectives on Hope».

5 Vgl. Grethlein 2024.

6 Vgl. Sciolli/Biller 2009: 76–144.

7 Vgl. Grethlein 2024: 12ff. Extinction Rebellion spricht etwa von «Hope dies – Action begins» (vgl. ebd.).

8 Vgl. Krafft/Walker 2018.

9 Vgl. Pelluchon 2023.

10 Vgl. Mickey/Vakoch 2022; Pihkala 2018; Gallagher/Lopez 2017; Graham 2023; Krafft/Perrig-Chiello/Walker 2018; Gwinn/Hellman 2018.

11 Vgl. z. B. Krafft/Guse/Slenzackova 2023a; Krafft/Walker 2018.

12 Vgl. Winkler/Carroll 2021, Clingerman/O'Brien 2014.

13 Vgl. u.a. Moltmann 1964; Kümmel/Weder/Sauter 1986; Dalfferth 2016; Mühlung 2022.

Perspektiven darin noch nicht geklärt. Krisenphänomene wie die weltweite Corona-Pandemie und allen voran die ökologischen Krisen (wie Klimaerhitzung, Biodiversitätsverlust, Umweltverschmutzung) haben einmal mehr gezeigt, dass religiöse Praktiken und Vorstellungen keineswegs aus dem öffentlichen Diskurs verschwunden sind, sich ihre Rolle aber verändert hat, sie weltweit sehr unterschiedlich präsent sind und religiöse Gemeinschaften vor allem in Europa ihre sinnstiftende Relevanz und Plausibilität verlieren. Gleichzeitig tauchen allerdings gerade in Krisen Fragen nach der (Nicht)-Sinnhaftigkeit des Daseins oder der Ungerechtigkeit in der Welt sowie das Bedürfnis nach positiven Zukunftsbildern auf. In der Theologie ist in der Auseinandersetzung mit solch komplexen Themen Interdisziplinarität zu einem wichtigen Ansatz geworden. Die interdisziplinäre Auseinandersetzung ist allerdings immer wieder einseitig – Theologie praktiziert sie selbst, wird aber von anderen Disziplinen wenig rezipiert.<sup>14</sup> Gerade das Gebiet der Hoffnungsforschung kann für die Theologie eine interdisziplinäre Schnittstelle zu Klimaforschung, Psychologie und Gesellschaftswissenschaften bieten, greifen doch Klimaforscher\*innen Religion als einen Faktor im Umgang mit Katastrophen und ökologischen Krisen auf.<sup>15</sup> Damit einher gehen auch Erwartungen in Hinblick auf die Funktion von Religionen als Ressource für Hoffnungsnarrative, die es aus theologischer Perspektive kritisch anzufragen gilt. Folgende Gründe für eine vertiefende und veränderte Auseinandersetzung mit Hoffnung aus theologischer Perspektive können benannt werden:

- Trotz der Erforschung von Hoffnung in verschiedenen Disziplinen, sind die Schnittstellen dieser Bereiche weniger etabliert. Interdisziplinäre Auseinandersetzungen nehmen zwar zu,<sup>16</sup> aber gerade im deutschsprachigen Raum ist deren Potential durch oft starke disziplinäre Grenzen noch ausbaufähig, insbesondere in der Theologie.
- Die ökologische Krise stellt einen sich stetig wandelnden Kontext dar, durch den sich Hoffnungsvorstellungen transformieren. Diese sich verändernde Situation benötigt – gerade durch die immer noch ungelöste Frage nach effektiven Motivationen und einflussreichen, ökologisch ausgerichteten Werteorientierungen – weiterhin hermeneutische

<sup>14</sup> Höhn 2016: 56.

<sup>15</sup> Schipper 2010.

<sup>16</sup> Z. B. Angehrn et al. 2025; Gallagher/Lopez 2017; Krafft/Guse/Slezackova 2023b.

Neuansätze und eine Erfassung von Erfahrungen, Geschichten, Daten und anderen Faktoren.

- Im religiösen Bereich lassen sich durch die ökologische Krise Reaktionen und Strategien auf verschiedenen Ebenen wahrnehmen: Auf einer «Policy»-Ebene durch Statements und offizielle Handlungen der Leitungspersonen religiöser Gemeinschaften, durch entstehende oder sich verändernde Initiativen oder im Leben einzelner Menschen. Wie diese Ebenen zusammenhängen und welche Wechselwirkungen sich hier ergeben, ist Desiderat weiterer Forschungen.

Die Vielfalt an Hoffnungskonzepten und die sich stetig verändernden Kontexte der ökologischen Krise stellen also neue Herausforderungen an die Einordnung, Reflexion und kritische Betrachtung von Hoffnungsvorstellungen. Zugleich werden auch konstruktive Visionen und «Hoffnungsfähigkeiten» gefordert, um Menschen in einer positiven Sicht auf die Zukunft zu stärken oder ihnen Handlungsressourcen in Krisenzeiten bewusst zu machen. In diesem Aufsatz diskutiere ich deshalb die Potentiale eines spezifischen Konzeptes aus der nachhaltigen Bildungsforschung als analytisches Tool, um den Beitrag von Theologie zur klimabezogenen Hoffnungsforschung weiterzuentwickeln: *ecological literacy* oder *ecoliteracy*. Analog zu zentralen Eigenschaften von *ecological literacy* wird der Vorschlag einer *hope literacy* erarbeitet.

Dieser Artikel zielt damit darauf ab, eine Lücke in der Auseinandersetzung mit Wahrnehmungskompetenzen an der Schnittstelle von Hoffnungserfahrungen, Ökologie und religiös-gemeinschaftlichen Kontexten zu schließen. Ich schlage dabei vor, das Konzept der *ecological literacy* erstmals auf die Wahrnehmungsfähigkeit von Hoffnung anzuwenden. Während bisherige Ansätze vor allem den engen Zusammenhang zwischen Sprache, Symbolsystemen und Hoffnung beleuchtet haben und die Frage stellten, wie *literacy* als Kompetenz zum sprachlichen Ausdruck und kritischen Denken zur Erfahrung von Hoffnung beitragen kann<sup>17</sup>, wurde nicht untersucht, wie eine *hope literacy* als eine Sensibilität für die Diversität von Hoffnung aussehen könnte und ein Bündel an Fähigkeiten, um Hoffnung wahrzunehmen, zu verstehen und in Handlungen umzusetzen. In diesem Beitrag wird ein erster Ansatz einer *hope literacy* entwickelt, wobei sowohl

<sup>17</sup> Vgl. Fox 2012; Smith 2018.

theologische als auch interdisziplinäre Ansätze der Hoffnungsforschung herangezogen werden.

Der Begriff *ecological literacy* selbst ist nicht unumstritten, wie noch diskutiert werden wird. Dennoch bietet das Konzept eine wertvolle Grundlage, um die Wahrnehmung und Reflexion von Hoffnung in Zeiten der ökologischen Krise neu zu denken und systematisch zu erschließen. Es könnte die Bestimmung von Hoffnung offenhalten für ihre Vielfalt, die notwendig ist, um Hoffnung zu einem tragfähigen Konzept auch in Zukunft zu erhalten.

## *2. Ecological literacy als analytisches Tool für (theologische) Hoffnungsforschung*

Die Hypothese dieses Beitrages ist, dass analog zum Konzept der *ecological literacy* eine *hope literacy* als Fähigkeit entwickelt werden kann, um die Wahrnehmung, Reflexion und transformative Praxis von Hoffnung zu fördern – und dass eine solche *hope literacy* besonders anschlussfähig für die gemeinsame Reflexion religiös begründeter Hoffnungsvorstellungen und nicht religiöser Hoffnungskonzepte ist. Dazu werden Eigenschaften und Definitionsmerkmale von *ecological literacy* systematisch mit Erkenntnissen aus dem Projekt *Theologie als Hoffnungsforschung?* korreliert, um *hope literacy* als analytisches Tool aus theologischer Perspektive für die interdisziplinäre Hoffnungsforschung zu entwickeln.

*Ecological literacy* wurde von Paul Risser 1986 in einer Rede vor der *Ecological Society of America* als Begriff eingeführt.<sup>18</sup> Risser benennt verschiedene Eigenschaften von *ecological literacy*, die für nachfolgenden Auseinandersetzungen prägend sein werden. Er fordert eine differenzierte Betrachtung ökologischer Interaktionen («*ecological interactions*») sowie den Einbezug ökologisch-kultureller Wechselwirkungen, nämlich ökonomischer Benefits, des kulturellen Erbes und des Managements natürlicher Ressourcen («*economic applications, cultural heritage, and management of natural resources*»).<sup>19</sup> Letzteres solle der gesellschaftlichen Legitimation von *ecological literacy* dienen.

David Orr, heute emeritierter Professor für Environmental Studies and Politics (Oberlin College, Ohio), beschreibt 1992, vor mehr als 30 Jahren, in seinem einflussreichen Buch *Ecological Literacy. Education and the Transition to a Postmodern World* in eindringlicher Weise drängende ökologische Krisen und

<sup>18</sup> Desmarais 2024: o. S.

<sup>19</sup> Risser 1986: 267.

vor allem eine «crisis of spirit and spiritual resources»<sup>20</sup> mit der Notwendigkeit einer «new vision, a new story»<sup>21</sup>. Orr bestimmt *ecological literacy* als eine Suche nach dem Wunder des Lebendigseins: «If literacy is driven by the search for knowledge, ecological literacy is driven by the sense of wonder, the sheer delight in being alive in a beautiful, mysterious, bountiful world»<sup>22</sup>.

Orr sieht mehrere Gründe dafür, dass *ecological literacy* in westlichen Kulturen schwieriger anzueignen ist. Die starke Spezialisierung der Lebensbereiche behindert die Fähigkeit, *weit* zu denken («the ability to think broadly»<sup>23</sup>). Bildung sei außerdem etwas, das oft als eine «indoor activity»<sup>24</sup> stattfinde. Die Fähigkeit zur Beobachtung und die Wertschätzung für ästhetische Erfahrungen könnten dadurch abnehmen. *Ecological literacy* umfasse auch eine politisch-soziale Dimension:

Real ecological literacy is radicalizing in that it forces us to reckon with the roots of our ailments, not just with their symptoms. For this reason, it can revitalize and broaden the concept of citizenship to include membership in a planet-wide community of humans and living things.<sup>25</sup>

Für eine Zusammenstellung wichtigster Texte, die im Jahr 2011 erschien, wählte Orr den Titel *Hope Is an Imperative*.<sup>26</sup> Bereits 2009 veröffentlichte Orr einen Text, in dem er sich explizit mit Hoffnung beschäftigt. Dabei unterscheidet er Hoffnung von Optimismus vor allem durch ihre Handlungsorientierung: «Hope is a verb with its sleeves rolled up. Hopeful people are actively engaged in defying or changing the odds. Optimism leans back, puts its feet up, and wears a confident look knowing that the deck is stacked.»<sup>27</sup> Dies setzt für Orr aber auch voraus, dass Menschen einen realistischen Blick auf die Welt haben: «Hope, authentic hope, can be found only in our capacity to discern the truth about our situation and ourselves and summon the fortitude to act accordingly».<sup>28</sup> Hier ist ein

<sup>20</sup> Orr 1992: 4.

<sup>21</sup> Orr 1992: 4

<sup>22</sup> Orr 2009: 252.

<sup>23</sup> Orr 2009: 253.

<sup>24</sup> Orr 2009: 253.

<sup>25</sup> Orr 2009: 254.

<sup>26</sup> Vgl. Orr 2011.

<sup>27</sup> Orr 2007: 1392.

<sup>28</sup> Orr 2007: 1395.

Zusammenhang zwischen Hoffnung und *ecological literacy* erkennbar. Hoffnung muss für Orr eine Hoffnung sein, die sich der Realität bewusst ist.

Orrs Grundlinien einer *ecological literacy* wurden vielfach rezipiert und in verschiedenen kulturellen Kontexten mit unterschiedlichen Schwerpunkten auf Ökosysteme, soziale Transformationen, kulturelle Vielfalt oder den Bildungsbereich weiterentwickelt.<sup>29</sup> Er wurde dabei auch kritisiert, vor allem für eine Tendenz, Krisennarrative zu verstärken.<sup>30</sup> Debra Mitchell und Michael Mueller sehen einen gewissen Widerspruch darin, dass Orr akademisches, wissenschaftliches Wissen über die ökologische Krise in *ecological literacy* forciere, um Menschen zum Handeln zu bewegen. Sie sehen darin eine Spannung zwischen dieser Art von Wissen, das in der Gesellschaft oft eine höhere Anerkennung erhält (sie sprechen deshalb von «higher status knowledge»<sup>31</sup>), und dem Ziel, das Orr für nachhaltige Bildung ansetzt, nämlich ein Handeln, das sowohl ökologischen Systemen als auch den Bedürfnissen anderer Menschen gerecht wird. Sie schlagen deshalb vor, Krisennarrative in nachhaltiger Bildung an Schulen weniger zu betonen und stattdessen Konzepte wie «*ecojustice*» zu stärken. Dieses habe etwa ein besonderes Potential, die ethische Dimension von *ecological literacy* zu betonen und soziale Gerechtigkeit auf «*ecological well being*»<sup>32</sup> im Sinne eines weit gefassten Gemeinwohls zu erweitern.

Für die Frage nach *hope literacy* ist eine Reflexion über den Charakter des bei *ecological literacy* vermittelten Wissens deshalb interessant, weil verschiedene Arten der Hoffnungsforschung sich auf unterschiedliche Formen von Wissen und Erfahrungen in ihren primären Disziplinen beziehen: Psychologische Hoffnungsforschung nutzt unter anderem kognitiv-motivationale Messungen und Emotions- und Verhaltensdaten, die Traumaforschung arbeitet z. B. mit narrativ-qualitativen Erfahrungsdaten, geisteswissenschaftliche, theologische und philosophische Zugänge beruhen häufig auf hermeneutisch-narrativen und imaginativen Wissensformen oder analytisch-normativen Argumentationsstrukturen, um ein paar Beispiele zu nennen. Das Potential von *hope literacy* als Beitrag zur interdisziplinären Hoffnungsforschung könnte darin

<sup>29</sup> Vgl. Desmarais 2024: o. S.

<sup>30</sup> Vgl. Desmarais 2024: o. S.

<sup>31</sup> Mitchell/Mueller 2010: 203.

<sup>32</sup> Vgl. Mitchell/Mueller 2010: 209.

liegen, eine Wahrnehmungsfähigkeit und auch Wertschätzung für den je eigenen Beitrag der unterschiedlichen Wissensformen zu stärken und zu trainieren.

Lucie Sauvé, eine kanadische Pionierin der Umweltbildung, betont, dass *ecological literacy* die Relationalität und Kontextualität des eigenen Lebens bewusst mache. Sie formuliert diese Wahrnehmungsfähigkeit folgendermaßen:

to recognize that we are embodied beings, that our lives are situated and contextualized; to define our human ecological niche in relation with all the niches composing the local and global ecosystems we belong to; to learn how to fulfil this «function» adequately, in a responsible way.<sup>33</sup>

Folgende Merkmale von *ecological literacy* können auf Basis dieser vorgestellten Positionen insbesondere einen Impuls für theologische Hoffnungsforschung in der ökologischen Krise geben:

(1) *Komplexität verstehen durch systemisches Denken: Ecological literacy* umfasst die Fähigkeit, die Vernetzung ökologischer Systeme zu verstehen. Dies kann die Wahrnehmung von Wechselwirkungen fördern. Dazu gehört eine Wahrnehmung dafür, dass menschliches und nicht-menschliches Leben stark vernetzt und von einander abhängig sind und damit vor allem relational bestimmt – allerdings über den oft wahrgenommenen Bereich menschlicher Beziehungen hinaus. Diese Empathie für alle Lebensformen soll als Grundlage des eigenen Handelns etabliert werden.

(2) *Narrative als Schlüssel zur Reflexion und Transformation: Ecological literacy* basiert auf einem breiten Verständnis von *literacy*, mit dem in diesem Zusammenhang eine spezifische Wissensform benannt wird: «knowledge of a particular subject, or a particular type of knowledge»<sup>34</sup>. Dennoch schwingt auch jene Bedeutung mit, die stärker die Kenntnis eines bestimmten Symbolsystems bezeichnet – einfach gesprochen die Fähigkeit, sinnerfassend zu lesen und zu schreiben. *Literacy* hängt damit auch mit einem Verständnis für bestimmte Symbolsysteme und den dadurch überlieferten Narrativen zusammen. Ein solches Verständnis für Narrative ist eine kraftvolle Fähigkeit, um Handlungsperspektiven entwickeln zu können. Margaretha Häggström, Professorin für Aesthetic Expressions mit einem Fokus auf Bildungswissenschaften, betont die wichtige Rolle von

<sup>33</sup> Sauvé 2017: 117.

<sup>34</sup> «literacy». In: Cambridge Dictionary Online: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/literacy> (5.11.2025).

Narrativen für die transformative Kraft nachhaltiger Bildung: «Narratives are malleable; they can be reshaped to inspire action, creativity, and hope. Many cultures exemplify this transformative potential of storytelling»<sup>35</sup>.

(3) *Wechsel der Lernorte und Quellen des Wissens*: Um andere Dinge zu lernen, braucht es oft andere Orte. Wie Kategorien und Konzepte das Denken strukturieren und damit auch beeinflussen, bilden Orte unserer Wissensproduktion, Forschung und Bildung Rahmenbedingungen der Erfahrung und Erkenntnis. Orrs Kritik, dass institutionelle Bildung vor allem in Innenräumen stattfindet, findet sich vielfach in der Literatur zu nachhaltiger Bildung und der Transformation der Beziehungen von Menschen und Ökosystemen.<sup>36</sup> Ariel Mayse greift die Forderung nach Ortswechseln stärker metaphorisch-institutionell auf. Er betont die Problematik eines «domestizierenden»<sup>37</sup> Universitätssystems (in den USA) als Teil einer sozialen und wirtschaftlichen Ordnung und plädiert für ein «rewilding» der akademischen Institutionen, indem Kreativität und Kollaboration wieder stärker in den Vordergrund treten. Das schließt für ihn mit ein, dass die materielle Welt, einschließlich der natürlichen Landschaft und aller darin lebenden Wesen, als bedeutungsvolle Grundlage für ethische, spirituelle und philosophische Überlegungen betrachtet werden. Eine methodische Entwicklung in der qualitativen Forschung mit einer Aufmerksamkeit für die erkenntnisverändernde Rolle von Orten in der Erkundung neuen Wissens und neuer Erfahrungen sind etwa «Walking/Go Along Interviews»<sup>38</sup>. Diese spezifische Art der Interviewerhebung ermöglicht sowohl durch die Tätigkeit des Gehens – also einer ansonsten im Interview unüblichen körperlichen Erfahrung – als auch durch den Ort des Interviews einen anderen Erkenntnisrahmen mit einem stärkeren Zugang zu «embodied knowledge» und situiertem Wissen.<sup>39</sup>

(4) *Transformative Grundhaltung*: *Ecological literacy* ist nicht nur ein Erkenntniskonzept, sondern orientiert sich auf nachhaltiges und veränderndes Handeln hin. Beide Dimensionen sind eng miteinander verknüpft: Die Veränderung eines Wahrnehmungshorizontes ermöglicht erst ein Umdenken im

<sup>35</sup> Häggström 2026: o. S. Kapitel 1: «A Vision of Hope».

<sup>36</sup> Vgl. für ein Beispiel aus der Bildung für Nachhaltige Entwicklung, Glettler 2019. Vgl. auch Johnston/Aftandilian 2019.

<sup>37</sup> Vgl. Mayse 2024: 1.

<sup>38</sup> Bartlett et al. 2023.

<sup>39</sup> Vgl. Bartlett et al.: 10.

Handeln, wie vielfach betont wird.<sup>40</sup> Häggström arbeitet in ihrem Konzept der «Regenerative education»<sup>41</sup> Transformation in verschiedenen Facetten heraus: «Break free from the old» als Anstoß, bestehende Vorstellungen in der Beziehung zwischen Menschen und dem Planeten zu hinterfragen und neu zu denken; «Feel to transform» als Ermutigung, dass Emotionen zu Transformationsprozessen in all ihren Facetten dazugehören, mit Freude, Trauer, Angst und Hoffnung; «Create to regenerate» als Impuls, dass jede Tätigkeit und jedes Projekt ein «act of regeneration»<sup>42</sup> sein kann mit heilenden Auswirkungen auf Kulturen, Ökosysteme und Gemeinschaften. Die Auseinandersetzung mit den vielfältigen Gefühlen, die die ökologische Krise auslöst und der Fokus auf konkrete Handlungen können das Gefühl der Selbstwirksamkeit erhöhen, was auch in ungewissen Situationen eine große Ressource darstellt. Elena Cuffari, George Fourlas and Maceo Whatley bezeichnen Hoffnung als eine «shared practice» und «social agency», wenn sie Hoffnungsvorstellungen von Eltern und Erziehungsberechtigten untersuchen.<sup>43</sup> Die Transformationskraft von Hoffnung beschreiben sie als eine sehr eigenwillige, ja «paradoxe»: «one simultaneously lets go of the illusion of total agency and complete knowledge, while remaining a full participant in the unfolding situation»<sup>44</sup>. Die Praxis, die sie daraus folgern, ist «staying in participation while letting go»<sup>45</sup> – und Hoffnung bezeichnen sie als «know-how of not knowing»<sup>46</sup>. Diese Deutung von Hoffnung als sozialer Praxis stimmt mit Beobachtungen überein, wie Hoffnung durch Handeln entsteht und nicht immer erwartbaren Logiken von Handlung und Wirkung folgt, sondern auch andere Faktoren für die Wirksamkeit einer Handlung ins Zentrum rückt: so etwa die Erfahrung von Gemeinschaft, Spiritualität oder geteilter Trauer.

<sup>40</sup> Vgl. z. B. Kvamme 2025: 17.

<sup>41</sup> Häggström 2026: o. S. Kapitel 1.

<sup>42</sup> Vgl. Häggström 2026: o. S. Kapitel 1.

<sup>43</sup> Cuffari/Fourlas/Whatley 2022: 1.

<sup>44</sup> Cuffari/Fourlas/Whatley 2022: 3.

<sup>45</sup> Cuffari/Fourlas/Whatley 2022: 4. Die Forscher\*innen gehen von «linguistic bodies» aus, also Körpern, die sich wesentlich im Entstehen und Austausch mit sprachlichen Kontexten in einem breiten Verständnis befinden – körperlich, sensomotorisch und intersubjektiv (vgl. ebd. 5). Dieser Ansatz streicht den Mehrwert des *literacy*-Begriffs sowohl für nachhaltige Bildung als auch für «Hoffnungsbildung» hervor und müsste an anderer Stelle vertieft werden.

<sup>46</sup> Cuffari/Fourlas/Whatley 2022: 1.

Welche Impulse können diese zentralen Eigenschaften nun für die Entwicklung einer *hope literacy* geben und welchen Mehrwert hat die Anwendung des Konzeptes auf Hoffnung für die Forschung und Praxis?

### *3. Hope literacy: Hoffnung wahrnehmen, reflektieren und transformieren*

In der Wissenschaftstradition und Hoffnungsforschung wurde vielfach reflektiert, wie man Hoffnung als Konzept einordnen könnte.<sup>47</sup> Ist sie eine Emotion, eine Haltung, eine Kompetenz? Obwohl in diesem Aufsatz keine Definition von Hoffnung angestrebt oder priorisiert wird, ist eine kurze Reflexion über den Charakter von Hoffnung für die Frage nach *hope literacy* wichtig, da der *literacy*-Begriff zunächst aus einem kompetenzorientierten Bildungsbereich stammt und die Bedeutung von Hoffnung als Fähigkeit forcieren könnte – was in Bezug auf *hope literacy* allerdings zu eng wäre.

Tharina Guse, Alena Slezackova und Andreas Krafft resümieren aus ihrer breit angelegten Studie im Rahmen des *Hope Barometer International Project* ein integratives Hoffnungsmodell: «hope extends beyond individual agency and includes affective behavioural, relational, value-based, and spiritual elements».<sup>48</sup> Hoffnung bestehe, basierend auf ihren kulturvergleichenden Studien, aus drei Elementen: erstens, dem Wunsch («wish or desire») nach etwas Anzustrebendem, Wertvollem; zweitens, dem Glauben («belief») daran, dass dies auch grundsätzlich möglich ist; drittens, dem Vertrauen («trust») auf eigene interne oder externe Ressourcen, die zur Verwirklichung auch bei Widrigkeiten beitragen können.<sup>49</sup> Diese Elemente finden sich in verschiedenen Hoffnungsdefinitionen wieder und können einen Bogen zwischen stärker philosophisch und kulturwissenschaftlich ausgerichteten Definitionen und Bestimmungen der medizinisch-psychologisch ausgerichteten *Science of Hope*<sup>50</sup> spannen. Darren Webb gibt in seiner Metaanalyse *Modes of Hoping*<sup>51</sup> einen Überblick über eine Vielfalt von Hoffnungskonzepten aus verschiedenen Bereichen wie Psychologie oder Theologie und integriert auch theologisch einflussreiche Ansätze. So beschreibt er auf Basis der Arbeiten von

<sup>47</sup> Vgl. Angehrn et al. 2025; Krafft/Guse/Slezackova 2023; Pleeging/van Exel/Burger 2022.

<sup>48</sup> Krafft/Guse/Slezackova 2023a: 408. Eine ausführliche Darstellung der Dimensionen findet sich in Krafft/Guse/Slezackova 2023.

<sup>49</sup> Krafft/Guse/Slezackova 2023a: 408.

<sup>50</sup> Vgl. z. B. Corn/Feldman/Wexler 2020.

<sup>51</sup> Vgl. Webb 2007.

Ernst Bloch und Jürgen Moltmann den Modus der «critical hope», die sich gegen Unterdrückung, Abwertung und Verfolgung engagiert, sich gleichzeitig aber auch der unverfügbarsten Basis dieser Hoffnung bewusst ist.<sup>52</sup>

Bereits dieser sehr kurze Einblick in die Vielfalt dessen, was mit Hoffnung bezeichnet werden kann, macht deutlich: Es braucht eine spezifische Wahrnehmungs- und Reflexionsfähigkeit in Bezug auf Hoffnung, damit diese einen konstruktiven Beitrag in Zeiten ökologischer Krisen leisten kann, damit die Vielfalt an dahinterliegenden Überzeugungen und Weltanschauungen transparent wird und auch die transformative Kraft wirksam werden kann, die Hoffnung immer wieder im gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskurs zugeschrieben wird. Ein Beitrag der Theologie zur aktuellen Hoffnungsforschung kann in dieser Lücke die Entwicklung und Diskussion einer *hope literacy* sein.

Im Diskurs um *ecological literacy* wird immer wieder kritisiert, dass der *literacy*-Begriff zu breit verwendet wird und er damit seine analytische Schärfe und Anwendbarkeit verliert.<sup>53</sup> Roy F. Fox hebt die Bedeutung von *literacy* für alle Wissensbereiche hervor. Ein Verständnis für Symbolsysteme ermögliche eine Reflexion darüber, wie Sprache Wirklichkeit beeinflusst und führe zu kritischem Denken als einer Voraussetzung für gesellschaftliche Transformation. Ohne in seinem Aufsatz näher auf Hoffnung einzugehen, benennt er eine solch breite Fähigkeit zum Verständnis für unterschiedliche Sprachsysteme – auch ökologische und spirituelle – als «literacies of hope», die den «symbols of harm» in der Kommunikation von Krisen entgegengesetzt werden können.<sup>54</sup>

An der Schnittstelle von nachhaltiger Bildung, den Auswirkungen der ökologischen Krise auf theologische Reflexion und religiöse Praxis und der theologischen Hoffnungsforschung zeigt sich der Mehrwert des *literacy*-Begriffs deutlich: Er ermöglicht einen Bogen zwischen wahrnehmungs- und handlungsorientierten Hoffnungsansätzen und solchen, die vor dem Hintergrund bestimmter religiöser, spiritueller oder weltanschaulicher Traditionen bereits inhaltliche Voraussetzungen mitbringen – so auch die Rede von einer «christlichen Hoffnung». Das Konzept von *hope literacy* könnte damit einen Austausch von Modi der Hoffnung einerseits und Gehalten und Narrativen von Hoffnung andererseits anregen – ohne dass damit zwangsläufig ein Wahrheitsurteil über

<sup>52</sup> Vgl. Webb 2007: 71.

<sup>53</sup> Vgl. McBride et al. 2013: 2f.

<sup>54</sup> Vgl. Fox 2012.

verschiedene inhaltlich bestimmte Hoffnungsperspektiven im Austausch gefällt werden muss. Analog zu Diskussionen in der interkulturellen Theologie oder in der interreligiösen Hermeneutik<sup>55</sup> könnte eine solche Zugangsweise nicht nur theoretische Erkenntnisse folgen lassen, sondern auch eine Ressource für Gruppen und Gemeinschaften sein, die sich auf die Suche nach neuen Möglichkeitsweisen der Hoffnung machen. Die Erforschung von Prozessen eines *re-figuring hope* ist auch ein zentrales Ziel des Projektes *Theologie als Hoffnungsforschung?*, das sich aktuell durch die Durchführung von Interviewstudien, teilnehmender Beobachtung und Diskursanalyse von Videos, Podcasts und Texten in der Umsetzung befindet.<sup>56</sup> Theoretische Aspekte eines solchen *re-figuring hope*, also Hoffnung neu zu denken und gestalten, sollen im Folgenden mit Impulsen aus der *ecological literacy* in Form einer *hope literacy* entwickelt werden.

#### 4. Grundlinien einer *hope literacy*

(1) *Hoffnung nicht als Konzept, sondern in ihrer Komplexität analog zu ökologischen Systemen denken und Wechselwirkungen wahrnehmen.*

Erkenntnisse aus dem Projekt *Theologie als Hoffnungsforschung?* haben gezeigt, dass Hoffnung nicht ein definierbares Konzept darstellt, sondern vielmehr ein komplexes und lebendiges Netzwerk und einen Wahrnehmungsprozess bezeichnet.<sup>57</sup> Hoffnung besteht – auch in Hinblick auf die ökologische Krise – aus vielen Aspekten und Erfahrungen, von Hoffnungslosigkeit, über Angst, Resignation,

55 Vgl. Moyaert 2017; Cornille 2008: bes. 137, 177; von Stosch 2012: 161; Schmuck 2025: 39–53.

56 Vgl. für das Projektkonzept in einem für die Öffentlichkeit aufbereiteten Format den Blog der Universität Erfurt *Theologie Aktuell*: [www.uni-erfurt.de/katholisch-theologische-fakultaet/fakultaet/aktuelles/theologie-aktuell/hoffnung-erforschen-angesichts-der-klimakrise-ein-teamprojekt \(9.11.2025\)](http://www.uni-erfurt.de/katholisch-theologische-fakultaet/fakultaet/aktuelles/theologie-aktuell/hoffnung-erforschen-angesichts-der-klimakrise-ein-teamprojekt).

57 Dies ergab sich vor allem aus dem Austausch im Rahmen eines interdisziplinären Forschungsworkshops sowie Pilotstudien in Form von qualitativen Interviews und exemplarischen Diskursanalysen. Publikationen zu den Pilotstudien sind im Redaktionsprozess bzw. in Vorbereitung. Für eine Einordnung des Synodenpapiers *Unsere Hoffnung* (1975) in Zusammenhang mit aktueller theologischer Hoffnungsforschung vgl. Höftberger/Kosack 2025. Für eine Analyse christlich-charismatischer Positionen zur Klimakrise vgl. Kosack 2025. Moritz Huber, wissenschaftlicher studentischer Mitarbeiter im Projekt, verfasste seine Abschlussarbeit zum Thema «Hoffnung – ein dynamischer Begriff. Kritische Betrachtung dessen, was wir meinen (können), wenn wir von Hoffnung sprechen», die sehr zur sprachphilosophischen Reflexion von Hoffnung, einem breiten Forschungsüberblick und der kritischen Betrachtung gängiger Hoffnungskonzepte sowie zur Wahrnehmung der Dynamik von Hoffnung im Projekt beigetragen hat.

Trauer, Gemeinschaft, Zuversicht, Freude, Vertrauen hin zu Staunen, Zufriedenheit und Ruhe. Unterschiedliche Auffassungen von Hoffnung beeinflussen als Erkenntnisrahmen Wahrnehmungen und Handlungen. Welchen Formen von Hoffnung wir begegnen hängt wiederum mit den Kontexten zusammen, in denen wir uns bewegen, vom Bildungs- und Arbeitssystem, dem öffentlichen Leben oder religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften, in die wir eingebunden sind oder nicht.

Ob eine Hoffnungsvorstellung plausibel scheint oder nicht – also nachvollziehbar und glaubwürdig –, steht in Zusammenhang mit den «soziokulturellen Verstehensumgebungen»<sup>58</sup>, die je nach den Systemen, in die man integriert ist, variieren. Zugleich entsteht Plausibilität auch auf einer emotionalen Ebene durch «sinnliche, affektive Überwältigung»<sup>59</sup>. Diese Umgebungen – geprägt durch Bildungssysteme, religiöse Gemeinschaften oder gesellschaftliche Diskurse – formen die Art und Weise, wie Hoffnung wahrgenommen, interpretiert und bewertet wird. Eine Verständigung über Hoffnungsvorstellungen erfordert auch einen Platz für die Kontextualität und Situiertheit von Hoffnung in ihren unterschiedlichen Formen. Daraus ergibt sich auch, dass eine relational verstandene Hoffnung hilfreich ist, um Vorstellungen von Hoffnung in Alltag, Politik, Medien und Wissenschaft besser einordnen zu können. Hoffnung ist dann kein abstraktes und abgeschlossenes Konzept, sondern «embodied knowledge» und die Kontext-, Zeit- und Ortsgebundenheit von Menschen sowie ihre Beziehungen zu ihrer Mitwelt spielen eine herausragende Rolle.<sup>60</sup> Die relational verstandene Hoffnung eröffnet auch die Möglichkeit, über anthropozentrische Perspektiven hinauszugehen und ökologische Systeme nicht nur als Objekte, sondern als Subjekte des Hoffens zu betrachten. Dies stellt ein Desiderat der Hoffnungsforschung dar, das durch Erkenntnisse aus den Human-Animal-Studies und der Umweltethik weiterentwickelt werden kann.

<sup>58</sup> Kirsch/Wald 2024: 10.

<sup>59</sup> Kirsch/Wald 2024: 12.

<sup>60</sup> Im Projekt *Theologie als Hoffnungsforschung?* sprechen wir von «ecological relationships».

*(2) Narrative als Schlüssel zur Wahrnehmung, Reflexion und Transformation von Hoffnungsvorstellungen verstehen und anwenden.*

Um die relationale Dimension von Hoffnung wahrnehmen und beschreiben zu können, kann die Kategorie der Narrative – also sinnstiftender Erzählungen, Erzählstrukturen, gemeinsam gedeuteten Wissens – helfen: «As mentioned, narratives provide a way to bridge abstract concepts and lived experience»<sup>61</sup>. Hier zeigt sich auch die ethische Komponente von Hoffnungsnarrativen. Narrative sind nicht neutral, sondern tragen Werte und Orientierungen in sich, die die Wahrnehmung und Praxis von Hoffnung prägen. In der ökologischen Krise wird diese ethische Dimension besonders deutlich, da die Geschichten, die wir erzählen, unsere Handlungen leiten und unsere Vorstellung von möglichen Zukunftsszenarien formen. Darauf weist auch Häggström in ihrer «art-based environmental education» hin: «In the context of ecological and social challenges, this narrative-making function becomes even more critical. The stories we tell are not neutral; they shape our perceptions, guide our actions, and frame our sense of possibility.»<sup>62</sup> Da Hoffnung im Laufe der Geschichte immer wieder begründet den Vorwurf erhielt, Menschen zu manipulieren und ihnen falsche Vorstellungen und Erwartungen zu geben, ist sowohl eine kritische als auch eine konstruktive Analysefähigkeit von Hoffnungsnarrativen ein zentraler Aspekt von *hope literacy*. Religiöse Bewegungen zeigen, dass Hoffnungsnarrative sowohl motivierend als auch manipulierend wirken können. Eine *hope literacy* erfordert daher die Fähigkeit, diese Narrative kritisch zu analysieren, ihre politischen und weltanschaulichen Hintergründe zu erkennen und gleichzeitig ihre transformative Kraft zu nutzen, indem man Narrative kennenlernt, sie deuten, sich aneignen und verändern kann.

In der Theologie ist im Laufe der Zeit eine Expertise in der Deutung von Narrativen entstanden, die in der Entwicklung von *hope literacy* sehr hilfreich sein kann. Forrest Clingerman beschreibt diese Expertise der Theologie in Bezug auf Narrative der Verantwortung für die Erde und mögliche Reaktionen auf die ökologischen Veränderungen.

61 Häggström 2026: o. S. Kapitel 1.

62 Häggström 2026: o. S. Kapitel 1.

More than simply storytellers, however, theologians also have expertise in critically evaluating competing narratives, offering hermeneutical tools to engage narratives in constructive ways. Why does this matter? Because the competition between narratives can be fierce. Some religious narratives emphasize environmental care, while others accuse environmentalism of being an idolatrous worship of Gaia. Some stories promote asceticism, others moderation, and still others material prosperity. And, of course, some say that only God has the power to change the climate, while others say humans are capable of being drivers of global change.<sup>63</sup>

Clingerman weist auf die erkenntnistheoretischen Herausforderungen von Narrativen in der ökologischen Krise hin. Er benennt die Aufgabe der Theologie damit, diese Narrative zu evaluieren sowie neue Möglichkeiten vorzuschlagen.<sup>64</sup> Dies kann auch für Vorstellungen von Hoffnung angewendet werden. Bestimmte Kontexte beeinflussen Hoffnungsvorstellungen und -narrative und bilden so einen epistemologischen Rahmen aus, der Wahrnehmung und Handeln beeinflusst. In Bezug auf die dahinterliegenden Werte des Hoffens, die damit zusammenhängenden Erwartungen und Wünsche ist eine Reflexion dieser impliziten Faktoren entscheidend für eine *hope literacy*, die zum bewussten Umgang mit Narrativen befähigt. Eine *literacy* in Hinblick auf Hoffnungsnarrative kann auch für die Unverfügbarkeit von Hoffnung sensibilisieren. So sehr ein konstruktiver und auf Transformation ausgerichteter Umgang mit Hoffnung zu befürworten ist, so wenig hilfreich ist die Erwartung, Hoffnung könne per se eine Lösung in einer als aussichtslos empfundenen Situation bieten. Da Hoffnung keinen vordefinierten Inhalt und Weg hat, ist auch die Entstehung eines als Hoffnung bezeichneten Gefühls oder Gedankens mit einem zum Teil als unverfügbar empfundenen Prozess verbunden. Biblische Geschichten oder auch biografische Gegebenheiten zeigen immer wieder, wie jemand nach außen hin «unbegründet» voller Hoffnung sein kann, wohingegen Menschen, bei denen man eine große Hoffnungsfähigkeit erwarten würde, diese nicht für sich empfinden.

*(3) Durch den Wechsel von Orten und Quellen des Wissens neue Räume für Hoffnungserfahrungen erschließen.*

Die Wahrnehmung, Reflexion und Gestaltung der Orte und Räume, an denen Erfahrungen der Hoffnung gemacht werden, an denen Hoffnung «gelernt»

63 Clingerman 2015: 345.

64 Clingerman 2015: 345.

oder «geübt» wird, stellen einen zentralen Aspekt einer *hope literacy* dar. Aus einer theologischen Perspektive ist die Frage nach Räumen, in denen Hoffnung erfahren werden kann, eigentlich keine neue. Jede Reflexion von Liturgie und Kirchenraum<sup>65</sup>, von diakonischem Handeln und Orten der Verkündigung kann theologisch als eine Frage nach dem Raum aufgefasst werden, in dem Zeugnis über die christliche Botschaft der Hoffnung gegeben wird, um auf das bekannte Paulus-Zitat zu verweisen: «Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die euch erfüllt» (1 Petr 3,15). Demografische Entwicklungen zeigen allerdings, dass immer weniger Menschen in Europa einen solch breit aufgefassten christlich-kirchlichen Raum als Mitglieder einer Bekenntnisgemeinschaft nutzen.<sup>66</sup> Das regte auch innerhalb von Kirche und Theologie Überlegungen dazu an, wo christliche Hoffnung eigentlich erfahren werden kann. Papst Franziskus benannte in seiner über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus bekannten Enzyklika *Laudato si* einen solchen Ort, der Erfahrungen von Hoffnung ermöglicht, sie aber vor allem auch erfordert: «unser gemeinsames Haus [...] mit der wir das Leben teilen»<sup>67</sup>. Er betont in seinem Schreiben wie Orte die Erfahrung des Göttlichen eröffnen und wie diese Teil der ganz persönlichen (religiösen, spirituellen) Biografie werden können:

Der Erdboden, das Wasser, die Berge – alles ist eine Liebkosung Gottes. Die Geschichte der eigenen Freundschaft mit Gott entwickelt sich immer in einem geographischen Raum, der sich in ein ganz persönliches Zeichen verwandelt, und jeder von uns bewahrt in seinem Gedächtnis Orte, deren Erinnerung ihm sehr gut tut.<sup>68</sup>

Wie es für die Herausbildung neuer Beziehungen zwischen Menschen und Mitwelt, zwischen allen Lebewesen und ihren Lebensräumen andere Lernorte braucht, so können auch Erfahrungen von Hoffnung, Selbstwirksamkeit oder Gemeinschaftsgefühl durch einen Ortswechsel gefördert werden. Wie bereits im vorherigen Punkt deutlich wurde, ist auch künstlerischer und kreativer Ausdruck eine Quelle von Wissen und Erfahrung, die neue Denkräume eröffnen kann. Gerade Trauer über eine sterbende Natur kann für viele Menschen ihren Ausdruck nur über Musik, bildende oder darstellende Kunst finden, wo andere

65 Vgl. z. B. für eine Auseinandersetzung mit Liturgien in Krisensituationen und der Frage, wie hier angemessen über Hoffnung gesprochen werden kann Waßweiler 2019.

66 Vgl. Pew Research Center 2025: 48. In Europa sank die Zahl der Christ\*innen von 2010 bis 2020 um 3,5%; nur in Sub-Sahara Afrika stieg die Zahl um 6%.

67 Franziskus 2015: Nr. 1.

68 Franziskus 2015: Nr. 84.

Worte fehlen. Auch in christlicher Musik lässt sich eine Verarbeitung der ökologischen Krise beobachten.<sup>69</sup> Die Dimension der Zeit kann eine ähnliche Rolle spielen. Besondere Zeiten, z. B. in einer Biografie (verändernde Lebensereignisse in Familie oder Beruf) oder in einem religiös-rituellen Jahresablauf (Festzeiten, Zeiten des Fastens, etc.) können besondere Erfahrungs-Zeit-Räume für Hoffnung darstellen, aber auch andere Gefühle wie Unsicherheit hervorrufen.

(4) *Transformation als integralen Bestandteil von Hoffnung verstehen, wobei Offenheit für Veränderung Hoffnungserfahrungen sowohl vorausgehen als auch Ergebnis von Hoffnung sein kann.*

Häggström betont in Bezug auf Resilienz und Hoffnung: «By reframing our collective stories, we can cultivate a shared vision of resilience and hope, transforming how we relate to each other and the natural world.»<sup>70</sup> Sie spricht hier zwei Aspekte an, die auch für eine *hope literacy* zentral sind: Das Empfinden von Handlungsfähigkeit und der Möglichkeit von Veränderung in den für Hoffnung so wichtigen Kontexten kann ein *re-figuring hope* fördern, auch wenn diese Veränderungen eine Krise noch nicht vollständig beheben können. Zugleich löst ein solches «neu-Denken» oder «neu-Handeln» selbst Transformationen aus. Diese performative Dimension einer Hoffnung im Handeln ist für (religiöse) Gemeinschaften besonders relevant. Denn das Empfinden von *agency*, von Selbstwirksamkeit und Handlungsfähigkeit folgt nicht immer erwartbaren Logiken, wie in Punkt 4 zentraler Eigenschaften von *ecological literacy* mit Bezug auf Cuffari, Fourlas und Whatley beschrieben wurde. Das Gefühl von Handlungsfähigkeit kann sich in Hoffnung als sozialer Praxis mit einem Loslassen hinsichtlich nicht beeinflussbarer Faktoren und einer Akzeptanz für die Realität verbinden. Im religiösen Bereich findet sich eine solche Paradoxie in verschiedenen Auffassungen des Gebets oder Rituals. Auch wenn Glaubende keine strikte Kausalitäts-Logik hinter ihrem Gebet sehen, also keine unmittelbare «göttliche Intervention» erwarten, kann ihnen das Sprechen eines Gebets, das Vertiefen in eine Musik oder ein Ritual wie eine Kerze zu entzünden ein Gefühl der Handlungsfähigkeit geben. Eine Reflexion über diese vielfältigen Auffassungen von Handlungsfähigkeit, Selbstwirksamkeit und Transformation ist wichtiger Teil einer *hope literacy*.

69 Vgl. Porter 2024.

70 Häggström 2026: o. S. Kapitel 1.

### *5. Konklusion: Potentiale von hope literacy für Theologie, Hoffnungsforschung und Gesellschaft*

Die Entwicklung einer ersten Skizze von *hope literacy* zielt darauf ab, Hoffnung in ihrer Vielschichtigkeit zu reflektieren, zu verstehen und aktiv zu gestalten. Analog zur *ecological literacy* betont dieser Ansatz die Notwendigkeit, Hoffnung nicht als statisches Konzept, sondern als dynamisches und relationales Phänomen zu begreifen, das in Wechselwirkung mit sozialen, kulturellen und ökologischen Kontexten steht. Eine *hope literacy* umfasst die Fähigkeit, unterschiedliche Hoffnungsvorstellungen und ihre Potentiale wahrzunehmen, die erkenntnistheoretischen Herausforderungen von Hoffnung zu reflektieren und Kompetenzen zu entwickeln, die eine Neugestaltung von Hoffnung (*re-figuring hope*) ermöglichen. Dabei wird die Problematik eines rein «top-down»-orientierten Ansatzes bewusst adressiert,<sup>71</sup> indem die Verbindung zwischen akademischer Forschung und praktischen Kontexten gestärkt wird. Während die Hoffnungsforschung in Disziplinen wie Psychologie und Medizin häufig empirische Ansätze verfolgt, ist die theologische Auseinandersetzung mit Hoffnung oft stärker hermeneutisch, philosophisch oder textbasiert geprägt. Das Konzept der *hope literacy* bietet die Möglichkeit, diese Lücke zu schließen, indem es sowohl theoretische als auch praktische Dimensionen integriert. Es verbindet die Reflexion über Hoffnung mit einer möglichen Anwendung in konkreten sozialen und religiösen Kontexten und könnte so eine transformative Praxis fördern.

Die ökologische Krise stellt nicht nur die Theologie, sondern auch die Hoffnungsforschung vor neue Herausforderungen, weil viele Gewissheiten und Zukunftserwartungen zunehmend infrage gestellt werden.<sup>72</sup> Auch in der Theologie stehen zentrale Inhalte und Bereiche durch die ökologische Krise unter Anfrage: die Schöpfungstheologie in der Frage nach dem Verhältnis von Gott, Erde und Mensch; die Anthropologie in der Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Tier und den daraus entspringenden ethischen Konsequenzen sowie der Kritik am Anthropozentrismus; die Eschatologie als die theologische «Zukunftsforchung», die durch naturwissenschaftliche Weltdeutungen noch stärker als andere Bereiche in eine Krise geraten ist; die Fundamentaltheologie

<sup>71</sup> Desmarais 2024: o. S.

<sup>72</sup> Vgl. Kosack 2021.

im Diskurs mit neuen Formen des Atheismus und der Religionskritik; die interkulturelle Theologie im Austausch mit indigenen Weltdeutungen und Spiritualitätsformen, die in Klimabewegungen stärker rezipiert werden; oder die Liturgiewissenschaften, wenn die ökologische Krise neue Formen, Rituale, Gebete etc. anregt.<sup>73</sup> Eine Aufgabe zukünftiger Forschung könnte sein, entlang der Orientierungslien von *hope literacy* solche theologischen Kernbereiche zu reflektieren und die Bandbreite christlicher Hoffnungsvorstellungen und -reflexion dadurch zu erweitern.

In der Entwicklung von *hope literacy* kann auch stärker deutlich werden, dass wissenschaftliche Konzepte nicht nur kognitive Konstrukte sind, sondern von Menschen in konkreten Lebenssituationen entwickelt, im Austausch durchdacht, zielgerichtet oder zufällig entdeckt oder mühsam erarbeitet werden. Diese Feststellung mag banal wirken, allerdings spielen Analyseperspektiven der Wissenssoziologie und Wissenschaftsforschung in theologischer (Selbst-) Reflexion noch eine geringe Rolle.<sup>74</sup> Soziale, politische oder ökologische Krisen wirken sich auf Theologie aus, indem sie die Akteur\*innen betreffen oder betroffen machen. Befreiungstheolog\*innen machten diese Betroffenheit bereits vor Jahrzehnten zu einem oft auch explizit reflektierten Thema ihrer Theologien. Theorietransformationen, Methodenwechsel oder thematische Fokussierungen werden nicht nur theoretisch-methodisch und aus akademischem Interesse vollzogen, sondern haben mit Situationen von persönlicher Betroffenheit, Besorgnis, Engagement, Wertehaltungen und Orientierungen der daran beteiligten Forscher\*innen zu tun – eine Perspektive, die nicht nur für die Theologie relevant ist, sondern auch in anderen Disziplinen wie der Klimaforschung immer bewusster wird.<sup>75</sup> Zugänge aus der Wissens- und Biografieforschung könnten deshalb dabei helfen, Innovationen im Denken und in der Erkenntnissuche nicht ausschließlich zu einem Theoriekonstrukt zu stilisieren, sondern sie an die Erfahrungen der Menschen rückzubinden, die diese Theologien entwickeln und im Bereich ökologisch assoziierter Ansätze nicht selten auch selbst leben.

In der Hoffnungsforschung ist eine Berücksichtigung dieser Dimension insbesondere relevant, da die transdisziplinäre Hoffnungsforschung die

73 Vgl. Fingerle/Sauerwein 2024.

74 Vgl. Trawöger 2024.

75 Vgl. Calabria/Marks 2024.

Kontextabhängigkeit von Hoffnungskonzepten deutlich gemacht hat.<sup>76</sup> In der Auseinandersetzung mit den Folgen der ökologischen Krise und den Möglichkeiten zur Transformation werden Religionen und Weltanschauungen als ein solcher einflussreicher Kontext wahrgenommen. Die *Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services* (IPBES) benennt in ihrem aktuellen *Transformative Change Assessment* fünf Strategien, um eine Transformation für globale Nachhaltigkeit zu fördern. Die fünfte Strategie ist besonders relevant für die Verbindung von *ecological literacy* und *hope literacy*, da sie einen Wandel in den Perspektiven und Werten auf die Wechselwirkungen zwischen menschlichem und nicht-menschlichem Leben fordert. Eine große Rolle wird dabei «shared narratives and imaginaries»<sup>77</sup> zugesprochen, da sie zur Transformation ökologischer Beziehungen beitragen können: «New social imaginaries, which are sets of widely accepted ideas that influence and structure how people envision the present and future, can shift core understandings of human-nature relationships and provide guidance for pathways to achieving them»<sup>78</sup>. Kapitel 5 des Berichts führt Weltanschauungen – Religionen werden nur einmal explizit hervorgehoben – als eine Ressource für eine kulturelle Transformation an, wobei die genauere Rolle noch ein Desiderat darstellt: «Strategies for cultural transformation: Analysis are needed to understand the role of arts, humanities, social movements, unitive visions, narratives and religion in promoting sustainable values and worldviews.»<sup>79</sup>

*Hope literacy* könnte einen spezifischen, neuen Beitrag von Theologie in diesem Feld leisten, da sie nicht einfach ein neues Hoffnungsnarrativ etablieren möchte, sondern auf die Reflexionsfähigkeit diverser Hoffnungsvorstellungen abzielt. Sie sensibilisiert für die Kontextabhängigkeit von Hoffnung und die Rolle von Narrativen, Erfahrungsräumen und Selbstwirksamkeitserfahrung in der Gestaltung von Hoffnung. Gleichzeitig eröffnet sie neue Perspektiven für die interdisziplinäre Zusammenarbeit, insbesondere im Bereich der Klimaforschung. Hier zeigt sich, dass die ökologische Krise nicht nur eine *Herausforderung* für

76 Pleeging/van Exel/Burger 2022: 1710.

77 IPBES 2024: 29.

78 IPBES 2024: 29.

79 Gosnell et al. 2025: 76.

die Theologie darstellt, sondern auch eine *Chance*, ihre Konzepte und Methoden weiterzuentwickeln.

*Hope literacy* kann nicht nur in der wissenschaftlichen Welt dazu beitragen, Hoffnung als ein dynamisches und vielschichtiges Phänomen wahrzunehmen. Auch in religiöser Bildung, pastoraler Arbeit und im öffentlichen Diskurs könnte sie einen neuen Blick auf sich entwickelnde Hoffnungsvorstellungen ermöglichen – denn ein *re-figuring hope* erfordert auch neue Perspektiven und Zugänge, um dieses neue Denken und Handeln erfassen zu können.

## Bibliographie

- Angehrn, E./Maio, G./Baltzer, J./Böhme, G./Boldt, J./Bozzaro, C. et al., 2025. Hoffnung. Systematische Analyse und praktische Relevanz. Freiburg.
- Bartlett, R. et al. 2023. Using Walking / Go Along Interviews with People in Vulnerable Situations. A Synthesized Review of the Research Literature. *International Journal of Qualitative Methods* 22.
- Blom, P., 2024. Hoffnung. Über ein kluges Verhältnis zur Welt. München.
- Breit, L., 2023. Aufwachsen im Klimawandel. Wie vermittelt man Kindern Hoffnung? Der Standard, 3. November 2023. [www.derstandard.at/story/3000000192315/aufwachsen-im-klimawandel-wie-vermittelt-man-kindern-hoffnung](http://www.derstandard.at/story/3000000192315/aufwachsen-im-klimawandel-wie-vermittelt-man-kindern-hoffnung) (1.11.2025).
- Calabria, L./Marks, E., 2024. A Scoping Review of the Impact of Eco-Distress and Coping with Distress on the Mental Health Experiences of Climate Scientists. *Frontiers in Psychology* 15, 1–17.
- Clingerman, F., 2015. Theologians as Interpreters – Not Prophets – in a Changing Climate. *Journal of the American Academy of Religion* 83 (2), 336–355.
- Clingerman, F./O'Brien, K.J., 2014. Playing God. Why Religion Belongs in the Climate Engineering Debate. *Bulletin of the Atomic Scientists* 70 (3), 27–37.
- Corn, B.W./Feldman, D.B./Wexler, I., 2020. The Science of Hope. *The Lancet. Oncology* 21 (9), 452–459.
- Cornille, C., 2008. The Im-Possibility of Inter-religious Dialogue. New York.
- Cuffari, E./Fourlas, G./Whatley, M., 2022. «Bringing new life in». Hope as a Know-How of Not Knowing. *Frontiers in Psychology* 13, 1–19.
- Dalferth, I.U., 2016. Hoffnung. Berlin.
- Desmarais, R., 2024. Ecological Literacy. Definition, Early Articulations, Frameworks and Empirical Research. *The Journal of Sustainability Education* 29.
- Fingerle, K./Sauerwein, G. (Hg.), 2024. Trösten. Hoffen. Handeln. Gottesdienste und Andachten im Angesicht der Klimakrise. Neukirchen-Vluyn.
- Fox, R., 2012. Symbols of Harm, Literacies of Hope. *Human Affairs* 22 (2), 256–262.
- Franziskus, 2015. Laudato Si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus. Rom. [www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html) (12.11.2025).
- Gallagher, M.W./Lopez, S.J. (Hg.), 2017. *The Oxford Handbook of Hope*. New York.
- Glettler, C., 2019. Natur erfahren – Nachhaltigkeit fördern. C. Juen-Kretschmer et al. (Hg.), *Bildung für nachhaltige Entwicklung*. Bad Heilbrunn.
- Gosnell, H. et al., 2024. Chapter 5: Realizing a Sustainable World for Nature and People. Transformative Strategies, Actions and Roles for All. K. O'Brien, et al. (Hg.), *Thematic Assessment Report on the Underlying Causes of Biodiversity Loss and the Determinants of Transformative Change and Options for Achieving the 2050 Vision for Biodiversity of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*. IPBES secretariat, Bonn, 221–291.
- Graham, C., 2023. *The Power of Hope. How the Science of Well-Being Can Save Us from Despair*. Princeton, New Jersey.
- Grethlein, J., 2024. Hoffnung. Eine Geschichte der Zuversicht von Homer bis zum Klimawandel. München.

- Gwinn, C./Hellman, C., 2018. *Hope Rising. How the Science of Hope Can Change Your Life.* New York.
- Häggström, M., 2026. *Narrative Approaches within Arts-Based Environmental Education. Theoretical and Practical Applications for Alternative Futures.* New York.
- Höftberger, E./Kosack, D.-M., 2025. *Unsere und meine Hoffnung. Von Visionen und Verletzlichkeit 50 Jahre nach *Unsere Hoffnung*. Prediger und Katechet* (5), 641–649.
- Höhn, H.-J., 2016. Soziologie in der Theologie – oder: Der Blick von außen auf den Blick nach außen. A. Kreutzer / F. Gruber (Hg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie.* Freiburg/Basel/Wien, 56–72.
- IPBES, 2024. Summary for Policymakers of the Thematic Assessment Report on the Underlying Causes of Biodiversity Loss and the Determinants of Transformative Change and Options for Achieving the 2050 Vision for Biodiversity of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services. Hg. von K. O'Brien et al., IPBES Secretariat, Bonn. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.11382230>.
- Johnston, L.F./Aftandilian, D. (Hg.), 2019. *Grounding Education in Environmental Humanities. Exploring Place-Based Pedagogies in the South.* New York.
- Kim, G.J.-S./Koster, H. (Hg.), 2017. *Planetary Solidarity. Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice.* Minneapolis.
- Kirsch, T.G./Wald, C., 2024. Einleitung. Ge-wissheitsökologien und der Möglichkeitssinn des Plausibilisierens. Dies. (Hg.), *Vorläufige Gewissheiten. Plausibilität als soziokulturelle Praxis* (Edition Kulturwissenschaft 293), Bielefeld, 9–35.
- Kosack, D.-M., 2021. Die Zukunft und der Abgrund. Geschichtsinterpretation angesichts des Klimawandels. *Stimmen der Zeit* 146, 338–346.
- 2025. Karfreitag for Future? Charismatische Verkündigung zwischen Klimaskepsis und Ökotheologie. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*.
- Koster, H.P./Conradie, E.M. (Hg.), 2019. *T&T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change.* London.
- Krafft, A.M./Guse, T./Slezackova, A., 2023a. *Theoretical Foundations and a Transdisciplinary Concept of Hope.* Krafft/Guse/Slezackova 2023b: 23–54.
- Krafft, A.M./Guse, T./Slezackova, S. (Hg.), 2023b. *Hope across cultures. Lessons from the International Hope Barometer (Cross-Cultural Advancements in Positive Psychology, 14).* Cham.
- Krafft, A.M./Perrig-Chiello, P./Walker, A.M. (Hg.), 2018. *Hope for a Good Life. Results of the Hope-Barometer International Research Program.* Cham.
- Krafft, A.M./Walker, A.M., 2018. *Positive Psychologie der Hoffnung. Grundlagen aus Psychologie, Philosophie, Theologie und Ergebnisse aktueller Forschung.* Berlin/Heidelberg.
- Krafft, A.M./Walker, A.M., 2018. Exploring the Concept and Experience of Hope – Theoretical and Methodological Foundations. Krafft/Perrig-Chiello/Walker 2018: 3–19.
- Kümmel, F./Weder, H./Sauter, G., 1986. Hoffnung. *Theologische Realenzyklopädie* 15, 480–498.
- Kvamme, O.A., 2025. Truth, Situatedness, and Critique. Toward Religion and Worldview Education in the Anthropocene. S. Windsor/O. Franck (Hg.), *Intersections of Religion, Education, and a Sustainable World.* Cham, 9–24.
- Mayse, A.E., 2024. Feral Thinking. Religion, Environmental Education, and Rewilding the Humanities. *Religions* 15 (11).
- McBride, B.B. et al., 2013. Environmental Literacy, Ecological Literacy, Ecoliteracy. What Do We Mean and How Did We Get Here? *Ecosphere* 4 (5), Artikel 67, 1–20.

- Mickey, S./Vakoch, D.A. (Hg.), 2022. Eco-Anxiety and Planetary Hope. Experiencing the Twin Disasters of COVID-19 and Climate Change. Cham.
- Mitchell, D.B./Mueller, M.P., 2011. A Philosophical Analysis of David Orr's Theory of Ecological Literacy. Biophilia, Ecojustice and Moral Education in School Learning Communities. *Cultural Studies of Science Education* 6 (1), 193–221.
- Moltmann, J., 1964. Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. München.
- Moyaert, M., 2017. Infelicitous Inter-Ritual Hospitality. *Culture and Religion* 18 (3), 324–342.
- Mühlung, M., 2022. Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung. Göttingen.
- Orr, D.W., 1992. Ecological literacy. Education and the Transition to a Postmodern World. Albany, NY.
- 2007. Optimism and Hope in a Hotter Time. *Conservation Biology* 21 (6), 1392–1395.
- Orr, D.W. (Hg.), 2010. Hope Is an Imperative. The Essential David Orr. Unter Mitarbeit von Fritjof Capra. Covelo.
- Pelluchon, C., 2023. Die Durchquerung des Unmöglichen. Hoffnung in Zeiten der Klimakatastrophe. München.
- Pew Research Center, 2025. How the Global Religious Landscape Changed From 2010 to 2020. Washington, D.C. (June 9, 2025). [www.pewresearch.org/religion/2025/06/09/how-the-global-religious-landscape-changed-from-2010-to-2020/](http://www.pewresearch.org/religion/2025/06/09/how-the-global-religious-landscape-changed-from-2010-to-2020/) (28.09.2025).
- Pihkala, P., 2018. Eco-Anxiety, Tragedy, and Hope. Psychological and Spiritual Dimensions of Climate Change. *Zygon* 53 (2), 545–569.
- Pleeging, E./van Exel, J./Burger, M., 2022. Characterizing Hope. An Interdisciplinary Overview of the Characteristics of Hope. *Applied Research Quality Life* 17, 1681–1723.
- Porter, M., 2024. For the Warming of the Earth. Music, Faith, and Ecological Crisis. London.
- Risser, P.G., 1986. Address of the Past President. Syracuse, New York; August 1986: Ecological Literacy. *Bulletin of the Ecological Society of America* 67 (4), 264–270.
- Sass, H., 2024. Außer sich sein. Hoffnung und ein neues Format der Theologie. Tübingen.
- Sauvé, L., 2017. Education as Life. B. Jickling/ S. Sterling (Hg.), Post-Sustainability and Environmental Education. Remaking Education for the Future. Cham, 111–124.
- Schipper, E.L.F., 2010. Religion as an Integral Part of Determining and Reducing Climate Change and Disaster Risk. An Agenda for Research. M. Voss (Hg.), Der Klimawandel. Wiesbaden, 377–393.
- Schmuck, A., 2025. Glaubensraum Dialog. Eine theologische Erkenntnistheorie jüdisch-christlicher Begegnungen. Bielefeld.
- Scioli, A./Biller, H.B., 2009. Hope in the Age of Anxiety. A Guide to Understanding and Strengthening Our Most Important Virtue. Oxford.
- Smith, P., 2018. Finding (Radical) Hope in Literacy. Pedagogical Literacy Insights from Culturally and Linguistically Diverse Students. *Literacy Practice and Research* 43 (3), 5–15.
- Trawöger, S., 2024. Wissenschaftsforschung und Systematische Theologie. feinschwarz.net, 04.02.2024. <http://dx.doi.org/10.15496/publikation-91590> (18.10.2024).
- van den Heuvel, S.C. (Hg.), 2020. Historical and Multidisciplinary Perspectives on Hope. Cham.
- von Stosch, K., 2012. Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen. Boston.

- Waßweiler, G., 2019. Katastrophen und Hoffnung. Riskante Liturgien und ihre Predigten angesichts Krisensituationen. Stuttgart.
- Webb, D., 2007. Modes of Hoping. *History of the Human Sciences* 20 (3), 65–83.
- Winkler, K./Carroll, S., 2021. Solastalgia and Hope. Theological and Postcolonial Perspectives from Europe and the Pacific Responding to the Ecological Crisis in (Religious) Education. *Religionspädagogische Beiträge. Journal for Religion in Education* 44 (2), 49–60.

## *Abstracts*

Dieser Artikel widmet sich der Reflexion der Diversität von Hoffnungsvorstellungen und ihrer Relevanz in der ökologischen Krise. Entwickelt wird das Konzept einer *hope literacy*, das analog zur *ecological literacy* die Fähigkeit beschreibt, Hoffnung als dynamisches und relationales Phänomen zu verstehen, kritisch zu reflektieren und aktiv zu gestalten. Vier zentrale Eigenschaften von *hope literacy* werden herausgearbeitet: (1) die Wahrnehmung von Hoffnung als komplexes Netzwerk, (2) der Einfluss von Narrativen in der Deutung und Transformation von Hoffnung, (3) die Bedeutung von Ortswechseln und neuen Wissensquellen für Hoffnungserfahrungen und (4) die Offenheit für Veränderung als Ausgangspunkt und Ergebnis von Hoffnung. *Hope literacy* bietet so eine theologische Perspektive für die interdisziplinäre Hoffnungsforschung in der ökologischen Krise.

This article reflects on the diversity of hope concepts and their relevance in the ecological crisis. It develops the concept of *hope literacy*, which, analogous to *ecological literacy*, describes the ability to understand, critically reflect on, and actively shape hope as a dynamic and relational phenomenon. Four central characteristics of *hope literacy* are outlined: (1) perceiving hope as a complex network, (2) the influence of narratives in interpreting and transforming hope, (3) the significance of changing places and new sources of knowledge for hope experiences, and (4) openness to change as both a starting point and an outcome of hope. *Hope literacy* thus offers a theological perspective for interdisciplinary hope research in the context of the ecological crisis.

*Elisabeth Höftberger, Salzburg*



## Rezensionen

*Leslie J. Hoppe, Zechariah. Wisdom Commentary* 40. Liturgical Press, Collegeville, MN, 2024, 335 S., USD 49.95, ISBN 9780814681640

Leslie J. Hoppe ergänzt mit seinem Kommentar in der Reihe *Wisdom Commentaries* die Kommentarliteratur zum Sacharjabuch um eine neue Perspektive. *Wisdom Commentaries* will als erste Kommentarreihe eine detaillierte Auslegung in feministischer Perspektive für jedes biblische Buch liefern. Erschienen sind seit 2015 mehr als die Hälfte der 60 geplanten Bände. Die Herausgeberin der Reihe, Barbara E. Reid, definiert in ihrer Einleitung, dass neben dem Geschlecht auch sich damit überschneidende Fragen zu Macht, Autorität, Ethnizität, Klasse und religiösen Überzeugungen sowie religiöser Praxis in diesen Kommentaren in den Blick kommen sollen (S. xvii). Diese Auffassung der feministischen Hermeneutik leitet Hoppe in seiner Auslegung des Sacharjabuchs. Er will sich vor allem auf diejenigen konzentrieren, die von diesem Buch über die Wiederherstellung und das Überleben der Gemeinschaft in Yehud betroffen, aber nicht direkt angesprochen sind. Ziel dieser Fokussierung auf Frauen und andere marginalisierte Gruppen in der Gemeinschaft sei es, so Hoppe, ein vollständigeres Bild der jüdischen Gemeinschaft in der Perserzeit zu zeichnen. Er wolle herausarbeiten, wie die Botschaft von Sacharja bei Hörerinnen und Lesern in diesen marginalisierten Gruppen aufgenommen worden sei (S. xxxix). Hierfür liest er das Sacharjabuch vor dem Hintergrund von politischen und sozialen Spannungen in der Gemeinschaft, etwa zwischen Dagebliebenen und Rückkehrenden oder in Bezug auf die religiöse Organisation – zur Zeit des Tempelbaus für Sach 1-8, unter späterer persischer Herrschaft für Sach 9-14 (im Anschluss etwa an die Kommentare von P. L. Redditt, *IEKAT* und C. L. & E. M. Meyers, *AncB*). Damit distanziert er sich von Kommentatoren wie M. J. Boda, *NICOT*; A. M. Wolters, *HCOT*; M. A. Sweeney, *Berit Olam*, die sich zuletzt für eine Zusammengehörigkeit beider Buchteile ausgesprochen haben. Er geht aber

auch nicht den Weg, den zweiten Buchteil insgesamt vor einem hellenistischen Hintergrund zu lesen, wie es insbesondere in der deutschsprachigen Forschung verbreitet ist (z. B. W. Rudolph, *KAT*; I. Willi-Plein, *BKAT*). Doch auch wenn man Hoppes historische Einordnung für Sach 9–14 nicht teilt, sind viele von ihm aus feministischer Perspektive erarbeitete Erkenntnisse zu dem vom Ringen um Fragen von Gemeinschaft, *leadership*, Identität, etc. geprägten zweiten Buchteil anschlussfähig.

Hoppe organisiert den Kommentar entlang der Kapitelteilung des Sacharjabuches. Besprochen werden jeweils Perikopen, die Hoppe entlang etablierter Linien abgrenzt. Als Textbasis dient die Übersetzung der *New Revised Standard Version*. Neben einem kurzen Überblick zu Inhalt und Struktur der Perikope konzentrieren sich die Ausführungen auf die Aspekte des Textes, die aus feministischer Perspektive besonders zu diskutieren sind. Dies ergänzt Hoppe mit Hinweisen auf ausgewählte, mehrheitlich englischsprachige Forschungsliteratur. Einen kleinen Einblick in den kritischen Forschungsdiskurs bietet für jede Perikope auch das Format «Translation Matters». Hoppe platziert diese Infobox jeweils, um ein Übersetzungs- oder textkritisches Problem zu diskutieren, welches entscheidend für seine Auslegung der Perikope ist. In der «Conclusion» am Ende jedes Kapitels legt Hoppe jeweils ein Gesamtverständnis dar, das die besprochenen Aspekte der einzelnen Perikopen zusammenführt und das Potenzial des Textes für die feministische Exegese fruchtbar macht – auch mit einem Blick für die Relevanz dieses Kapitels des Sacharjabuches für seine Leser:innen im 21. Jahrhundert.

Mit dem Blick für die Auswirkungen von Spannungen auf die Gemeinschaft und Menschen an deren Rändern findet Hoppe einen Zugang zu den Texten im Sacharjabuch, der verschiedenen Leser:innen Mehrwert bieten kann. Er eröffnet eingearbeiteten Exeget:innen einen anderen Blick auf den bekannten Text und zeigt Ansatzpunkte für eine feministische Auslegung. Der Kommentar bietet trotz seiner Kürze auch genug Auseinandersetzung mit dem Text und Forschungsdiskursen, um für Gemeinde- und Lehrkontakte eine Hinführung zu einer Perikope bieten zu können. Hoppe wird dem Text gerecht, indem er nicht nach expliziten weiblichen Perspektiven sucht, wo keine zu finden sind, sondern zwischen martialischen Gottesbildern und männlich geprägten Machtdiskursen das findet, was eine feministische Auslegung aufnehmen und fruchtbar machen kann (S. liv). Kristallisierungspunkt hierfür ist nach Hoppe die universal gedachte Restaurationsperspektive der Schlussvision in Sach 14, welche politische

und religiöse Probleme transzendent, damit inklusiver ist und Hoffnung auf eine bessere Zukunft nähren kann.

*Anita Dirnberger, Basel*

*Constantin Plaul/Karl Tetzlaff (Hg.): Geschichtszeichen der Freiheit. Deutungen der Friedlichen Revolution in der Gegenwart.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2025. 375 S. ISBN 978-3-16-163774-2. 24,00 €

Welche Relevanz hat eigentlich ein bereits vergangenes Geschichtsereignis für die Gegenwart? Diese Grundanfrage an die Beschäftigung mit Geschichte ist immer wieder gestellt worden. Ist die Geschichte nicht eigentlich sinnlos und man kann nichts aus ihr lernen, oder ist Geschichte der Ort, an dem wir erkennen, was der Mensch eigentlich ist und in welche Richtung er sich entwickelt? Doch selbst, wenn man sie als sinnlos begreift, prägt dieser Blick die Geschichte und damit auch das jeweilige Selbstverständnis. Geschichte ist eben kein reines Nacherzählen dessen, «wie es eigentlich gewesen» ist (von Ranke), sondern immer bereits Deutungen unterlegen. Was, wie und von wem etwas erzählt wird, ist eben nicht egal. Die Deutungen der Vergangenheit prägen – vermittelt durch Filme, Bücher, Museen, Denkmäler, etc. – das eigene Verstehen oft mehr, als man es sich eingestehst. Für das Erbe der DDR trifft dies in einem enormen Maße zu. Ist die DDR ein zum Glück überwundener Unrechtsstaat, ein Experiment von dem man lernen kann oder doch am Ende gar kein richtiger Sozialismus? In den letzten Jahren haben sich die Diskussionen um die Deutung der DDR und die Deutung der Nachwendezeit besonders deswegen wieder ins Licht der Öffentlichkeit geschoben, weil festgestellt wurde, dass im Osten Deutschlands doch die Uhren immer noch anders ticken: Ökonomie, Mentalität, Wahlverhalten sind nur drei Bereiche anhand deren dies beobachtet werden kann.

Damit ist deutlich in welche komplexe und zum Teil auch verminten Diskussionslandschaft sich die Herausgeber Constantin Plaul und Karl Tetzlaff mit ihrer Ringvorlesung und dem daraus entstandenen Sammelband begeben. «Geschichtszeichen der Freiheit» – bereits der Titel zielt auf Gegenwartsrelevanz. Die Friedliche Revolution wird mit dem von Kant geprägten Begriff «Geschichtszeichen» gedeutet. Kant verstand unter dem Begriff (unter dem

Eindruck der Französischen Revolution) ein Ereignis, das die Hoffnung auf einen Fortschritt in der Menschheitsgeschichte weckt und beim Beobachter den Impuls weckt, in dieser Tradition weiter in der Welt zu arbeiten. Dieser Fortschritt wird dem Titel folgend als Zunahme von Freiheit verstanden. Die Friedliche Revolution soll also als ein Ereignis verstanden werden, das für die Nachgeborenen Impuls für das eigene auf Freiheit zielende Handeln geben kann und zur Hoffnung anregt, dass es wirklich Fortschritte in der Geschichte geben kann. Die Friedliche Revolution als Erbe und Auftrag.

Die Beiträge des Bandes sind dieser erklärten Zielsetzung in unterschiedlicher Perspektive verpflichtet. Während die Beiträge von Joachim Gauck und Rainer Eckert aus der biografischen Position der Beteiligten eine klare und affirmative Deutung der Ereignisse vorlegen, schafft es der Text von Clemens Meyer mit literarischer Kraft die Impulse der damaligen Zeit mit einer gewissen Distanz zu verbinden. Methodisch kontrolliert arbeitet Ruth Conrad die Perspektiven ost- und westdeutscher Predigten aus dem Umbruchsjahr auf und zeigt dabei viele weitere Desiderate. Anna Lux zeigt mittels einer Analyse des Romans «Irgendwann werden wir uns alles erzählen» von Daniela Krien die verschiedenen Umbruchserfahrungen des Sommers 1990. Analysen der Begriffe Geschichtszeichen (Jan Kostka), Friedliche Revolution und Wende (Martin Sabrow) bringen notwendige begriffliche Schärfungen hervor. Drei Beiträge sind gezielt der Profilierung des Begriffs «Geschichtszeichen» gewidmet: Birgit Recki untersucht ihn im Hinblick auf die Kantforschung, Jörg Dierken profiliert ihn in der theologischen Debatte und Friedhelm Hartenstein zeigt anhand der Exoduserzählung, wie eine Erzählung über die Geschichte eine langanhaltende Wirkung haben kann. Die Schlussbeiträge von Stephan Wackwitz und Marina Weissband stellen dem Geschehen in der DDR die Freiheitserfahrungen weiterer mittel- und osteuropäischer Länder hinzu.

Am interessantesten ist allerdings der Beitrag der Herausgeber selbst, denn sie schaffen es, viele Fäden der anderen Beiträge aufzunehmen und nach dem spezifisch theologischen Beitrag zur Erinnerungskultur zu fragen. Dabei verwahren sie sich einer einfachen Identifikation des geschichtlichen Geschehens mit dem Handeln Gottes in der Geschichte. Dies ist eine Position, die Akteuren der Zeit durchaus zur Verfügung steht (zum Beispiel hat der Leipziger Nikolaikirchenpfarrer Christian Führer dies immer wieder getan), aber eine wissenschaftliche Betrachtung der Ereignisse sprengen würde. Daher ist es klug von den Herausgebern, gewissermaßen die Anschlussstellen zu präsentieren, an

denen die Deutung zu einer religiösen Weiterführung einlädt. Sie machen dabei drei Punkte namhaft: Zuerst die Plötzlichkeit des Geschehens, das durchaus als Wunder affirmiert werden kann. Zweitens den Überschuss an Freiheitsdrang, der sich auch in der Interdependenz von individuellen Akteuren und überindividuellen Strukturen zeigt und als Vorsehung Gottes für den Menschen adressiert werden kann. Schließlich und drittens der von Schleiermacher herkommende Gedanke, dass die Ausübung von Freiheit wiederum von Bedingungen abhängig ist und somit die Thematisierung von Freiheit selbst auf eine überindividuelle und letztlich transzendenten Ebene zielt. Wichtig ist Ihnen, das Geschehen als Befreiungserzählung zu profilieren und somit Orientierung für die Gegenwart zu gewinnen, in denen insbesondere der Freiheitsbegriff in der öffentlichen Debatte alles andere als durchgeklärt gelten kann. Vielmehr könne es der Gegenwart guttun, sich zu fragen, welche Freiheiten mit welchen Anstrengungen und mit welchen positiven und negativen Erfahrungen erstritten worden sind. Der Aufsatz mündet in den Vorschlag einer «bürgerlichen Befreiungstheologie», um die Friedliche Revolution als Befreiungsgeschehen zu würdigen und gleichzeitig eine positive Anknüpfung an die bürgerliche (also durch Rechtsstaatlichkeit gefestigte) Gesellschaft zu liefern. Dieser Vorschlag besitzt durch sein nüchternes Pathos einen bestechenden Charme. Die Abgrenzung von marxistischen Gedanken, die in der klassischen Befreiungstheologie vorhanden sind, sollte aber bei einer weiteren Ausarbeitung des Konzepts – falls das von den Herausgebern geplant seien sollte – nicht zu einer Abblendung des Ökonomischen führen. Immerhin hängt politische Freiheit mit der ökonomischen Lage zusammen, spätestens bei der Frage, ob man die politische Freiheit je für sich aktualisieren kann, oder anders formuliert: Was nutzt Reisefreiheit, wenn man sich eine Reise nicht leisten kann?

Kurzum, der Band ist ein sehr spannender, interdisziplinärer Versuch, die Friedliche Revolution mithilfe des Begriffs des Geschichtszeichens als handlungsleitende, historische Ressource zu profilieren. Dabei bietet der Begriff in seiner Abstraktion genau die Möglichkeit, die Freiheitsimperative hervorzuheben, ohne dabei die Enttäuschungen und gegenläufigen Motive und Erfahrungen, die mit diesem Umbruch verbunden sind, zu negieren.

*Thomas Linke, Leipzig*



# **Theologische Zeitschrift**

herausgegeben von der

Theologischen Fakultät der Universität Basel

Redaktionskommission:

**Sonja Ammann, Andrea Bieler,  
Alfred Bodenheimer, Andrea Hofmann,  
Andreas Heuser, Moisés Mayordomo, Jürgen Mohn,  
Georg Pfleiderer, Miriam Rose**

Redaktoren:

**Sonja Ammann / Georg Pfleiderer / Miriam Rose**

81. Jahrgang

2025

Friedrich Reinhardt Verlag, Basel

## Artikel

RUDOLF BRÄNDLE: Chrysostomus in Basel	3
ALFRED BODENHEIMER: Blasphemische Legenden. Sigmund Freuds und Gershom Scholems Ringen um eine Neuorientierung des Judentums in den 1930er-Jahren	69
JULIA ENXING: The Power of Hope – A Counterfactual Theology for our Times	329
ELISABETH HÖFTBERGER: Hoffnung neu wahrnehmen lernen? Hope literacy als theologische Perspektive in Zeiten ökologischer Krisen	345
CHRISTINE WENONA HOFFMANN: Arme, kranke Einsame. Von kirchlichen Exklusionsmechanismen und einer Seelsorgepraxis als gelebter Teilhabe	221
ANDREA HOFMANN: «Gebildete Mütter und empfindsame Töchter»? Frauen in der Christentumsgeschichte der Frühen Neuzeit	129
EDGAR KELLENBERGER: Menschen mit einer geistigen Behinderung im Umkreis der Reformatoren Strassburgs und Wittenbergs	245
DIETRICH KORSCH: Die Sprache der Menschen und das Wort Gottes	31
CHRISTIAN LEHNERT: Ich werde sehen, schweigen und hören. Gedanken zu Poesie und Theologie des Gebets	53
MIRIAM LÖHR: «Die Bibel bleibt im Tal!» Eine raumsoziologisch-arte-faktorierte Fallstudie der «Gasterebibel» aus dem Jahr 1684	167
CLAUS-DIETER OSTHÖVENER: Poetisches Denken in der Gegenwartstheologie	197
KATALIN RAC s. AYSUN YAŞAR/KATALIN RAC	
MIRIAM ROSE: Kreative Hoffnung	277
GUNTHER WENZ: <i>Fides quaerens intellectum</i> . Zu Karl Barths Auslegung von Anselms <i>Proslogion</i> (cap 2–4)	149
MARKUS WILD: Keine Hoffnung für Tiere?	299
AY SUN YAŞAR/KATALIN RAC: Tradition, Consensus, and Change in Judaism and Islam. A Historical and a Theological Reading of Ignaz Goldziher's works	103

## Rezensionen

<p><i>Kurt Erlemann: Alte Kirche. Entwicklungen – Kontexte – Vermittlung.</i> utb 6194. Tübingen, 2023 (Hermann-Peter Eberlein)</p> <p><i>Martin Fuß (Hg.): Die Wiedergewinnung der Metaphysik für die heutige Systematische Theologie. Neue Perspektiven zur Bedeutung der Metaphysik für die Systematische Theologie.</i> Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 26. Münster, 2024 (Ruben Cadonau)</p> <p><i>Irene Gysel, Katharina von Zimmern. Flüchtlingskind, Äbtissin, Bürgerin von Zürich.</i> Zürich, 2024 (Andrea Gabriele Hofmann)</p> <p><i>Benedikt Hensel: Das Jonabuch heute lesen.</i> Theologischer Verlag Zürich, 2025 (Edgar Kellenberger)</p> <p><i>Pierrick Hildebrand: The Zurich Origins of Reformed Covenant Theology.</i> Oxford University Press, New York 2024 (Damian Domke)</p> <p><i>Leslie J. Hoppe, Zechariah. Wisdom Commentary</i> 40. Liturgical Press, Collegeville, MN, 2024 (Anita Dirnberger)</p> <p><i>Michael Jost/Martin Sallmann/Benjamin Schliesser (Hg.): Rudolf Bultmann – Oscar Cullmann. Briefwechsel 1926–1967.</i> Studien zum theologischen und exegetischen Austausch, Tübingen 2022 (Benedikt Brunner)</p> <p><i>Martin Käßler: Luthers Schriften für die Gegenwart. Drei konkurrierende Editionsvorhaben in den 1930er und 1940er Jahren.</i> Tübingen 2019 (Benedikt Brunner).</p> <p><i>Francisco Martins, Treasures Lost: A Literary Study of the Despoilation Notices in the Book of Kings.</i> Berlin, 2022 (Drew Holland)</p> <p><i>Ivan Miroshnikov/Antti Marjanen/Francesca Iacono: The Coptic Versions of the Martyrdom of Saint George. A Study of the Coptic Transmission of the George Legend, with an Edition of Eight Fragmentary Manuscripts in Sahidic, Bohairic, and Fayyūmic.</i> CSCO Vol. 710, Scriptores Coptici Tomus 57. Leuven, 2024 (Stefan Bojowald)</p>	<p style="margin-top: 10px;">85</p> <p style="margin-top: 10px;">189</p> <p style="margin-top: 10px;">88</p> <p style="margin-top: 10px;">191</p> <p style="margin-top: 10px;">265</p> <p style="margin-top: 10px;">373</p> <p style="margin-top: 10px;">268</p> <p style="margin-top: 10px;">270</p> <p style="margin-top: 10px;">90</p> <p style="margin-top: 10px;">92</p>
---	---

<i>Constantin Plaul/Karl Tetzlaff (Hg.): Geschichtszeichen der Freiheit. Deutungen der Friedlichen Revolution in der Gegenwart.</i> Tübingen: Mohr Siebeck, 2025 (Thomas Linke)	375
<i>Hanno Sauer: Moral. Die Erfindung von Gut und Böse.</i> München, 2023 (Ruben Cadonau)	94
<i>Raphael Zager: Das Geschichtsdenken Augustins. Zur Rezeption des Alten Testaments in De ciuitate dei XV–XVIII.</i> Beiträge zur historischen Theologie 204. Tübingen, 2023 (Christopher A. Nunn)	96

*Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter*

Rudolf BRÄNDLE 3. Alfred BODENHEIMER 69. Stefan Bojowald 92. Benedikt BRUNNER 268, 270. Ruben CADONAU 94, 189. Anita DIRNBERGER 373. Damian DOMKE 265. Hermann-Peter EBERLEIN 85. Julia ENXING 329. Andrea HOFMANN 88, 129. Christine Wenona HOFFMANN 221. Elisabeth HÖFTBERGER 345. Drew HOLLAND 90. Edgar KELLENBERGER 191, 245. Dietrich KORSCH 31. Christian LEHNERT 53. Thomas LINKE 375. Miriam LÖHR 167. Christopher A. NUNN 96. Claus-Dieter OSTHÖVENER 197. Katalin RAC 103. Miriam ROSE 277. Gunther WENZ 159. Markus WILD 299. Aysun YAŞAR 103.



## Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes

**Prof. Dr. Julia Enxing**, Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Fundamentaltheologie, Universitätsstraße 150, Gebäude GA 7/145, D-44780 Bochum, julia.enxing@ruhr-uni-bochum.de – **Mag. Mag. Dr. Elisabeth Höftberger**, Senior Scientist am Fachbereich Systematische Theologie der Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, elisabeth.hoeflberger@plus.ac.at – **Prof. Dr. Miriam Rose**, Theologische Fakultät, Heuberg 12, CH-4051 Basel, miriam.rose@unibas.ch – **Prof. Dr. Markus Wild**, Departement Künste, Medien, Philosophie, Universität Basel, Steinengraben 5, CH-4051 Basel, markus.wild@unibas.ch

## Abonnement

Erscheinungsweise: alle 3 Monate. Umfang: je Heft in der Regel 96 Seiten.  
Abonnements-Bestellungen: Friedrich Reinhardt Verlag, Rheinsprung 1, Postfach 1427, CH-4001 Basel, Tel. +41 61 264 64 64, verlag@reinhardt.ch.  
Abonnementspreise (jährlich): Schweiz: CHF 106.– (für Studierende CHF 72.–);  
CEPT-Länder: CHF 112.–; übrige Länder: CHF 116.–; Einzelheft CHF 32.–.  
Anzeigenpreise: ganze Seite CHF 460.–; halbe Seite CHF 260.–.

## Impressum

Publiziert mit Unterstützung der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft, <https://sagw.ch/sthg/> (Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, SAGW, [www.sagw.ch](http://www.sagw.ch)).  
Printed in Switzerland. Imprimé en Suisse. In der Schweiz gedruckt 2025.  
ISSN 0040-570 1.  
Layout und Satz: Redaktion; Druck: Friedrich Reinhardt AG, Basel.  
Nachdruck verboten. Übersetzungs- und sämtliche andere Nebenrechte vorbehalten.

© 2025 by Friedrich Reinhardt Verlag, Basel.

# Theologische Zeitschrift

Jahrgang 81, Heft 4

2025

## Inhalt

MIRIAM ROSE: Vorwort	275
MIRIAM ROSE: Kreative Hoffnung	277
MARKUS WILD: Keine Hoffnung für Tiere?	299
JULIA ENXING: The Power of Hope – A Counterfactual Theology for our Times	329
ELISABETH HÖFTBERGER: Hoffnung neu wahrnehmen lernen? Hope literacy als theologische Perspektive in Zeiten ökologischer Krisen	345
REZENSIONEN	373
<i>Leslie J. Hoppe, Zechariah. Wisdom Commentary 40.</i> Liturgical Press, Collegeville, MN, 2024 (Anita Dirnberger)	
<i>Plaul, Constantin/Tetzlaff, Karl (Hg.): Geschichtszeichen der Freiheit. Deutungen der Friedlichen Revolution in der Gegenwart.</i> Tübingen: Mohr Siebeck, 2025 (Thomas Linke)	

REGISTER 2025