

# **I Was ist Hoffnung? Die Entwicklung des modernen Hoffnungs- begriffs an ausgewählten Beispielen (Forschungshintergrund)**

## **1. Theologische und Seelsorgerliche Perspektive**

### **1.1 Der biblische Hoffnungs-begriff**

„Ein Baum hat Hoffnung, wenn er schon abgehauen ist“. Hiob 14,7

Um dem biblischen Hoffnungs-begriff gerecht zu werden, muss von unterschiedlichen Aspekten der Annäherung ausgegangen werden<sup>33</sup>.

#### 1. Der politisch-gesellschaftliche Aspekt

Zentrale Begriffe und Motive biblischer Hoffnung sind politisch, wie Reich Gottes, die Stadt, das Neue Jerusalem (Lk. 24, 21; Römer 5, 2). Diese eschatologische Hoffnung geht allerdings nie in der Politik des Menschen auf, sondern Gottes Verheißungen beziehen sich auf die politischen Verhältnisse. Weiterhin gibt es eine starke Tendenz zur Personalisierung und Spiritualisierung der Hoffnung sowie eine Messias-hoffnung. Der politische Aspekt wird dem Existenziellen nachgeordnet.

#### 2. Der existenzielle Aspekt

Christliche Hoffnung bezieht sich auf den „mit Namen genannten“ unvertauschbaren Menschen, seine persönliche Gegenwart und Zukunft. Hoffnung ist verbunden mit dem personalen Anliegen menschlicher Seele, deren Existenz (Klgl. 3,24). Ebenso ist der Inhalt der Hoffnung auf (Gott) Christus personalisiert (1.Tim.1,1; Kol.1,27). Der dialogische Charakter, die Beziehungseinbindung wird offenbar. Der Beziehungsaspekt zu Gott wird deutlich in den Worten: „...der hoffe auf den Namen des Herrn“ (Jes. 50,10); „...ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein“ (Jes. 43,1; 45,3.4).

#### 3. Der heilsgeschichtliche Aspekt

Der Eintritt biblischer Hoffnung in die Geschichte ist begründet mit dem Osterereignis (Mt. 28; Mk.16; Lk. 24; Tit. 3, 7). Das Neue Testament kennt keine andere Begründung als die der Auferstehung und des Ewigen Lebens. Hoffnung bezieht sich immer auf das Handeln Gottes. Ohne ihn wird der geschichtliche Prozess des Menschen oder dessen Leistung und Kreativität zum einzigen Hoffnungsträger. Dagegen warnt Paulus in 1. Kor. 15, 19: „Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christus, so sind wir die elendesten unter allen Menschen“. In der Endkonsequenz verliert die Hoffnung damit ihre transzendente Wurzel. Der heilsgeschichtliche Aspekt der Hoffnung wird durch den Einzelnen aufgrund seiner persönlichen Glaubenserfahrung mit Christus und Gott lebendig.

Das Anliegen und der Schwerpunkt der weiteren Überlegungen beziehen sich auf das personale-existenzielle Hoffnungsverständnis. Wie kommt dies in der Moderne zur Sprache?

---

<sup>33</sup> Ev. Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie. (1989). E. Fahlbusch; J. M. Lochman; J. Mbiti ; J. Pelikan & L. Vischer (Hrsg.) Zweiter Band G-K. Göttingen. 543-550.

Damit ist einerseits eine Abgrenzung zur Eschatologie gegeben<sup>34</sup>. Andererseits ist christliche Hoffnung immer ein eschatologischer Begriff. Auf eine Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Hoffnungsbegriffs, ihrer zeitgeschichtlichen Einbindung und Bedeutung, wie z. B. die der Tugendlehre, wird weitgehend verzichtet<sup>35</sup>. Weiter bleiben die Konsequenzen der Hoffnung als Grundlage ethischen Handelns in dieser Arbeit ungenügend berücksichtigt<sup>36</sup>. Der heutige Mensch ist zurückgeworfen auf die Frage Kants: „Was darf ich hoffen“<sup>37</sup>? und bleibt zunächst bei dieser Frage stehen. Das Finden einer existenziell-persönlich tragenden Antwort scheint geradezu notwendige Grundlage politisch-ethischen Handelns der Zukunft zu sein, die ersterem immer nachgeordnet ist. Der Mensch dieser Zeit wird nicht mehr in ein Kollektivum hineingeboren, wie z. B. der alttestamentliche Mensch, in eine schon vorgegebene Antwort der Lebensgewissheit und Zuversicht in die Zukunft, die sich in Gott begründet. Offensichtlich ist die Hoffnung heute dieser Antwort und Existenz entwurzelt. Der Mensch schwankt eher zwischen der Ambivalenz: Trägt oder trägt die christliche Hoffnung<sup>38</sup>?

### **Auf welchem Grund steht die christliche Hoffnung?**

Grundsätzlich gibt es im Alten Testament keinen einzelnen hebräischen Begriff der Hoffnung<sup>39</sup>. Er ist in der Sprache differenziert. „Das Hoffen ist als ein Erwarten des Guten nah verwandt mit dem Vertrauen, und das Erwarten ist zugleich ein verlangend ausschauendes Erwarten, bei dem sowohl das geduldige Harren wie das Zufluchtsuchen betont sein kann.“<sup>40</sup> Das hebräische Wort „qwh“ wird mit „winden“ bzw. „zwirnen“ übersetzt. Bildlich wird die Hoffnung als Faden oder Seil verstanden, der sowohl Festigkeit und Punkt als auch Anknüpfung bietet (Josua 2,18). Der Prophet Ezechiel umschreibt mit dem Begriff „tiqwh“ den jüdischen Hoffnungsglauben: Hoffnung, die aus Not geboren wird, wirkt notwendig und tragend. Am Scheitern hoffen lernen, verbunden mit der Gewissheit und dem weitergegebenen Vertrauen der Väter, ist ein wesentlicher Inhalt. „tiqwh“ erweckt im „Tal der toten Gebeine“ neues Leben und wird zur Hoffnungserfah-

<sup>34</sup> Diese Arbeit kann keinen Beitrag zur Eschatologie leisten; ein christlicher Hoffnungs begriff ist allerdings immer darin eingebettet. Ich verweise auf: Pannenberg, W. (1971). *Theologie und Reich Gottes*. Gütersloh; Schwarz, H. (2002). *Die christliche Hoffnung. Grundkurs Eschaologie*. Göttingen. 21.

Stock, K. (1986). *Hoffnung als Dimension der Freiheit*. In: *Gottes Zukunft - Zukunft der Welt*, FS J. Moltmann. München, 14-22; Stock, K. (Hrsg.) (1994). *Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie*. Gütersloh; Moltmann, J. (1995). *Das Kommen Gottes: christliche Eschatologie*. Gütersloh.

<sup>35</sup> Begriffsgeschichtliche Überblicke: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)* (1986). G. Müller (Hrsg.) Bd. 15. H.-I. Berlin. 480-498.; *Lexikon für Theologie und Kirche* (1996). W. Kasper (Hrsg.) Bd. 5. H.-K. Freiburg, 200-206.; Pieper, J. (1986). *Lieben, hoffen, glauben*. München, 193ff.

<sup>36</sup> Vgl. Stock, K. (1995). *Grundlegung der protestantischen Tugendlehre*. Gütersloh.

Martini, C. M. (1997). *Die Tugenden: Grundhaltungen christlicher Existenz*. München.

Begriffsgeschichtlicher Überblick, in: *Theologische Realenzyklopädie* (1986). G. Müller (Hrsg.) Bd. 15. H.-I. Berlin: New York, 495ff.; Honecker, M. (1982). *Die Hoffnung des Glaubens und die Verantwortung der Welt: Verifikationen*. FS G. Ebeling. Tübingen, 363-384.

<sup>37</sup> Kant, I. *Werke in sechs Bänden*. (1983). W. Weischedel (Hrsg.). Stuttgart. Für Kant ist menschliche Hoffnung ohne Religion nicht denkbar, letztere ist sogar ihre Voraussetzung: „Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein“, in: Kant, I. (1983). Bd. 5, 130.

<sup>38</sup> Lochman, J. M. (1974). *Trägt oder trägt die christliche Hoffnung?* Zürich.

<sup>39</sup> „qwh“ in: Jenni, E. & Westermann, C. (Hrsg.) (1984). *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THWAT)*. München. Bd. II, Sp. 619-629.

<sup>40</sup> „elpis“ in: Kittel, G. (Hrsg.) (1935). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (THWNT)*. Stuttgart. Bd. 2, 515 – 530.

nung. Sie kennzeichnet die Beziehung zu Jahwe als eine Haltung der Erwartung, des Wartens und Ausharrens. Jüdische Hoffnung bezieht sich auf dieses unterwegs sein, kein Zustand des Lebens bleibt ewig. Jede Leiderfahrung birgt gleichzeitig Hoffnungsmaterial. „Wenn Er mich auch tötet, ich werde auf Ihn hoffen“ (Hiob 13,15). Es bedeutet Realismus, sich standhaft zu weigern, die Hoffnungslosigkeit als status quo hinzunehmen<sup>41</sup>. Das Leben des Frommen ist auf Hoffnung gestellt und wurzelt in seinem Glauben (Jes.7,9). Das im Hebräischen weiter zugrunde liegende Wort „Batech“<sup>42</sup> bezeichnet stärker als die deutsche Übersetzung, dass Hoffen ein Ausdruck größter Gewissheit einer fest bestimmten Zukunft ist, die sich in Jahwe gründet. Hoffen ist zugleich immer ein Vertrauen, so dass beide Begriffe austauschbar werden. Alles andere ist nicht Hoffnung „Er hat ausgerissen meine Hoffnung, wie einen Baum „(Hiob19,10). „Der Gottlosen Hoffen wird Unglück“ (Spr. 11,23). Die Prägung der Gewissheit erhält sie vor allem durch die Psalmen (Ps. 4,6; 37,3ff; 31,15; 56,4f.). Diese Bedeutung findet sich im NT wieder, wie die Übersetzung von Ps. 16,9 „sicher“ in Apg. 2,26 mit „Hoffnung“ zeigt. Ist Gott Grund und Ziel der Glaubenshoffnung, so bedarf es offensichtlich Voraussetzungen und Hoffnungsbezüge, um die existenzielle Erfahrung der Hoffnung zu erleben. Voraussetzungen der Hoffnung beziehen sich auf die Erfahrung von Vertrauen (Ps. 22,5), Geduld; Warten und Stillesein (Jes. 30,15; vgl. Rö. 15,4). Hoffnungsinhalte und Auswirkungen im AT sind die Erfahrung von:

- Licht (Hiob 3,9; 30,26)
- Gnade und Güte Gottes (Ps. 13,6; Ps. 33,18ff)
- Gottes Hilfe (Klgl. 3,26)
- Lebensstärke (Jes. 30,15)
- Unverzagtheit (Ps.112,7)
- Frieden (Jer. 8,15)

Das alles gilt als unverfügbar! Der Mensch soll keine Hoffnung auf das Verfügbare setzen, wie Reichtum (Ps. 51,9), menschliche Gerechtigkeit (Ez. 33, 13), auf religiösen Besitz (Jer. 7,4), eigene Überlegungen und Berechnungen (Ps. 93,11), diese sind enttäuschbare Hoffnungen. Die Haltung des harrenden und vertrauensvoll Hoffenden wird im AT immer mehr zum Wissen um die Vorläufigkeit irdischen Lebens und zur Hoffnung auf eine eschatologische Zukunft (Ps. 12,6; Jes. 25,9). Hoffnung im Alten Testament kommt somit durch die persönliche Erfahrung zustande (Ps. 42; 73). Diese bezieht sich auf: Jahwe selbst (Ez.3,14) und seinen Bund mit Israel, die Erwartung des Guten, solange es Leben gibt, gibt es Hoffnung (Qoh. 9,4), sie wurzelt im Glauben (Jes.7,9), sie besitzt das personale Element des Vertrauens auf Gott (Ps.25). Neben der durchgängigen messianischen Hoffnung (Jes. 9,1-6; 11,1-9; Mi. 5,1ff; Ez. 34,23ff; Sach. 9,9) verbinden sich in den Psalmen zwei Hoffnungslinien im Blick auf Verzweiflung und Tod: die apokalyptische (Jes. 26; Dan.12,1ff) und Gedanken zur individuellen Auferstehungshoffnung (Ps.73, 26ff). Die inhaltlichen Ausrichtungen ergeben sich aus der individuellen und kollektiven Lebensgeschichte, die identisch sind. Prototyp dieser Hoffnung ist Abraham (Ps.22,5). Dagegen führt die Hoffnung ohne Gott im AT ins Unglück, in Verzweiflung, Verlorenheit und Traurigkeit (Spr.11,23; Hiob 14, 19). „Des Menschen Hoffnung ist verloren“ ( Spr. 11,7). „Wenn der gottlose Mensch stirbt, ist seine Hoffnung verloren.“ (Eph. 2,12; 1. Thess. 4,13). Das bedeutet, im Kern besitzt der alttestamentliche Hoffnungs begriff keine Hoffnung im Tod (Hiob 14).

<sup>41</sup> Lapide, P. (1988). Am Scheitern hoffen lernen. Gütersloh.

<sup>42</sup> „elpis“ in: THWNT, Bd. 2, 518.

Der neutestamentliche Hoffnungsbegriff „elpis“ ist im wesentlichen durch den alttestamentlichen bestimmt<sup>43</sup> und überwiegend geprägt von der paulinischen Theologie. In den nachpaulinischen und anderen Schriften zeigt sich eine gewisse Tendenz vom Akt des Hoffens zum Status der Hoffnung bzw. Hoffnungsgut. Grundlage der Hoffnung ist Gott in Christus (Rö.15, 12ff).

Sie umfasst drei Momente: „die Erwartung des Künftigen, das Vertrauen und die Geduld des Wartens“<sup>44</sup>. Mit Hebräer 11,1 ist die neutestamentliche Hoffnung definiert und entspricht damit der alttestamentlichen Zusammengehörigkeit von Glauben und Hoffen.

**„Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, das man nicht sieht“ (Hebr. 11,1ff).**

Die vertrauensvolle Gewissheit auf das Unverfügbare beschreibt Paulus so: „Denn wir sind wohl gerettet, doch auf Hoffnung. Die Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung. Denn wie kann man des hoffen, das man sieht?“ (Rö. 8,24; vgl. Phil. 1,20; Hebr. 3,6). Der Charakter der elpis beinhaltet ebenfalls ein geduldiges Ausharren, Warten als Gabe des Heiligen Geistes (Rö. 5,5). Der Reichtum der Hoffnung entsteht durch die Kraft des Hl. Geistes. Ist somit die Struktur des elpis- Begriffes vom alttestamentlichen nicht unterschieden, so unterscheidet sich die Situation der Hoffenden. Im Neuen Testament beziehen sich die Hoffnungsinhalte auf die Verheißungen Gottes als zukünftige Erfüllung, wie:

- Auferstehung (Apg. 24,15)
- zukünftige Herrlichkeit (Röm. 5,2)
- Seligkeit (1. Thess.5,8; Titus 2,13)
- Fröhlichkeit/Freude (Röm. 12, 12)
- Ewiges Leben (15,13 ; Titus 3,7)
- Gnade (2. Thess.2,16)
- Wiedergeboren werden (1. Petr. 1,3)
- Reinigung (1. Joh. 3,3)
- Halt (Hebr. 10,23)

Zur Hoffnungsgestalt gehören auch das „Sorget nicht“ (Matt. 6,25ff), die innere Ruhe, Gelassenheit, Heiterkeit und das Leben im Hier und Jetzt. „Wer glaubt, der hat das ewige Leben“ (Joh. 3). Die alltägliche Hoffnung beruht in transzendenter Hoffnung<sup>45</sup>. Alltägliche Hoffnung auf Christus

---

<sup>43</sup> „elpis“ in: THWNT Sp. 527-530.

<sup>44</sup> 527.

<sup>45</sup> Wie leben dann heute die Menschen mit ihrer alltäglichen Hoffnung ohne die Verbindung mit der transzendenten? Hier ist die Seelsorge herausgefordert, auch eine neue Hoffnungssprache zu geben.

Luckmann unterscheidet die „kleinen, mittleren und großen Transendenzen“, die das Leben des Menschen ausmachen. in: Luckmann, T. (1991). Die unsichtbare Religion. Frankfurt a. Main. 12-16. Komplementär kann ebenso von kleinen, mittleren und großen Hoffnungen des Menschen die Rede sein, z. B. die nächste Prüfung bestehen, einen Lebenspartner zu finden, von Gott angenommen zu sein. Sundermeier betont, dass es keine Religion ohne Erlebnisse der Transzendenz gibt. Sie sind nach seiner Meinung geradezu konstitutiv für Religion. Vgl. Sundermeier, T. (1999). Was ist Religion? Gütersloh. Nimmt man den Begriff Transzendenz wörtlich, so bedeutet das lateinische transcendo: Ich überschreite; es kann zunächst die Überschreitung eines Rahmens, einer Grenze jeder Art ausdrücken. Nach Tatjana Schnell können Transzendierungserlebnisse des heutigen Menschen bedeuten: „die Begegnung mit einem Gott oder einer höheren Macht ..., ebenso wie Auflösung in das Allumfassende oder das Nichts; Einheit mit anderen Menschen oder Natur, die Begegnung mit dem wahren Selbst oder auch ein kurzfristiges Aus- Sich- Heraustreten, das durch Glück oder Ehrfurcht gekennzeichnet ist.

kreiert die transzendente Hoffnung und diese Hoffnung trägt den Alltag<sup>46</sup>. In Christus ist die Gegenwart mit transzendenter Hoffnung schon erfüllt. Der Zusammenhang zwischen Gegenwart und Zukunft, wie er in der Hoffnung festgehalten wird, wird in den Metaphern 1. Kor. 9,10 ausdrücklich bestätigt. Die Hoffnung veranlasst den Menschen, jetzt zu pflügen (1. Kor. 9,10). Diese Gegenwartsrelevanz der Hoffnung, der Bezug zum Alltag wird im NT auf vielfältige Weise nachdrücklich herausgestellt. Hoffnung ist im biblischen Sinne nie statisch, sondern immer ein Prozess, der das Leben bewegt und über das Leben hinaus transzendiert.

Römer 5,3ff: „...wir wissen, dass Trübsal Geduld bringt; Geduld aber bringt Bewährung, Bewährung aber bringt Hoffnung; Hoffnung aber lässt nicht zuschanden werden, denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unser Herz durch den Heiligen Geist, welcher uns gegeben ist“. Die Hoffnung des Menschen ist nach Paulus eingebunden in den Glauben und die Liebe (1. Kor. 13,13). „Die Liebe- in Christus verkörpert- ist das, woran der Glaube glaubt, und das, worauf die Hoffnung hofft“<sup>47</sup>. Es macht das Dasein des Christen aus und sorgt für ein neues Welt- und Zeitverständnis. Hoffnung wird zu einer existenziellen Haltung! Die Liebe wird deshalb die Größte genannt, weil sie alles hofft (1. Kor. 13,8-12,13). Selbst schöpferisch und kreativ, wagt sie das Nicht-Sichtbare zu erwarten, weil sie Augen für das Unsichtbare besitzt. So kann die Liebe Gottes ebenfalls als Grund und Ziel der Hoffnung genannt werden. Die Hoffnung kann sich nur in diesem Raum der Liebe bewegen, ebenso wie der Glaube hofft, die Verheißungen Gottes zu schauen (II. Kor. 5,7). Im Kontext dieses Hoffnungsbegriffs müssen Gottlosigkeit und Hoffnungslosigkeit identisch sein (Eph. 2,12). Richtet man die Aufmerksamkeit auf das, was man die Entwicklung des Hoffnungsbegriffes im NT nennen könnte, so soll dies am Beispiel von Lukas 24, den Emmausjüngern, deutlich werden. Zunächst ist von enttäuschten Hoffnungen die Rede (Lk. 24, 18). Die Emmausjünger erzählen von ihrer Hoffnung auf politische Erlösung Israels und wie sie vom Gekreuzigten enttäuscht worden sind (24,21). Gerade diese Enttäuschung wird aber die Voraussetzung, den Lebendigen wirklich sehen zu können (24,25f). Sie gehen damit einen Weg; weg von einer illusionären Hoffnung zu einer lebendigen, tragenden Hoffnung. Denn mit Christus sind die Verheißungen des AT erfüllt (Mk. 1,15) und „das Reich Gottes mitten unter uns“ (Lk. 17,21). Dem Bedürfnis zwischen tragender und trügerischer Hoffnung zu unterscheiden, entspringt die Rede von der guten Hoffnung, die Gott in Christus gegeben hat (II.Thess. 2,16). Petrus 1,3 nennt sie die lebendige Hoffnung. „Die größte Reinheit erreicht der Gedanke der Hoffnung in den paulinischen

---

Ebenso können paranormale Erfahrungen und außersinnliche Wahrnehmung zu diesem Konstrukt gezählt werden. Wichtige Charakteristiken dieser Transzendierungserlebnisse sind:

-Sie sind nicht kontrolliert herbeizuführen; ihr Auftreten ist bestenfalls zu erleichtern.

-Sie sind von relativ kurzer Dauer, häufig einige Sekunden oder Minuten, selten bis zu einigen Stunden.

-Während ihres Auftretens kommt es zum Vergessen von Selbst und/oder Umwelt bei gleichzeitig ungewöhnlich intensiven Gefühlserleben, was sich in Glück, Ekstase, Ehrfurcht, Kraftzufuhr, aber auch in Furcht und Schrecken ausdrücken kann“. Schnell, T. (2004). Wege zum Sinn. Sinnfindung mit und ohne Religion-Empirische Psychologie der Impliziten Religiosität. In: WzM, 56. Jg. (1). Göttingen. 8.

Insgesamt sind die Begriffe der Transzendenz und auch der Begriff der Spiritualität heute nicht eindeutig definiert. Die unterschiedlichen Positionen dazu führen zu keiner Verständigung. „Klar sollte sein: Spiritualität hat zu tun mit Lebensgestaltung aus den Quellen des Glaubens“. Ziemer, J. (2004). Weltlichkeit und Spiritualität. Seelsorge unter den Bedingungen der Säkularität. In: WzM, 56. Jg. (1). Göttingen. 21, Anm. 2.

<sup>46</sup> Der Ansatz der Seelsorge beruht darin, was ich oder der andere heute glaubt. Krebskranke stellen die einfache Frage: „Wie bestehe ich den nächsten Tag?“ – eine Hoffnung, die an die Grenze der Transzendenz reicht.

<sup>47</sup> TRE (1986). Bd. 15. 486.

Briefen (1. Kor. 15,19). Paulus unterscheidet hier eine Hoffnung, die sich auf das weltliche Leben bezieht, von der Hoffnung, die auch angesichts des Todes ihre Geltung behält.<sup>48</sup> Solange die Hoffnung im Bereich des weltlich Möglichen bleibt, ist sie nicht rein, sondern nur, wenn sie die Wirklichkeit Gottes in ihrer Gegenwartsrelevanz zum Inhalt hat (1. Kor. 15,20-22). Prototyp dessen ist Abraham. Er glaubte entgegen dem, was im Bereich begründeter menschlicher Hoffnung lag. So zeichnet sich eine Unterscheidung zwischen alltäglicher (Immanenz) und lebendiger vertrauensvoller Hoffnung auf Gott hin (Transzendenz) ab. Das NT zeigt eine große Kargheit, wenn es um Hoffnungsinhalte geht. Breite Ausmalungen sucht man vergeblich. Die Abstraktion allerdings lässt den Begriff der lebendigen Hoffnung durchhalten. Auf ausgemalte Zukunftsbilder (abgesehen von Apk.) wird verzichtet. Hier findet die Sprache ihr Ende. Paulus sagt: „Gott wird sein alles in allem“ (1. Kor. 15,28). Das ist die Hoffnung der Christen<sup>49</sup>.

## **Zusammenfassung**

Insgesamt besitzt die jüdisch/christliche Hoffnung zwei Ausrichtungen: „Sie wird sich nicht abfinden mit der gegebenen Wirklichkeit [...]. Sie wird sich aber auch nicht abfinden mit utopischen Vorentwürfen der Zukunft [...]“<sup>50</sup>, sondern Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Menschen zusammenfassen als Geschöpf Gottes, Werden und Verheißung des neuen Menschen. Die jüdisch/christliche Hoffnung beinhaltet die alltäglich/transzendente Hoffnung. Sie verknüpft sich mit dem Entwicklungsgedanken, welcher die Zweideutigkeit des Lebens<sup>51</sup> und das Leben als Fragment<sup>52</sup> mit der verheißenen Zukunft Gottes als das Ziel aller Hoffnung überwindet. Das Emotionsfeld Erwartung - Vertrauen - Hoffnung kann als das Kontinuum jüdisch/christlichen Denkens angesehen werden. Die Entwicklung der Hoffnung ist eingebunden in einen individuellen Erfahrungsprozess des Menschen, oft in der Auseinandersetzung mit seiner Hoffnungslosigkeit<sup>53</sup>, Verzweiflung und Bewährung im Alltag und darüber hinaus.

---

<sup>48</sup> TRE (1986). 490.

<sup>49</sup>An der „lebendigen“ Hoffnung, die die alleinige Hoffnung auf Gott beinhaltet, scheiden sich die Geister bis heute. Ihr kommt der Widerspruch der Welt, das Leid, die Zerstörung und der Tod entgegen. Bloch nennt deshalb die Hoffnung der Christen eine „hoffnungswidrige Hoffnung“ Bloch, E. (1959). Das Prinzip Hoffnung. (4. Aufl. 1993). Frankfurt, 1298. Für Nietzsche ist sie „das übelste der Übel“, in: Yalom, I. D. (2001). Und Nietzsche weinte. Zürich, 123.

<sup>50</sup> Moltmann, (1997). 334.

<sup>51</sup> vgl. Tillich, P. (1962). Auf der Grenze. Eine Auswahl aus dem Lebenswerk. Stuttgart.

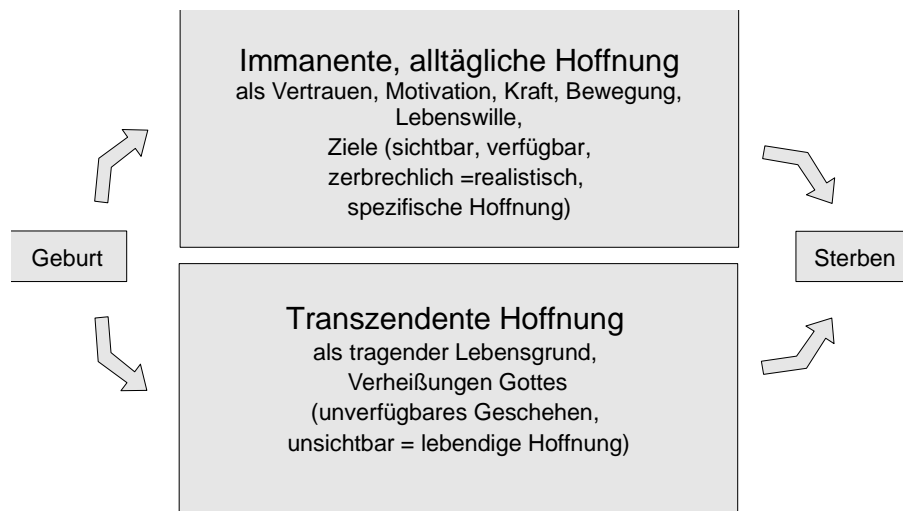
<sup>52</sup> Luther, H. (1992). Religion und Alltag. Stuttgart. 160-182; vgl. Schneider-Flume, G. (2002). Leben ist kostbar. Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens. Göttingen.

<sup>53</sup>Vgl. Sölle, D. (1984). Leiden. Stuttgart.; Sölle, D. & Steffensky, F. (1995). Wider den Luxus der Hoffnungslosigkeit. Freiburg.; Kerstiens, F. (1969). Die Hoffnungsstruktur des Glaubens. Mainz.

Lapide, P. E. (1976). Die Hoffnung des Paulus. Der Heidenapostel aus jüdischer Sicht: LM 15, 128-132.

Walter, E. (1940). Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament. Freiburg.

## Darstellung der Zweidimensionalität biblischer Hoffnung als Lebensprozess



Modell 1

Menschliche Hoffnung ist ein alltäglicher Prozess, der getragen wird von transzendenter Hoffnung und in diese mündet. Sie bedarf der Mensch zur Homöostase seiner Seele. Fehlt die sichtbare brüchige, alltägliche Hoffnung des Lebens, mündet alles in die Vertröstung, wenn die Transzendenz instrumentalisiert wird. Fehlt die unsichtbare, unzerbrechliche, transzendente Hoffnung Gottes, endet das Leben mit dem Tod, in der Verzweiflung<sup>54</sup>.

### 1.2 Die Lehre von den Affekten als theologische Kategorie, dargestellt am Begriff der Hoffnung bei Luther

In der weiteren Entwicklung basiert die christliche Theologie der Hoffnung im Wesentlichen auf drei theologischen Strömungen.

1. Entwicklung einer Eschatologie<sup>55</sup>.
2. Hoffnung als existenzielle Frage -exemplarisch dargestellt an Luthers Theologie- dient „die Lehre von den Affekten“, der auch die Hoffnung zugeordnet wird, als Grundlage eines theologischen Hoffnungsbegriffs
3. Die Tugendlehre – Hoffnung als Leidenschaft und Haltung des Menschen<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Dagegen steht heute z. B. folgende therapeutische Definition: „Hoffnung gehört zu den primären Fähigkeiten des Menschen und basiert auf seiner Erkenntnis- und Liebesfähigkeit, der Fähigkeit über den gegenwärtigen Moment hinaus positive Beziehungen zu den eigenen Fähigkeiten, Partner und Umwelt aufzubauen“ in: Pesseschian, N. (1998). Positive Psychotherapie. Theorie und Praxis. Frankfurt a. Main. 423. Hoffnung reduziert sich hier auf die individuellen Fähigkeiten, dem zwischenmenschlichen, sozialen Lebensbereich des Einzelnen, auf die immanente Hoffnung.

<sup>55</sup> Vgl. Stock, K. (Hrsg.) (1994). Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie. Gütersloh.; Joest, W. (1986). Dogmatik. Bd. 2. Der Weg Gottes mit dem Menschen. Göttingen. 613-682. Marsch, Wolf-Dieter (1969). Zukunft. Stuttgart.

<sup>56</sup> Die Vertreter der Tugendlehre waren überzeugt, dass die Hoffnung im Wechselspiel und der Zerrissenheit des Lebens eine Haltung bzw. Möglichkeit der Bewältigung bedeuten kann. Der Mensch, der sich von der Hoffnung auf Gott leiten lässt, wird sein Handeln vom Guten bestimmen lassen und sich ständig in Auseinandersetzung

### 1.2.1 Der Affektbegriff<sup>57</sup>

**„Die Hoffnung ist...eine göttliche Tugend, welche allein auf Gott acht gibt.“<sup>58</sup>**

**„So ist in diesen Worten: Ich hoffe auf den Herrn die Summe der ganzen christlichen Lehre enthalten, welche nicht im Augenschein, sondern im Hoffen beruht“<sup>59</sup>.**

Die Zweiteilung des Menschen in seine Erkenntniskraft (*potentia intellectiva*) und Gefühlskraft (*potentia affectiva*) ist auf Gersons Schrift „*De theologia mystica 1408*“ zurückzuführen<sup>60</sup>. Der Begriff „*affectus*“ kann übersetzt werden mit Affekt, Leidenschaft, Emotion, Kraft, Gefühl und Trieb<sup>61</sup>. Affekt und affektiv sind heute Begriffe, die im weitesten Sinne zur Psychologie des Gefühlslebens gehören. Psychologische Erkenntnisse haben zu vielen neuen Aspekten im Blick auf die Affekte geführt. Es gibt allerdings kaum ein interdisziplinäres Gespräch zwischen Seelsorge

---

zung darüber befinden. Dies führt ihn in die wahrhafte Selbstverwirklichung. So gibt Hoffnung einerseits ethische Handlungsimpulse, andererseits leitet die Hoffnung an, zwischen Glauben und den menschlichen Werken zu unterscheiden. Luthers entscheidende Kritik an der Tugendlehre, sein Verständnis der Hoffnung ist eingebunden in die Rechtfertigungslehre. Interessanterweise ist bis heute die Tugendlehre vor allem von der Ethik wieder aufgegriffen worden. Da die Tugendlehre und ihre Rezeption im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter dargestellt wird, verweise ich auf folgende Literatur:

Die Deutsche Thomas-Ausgabe. (1955). *Summa Theologica*. Bd. 10. Die Menschlichen Leidenschaften. Albertus – Magnus - Akademie (Hrsg.). Heidelberg. 590ff.; Engelhardt, P. (1984). Hoffnung. in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* (1984). P. Eicher (Hrsg.). München. 196-206.; *Einen Überblick zur katholischer Theologie der Hoffnung gibt: Schaeffler, R. (1979). Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischen Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Darmstadt.; Stock, K. (1995). Grundlegung der protestantischen Tugendlehre. Gütersloh.*

<sup>57</sup> folgende Ausführungen beruhen auf:

Pöhlmann, H. G. (Hrsg.). (1993). *Melanchthon, Loci Communes 1521*. Gütersloh.

Hirsch, E. (1937). *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der alt-evangelischen Lehrer quellenmäßig belegt und verdeutscht*. Berlin.; *Martin Luther Taschenausgabe* (1983). *Evangelium und Leben*. Band 4. H. Beintker et. al (Hrsg.). Berlin. 17 – 34.; Schröer, H. (1977). Affekt. In: *TRE*. Bd. I., 596 – 625.; Metzger, G. (1964). *Gelebter Glaube. Die Formierung reformatorischen Denkens in Luthers erster Psalmvorlesung, dargestellt am Begriff des Affekts*. Göttingen.

Joest, W. (1967). *Ontologie der Person bei Luther*. Göttingen.

Kutter, P. (1994). *Liebe, Haß, Neid, Eifersucht: Eine Psychoanalyse der Leidenschaften*. Göttingen.

Schwarz, R. (1962). *Fides, spes und charitas beim jungen Luther*. Göttingen. In: *AKG* 34.

Beißer, F. (1993). *Hoffnung und Vollendung*. Gütersloh.

<sup>58</sup> WA 5,162,21-25 „Dies ist die erste Frucht des lieben Worts, dass die Christen dadurch so unterrichtet werden, dass sie im Glauben und an Hoffnung zunehmen, all ihr Tun und Wesen Gott vertrauen lernen und alles, was ihnen an Leib und Seele vonnöten ist, von ihm erwarten“. WA 51,281,20-23.

<sup>59</sup> WA 25,119,11-15 „Denn wo das Evangelium nicht ist, da ist weder Hoffnung, Trost, Friede, Freude, Glaube, Liebe, Christus, Gott noch etwas Gutes“. WA 10 I 2,92,35-93,2.

<sup>60</sup> Gersons Hauptthese besagt: „Gott ist besser zu erkennen durch einen Reueeffekt als durch den forschenden Intellekt“ in: Pöhlmann, H. G. (1993).19, Anm. 19.

Vgl. weiter Augustinus, A. (1984). *Bekenntnisse*. Leipzig. Ebenso die franziskanisch- augustinerische Tradition des Mittelalters (Ailly), die Luther prägte in: Metzger, G. (1964). *Gelebter Glaube*. 21ff.

<sup>61</sup> Pöhlmann, H. G. (1993). 44, Anm. 83.



und Psychotherapie auf der Grundlage ihrer unterschiedlichen inhaltlichen Begriffsbestimmung<sup>62</sup>. Das lateinische Verb „afficere“ bedeutet „etwas dazutun, einwirken, anregen“. Im psychologischen Sinne ist der Affekt ein heftiger, aber ebenso schnell vorübergehender Gefühlsablauf, der auf einer engen Verbindung zwischen Gefühl und Körperfunktionen beruht. Er ist gekennzeichnet von großer Kraft. Starke Affekte können dann zu Affekthandlungen führen („Blind vor Wut“; „den Kopf und Verstand aus Liebe verlieren“).

„Affekte stellen...vitale Reaktionsmöglichkeiten dar, die in ihrem heftigen, zeitlich aber kurzen Ablauf von einem physiologischen Erregungszustand begleitet sind“<sup>63/ 64</sup>. Affekte sind vitale Antwortreaktionen, Hoffnung kann als ein Vitalitätsaffekt verstanden werden. Dabei sind die Affekte wie auch die Gefühle immer auf ein Objekt gerichtet. So ist jede Beziehung eine affektive Beziehung, innerhalb derer sich Menschen über diese Äußerungen verständigen. Lersch unterscheidet zwischen Primitivaffekten, wie Schrecken, Raserei und typisch menschlichen Affekten, wie Zorn, Hass, Liebe<sup>65</sup>. Eine christliche Beurteilung der Affekte unserer Zeit muss die psychologischen Fakten angemessen beachten, z. B. hinsichtlich der Entwicklungspsychologie, der Lernpsychologie und Tiefenpsychologie, die sich mit Affektstörungen und Affektverschiebung auseinandersetzen<sup>66</sup>. Sie wird sich allerdings in der Beurteilung der Affekte von der Psychologie unterscheiden. Einmal kennt sie die negativen und positiven Affekte, von denen der Mensch bestimmt werden kann. Heutige Psychologie beschäftigt sich dagegen überwiegend mit dem defizitären Erleben des Menschen. Weiter beinhaltet die neutestamentliche Lehre von Glaube, Hoffnung und Liebe „Affekte“, die eine gefühlsmäßige lebenslange Bindung, die die Persönlichkeit prägen, ausdrücken und sich immer auf Gott und Mensch beziehen. Psychologie dagegen bezieht sich ausschließlich auf zwischenmenschliche Beziehungen und die affektive Lerngeschichte des Menschen. Das Neue Testament bietet keine ausführliche Affektenlehre. Es kennt den konkreten Affekt (Gal. 5,20; Eph. 4, 31; Jak. 1, 19f.), nicht aber den präzisen Begriff. Eine Affektenlehre, die den Anspruch erhebt, auf biblischen Aussagen zu beruhen, lassen sich bis Petrus Lombardus und Augustinus zurückführen<sup>67</sup>, entscheidend aber wurde Luthers Lehre. Seine Affektanschauung

---

<sup>62</sup> Verwiesen sei hier auf die Arbeit von Vogel, C. (2000). Spiel-Raum der Gefühle. Die Funktion des Gefühls im seelsorgerlichen Gespräch. Frankfurt a. Main. Die Frage stellt sich, inwieweit ist der theologische Affektbegriff der Hoffnung überhaupt kompatibel zum psychologischen Hoffnungs begriff?

<sup>63</sup> Kutter, P. (2001) Affekt und Körper. Göttingen. 20.

<sup>64</sup> a. a. O. 17ff.

<sup>65</sup> Lersch, Ph. (1954). Aufbau der Person. München.

<sup>66</sup> Vgl. Fuchs, T. & Mundt, Ch. (Hrsg.) (2002). Monographien zur Klinischen Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie Bd. 3. Affekt und Affektive Störungen. Paderborn.

<sup>67</sup> Luthers Affekt-Begriff hat seine Voraussetzungen in der augustinisch-franziskanischen Tradition. Im Affekt wird die Seinslage des Menschen vor Gott erfahren. Affekt versteht Augustinus als die jeweilige Ausrichtung des Willens (vgl. de civ.XIV c. 6). „Das Kognitive hat, vermittelt durch den ihm korrespondierenden Willen, im Blick auf den Affekt im Bereich des appetitus sensitivus (die außervernünftigen, sinnlich-körperlichen Erregungen Anm. der V.) die Funktion der Triebkontrolle. Mit dem Affekt im Bereich des appetitus intellectivus (Vermögen, das die geistigen Kräfte umfasst, wie Wille, Vernunft. Anm. d. V.) bildet es hinsichtlich der geistig-geistlichen Erfahrungen ein interaktives Verhältnis“ in: TRE Bd. I (1977). 599. Wichtig ist, dass der Affekt dem Willen entweder gleich oder übergeordnet ist. In der Spannung von dolor/gaudium überschreitet der Affekt den Bereich des appetitus sensitivus. Der Affekt der Freude entspringt der Einheit mit Gott, der Affekt des Schmerzes signalisiert das Herausgefallensein unter die Herrschaft der cupiditas. Der Mensch öffnet sich im Schmerz der misericordia, die der Gnade entspringt und zu Gottes Einheit zurückführt. Ohne die Gnade ist der Affekt ein affectus perversus im Unterschied zum affectus rectus. Der Wille und mit ihm der Affekt kann der cupiditas oder

gehört in den Zusammenhang der Frage nach den konkreten Lebensvollzügen des Menschen, die auch vom Erleben der Hoffnung bestimmt sind. Das war eine andere Art Theologie zu treiben, dass über Gott nur über die existenzielle Erfahrung geredet werden kann. Diese Erfahrungstheologie steht im starken Gegensatz zur Scholastik/Dogmatik des Mittelalters. Luther betonte 1531: „Allein die Erfahrung macht den Theologen“<sup>68</sup>.

Für Luther vollzieht sich im Affekt und Intellekt, die er als grundlegende Funktion im Gottesverhältnis des Menschen sieht, die Abwendung oder die Hinwendung zu Gott<sup>69</sup>. Dies korrespondiert mit dem Erkenntnis durch Gott, in dem Gott die Erkenntnis durch den Glauben erleuchtet und „den Affekt durch die mit dem Glauben gleichzeitige Liebe zu sich wendet“<sup>70</sup>. So ist die Erkenntnis die notwendige Voraussetzung für jede Form des Affektes, umgekehrt lässt erst der Affekt das Erkannte lebendig werden. „Der Affekt ist der anthropologische Ort der geistlichen Erfahrung und des geistlichen Lebens“<sup>71</sup>. Für Luther ist die Affektlehre eingebunden in seine existenzielle Suche nach einem gnädigen Gott, seine Rechtfertigungslehre. Er grenzt sich ab von einer theologischen Psychologie bzw. Tugendlehre, die das Gottesverhältnis des Menschen als Vervollkommnung natürlicher Fähigkeiten der menschlichen Seele betrachtet<sup>72</sup>. Seine Theologie geht aus von der existenziellen Erfahrung des Menschen, wie sie in biblischen Texten als aufbewahrte Erfahrung zum Ausdruck kommt und den ganzen Menschen zur Umkehr und zum Ortswechsel rufen. Dieser Ortswechsel vollzieht sich in intellectu et affectu, insofern es um die Überwindung des sündigen Eigensinnes und Eigenwillens geht, die den ganzen Menschen bestimmen. Wo so das Ich des Menschen überwunden wird, gelangen Intellekt und Affekt in ihre Gott ent-

---

der mit der Gnade identischen Liebe folgen, aus der die Freude erwächst. In ihr transzendiert die Seele Wollen und Denken in der affektiven Einheit mit Gott. In der Frühscholastik traf Hugo von St. Viktor eine Unterscheidung zwischen vier Hauptaffekten: auf der einen Seite das Begehren, die Freude und Hoffnung, auf der anderen Seite das Eifern, die Furcht und den Schmerz. Freude und Schmerz wiederum bezogen sich auf Gegenwärtiges, während die Hoffnung und Furcht sich auf die Zukunft richten in: TRE Bd. I (1977). 601. Bonaventura als Vertreter der älteren Franziskaner - Schule greift dies auf, sieht aber als Grundaffekt die Liebe, in der alle Affekte wurzeln, deren Eigenart sich aus ihren je eigenen Objektbezug ergeben. 602.

<sup>68</sup> TRE, 16 Z. 13.

<sup>69</sup> D. Martin Luthers Werke Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883 (= WA). WA 3. 478, 33ff. Im Intellekt und Affekt soll der Mensch sein Angesicht Gott und der Welt seinen Rücken zuwenden, so Luthers Ausführungen im Scholion zu Ps. 72 (73), 16, WA 3; 479, 1ff.

<sup>70</sup> WA 4; 259, 23ff.

<sup>71</sup> TRE, Bd. I. 606.

<sup>72</sup> In der Scholastik unterschied man 3 theologische oder übernatürliche Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe von den 4 von Plato übernommenen philosophischen, natürlichen Tugenden oder Kardinaltugenden: Gerechtigkeit, Tapferkeit, Klugheit, Mäßigkeit. Die theologischen oder christlichen Tugenden bauen auf den philosophischen oder Kardinaltugenden als Unterbau auf. Die Reformatoren sehen in beiden kein Übereinander, sondern ein Gegeneinander vom Gegensatz: Fleisch-Geist oder Gesetz und Evangelium. Die philosophischen Tugenden sind menschliche Fähigkeiten und somit nicht göttlich. Paulus hat im 1. Kor. das Werk der Vernunft als etwas Natürliches bezeichnet, wie z. B. die philosophischen Tugenden. Die Reformatoren wehren sich deshalb gegen die Spielarten und Formen der Tugenden nach Art und Weise der Philosophen und Scholastiker als unbiblisch. Ebenso kritisieren sie T. v. Aquin, der in seiner Summa theologiae die intellektuellen Tugenden: Weisheit, Wissenschaft, Verstand, Kunst, Klugheit, die moralischen Tugenden oder Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Tapferkeit, die theologischen Tugenden oder übermenschlichen, göttlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe als die Gaben und Früchte des HL. Geistes, unterscheidet. Vgl. Pöhlmann (1993). 83.

sprechende Funktion. Ohne die Erkenntnis und Bindung an die Hl. Schrift bleibt der Affekt blind bzw. wird das Opfer der Selbstherrlichkeit des Menschen. So redet Luther vom affectus fidei.

### 1. 2. 2 Luthers Hoffnungsbegriff

So sehr bei Luther alle metaphysisch-psychologische Theorie der Affekte zurücktritt, so verwendet er doch die traditionellen Schemata. Im Scholion zu Ps. 67 (68),18 führt er ein sechsgliedriges Affektschema aus<sup>73</sup>. Luther vergleicht die Affekte mit einem Wagen, der unterwegs ist aus dieser Welt in die himmlische Zukunft: „Dessen vier Räder sind die vier Affekte: **Hoffnung**, Furcht, Freude, Schmerz. An jeder von seinen beiden Seiten befinden sich zwei: zwei aus der Liebe zum Guten und zwei aus dem Hass zum Bösen...Die Deichsel aber ist die rechte Ausrichtung und Richtung aller: die Klugheit, das Auge der Tugenden<sup>74</sup>. Amor entspringen spes und gaudium auf das bonum ausgerichtet, odium sowie timor und dolor beziehen sich auf die Abwehr des malum. Neben dieser Struktur vertritt Luther auch ein viergliedriges Affektschema: amor, spes, odium und timor<sup>75</sup>. Aus allem Guten, das Gott zuteil werden lässt, entstehen subjektiv Hoffnung und Liebe, aus allem Übel subjektiv Furcht und Hass. In den späteren Jahren finden sich die Affektgruppen bei Luther in freierer Modifikation. So wird für ihn das mit dem Glauben verbundene Vertrauen der zum alles tragende Grundaffekt<sup>76</sup>. „Also das ein Gott haben nichts anders ist denn yhm von hertzen trawen und gleuben, wie ich oft gesagt habe, das alleine trawen und gleuben des hertzens machet beide Gott und abeGott<sup>77</sup>. Entspricht die Seele des Menschen im Affekt des Vertrauens und Glaubens Gott, so ist der Unglaube der innere, verborgene Affekt des Herzens. Die Verkehrtheit im Vertrauen ist der affectus carnis und der ursprünglichere in der menschlichen Seele. „Nichts ist tiefer im Menschen als jener Affekt: sich selbst zu lieben“<sup>78</sup>. Die Begierde des Fleisches ist die Quelle aller verkehrten Affekte<sup>79</sup>. Nach Luther kann dieser affectus occultus, der die gesamte Erfahrung des Menschen bestimmt, in seinem Wesen nicht empirisch erkannt werden. Dies geschieht nur durch den Glauben, der das Herz des Menschen von der Eigenliebe befreit und sich mithilfe des Heiligen Geistes auf ein Grundvertrauen in Gott gründet. „Liebe und Hoffnung werden zu aktuellen Erscheinungsformen dieser affektiven Existenzbewegung, weil allein der Glaube sie dem sündigen Zugriff des affectus carnis entreißt...Es geht... um eine Überwindung des affectus carnis durch den affectus fidei“<sup>80</sup>.

---

<sup>73</sup> WA 3, 404,24ff.

<sup>74</sup> WA3, 404,25-29.

<sup>75</sup> WA 3, 530, 30f.

<sup>76</sup> Die Psychologie von Erikson geht im Blick auf die Entwicklung der Hoffnung von zuvor erfahrenem Vertrauen aus, welches ein Mensch durch wesentliche Bezugspersonen in der frühen Kindheit erfährt. Die Glaubens- und Vertrauenserfahrung mit Gott sind dabei weniger im Blick. vgl. Erikson, E. H. (1988). Der vollständige Lebenszyklus. Frankfurt a. Main; Drs. (1966). Identität und Lebenszyklus. Frankfurt a. Main.

<sup>77</sup> WA 30/1,133,2-4.

<sup>78</sup> WA 57/2,41,17. „Amor und timor carnalium sind die Wurzel aller Sünden“ in: WA 3,605,32ff.

<sup>79</sup> WA 3,48,17ff.

<sup>80</sup> TRE Bd.1, 608.

Melanchthon, der 1521 in „Loci communes“ die lutherische Affektenlehre aufgreift<sup>81</sup>, betont, dass die natürlichen Affekte nur von den geistlichen besiegt werden können. Da der natürliche Affekt den Menschen hinwegreißt, muss ein entgegengesetzter Affekt in unsere Herzen geschaffen werden, durch den wir zum Guten hingerissen werden, der Affekt des Geistes Gottes. Die inneren (fleischlichen) Affekte sind nicht in der Gewalt des Menschen, deren Sitz das Herz ist (Gn. 6,5). Menschen sind davon geprägt, dass sie zwischen verschiedenen Affekten wählen, je nach Veranlagung und Persönlichkeit. Nur ein stärkerer Affekt kann z. B. Hass überwinden. Aufgeben kann das Herz ihn nur, wenn dieser Affekt von einem heftigeren anderen überwältigt wird. Dies ist ein geistliches Phänomen, denn nur der Hl. Geist kann dem menschlichen Herz die Affekte des Glaubens einflößen und damit die Sünde als „verkehrter (krummer) Affekt und eine verkehrte (krumme) Bewegung des Herzens“<sup>82</sup> überwinden.

## Zusammenfassung

Die Affekt-Lehre des Mittelalters wurde im Rahmen einer metaphysischen Psychologie gedacht, die auch Luther prägte. In Abgrenzung zu Platon und Aristoteles sowie der sich entwickelnden Tugendlehre beschreibt Luther den Affekt nicht als partielles Seelenvermögen, sondern als ein den ganzen Menschen bestimmendes Streben im Blick auf den Unglauben (Fleisch) oder Glauben (Geist). Der Affektbegriff, von Luther nie ausdrücklich definiert, enthält zwei Schwerpunkte: Für Luther ist Menschsein immer Affekt, d. b. Affekt bringt die konkrete kreatürliche Befindlichkeit des Menschen zur Sprache. Der Begriff meint die Wirklichkeit, die Personmitte des Menschen als einen Ort, auf den hin alle Lebensäußerungen gesehen werden können. Durch sie steht der Mensch mit allem Begegnenden in Kommunikation. Für Luther ist diese existenzielle Erfahrung gegenwärtig. Zum anderen sagt der Begriff Affekt aus, dass menschliches Sein in seiner Komplexität konstituiert wird durch die Relationen, in welchen es steht. Die Affekte beteiligen am gegenwärtigen Geschehen, sie weisen aus, was die Wirklichkeit ist, von der her (Vergangenheit) und auf welche hin (Zukunft) der Mensch lebt. „So sehr es der reformatorischen Theologie bei dieser Affektanschauung um die empirisch zu beschreibenden Affekte geht, so sehr bindet sie doch das Urteil über die die Affekte bestimmende Macht an das Urteil des Glaubens. Im Glauben an das Treueversprechen Gottes (promissio) wird das Vertrauen zum Grundaffekt des Menschen, mit dem als Früchte des Glaubens die Affekte von Liebe und Hoffnung ursprünglich verbunden sind. Da die Hoffnung dem Glauben entspringt, bleibt sie als eine *contra spem* auf die Möglichkeiten Gottes bezogene unterscheidbar von dem Erwartungsaffekt der Hoffnung, die sich auch auf noch nicht Vorhandenes, aber grundsätzlich vom Menschen selbst Realisierbares bezieht“<sup>83</sup>. So hat Luthers Lehre von den Affekten und sein Hoffnungsverständnis ihren Sitz in seiner Rechtfertigungslehre. Die Erkenntnis der Barmherzigkeit Gottes ermöglicht die Liebe, ferner ist auch die Hoffnung ein Werk des Glaubens. Durch die Hoffnung wird das, was durch das Wort ver-

---

<sup>81</sup> Als Systematiker reformatorischer Theologie verfasste Philipp Melanchthon 1521 die „Loci communes“, in der er konsequent Luthers Theologie folgt. Ihr Wesenszug ist der erfahrungsbezogene Ansatz. Anhand der „Loci communes“ wird die Gefühlskraft des Menschen gewürdigt. Melanchthon beschreibt Hauptpunkte, Hauptbegriffe, Grundsätze bzw. Grundwahrheiten lutherischer Theologie, so auch Glaube, Liebe, Hoffnung.

<sup>82</sup> Pöhlmann (Hrsg.) (1993). Loci communes. 49.

<sup>83</sup> TRE Bd. I, 610.

heißen wird, herbeigesehnt. „Auf dich sollen alle hoffen, die deinen Namen kennen“ (Psalm 9,11).

### 1.2.3 Das Hoffnungsverständnis Luthers am Beispiel der Psalmen<sup>84</sup> und seiner Briefe

Luther betont in seinem Kommentar zum Römerbrief 1515 in seiner Auslegung von Römer 3,10, dass uns das Hoffen geboten wird<sup>85</sup>. Dabei unterscheidet er die Hoffnung auf Gott und die Hoffnung sowie das Vertrauen auf uns selbst. Letzteres hält den Menschen zum Narren. Hoffnung bezieht sich für ihn allein auf Gott, es ist ein Wesensmoment des Glaubens, aus dem die Liebe erwächst. „Der Mensch kann nur das Seine suchen und sich selbst über alles lieben, - das ist die Summe aller Laster“<sup>86</sup>. Deshalb haben nur die wirklich Hoffnung, „die auf den Herren hoffen“ (Psalm 5,12). Luther verbindet seine Suche immer wieder mit einer scharfen Kritik an religiöser Selbsttäuschung. So kann Hoffnung für ihn nicht Ausdruck des religiösen und ethischen Niveaus sein, geschweige denn ein gesicherter Besitz. Sie geschieht. Der Mensch erfährt, „dass die Hoffnung nichts anderes ist als eingegossene Kraft infusa virtus“<sup>87</sup>; darum muss sie stets gesucht werden. So kann die Hoffnung nur dialektisch und in ihrer Polarität angemessen beschrieben werden. „...dass wir zugleich verzweifeln, dass heißt ohne Hoffnung sind, und zugleich hoffen, weil wir die Hoffnung in Hoffnung suchen“<sup>88</sup>. Hoffen wird bei Luther als vertrauender Glaube (fiducia) verstanden, und solch hoffender Glaube erfüllt das Beten, Arbeiten, Leben und Tun des Christen. Das ist das Haupt der Werke. Unter diesem reformatorischen frühen Ansatz steht Luthers ganzes Werk. Exemplarisch soll Luthers Hoffnungstheologie an seiner Auslegung zu Psalm 5 verdeutlicht werden. „Und es mögen sich freuen alle, die auf dich hoffen“ (Ps. 5,12). „Das Hoffen begegnet...auf zweierlei Weise: entweder im „Fleisch“ oder im „Geist“, entweder menschlich oder göttlich, entweder vom Geschöpf her oder vom Schöpfer“<sup>89</sup>. Weil Menschen vertrauen auf den Herren haben, unabhängig von ihren Werken und Verdiensten, freuen sie sich. Um die Natur der Hoffnung zu verstehen, geht Luther auf die menschliche Seele ein: „Wie Ungeduld, Traurigkeit, und Verwirrung eigentlich...nicht entstehen durch die Vielzahl der Bedrängnisse und Widerwärtigkeiten und den Verlust irgendwelcher Güter, sondern vielmehr aus dem Gefühl des Menschen, dem vor diesen Dingen graut und der törichterweise (nur) Glück, Wohlleben und Ehre sucht: so entstehen auch Verzweiflung, geistliche Traurigkeit und Unruhe des Gewissens...aus dem Gefühl der eigenen Gerechtigkeit...“<sup>90</sup>. „Aber die nicht wissen und nicht wissen wollen, dass man sich über Gott freuen...soll, werden traurig, unruhig und ungeduldig, nicht weil Widerwärtiges und Trauriges kommt, sondern weil sie, wenn es kommt, nicht nach Gott Ausschau halten, sondern nach

---

<sup>84</sup> Die Psalmenvorlesungen Luthers beinhalten den Kern seines Hoffnungsverständnis. Die Ausführungen basieren auf: Martin Luther Taschenausgabe Bd. 1-5. Beintker, H. et al. (Hrsg.) (1983). Evangelium und Leben. Bd.4. Berlin. 17-34.; Beintker, H. (1951). Zur Datierung und Einordnung eines neuen Luther-Fragmentes. Wiss. Zeitschrift Greifswald 1, 70-78.

<sup>85</sup> WA 56,236,23f.

<sup>86</sup> WA 56,237,11f.

<sup>87</sup> Beintker, H. et al. (1983). Bd. 4. 18. VF 83,3. (VF = Vatikanisches Fragment. Bl = Blatt).

<sup>88</sup> drs. 18. VF 85, 28-86,1.

<sup>89</sup> drs. 20. Scholie zu Psalm 5,12; vgl. auch: WA 1,347,2-349,19;VF 79,22-89.

<sup>90</sup> drs. 21. Bl. 248a.

Glück und Wohlleben. Daher fliehen sie und können doch nicht entfliehen, weil sie nicht fliehen, wohin man fliehen muss, wie es Jesaja 30,15f. beschreibt: „Im Stillesein und Hoffen wird eure Stärke sein, aber ihr habt gesagt: Nein! Auf Rossen werden wir fliehen“... Wie die Geduld, die auf dem Glück beruht, nichts ist, so ist auch die Hoffnung nichts, die auf Verdiensten beruht. Und wie es ein leichtes ist, im Glück Geduld zu haben, so ist es auch ein leichtes, bei Verdiensten Hoffnung zu haben“<sup>91</sup>.

Die Kraft der Barmherzigkeit Gottes ist für Luther Wesen und Inhalt der Hoffnung. Wo keine Barmherzigkeit ist, da ist keine Hoffnung. Die menschlichen (Gnaden) Gaben und Verdienste werden von Gott geschenkt, um mehr auf ihn zu hoffen. „Aber siehe, durch (unsere) falsche Einstellung, die sich darauf etwas einbildet, kommt es dazu, dass mühsamer und weniger auf ihn gehofft wird, ja überhaupt nicht mehr auf ihn gehofft wird...“<sup>92</sup>. Luther betont, dass menschliches Handeln, gute Werke in höchstem Maße gefordert sind. „Allein jene heimliche<sup>93</sup> und raffinierte fleischliche Neigung (affectus), die ihr Vertrauen auf die Werke setzt und nicht auf die reine Barmherzigkeit Gottes, ist auszureißen und abzugewöhnen, damit der Mensch wisse, dass die Hoffnung nichts anderes ist als eingegossene Kraft (infusa virtus)...dass Hoffnung in uns von Gott bewirkt werde...Nicht dass wir uns... einbilden, die Hoffnung als sicheren Besitz zu haben, sondern damit wir wissen, dass sie stets gesucht werden muss...“<sup>94</sup>. Die Hoffnung kann nach Luther nicht im Menschen gesucht und gefunden werden. Wie Inhalt und Ziel des Glaubens zu den unsichtbaren Dingen (Hebräer 11,1) gehört, so auch das Ziel der Hoffnung. „Die Hoffnung freilich, die man sieht, ist keine Hoffnung“ (Römer 8,24). Beide verheißt Gott allein. Ob Hoffnung in uns ist, das erweist sich in der Anfechtung und Verzweiflung. Bis dahin ist sie verborgen. Menschen stürzen ins Unglück, wenn sie in diesen Zeiten auf sich selbst vertrauen und nicht auf die Barmherzigkeit Gottes. Der Mensch lebt als Sünder und Gerechter. „Ähnlich muss von der Hoffnung gesprochen werden, weil wir zugleich verzweifeln, das heißt, ohne Hoffnung sind, und zugleich hoffen, weil wir die Hoffnung in der Hoffnung suchen. Was wir hoffen, das kennen wir nicht, woran wir verzweifeln, das wissen wir; deshalb suchen wir ja, weil wir wissen und fühlen, dass wir verzweifeln (Römer 5, 4-5)“<sup>95</sup>. Der Verzweifelte gelangt aber weder zu Geduld noch zur Bewährung, wenn die Hoffnung nicht schon vor der Verzweiflung da ist. In seinen seelsorgerlichen Briefen geht er immer wieder auf die erfahrbare Todesangst und Lebenshoffnung des Einzelnen ein. So schreibt Luther in der Zeit der Pest am 25. 11. 1538 an seinen Freund Nikolaus von Amsdorf-damals Superintendent in Magdeburg: „Was Du schreibst, dass die Menschen sich so ängstigen zu dieser Pestzeit, das habe ich auch bei unserer letzten Pestzeit vor wenigen Jahren erfahren. Und ich wundere mich, je reicher die Verkündigung des Lebens, das in Christus ist, ergeht, desto größer ist im Volk die Todesangst: ob nun deshalb, weil man vorher, noch unter dem Papsttum, infolge falscher Lebenshoffnung den Tod weniger fürchtete, jetzt aber beim Bekannt werden der wahren Lebenshoffnung spürt, wie unfähig die Natur dazu ist, dem Sieger über den Tod zu glauben...“<sup>96</sup>. Luther streitet hier um die wahre Lebenshoffnung und un-

---

<sup>91</sup> Beintker, H. (1983). 22. Bl. 248b.

<sup>92</sup> drs. 23. Bl. 249.

<sup>93</sup> 24. Bl. 249b.

<sup>94</sup> drs.

<sup>95</sup> drs. 27. Bl. 25.

<sup>96</sup> Ebeling (1997). Luthers Seelsorge an seinen Briefen dargestellt. Tübingen. 321.

terscheidet diese von der falschen. Das Kriterium dafür ist das von Natur hoffnungsloseste, der Tod. Das Falsche an der falschen Hoffnung ist für Luther ein trügerischer Hoffnungsgrund, der den Tod durch Umdeutung verschleiert. Dieser vermag nur die Hoffnung zu zerstören. „Wahre Lebenshoffnung ist dagegen am Sieg über den Tod orientiert, weil an dem Leben, das in Christus ist. Diese wahre Lebenshoffnung macht einem erst bewusst, dass der Glaube an den Sieger über den Tod nicht die Sache der Natur ist. Bietet sie doch keinen verlässlichen Grund zu todesüberwindender Hoffnung“<sup>97</sup>. Die wahre Lebenshoffnung lässt illusionslos die Schwäche menschlicher Natur erfahren, so dass die Todesangst nicht einfach weicht, sondern zunehmen kann. Am Ende seines Briefes wandelt sich der Tenor und Luther schreibt jetzt von Lebensangst und Todeshoffnung. Letzteres füllt er mit der Sehnsucht nach dem Offenbarwerden des Gegläubten, nach der Erfüllung der wahren Lebenshoffnung. Luther, der unzählige Trostbriefe an Leidtragende geschrieben hat<sup>98</sup>, bringt in ihnen seine eigene Existenz zwischen Anfechtung, Verzweiflung, Lebensangst und dem Erleben von Gnade, Trost und Lebenshoffnung durch Jesus Christus zum Ausdruck. An anderer Stelle schreibt er: „Und so mache mir die Größe deiner Barmherzigkeit Hoffnung, aber die Größe meines Elends bringe mir Furcht! Denn so hat Gott Wohlgefallen an denen, die ihn fürchten und die auf seine Barmherzigkeit hoffen (Psalm 147,11)... So werde ich zwischen (Ehr)furcht und Hoffnung glücklich (meinen Weg) gehen“<sup>99</sup>.

#### **1.2.4. Hoffnung als eschatologischer Begriff<sup>100</sup>**

Die letzten Dinge gehören zu den notwendigen Inhalten des christlichen Glaubens. Die Eschatologie erfuhr durch Luther eine charakteristische Neuinterpretation. Er spitzt sie auf die existenzielle Erfahrung des Menschen im Hier und Jetzt zu (vgl. Joh. 3), auf ein Geschehen, das sich heute an mir vollzieht. Der Mensch findet sich als personales Gegenüber von Gott. So redet Luther im Großen und Kleinen Katechismus und dessen Auslegung durchgehend von „uns“, vom „Wir“, vom „Ich“. Gott ist kein Sachverhalt, eine sachlich theologische Aussage des Intellekts, eine Wahrheit fernab von unserem Selbst, sondern er zeigt sich in lebendiger Begegnung, als innere Berührung, als gewordene Erfahrung<sup>101</sup>. Gottes ewiges und sein erfahrbar zeitlich, gegenwärtiges Kommen sind die beiden Seiten des Kommens Gottes zu uns.

---

<sup>97</sup> Ebeling (1997). 330.

<sup>98</sup> drs. (1997). 352ff.

<sup>99</sup> Beintker et al. (1983). Bd. 4. 31. Bl. 254a. Luther versteht Furcht als Ehrfurcht vor Gott, anstelle des menschlichen Selbstvertrauens. Letzteres darf nicht mit dem „Selbstvertrauen“ im psychologischen Sinne verwechselt werden.

<sup>100</sup> vgl. Beißer (1993). Hoffnung und Vollendung. Gütersloh.

<sup>101</sup> vgl. Tillichs Definition des Glaubens: „Jene Tiefe ist es, die mit dem Wort Gott gemeint ist. Und wenn das Wort nicht für euch Bedeutung besitzt, so übersetzt es und spricht von der Tiefe in eurem Leben, vom Ursprung eures Seins, von dem, was euch unbedingt angeht, von dem, was ihr ohne irgendeinen Vorbehalt ernst nehmt. Wenn ihr das tut, werdet ihr vielleicht einiges, was ihr über Gott gelernt habt, vergessen müssen, vielleicht sogar das Wort selbst“. Tillich, P. (1975). In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden, 1. Folge. Stuttgart. 55.

drs. „Hoffnung“, in: Theologie für Nichttheologen. ABC protestantischen Denkens. H.-J. Schultz (Hrsg.). Berlin. 167-171. Für Tillich ist die Hoffnung und der Glaube das Werk des göttlichen Geistes, in: drs. (1962). Auf der Grenze. Stuttgart. 78.

Dies wird nicht als entweder – oder empfunden, einander gleichgesetzt, sondern in seiner Spannung miteinander erfahren und erlitten. So drückt sich die ewige Hoffnung schon zeitlich, gegenwärtig aus, die Vollendung, die Erfüllung aber steht noch aus. Luther kann das Eschaton formelhaft zusammenfassen: „glauben an den Sohn Gottes, das ewige Leben haben und erwarten“<sup>102</sup>. Haben und Erwarten trifft den Kern seines Verständnisses. In Bezug auf Gal. 5, 5 beschreibt Luther das Verhältnis von Glauben und Hoffnung. Für ihn spricht die Schrift von der Hoffnung in zweierlei Weise: „Einmal bedeute Hoffnung dasjenige, was erhofft wird, die *res separata*, also die künftige, himmlische Vollendung. Dann aber bedeute Hoffnung einen Affekt, der gegenwärtig ist und den Glauben begleitet. Im ersten Sinn redet z. B. Kol. 1,5, im zweiten etwa die Stelle Röm. 8,24 f., wo es heisst: “Hoffnung, die gesehen wird, ist nicht Hoffnung. Denn was einer sieht, wie könnte er darauf hoffen? Wenn wir aber das, was wir nicht sehen, erhoffen, so erwarten wir es durch Geduld“<sup>103</sup>. Luther hält für die vorliegende Stelle beide Deutungen für möglich, sehr viel ausführlicher behandelt er aber Hoffnung als Affekt. „Beide Auffassungen von Hoffnung sind gut, aber die...die den Akt des Hoffens meint, gewährt reicheren Trost“<sup>104</sup>. Für Luther benötigt der Mensch die Hoffnung zur Überwindung seiner Anfechtung. Hoffnung bringt das, was einmal sein wird, in die Gegenwart hinein, und dadurch gewinnt der Mensch Tapferkeit und Geduld. Dazu erwartet Hoffnung die Gerechtigkeit, die Vollendung Gottes. Glaube und Hoffnung wachsen unlösbar miteinander. Luther bewegt das heute zu erfahrende Geschehen des Glaubens und die jetzt zu bewährende Hoffnung, die zur Erlösung und Vollendung führen. Es ist eindeutig, dass das Hoffnungsverständnis Luthers seinen Sitz in der Rechtfertigungslehre hat. „Wir sind Erben des ewigen Lebens in Hoffnung...Unsere Rechtfertigung ist also noch nicht vollständig (!). Sie ist ereignishaft und im Werden. Sie ist noch im Bau. Aber sie wird endlich vollendet werden in der Auferstehung der Toten.“<sup>105</sup>.

## Luthers Eschatologie im Einzelnen<sup>106</sup>

### 1. Zukunftserwartung

Menschen heute verstehen unter Hoffnung im Allgemeinen die Zuversicht, die weitere Entwicklung oder Geschichte werde einen guten Ausgang nehmen. Luthers Begriff der Hoffnung unterscheidet sich davon deutlich. Luther erwartet die Wiederkunft Christi. „Denn wer das künftige

<sup>102</sup> „credere in filium Dei, habere et expectare vitam aeternam“ WA39,II,10.

<sup>103</sup> WA 40,II,23-32.

<sup>104</sup> WA 40,II,25,8.

<sup>105</sup> WA 39,I,252,5.

<sup>106</sup> Es ist nicht möglich, Luthers eschatologisches Verständnis umfassend darzustellen, am Beispiel der Hoffnung wird sie exemplarisch aufgezeigt. Wesentliche Begriffe, wie Reich Gottes, Tod und Auferstehung, Vollendung und Ewiges Leben müssen unberücksichtigt bleiben. Hingewiesen sei auf Schwarzs Eschatologie, der den aktuellen Forschungsstand zu diesem Thema und einen wichtigen Literaturüberblick in den Disziplinen der Exegese, Kirchengeschichte, Systematik darstellt. Schwarz, H. (2002). Die christliche Hoffnung. Grundkurs Eschatologie. Göttingen.

Vgl. Seils, M. (1996). Glaube. Gütersloh. Bd. 13, S. 21ff. Glaube und Hoffnung sind für Luther unzertrennlich. Das Verständnis dieser beiden Begriffe Luthers kann nur von seiner Rechtfertigungslehre erschlossen werden. Vgl. Hirsch, E. (1937). Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Berlin. 117ff.

Barth, Hans-Martin (2001). Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. München.

Vgl. vor allem sein Schlusskapitel.



leben nicht hoffet, der (be)darff Christus eben so wenig als die küe und ander thier des Paradieses...Solche Gesinnung wird überhand nehmen. Die Menschen werden dann nicht allein Gott verachten, sondern auch kein vernunft noch menschliche schew haben.“<sup>107</sup> In diesem Zusammenhang gehört auch Luthers Naherwartung des Endes. Dieses Bewusstsein hinderte Luther keinesfalls, sich gegenwärtigen Aufgaben zu widmen.

## 2. Hoffnung

Im Sprachgebrauch Luthers ist Hoffnung die Zuversicht auf das eschatologische Heil, auf das ewige Leben. Die wichtigsten Stellen, in denen er sich über Hoffnung äußert, sind Römer, 4,16; 5,5; 8,24f., ein großer Exkurs zu Psalm 5,12 in seinen *Operationes* und seine Ausführungen zu Gal. 5, 5 in seinem 2. Kommentar. Ihnen können folgende Grundzüge entnommen werden: Hoffnung ist für Luther immer bezogen auf Gott, der alles schenkt. Er ist der Grund. Man muss „glauben, hoffen, anhängen; in seiner Hand und in seinem Schoß darf man sich bergen. Hoffen heißt geradezu Gott dahaben“<sup>108</sup>. Hoffnung ist immer eingebunden in Glauben und Liebe, besitzt aber zugleich eine spezifische Seite der Gemeinschaft mit Gott. Hoffnung richtet sich daran aus, dass wir „Erben des ewigen Lebens in Hoffnung“ sind<sup>109</sup>. Hoffnung wirkt in Gegensätzen und lässt sich daran bewähren. Sie ist Gewissheit über nichtvorhandene Zukunft und hofft das Unmögliche. Luther beruft sich auf Hebräer 11,1 und Römer 8,24. „Die Hoffnung versetzt in das Erhoffte, aber das Erhoffte tritt nicht in Erscheinung. Deshalb versetzt sie in Unbekanntes, in Verborgenes, in innere Finsternisse, dass der (Hoffende) nicht weiß, was er hofft, dagegen weiß, was er nicht hofft. So ist die Seele gemacht zur Hoffnung und gleichzeitig zum Erhofften (d.h. sie hat schon das Erhoffte), denn sie weilt in dem, was nicht erscheint, d. h. in der Hoffnung“<sup>110</sup>. Hoffnung besteht für Luther im Wirkungskreis des Wortes, des Hörens, davon wird die Seele fortgerissen, innerlich ergriffen. Dies führt sie in große Einsamkeit, denn alles Sichtbare zu verlassen, aus allem Gewohnten herausgeführt zu werden, da wird jeglicher Boden entzogen, an der die Hoffnung hing, um sich ganz auf Gott zu verlassen. Luther knüpft hier an die mystische Tradition an. Er unterscheidet sich aber darin, dass die Erlösung nicht in einem Erlebnis unmittelbarer Begegnung mit Gott liegt, sondern Gott persönlich anredet. Die Spitze ist die Aufhebung des Ichs. „Es wird schmerzhaft aus allem herausgerissen, all seiner Bindungen und Beziehungen beraubt, all seiner Stützen entledigt, wird buchstäblich zu Nichts. So endlich lebt es allein der Hoffnung, allein der göttlichen Verheißung, gegen alles Sichtbare, gegen alle Welt. Dies hält Luther seiner Zeit entgegen, die sich anschickt, den Menschen zu Maß aller Dinge zu erheben“<sup>111</sup>. Der wesentliche Gegensatz für Luther bleibt der von Werken einerseits und der von Glaube, Hoffnung, Liebe andererseits. Er grenzt sich damit ab von der Grundformel der scholastischen Theologie seiner Zeit: „Hoffnung ist die gewisse Erwartung des Lohns, die aus Verdiensten entsteht...Es besteht die strenge Alternative: Entweder wir hoffen auf Gott oder wir bilden uns etwas ein auf Werke. Die Hoffnung entsteht nicht aus den Verdiensten, sondern im Gegenteil, aus der Hoffnung entstehen die Verdienste...Deswegen besteht ein notwendiger Zusammenhang der Hoffnung mit der Not und Anfechtung...Hinzutreten muss das passive Leben...das nichts mehr

---

<sup>107</sup> WA 50,269,21-270,10. und z. B. 5,413,30; 467,2; 484,27; 11,411, u.v.a.

<sup>108</sup> „...deum habere(t) adhuc praesentem“ WA 5,287,1.

<sup>109</sup> WA 39,1,252,4; 298,4.

<sup>110</sup> WA 56,374,14.

<sup>111</sup> Beißer (1983). 56.

übrig bleibt von Verdiensten, deren der Stolz sich rühmen könnte. Wenn dies geschehen ist...geschieht in ihm Hoffnung, das heißt, er lernt, dass nichts ist...darauf wir hoffen, dessen wir uns rühmen können, außer Gott“<sup>112</sup>. Luther spitzt das Eschaton zu auf die heutige Erfahrung auf die jetzt erlittene Not. Das Spezifische in der Theologie Luthers ist seine Überwindung einer einseitigen Affektlehre. Für ihn ist Hoffnung immer vertrauender Glaube, dieser kann sich affektiv ausdrücken. Zwischen beiden besteht eine untrennbare Wechselbeziehung und ist nicht zu trennen von seiner Rechtfertigungslehre.

### **Zusammenfassung**

Für Luther schenkt die menschliche Hoffnung vertrauenden Glauben auf Gott und ist von ihm als persönliche Glaubenserfahrung gegeben. Hoffnung wird dem Menschen von Gott als Kraft eingegossen (*infusa virtus*) und beruht auf seiner Barmherzigkeit. Gottes geschenkte Hoffnung ist vor alle Verzweiflung des Menschen gesetzt und kann schon deshalb nicht an den Menschen gebunden sein. Der Mensch benötigt nach Luther diese Hoffnung zur Überwindung seiner alltäglichen Anfechtungen. Hoffen heißt dann im Alltag „geradezu Gott dahaben“ und impliziert eine existenzielle Haltung zum Leben und zum Sterben. Die Hoffnung bewirkt Geduld und Bewährung in der alltäglichen Ungewissheit und Unsicherheit, dem Nichtwissen, wohin das Leben führt. Sie dient gleichzeitig der Bewältigung von Lebensangst und Verzweiflung. Im Sprachgebrauch Luthers ist Hoffnung immer die Zuversicht auf das eschatologische Heil, auf die Auferstehung und das ewige Leben. Das primäre Verständnis Luthers im Blick auf die Hoffnung ist ein existenzielles untrennbar verbunden mit seinem Glauben und eschatologischen Verständnis.

In welcher Weise kommt diese existenzielle Erfahrung und Frage nach der Hoffnung in der Moderne zur Sprache? Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Arbeit in der Seelsorge? Drei Handlungsfelder Praktischer Theologie werden im Weiteren dazu befragt.

---

<sup>112</sup> WA 5,298,1; vgl. WA 5,297, Anm. 23; 298, Anm. 25; 5286,20; 5,316,22.

## 1.3 Die Rezeption des Hoffnungsbegriffs in Teildisziplinen der Gegenwart<sup>113</sup>

### 1.3.1 Religionspädagogik

„Die praktisch-theologische Relevanz des Problembereichs ist noch wenig geklärt. Gründe dafür sind: die uneinheitliche Terminologie in Theologie und Psychologie, insbesondere im Blick auf die Abgrenzung des Affekt-Begriffes und seiner Übersetzung in Leidenschaft, Emotion, Gefühlsbewegung, Gefühlserregung; die sehr unterschiedliche Qualifizierung des Affekt-Begriffs in der Theologiegeschichte...Die wichtigsten neueren Ansatzpunkte für eine praktisch-theologische Rezeption des Affektbegriffs liegen...bis heute auf dem Gebiet der Religionspädagogik“<sup>114</sup>. Diese beziehen sich vor allem auf die Bestimmung der Lernzielbereiche oder Bildungsebenen. Mitscherlichs Beiträge zur Affektbildung, dessen Rezeption<sup>115</sup> sowie die Aufnahme der amerikanischen Taxonomieforschung gaben wesentliche Anstöße. Die taxonomische Klassifikation der Erziehungsziele unterscheidet zwischen kognitiven, affektiven und psychomotorischen Bereichen. Affektives Lernen gehört heute unabdingbar zum Religionsunterricht, wenngleich Arbeiten und zur Hoffnung Seltenheitswert haben. „Die religionspädagogische Grundaufgabe besteht ... darin, durch ein entsprechendes Angebot an Hoffnungssprache, die in der Kindheit ausgebildeten Hoffnungen so zu stärken und zu erneuern, dass die Gegenkräfte (Mut, Vertrauen, Hoffnung) Vorrang vor den Grundängsten, die unser Leben mit bestimmen, gewinnen und dass aus der undeutlichen Verheißung eine deutliche Verheißung wird“<sup>116</sup>. Die Ergebnisse der Focus-Studie (2000) zeigen, dass Jugendliche im Blick auf ihre Zukunftsperspektive in West-

---

<sup>113</sup> Seine neue Verhältnisbestimmung von Affekt und Vernunft für die Glaubenserkenntnis ist in der weiteren Geschichte vom Pietismus und vor allem von Schleiermacher aufgegriffen worden. Vgl. dazu Vogel (2000). Spiel-Raum der Gefühle. Frankfurt a. Main. 29ff. Der Hoffnungsbegriff entwickelt sich aus dem Glaubensbegriff lutherisch - paulinischer Tradition. Dies wirkt bis heute nach. Es war im Weiteren die Religionspsychologie, die zu Beginn und Mitte des 20. Jhd. versuchte, diesen Ansatz auf empirische Grundlagen zu stellen. Vgl. James, W. (1997). Die Vielfalt religiöser Erfahrung: Frankfurt. In der aktuellen systematisch-theologischen Diskussion ist der Affektbegriff nirgends ein eigenständiges Thema und wird deshalb nicht berücksichtigt. In der gegenwärtigen Theologie bildet Pannenberg eine Ausnahme. Dieser entwickelte in Auseinandersetzung mit Erickson und Mead ein Identitätskonzept, indem er auf das Erleben menschlicher Affekte eingeht. Der Mensch ist „in den gehobenen Stimmungen und positiven Affekten, in denen er am ehesten mit sich einig ist, gerade nicht mit sich selbst beschäftigt, sondern ekstatisch in der Wirklichkeit seiner Lebenswelt und ihres tragenden Grundes geöffnet und hingegeben“ in: Pannenberg, W. (1983). Anthropologie. In theologischer Perspektive. Göttingen. 257. Solche Affekte sind Freude, Hoffnung oder Liebe im Gegensatz zu Angst, Furcht, Traurigkeit und Haß. Erstere sind exzentrische, letztere egozentrische Gefühle. Die Erfahrung dieser Affekte führt den Menschen in eine Gemeinschaft oder in die Vereinzelung.

<sup>114</sup> TRE, Bd. I, 621/622.

<sup>115</sup> vgl. Mitscherlich, A. (1963). Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. München.

drs. (1967). Die Unfähigkeit zu trauern. München.

Stachel, G. (1971). Religionsunterricht-kognitiv und/oder affektiv?: KatBl 96. 281-296.

Vgl. die Entwicklung von Interaktionsspielen für unterschiedliche Altersgruppen von K. W. Vopel, der sich in besonderer Weise dem Problem des affektiven Lernens in der Praxis gewidmet hat.

Vopel, K. W. (2000). Lebendiges Lernen und Lehren. Bd. 21 (7. Aufl.) Iskopress.

<sup>116</sup> Biehl, P. (2001). Eschatologie. In: Lexikon der Religionspädagogik. Bd. 1. N. Mette & F. Rickers (Hrsg.). Neukirchen-Vlyn. 466. Biehls Begriff der Hoffnung ist eingebettet in die Ausführungen zur Eschatologie. Drs. 467ff.

deutschland 76 %, im Osten 60% keine Angst haben<sup>117</sup>. Die Shell-Studie (2000) stellt im Blick darauf fest: Recht zuversichtlich versuchen sie „ihre Lebensperspektive vorzubereiten, ihre Möglichkeiten im Beruf auszuschöpfen und ein befriedigendes Privatleben zu erreichen“<sup>118</sup>. Die Religion bleibt bei diesen Untersuchungen weitgehend ausgeblendet. So bestimmt die Jugendforschung zwar die Ausgangsbedingungen von Lernprozessen, sie hat aber keine normative Funktion im Blick auf ihre Zielsetzung. Der heutige religionspädagogische Ansatz im Blick auf die Hoffnung verweist auf zwei Lernwege<sup>119</sup>.

### 1. Reich Gotteshoffnung als Symboldidaktik

Das Symbol „Reich Gottes“ erhält seinen Zugang durch die Erzählung. Zukunft wird mithilfe der Rede vom Reich Gottes als Gegenstand der Hoffnung vermittelt. Andererseits erweist sich das Erhoffte in der Realität. Jesus lockt die Hörer mit seinen Gleichnissen vom Anbruch des Reiches Gottes zu eigenen Erfahrungen und Auseinandersetzung hinsichtlich der Lebenspraxis. So werden unterschiedliche biblische Grundpositionen im Blick auf die Zukunftshoffnung exemplarisch aufgegriffen, um in einer Pro- und Contradiskussion eine eigene Hoffnungsüberzeugung herauszuarbeiten. Dabei bietet die Kraft der Bilder aus dem alltäglichen Erfahrungshintergrund eine Basis der existenziellen Anknüpfung (z. B. Gleichnis vom Senfkorn).

### 2. Zukunftsorientierung von Kindern und Jugendlichen und die Erfahrung eigener Hoffungsgeschichten

Hoffnung lässt sich nie allein argumentativ einlösen. Sie bedarf der Erfahrung aller Sinne. Durch Metapherübungen („Hoffnung ist für mich wie...“) wird die Sprache bereichert und gleichzeitig in der Phantasie, in Träumen neue Möglichkeiten der Zukunft kreierte. Dabei wird die Nichtdarstellbarkeit des Endes als Herausforderung erkannt. Die Dichter und ihre Lyrik eignen sich zur Darstellung mithilfe von Formen, Farben, Duft<sup>120</sup>. Hoffnung bedarf ihres Ausdrucks mithilfe von Tanz, Lied, Pantomime, Fest, Bibliodrama, Märchen, Gleichnishandlungen, damit sie sich Gewissheit im Leben als Erfahrung verschaffen kann. Insgesamt wird zwar die affektiv-emotionale Dimension in religiösen Lehr-Lern-Prozessen wahrgenommen, „sie ist aber noch weitgehend unerforscht“<sup>121</sup>. Gibt es so etwas wie spezifisch religiöse Emotionen, die vom Menschen auf Gott oder etwas Transzendentes bezogen werden und seiner religiösen Entwicklung dienen? Nach

---

<sup>117</sup> Focus-Studie. Jugend 2000, Focus 12/2000, 63.

<sup>118</sup> Fuchs-Heinritz, W. (2000). Zukunftsorientierungen und Verhältnis zu den Eltern, in: Jugendwerk der Dt. Shell (Hrsg.). Jugend 2000. 1, Opladen, 92; Heiliger, Ch. & Kürten, K. (1992). Jugend 1992, in: Institut für empirische Psychologie (Hrsg.). Die selbstbewusste Jugend. Köln. 68-156.

Marquardt, F.-W. (1993). Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Gütersloh.

<sup>119</sup> vgl.: TRE Bd.I, 624.; Baldermann, I. (Hrsg.) (1995). Hoffnung lernen. Religion 5/6. Stuttgart.

Baldermann, I. (1999). Auferstehung sehen lernen: entdeckendes Lernen an biblischen Texten. Neukirchen-Vluyn.; Pemsel - Maier, S. (2000). Der Traum vom ewigen Leben. Stuttgart.

<sup>120</sup> Domin, H. (1979) „Nicht müde werden“ in: I. Drewitz (Hg). Hoffnungsgeschichten. Gütersloh.

Biehl, P. (1996) Zukunft und Hoffnung in religionspädagogischer Perspektive, in: JRP 10 (1995). Neukirchen-Vluyn, 125-158.; drs. (1999). Festsymbole. Neukirchen-Vluyn.

Klein, R. & Klein, W. (1993). Der Hoffnung ein Fest. Wege zum eigenen Glauben finden. Stuttgart.

Kiehn, A. et. al. (Hrsg.) (1992). Bibliodrama. Stuttgart.

Machel, J. (2001). Hoffen und Handeln. In: Lebenswerte. Orientierung im Wandel der Welt. K. Möllering & U. Behlau (Hrsg.). Leipzig.

<sup>121</sup> Schreiner, M. (2001). Emotionales Lernen. In: Lexikon der Religionspädagogik. Bd. 1. N. Mette & F. Rickers (Hrsg.). Neukirchen-Vluyn. 401-402.

Beile<sup>122</sup>, der mit seiner Arbeit die Religiosität, religiösen Emotionen und ihre Beziehung zum religiösen Urteil untersucht, werden von religiösen/nichtreligiösen Jugendlichen innerhalb ihrer Beziehung zu Gott oder etwas Transzendenten besonders häufig die Emotionen: Glück, Dankbarkeit, Vertrauen, Freude, Sicherheit und Geborgenheit genannt. Dabei zeigt Beile, dass diese Emotionen besonders entscheidend für die Entwicklung der Religiosität sind<sup>123</sup>. Insgesamt kommen die emotionalen Aspekte der Hoffnung in der Praxis der Religionspädagogik zur Sprache, weniger lassen sich theoretische Grundlagen und empirische Arbeiten dazu finden.

### 1.3.2 Religionspsychologie

Klassiker der Religionspsychologie ist W. James mit seinem Werk „The Varieties of Religious Experience“ (1901/02). Der ehemalige Schüler W. Wundts in Leipzig begründete in Amerika mit anderen Wissenschaftlern dieses Fachgebiet der Psychologie<sup>124</sup>. James fragt nach den religiösen Gefühlen und sieht die religiöse Erfahrung und Entwicklung vorrangig im emotionalen Bereich verwurzelt. Erst heute greifen Religionspsychologen und empirische Forschung sowie andere Fachrichtungen auf seine Ansätze zurück<sup>125</sup>. Allerdings zieht Murken<sup>126</sup> in seiner Bestandsaufnahme das Fazit, dass die etwa einhundert Jahre alte Religionspsychologie in Deutschland sich nicht als eigenständige Disziplin etabliert hat. Dieses Fachgebiet ist bis heute ein Waisenkind, und niemand bekennt sich wirklich zu deren Elternschaft. Ist Religion auf dem Prüfstand psychologischer Forschung oder entzieht sich Religion psychologischer Forschung und steht damit permanent in der Gefahr einer Reduktion aufgrund der unweigerlichen Ausklammerung des Transzendenten? Im gewissen Maße trifft dies auf die Begriffe des Glaubens und der Hoffnung zu, will man diese empirisch untersuchen, wie auch diese Arbeit zeigt.

Derzeit bestimmen vor allem fünf Bereiche die religionspsychologischen Fragestellungen<sup>127</sup>.

---

<sup>122</sup> Beile, H. (1998). Religiöse Emotionen und religiöses Urteil. Ostfildern.

<sup>123</sup> Beile definiert religiöse Gefühle als „Emotionen, die von dem einzelnen Menschen auf Gott oder ein Transzendenten bezogen werden. Sie können in verschiedenen – auch subjektiv nichtreligiösen – Situationen erlebt werden“ in: Beile, H. (1998). Religiöse Emotionen und religiöses Urteil. Ostfildern. 41. Er beklagt die Vernachlässigung der Reflexion emotionaler Aspekte in Theologie und Philosophie, wie sie von Schleiermacher oder heute wieder von Küng aufgegriffen wurden. Vgl. Schleiermacher (1958). Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Hamburg. (Original 1799); Küng, H. (1994). Das Christentum. Wesen und Geschichte. München; Drs. (1988). Religion – das letzte Tabu? Über die Verdrängung der Religiosität. In: Psychotherapie, Psychosomatik, Medizinische Psychologie, 38, 103-111. In der heutigen deutschsprachigen Religionspsychologie und Religionspädagogik sind religiöse Emotionen, zu denen auch die Hoffnung gerechnet wird, kaum empirisch erforscht.

<sup>124</sup> Dazu: James, W. (1901/1997). Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Frankfurt a. Main.; Murken, S. (2002). Religionspsychologie in Deutschland: Eine Bestandsaufnahme. in: Wege zum Menschen ( WzM). 54. Jg./4, 185ff. vgl. als Überblick: Pargament, K. I. (1997). The Psychology of Religion and Coping. Theory. Research. Practice. London.

<sup>125</sup> z. B. Taylor, Ch. (2002). Die Formen des Religiösen in der Gegenwart. Frankfurt a. Main.; Eliade, M. (1998). Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt a. Main.

Henning, Ch. & Nestler, E. (Hrsg.) (2000). Religionspsychologie heute. Frankfurt a. Main.

<sup>126</sup> Murken, S. (2002). in: WzM, 54. Jg./4, 185ff.

<sup>127</sup> 190ff.

## 1. Religion messen<sup>128</sup>

Es wird diskutiert, welche Merkmale Religion ausmachen, Messinstrumente<sup>129</sup> dafür zu entwickeln und neben Inhalten und Formen der Religiosität auch das Ausmaß ihrer Bedeutung zu erheben. So wird heute innerhalb der Neurowissenschaft mithilfe bildgebender Verfahren der Frage nachgegangen: Wie entsteht Glaube im Gehirn?<sup>130</sup> Durch Experimente fanden Wissenschaftler heraus, dass Hirnzellen im rechten Schläfenlappen aktiviert werden, während Menschen beten oder meditieren. Allerdings geht es hier um den altbekannten engen Zusammenhang zwischen religiöser Erfahrung und physiologischen, psychischen und neurologischen Veränderungen. So sinkt der Blutdruck und Blutzucker während einer Meditationsübung, Menschen erleben Glück, Geborgenheit und Hoffnung. Es ist ein Rückgang der Aktivität im Orientierungsfeld des Gehirns zu verzeichnen. Die überlieferten mystischen Erfahrungen werden heute als biologisch real und naturwissenschaftlich abbildbar dargestellt. So wird davon ausgegangen, dass das visuelle Assoziationsfeld eine große Rolle bei visuellen Vorstellungen und Bildern oder bei Nahtoderfahrungen spielt, ebenfalls das Orientierungsfeld (die Umgrenzung des Selbst), das Aufmerksamkeitsfeld (der Sitz des Willens) und das sprachlich-begriffliche Assoziationsfeld (die Welt unterteilen und benennen).<sup>131</sup> Bisher gibt es auf dieser Ebene keine Untersuchungen, welche Auswirkung die Hoffnung physiologisch und neurologisch auf den Menschen haben kann. Ist Religion wirklich messbar? Es besteht die Gefahr, Spiritualität heute zu funktionalisieren. Sie kann aber nicht wie eine Aspirin verabreicht werden, ebenso wenig, wie Glaube und Hoffnung gemacht, sondern nur erfahren werden können. Es bleibt die Frage: Was ist im Blick auf eine religiöse Erfahrung und Hoffnung messbar, was nicht<sup>132</sup>?

## 2. Coping<sup>133</sup>

In den letzten Jahrzehnten ist Coping von engl. to cope = „bewältigen“ ein zentraler Begriff der Psychologie geworden. Menschen sind täglich damit konfrontiert, kritische Lebensereignisse, Stressfaktoren, Alltagswidrigkeiten und die Anforderungen unserer psychischen Grundbedürfnisse, wie z. B. die Herstellung eines positiven Selbstwertgefühls, erfüllte Partnerschaft oder Sinnsuche zu bewältigen. Inwieweit fördert oder schadet Religiosität dem Coping bzw. bewältigen religiöse Menschen anders?<sup>134</sup> Bisher wenig diskutiert wurde<sup>135</sup>, inwieweit die Hoffnung gerade in

---

<sup>128</sup> z. B. in : Luckmann, T. (1991). Die unsichtbare Religion. Frankfurt a. Main. Suhrkamp, S. 22-76.

<sup>129</sup> z. B. „Der Religiöse Bewältigungsindex“ (RBI) in: Kremer, R. (2001). Religiosität und Schlaganfall. Bewältigen religiöse Menschen anders? Frankfurt a. Main. 277-281.

<sup>130</sup> Newberg, A./D`Aquili & Rause V. (2003). Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht. München.

<sup>131</sup> drs. 33-50.

<sup>132</sup> Zu Messinstrumenten in der Religionspsychologie verweise ich auf: Wolfradt, U. & Müller – Plath, G. (2003). Quantitative Methoden in der Religionspsychologie. In: Ch. Henning/ S. Murken & E. Nestler (Hrsg.) Einführung in die Religionspsychologie. Paderborn. 164-183.

<sup>133</sup> Überblick dazu: Tesch - Römer. C./ Salewski, C. & Schwarz, G. (Hrsg.) (1997). Psychologie der Bewältigung. Weinheim: Beltz; vgl. Snyder, C. R. et al. (1999). Hoping. In C. R. Snyder (Ed.), Coping: The psychology of what works (pp. 205-231). New York; drs. et al. (2002). Hope for the sacred and vice versa: Positive goal-directed thinking and religion. In Psychological Inquiry. An international Journal of peer commentary and Review. R. F. Baumeister & C. Sedikides (Ed.). Mahwah. 13 (3). 234-238.

<sup>134</sup> vgl. Selinger, K. & Straube, E. R. (2002). Glaube versetzt Berge. Bei jedem die gleichen? in: WzM, 54. Jg./ 4, 205; Kremer, R. (2001). Religiosität und Schlaganfall. Bewältigen religiöse Menschen anders? Frankfurt a. Main; Morgenthaler, Ch. (2002). Von der Pastoralpsychologie zur empirischen Religionspsychologie? in: WzM. 54. Jg./5.; Philipp, S. – H. & Freudenberg, E. (1998). Bewältigungsprozesse bei chronischen Erkrankungen. Psychomedizin 10/1,14-17; Philipp, S. – H. (Hrsg.) (1995). Kritische Lebensereignisse. Weinheim.

Krisenzeiten für den Menschen eine wesentliche Copingstrategie darstellt und welche Herausforderung Seelsorge und Psychologie damit verbinden. Didier ist in Ihrer Arbeit der Frage nachgegangen, inwieweit religiöser Glaube eine Bedeutung bei Coping, Support und Heilung von Krebs<sup>136</sup> besitzt. Auf der Grundlage von Patienteninterviews plädiert sie für eine religiöse Kompetenz im Krankenhaus. Kremer stellt die Frage: „Bewältigen religiöse Menschen anders?“<sup>137</sup> und verweist darauf, dass religiöses und nicht-religiöses Bewältigungsverhalten sich insgesamt ergänzen. Am Beispiel von Schlaganfall-Patienten geht er von drei Bewältigungsstrategien – heteronom, interaktiv und autonom sowie fünf religiösen Bewältigungsformen aus: Gottes gnadenhaftem Zuspruch, Hoffen auf ein Wunder, Glaube an Gottes Güte, Leben nach Gottes Plan und Angst vor Gottes Zorn<sup>138</sup>. Insgesamt kann er bestätigen, dass Religiosität und religiöses Coping Risiken des In –der -Welt-Seins bewältigen.

### 3. Coping und Gesundheit

Der Forschungsbereich zur Frage des Verhältnisses von Religion und Glaube/Krankheit ist in den letzten Jahren vor allem in Amerika explosionsartig angewachsen. Es gibt Hinweise, dass Religiosität Vorteile in Bezug auf Gesundheit, längeres Leben und psychische Stabilität hat. Allerdings ist es abhängig von der Art des Glaubens<sup>139</sup>. Eine neuere Arbeit von Deister untersucht die Krankheitsverarbeitung und damit die Wiederherstellung psychischer Gesundheit und religiöse Einstellung im Vergleich von onkologischen, kardiologischen und HIV-Patienten<sup>140</sup>.

Zur empirischen Forschung über Religiosität und seelische Gesundheit finden sich im Deutschsprachigen nur sehr wenige Arbeiten, wie z. B. von Robrecht.<sup>141</sup> Kremer fasst seine empirische Forschung zu diesem Thema so zusammen: „Unabhängig von der Sozialisierung, ob nun innerhalb und außerhalb des traditionell religiösen Systems, ist die vermutete Wirkungsweise der Religiosität und des religiösen Bewältigungsverhaltens auf die physische Gesundheit keine direkte, sondern eine indirekte. Zuerst wird die psychische Gesundheit beeinflusst, danach die physische“<sup>142</sup>.

### 4. Bekehrung

Wichtige Fragen hierbei sind z. B.: Was sind individuelle Motive und Voraussetzungen zu einem konfessionellen Wechsel oder Bekehrung zu einer anderen Religion, gibt es entwicklungspsychologische Spezifika, welche Änderungen in Persönlichkeit und Lebenshaltung sind mit einer Kon-

---

<sup>135</sup> Einer der wenigen Forscher, der diese Frage aufgreift ist Pargament. Vgl. Pargament, Kenneth I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping. Theory. Research. Practice.* London.

<sup>136</sup> Didier, S. (1995). *Der religiöse Glaube – seine Bedeutung bei Coping, Support und Heilung von Krebs.* Göttingen.

<sup>137</sup> Kremer, R. (2001). *Religiosität und Schlaganfall. Bewältigen religiöse Menschen anders?* Frankfurt a. Main; Ammermann, N. (1999). *Religiosität und Kontingenzbewältigung.* Münster.

<sup>138</sup> Vgl. Ammermann, N. (1999). 63-71 und 95.

<sup>139</sup> Vgl. Grossarth -Maticek (2002). Gesundheitsfaktor Nummer eins: der Glaube. In: *Christ & Leben. Idea Spektrum.* 5; dagegen George, H. (2000). *Gesunder Charakter statt Gesundbeten?* In: *Psychologie Heute.* (11) Weinheim.; Antonovsky, A. (1997). *Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit.* Tübingen. Pargament führt allein 140 empirische Studien differenziert zu diesem Thema an. Pargament, K. I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping, Theory, Research, Practice,* New York.

<sup>140</sup> Deister, T. (2000). *Krankheitsverarbeitung und religiöse Einstellung. Ein Vergleich zwischen onkologischen, kardiologischen und HIV-Patienten.* Mainz.

<sup>141</sup> Robrecht, J. (2002). *Woher kommt mir Hilfe? Empirische Studie zur Religiosität seelisch leidender Menschen am Beispiel 25-40jähriger in Psychotherapie.* Mainz, 25-28.

<sup>142</sup> Kremer, R. (2001). 272.

version verbunden?<sup>143</sup> Es ist zu vermuten, dass dies auch im Zusammenhang mit der Suche nach einer anderen Hoffnungsanbindung stehen kann.

#### 5. Religion in verschiedenen Lebensaltern<sup>144</sup>

Neben der Forschung zu Kindheit und Jugend und der Altersforschung gibt es kaum eine differenzierte phasenspezifische Religionsforschung. So wird das Erwachsenenalter als Block angesehen. Einige der wenigen Arbeiten dazu stammt von Beile<sup>145</sup>. Er bestätigt mit seinen Untersuchungen die Grundannahmen der Theorie des religiösen Urteils von Oser und Gemünder<sup>146</sup>. Die Autoren postulieren fünf aufeinanderfolgende, strukturell verschiedene Stufen: Deus ex machina; do ut des, Deismus, religiöse Autonomie und Heilsplan; Intersubjektivität und beschreiben inhaltlich sich gegenüberstehende Pole: „Heiliges versus Profanes; Transzendenz versus Immanenz; Freiheit versus Abhängigkeit; Hoffnung (Sinn) versus Absurdität; Vertrauen versus Angst; Dauer (Ewigkeit) versus Vergänglichkeit; Kontrollierbares versus funktional nicht Durchschaubares; und ... Bestimmung versus Zufall<sup>147</sup>. „Nach den empirischen Ergebnissen ergeben sich zwei Hypothesen über Faktoren, die die religiöse Entwicklung im Jugendalter vorantreiben: Für den Übergang von Stufe 2 nach Stufe 3 des religiösen Urteils sind vermutlich vor allem kognitive Veränderungen verantwortlich. Die religiöse Weiterentwicklung von Stufe 3 nach Stufe 4 wird dagegen von der Emotion angeführt“<sup>148</sup>. Kremer zieht in seinen Studien das Fazit: „Mit zunehmendem Alter wird die Religiosität und damit die Rolle der Religiosität in der Bewältigung einer Krankheit immer wichtiger. Frauen sind religiöser als Männer, und dieses nicht, weil es eine natürliche Begabung der Frau ist, religiös zu sein, sondern weil dies auf unterschiedliche Lebensbedingungen zurückzuführen ist. Obwohl oder gerade weil Frauen gläubiger sind als Männer, lässt sich bei ihnen eine

---

<sup>143</sup> Henning, E. & Nestler, C. (Hrsg.). (2000). Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas, Frankfurt a. Main. vgl. Wolfradt, U. & Six, B. (2003). Religiosität, Aberglauben, Werte und Zukunftsängstlichkeit vor der Jahrtausendwende. In: C. Henning & E. Nestler (Hrsg.). Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas. Frankfurt a. Main. 153-171.

<sup>144</sup> Vgl. Ziemer, J. (2000). Seelsorge in unterschiedlichen Lebenssituationen. In: Seelsorgelehre. Eine Einführung in Studium und Praxis. Göttingen. 247-266.

<sup>145</sup> Vgl. Beile, H. (1998) Religiöse Emotionen und religiöses Urteil. Ostfildern.

Weiterführende Literatur:

Huxel, K. (2000). Die empirische Psychologie des Glaubens. Historische und systematische Studien zu den Pionieren der Religionspsychologie. Kohlhammer. Diss.

Holm, N. G. (1990). Einführung in die Religionspsychologie. München.

Schmitz v. E. (Hrsg.) (1992). Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes. Göttingen.

Utsch, M. (1998). Religionspsychologie. Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick. Stuttgart.

Fraas, H.-J. (1993). Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie. Göttingen.

Grom, B. (1996). Religionspsychologie. Stuttgart. Kösel.

Moosbrugger, H./ Zwingmann, C. & Frank, D. (Hrsg.) (1996). Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten. Beiträge zur Religionspsychologie. Münster.

Fowler, J. W. (2000). Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn. Gütersloh.

<sup>146</sup> Oser, F. & Gemünder, P. (1988). Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung: ein stukturgenetischer Ansatz. Gütersloh.

<sup>147</sup> a. a. O. 54/55.

<sup>148</sup> Beile (1998). 224.



gewisse Diskontinuität, ja fast Labilität der Ausprägung der Religiosität auf dem Hintergrund verdichteter und schicksalhafter Herausforderungen im Lebenslauf nachweisen“<sup>149</sup>.

Was hat diese Forschung mit der Hoffnung zutun?

Inwieweit fördert oder verhindert Religion heute die Hoffnung? Wie hat sie sich in ihren Lebensbezügen verändert<sup>150</sup>? Gibt es nicht nur wie Luckmann<sup>151</sup> unterscheidet: kleine, mittlere und große Transzendenzen, sondern ist auch die Hoffnung heute eher auf die kleinen alltäglichen (Prüfungen bestehen) und mittleren Hoffnungen (Gesund bleiben, Familie haben) bezogen und diese lösen die große transzendente Hoffnung, wie z. B. eine Auferstehungshoffnung ab? Dann wäre es z. B. eine logische Folge, warum der heutige Mensch den Tod und Gott überwiegend verdrängt. Wenn sich religiöser Glaube verändert, wie verändert sich die Hoffnung der Menschen und welche Auswirkungen hat das für seine Lebensbewältigung und seelische Gesundheit? Soweit deutlich wurde, gibt es dazu in der Religionspsychologie bisher kaum empirische Untersuchungen und Antworten.

### 1.3.3 Seelsorgekonzepte

Grundsätzlich gibt es innerhalb der praktischen Theologie und im Rahmen der Seelsorgekonzepte<sup>152</sup> kaum eine Rezeption von Luthers Affekt-Begriff und seiner vielfältigen Deutungen. Dies gilt ebenso für den existenziellen Begriff der Hoffnung. Ebenfalls erschwert die uneinheitliche Definierung des Affekt-Problems in der Psychologie ein interdisziplinäres Gespräch mit der Seelsorge. Ins Unübersichtliche wächst der heutige Sprachgebrauch von Begriffen, wie Affekt, Emotion, Stimmung, Leidenschaft, Gefühl<sup>153</sup>. In den heutigen Theorien werden damit keine einheitlichen Sachverhalte bezeichnet. Gefühle/Emotionen sind allerdings immer zentraler Gegenstand eines pastoralpsychologisch orientierten Seelsorgegesprächs.

In neueren Arbeiten zur Seelsorge findet sich ein Gespräch über die Voraussetzung und Auswirkungen der Hoffnung. Im Mittelpunkt steht das Vertrauen<sup>154</sup>. Eine wesentliche Arbeit zum Gefühlsbegriff in der Seelsorge und ihre beziehungsgestaltende Funktion ist von Vogel

---

<sup>149</sup> Kremer, R. (2001). 275.

<sup>150</sup> In folgenden Bereichen ist eine weitere Forschung lohnenswert: „die Beziehung zwischen religiösen und nichtreligiösen Bewältigen, subjektiv wahrgenommene Veränderungen in der Religiosität auf dem Hintergrund verdichteter Herausforderungen im Lebenslauf, Erweiterung und Überprüfung des Religiösen Bewältigungsinde-  
dex, Vergleich der Rolle der Religiosität bei mehreren Krankheitsbildern, der Einfluß der Religiosität auf die psychische Gesundheit“ in: Kremer, R. (2001), 270.

<sup>151</sup> Vgl. Luckmann (1991). Die unsichtbare Religion. Frankfurt a. Main.

<sup>152</sup> vgl. Nauer, D. (2001). Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium. (Praktische Theologie heute). Stuttgart. Nauer fasst in ihrer Arbeit 29 Seelsorgekonzepte zusammen und entwirft selbst daraus ein eigenes.

Sons, R. (1995). Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart. Stuttgart.

Fischer, J. & Gäbler, U. (Hrsg.) (1997). Angst und Hoffnung. Stuttgart.

<sup>153</sup> Vgl. Ewert (2001). Ergebnisse und Probleme der Emotionsforschung; Pannenberg (1983). Anthropologie in theologischer Perspektive; Vogel (2000). Spielraum der Gefühle.

<sup>154</sup> z.B. Strunk, R. (1985). Vertrauen. Grundzüge einer Theologie des Gemeindeaufbaus. Stuttgart.; Gennerich, C. (2000). Vertrauen. Ein beziehungsanalytisches Modell - untersucht am Beispiel der Beziehung von Gemeindegliedern zu ihrem Pfarrer. Bern.

aufgezeigt worden<sup>155</sup>. Vogel entwickelt eine pastoralpsychologisch fundierte Theorie des Gefühls. Sie verbindet Winnicotts Konzept des „potential space“ und Schleiermachers Theorie des „Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit“ in dem Motiv des Spiel-Raums.

Die Orientierung am Gefühl betont im Seelsorgegespräch das bestehende Beziehungsgeflecht eines Suchenden und eröffnet für die Seelsorger Wahrnehmungs- und Handlungsspielräume. Allerdings bleibt es fraglich, ob Hoffnung z. B. mit Gefühl umschrieben werden kann oder ob diese nicht im Sinne einer affektiven-emotionalen, kognitiven sowie spirituellen Komponente menschlichen Lebens aufzufassen ist. Neuere Arbeiten zur Seelsorge mit depressiven, onkologischen, verzweifelt -suizidalen sowie trauernden Menschen berücksichtigen eher den Aspekt der Hoffnung<sup>156</sup>.

### 1. Seelsorge an depressiven, hoffnungslosen Menschen

Depping<sup>157</sup> zeigt mit seiner Arbeit seelsorgerliche Möglichkeiten auf, depressive alte Menschen andere Perspektiven finden zu lassen, um mit Schuldgefühlen, Hilf-, und Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung umgehen zu lernen. So zeigt er drei bewährte Ansätze in der Praxis: 1. Das seelsorgerliche Handeln als kognitive Umstrukturierung, wobei der Schwerpunkt auf der Wahrnehmung depressiogener Denk- und Sprachmuster liegt sowie der Korrektur eines negativen Gottesbildes<sup>158</sup>. 2. Seelsorgerliches Handeln als Gefühlsarbeit im Zusammenhang mit Klage, dem Aufbau

---

<sup>155</sup> Vogel, Ch. (2000). Spiel-Raum der Gefühle. Die Funktion des Gefühls im seelsorgerlichen Gespräch. Frankfurt a. Main.

Weiterführende Literatur:

Ziemer, J. (2000). Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis. Göttingen.

Winkler, K. (2000). Seelsorge. Berlin.

Klessmann, M. (1995). Erinnerung und Erwartung. Dimension christlicher Praxis aus pastoralpsychologischer Sicht. In: Evangelische Theologie. Auf der Suche nach dem Proprium kirchlicher Praxis. Gütersloh. 55. Jg., 4-95. Für Klessmann entsteht die Hoffnung zwischen Erinnerung und Erwartung. Vgl. Klessmann, M. (1998). Über die Seelsorgebewegung hinaus...? Ein Bericht zur neueren Seelsorgeliteratur. In: Pastoraltheologie, 87. Göttingen. 46-61.

Jörns, K.-P. & Großholz, C. (Hrsg.) (1998). Was die Menschen wirklich glauben. Gütersloh.

Jossutis, M.; Schmidt, H. & Scholpp, S. (Hrsg.) (2000). Auf dem Weg zu einer seelsorgerlichen Kirche. Göttingen.

Karle, I. (1996). Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierte Seelsorgelehre. Neukirchen.

<sup>156</sup> Z. B. Depping, K. (2000). Depressive alte Menschen seelsorgerlich begleiten. Auswege aus Schwermut und Verzweiflung. Hannover.; Hell, D. (2002). Die Sprache der Seele verstehen. Die Wüstenväter als Therapeuten. Freiburg. drs. (1992). Welchen Sinn macht Depression. Ein integrativer Ansatz. Reinbeck.

Kießling, K. (2002) Seelsorge bei Seelenfinsternis. Depressive Anfechtung als Provokation diakonischer Mystagogie. Freiburg.; Christ-Friedrich, A. (1998). Der verzweifelte Versuch zu verändern. Suizidales Problem der Seelsorge. Göttingen.

Vgl. Klessmann, M. (Hrsg.). 1996). Handbuch der Krankenhausseelsorge. Göttingen.

Fuchs, R. (1984). Stationen der Hoffnung. Seelsorge an krebskranken Kindern. Zürich.

Stiller, H. (1996). Seelsorge mit Krebspatienten. In: Michael Klessmann (Hrsg.). Handbuch der Krankenhausseelsorge. Göttingen. 74 – 86.

Ziemer, J. (2000). Der kranke Mensch. In: Seelsorgelehre. 267-297.

<sup>157</sup> Depping, K. (2000). Depressive alte Menschen seelsorgerlich begleiten. 55ff.

<sup>158</sup> Verwiesen sei hier auf die Dissertation von Jähmig, U. (2001). Zusammenhänge von subjektiven Gottesbildern und Merkmalen psychischer Gesundheit/Krankheit in biographischer Perspektive. Leipzig. Die Autorin

von Zuversicht und Hoffnung mithilfe von Musik, Poesie und dem Erleben des Daseins von Gott.

3. Seelsorgerliches Handeln als Biographiearbeit in Verbindung mit der Erfahrung persönlicher Bewahrungs- und Hoffnungsgeschichte, biblischen Hoffnungs- und Antriebsgeschichten. Einen Überblick über die derzeitigen theoretischen und die praktische Relevanz in der Arbeit mit depressiven Menschen gibt Kießling<sup>159</sup> mit seiner interdisziplinären Arbeit: „Seelsorge bei Seelenfinsternis“. Im Rahmen seiner Anthropologie sind Menschen immer Zukunftsuchende<sup>160</sup> und brauchen dazu Wegbegleiter<sup>161</sup>. Lässt Hoffnung leben, so kann Hoffnung eines Anderen zum Leben helfen. Jeden Funken Hoffnung, der in einem verzweifelten Menschen brennt, hält ein Wegbegleiter vorsichtig am Brennen. Denn jeder Hoffnungsschimmer, jeder Strohalm, jede Straße der Hoffnung erscheint einem Depressiven unendlich fern. So ist der Seelsorger oft ein `Fürhof-fender` in Stellvertretung. Der Mensch benötigt zu Beginn seines Lebens, zu seiner Menschwerdung und in Lebenskrisen einen Anwalt der Hoffnung. Kießling versteht unter Stellvertretung nicht einen Einsatz, der das Gegenüber er-setzt, sondern frei-setzt. Könnte darin nicht ein wichtiger Impuls für seelsorgerliche Beziehungen liegen, etwa in Situationen der Hoffnungslosigkeit? Wenn ein verzweifelter Mensch für sich keine Hoffnung mehr sieht, keine Hoffnung mehr in sich trägt, könnte die seelsorgerliche Aufgabe dann nicht in stellvertretender Hoffnung liegen? Konkret: „...dann brauche ich einen Seelsorger, der seine Hoffnung in mich und in die Möglichkeiten Gottes mit mir setzt – trotz allem. Nur wenn ich spüren kann, wie ein anderer mir und meine Zukunft etwas zutraut, vermag ich selbst wieder Hoffnung zu schöpfen“<sup>162</sup>. Fairchild<sup>163</sup> hebt als Seelsorger an depressiven Menschen durchgängig auf die Bedeutung der Hoffnung ab. Er fasst seine Erfahrungen wie folgt zusammen: “Unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, das heißt jenseits 35, ist nicht ein Einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre. Ja, jeder krankt in erster Linie daran, das er das verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht. Religion dient dazu, Hoffnung zu aktivieren, die über egoistische Wünsche und Ziele hinausgeht“<sup>164</sup>.

## 2. Seelsorge an onkologischen Patienten

Seelsorge an Krebspatienten wird vielfältig mit der existenziellen Frage nach der Hoffnung konfrontiert. Seelsorge an Krebspatienten bringt den Seelsorger selbst in eine Ambivalenz des Hoffens für ein weiteres Leben des Patienten und auch zu einem häufig schwer akzeptablen Satz:

---

geht von vier destruktiven Gottesbildern aus, die im Zusammenhang mit Depression und psychischer Störung gesehen werden müssen: 1. Gott als der strafende Richter; 2. Gott, der Buchhalter, der nichts vergisst; 3. Der unerbittliche Leistungsgott; 4. Gott, der willkürliche Rächer.

<sup>159</sup> Kießling, K. (2002). Seelsorge bei Seelenfinsternis.

<sup>160</sup> Drs. 295 und 299.

<sup>161</sup> vgl. den Erfahrungsbericht von Weber-Gast, I. (1978). Weil Du nicht geflohen bist vor meiner Angst. Ein Ehepaar durchlebt die Depression des einen Partners. Mainz.

<sup>162</sup> Kießling (2002). 330

<sup>163</sup> Fairchild, Roy W. (1991). Seelsorge mit depressiven Menschen. Aus dem Amerikanischen von Kristin Laubach. Mainz. Der Originaltitel verweist auf die Bedeutung der Hoffnung: „Finding Hope Again“.

<sup>164</sup> Fairchild plädiert für eine Pflege der Hoffnung in der Kirche. Seine Absicht besteht vor allem darin, praktische Hilfen zu erarbeiten und sich im Zuge einer Theologie der Hoffnung gegen Mutlosigkeit und „Losigkeit“ einzusetzen.

Hoffentlich kann er auch gut sterben. Stiller<sup>165</sup> beschreibt als Seelsorger mit Krebspatienten sehr persönliche Erfahrungen in diesem Spannungsfeld von Todesbedrohung und Lebensmöglichkeit. Seelsorge an Krebspatienten beginnt zuerst mit der eigenen Auseinandersetzung mit Angst, Bedrohung, Ohnmacht, Verzweiflung und Hoffnung. Krebspatienten fragen und hungern nach dem Leben und seiner Hoffnung, die sie nach ihrer Diagnose kurzzeitig oder längerfristig verlieren. „Wer sich auf...Seelsorge von Krebspatienten einlässt, wird zunächst diese Unsicherheit zwischen „Tauen und Gefrieren“ in einer Häufigkeit erleben, wie sie bei kaum einem anderen Krankheitsbild zu finden ist. Mit der Diagnosestellung beginnend, ist es eine immerwährende Ambivalenz von Hoffen und Bangen, von Freude und Enttäuschung, von Besserung und Rückfall, von schmerzvoll und schmerzfrei, von Sicherheit und Unsicherheit, von „Leben auf Sparflamme und leben in vollen Zügen“...Seelsorge kann bedeuten: heute die Hoffnung eines Patienten zu teilen und ihm morgen die Brechschale halten, weil er sich und seine Chemotherapie nur noch „auskotzen“ kann“<sup>166</sup>. Stiller, der die Arbeit mit Krebspatienten als „Seelsorge um den Gefrierpunkt“<sup>167</sup> beschreibt, verweist auf die Frage der tragfähigen Beziehung auch im Blick auf den „hoffnungslosen Fall“, die Frage nach einem Heilungswunder, das sich nirgends so drängend stellt wie in diesem Bereich, und die Frage, was sich angesichts einer hohen Rezidivrate und des Todes lohnt? Seelsorge an Krebspatienten macht den Seelsorger müde, und welche Hoffnung trägt ihn selber? Dazu kann nicht übersehen werden, dass sich die Hoffnung des Krebskranken nie ausschließlich auf die Prognose der körperlichen Erkrankung bezieht. Das Erleben des eigenen Wertes, die Aufrechterhaltung der Integrität der Person, das Einbezogensein in die Gemeinschaft sowie des eigenen Glaubens bleiben entscheidende Faktoren. Krebspatienten fürchten den „sozialen Tod“, der mit einer engen medizinischen Hoffnungsdefinition verknüpft ist („der hoffnungslose Fall“) oft mehr, als den physischen Tod. Hoffnung lässt sich aber keinesfalls einengen auf eine medizinische Prognose. Ohne Hoffnung kann man nicht leben, aber erst recht nicht sterben<sup>168</sup>. Käunicke, der als Seelsorger in einer Tumorklinik arbeitet, bekennt: „Aber meine Hoffnung ist es doch, dass wir Gott nicht durch die Finger gleiten. Wir werden leben, wenn er spricht: Siehe, ich mache alles neu...Mir als Seelsorger ist vor allem wichtig, dass Hoffnung im Krankenzimmer die Oberhand behält...Über Inhalte von Hoffnung möchte ich nie streiten. Wo aber Hoffnung ist, da braucht nicht mehr viel diskutiert zu werden, da kann man beten, wenn einem danach zumute ist...Hoffnung lässt nicht zu Schanden werden“ (Röm.5,5)<sup>169</sup>. In der seelsorgerlichen Beziehung sind beide Partner Gebende und Nehmende, die Frage nach der eigenen Hoffnung hinterlässt auch im Seelsorger Spuren. Ob der Seelsorger dem Patienten wirklich mit der eigenen Hoffnung neue vermitteln kann, hängt im Wesentlichen davon ab, welche existenziellen Erfahrungen dadurch geweckt werden können. „Dennoch kann der Begleiter dem Kranken auch Hoffnung eröffnen, wenn die Grundlage für eine Hoffnung bei beiden ganz unterschiedlich ist. Wesentlich für die Vermittlung einer tragfähigen Hoffnung ist zunächst die Bejahung der Realität...(darin) kann der

---

<sup>165</sup> Stiller, H. (1996). Seelsorge mit Krebspatienten. In: Michael Klessmann (Hrsg.). Handbuch der Krankenhaus-seelsorge. 74 – 86.

<sup>166</sup> drs. 80/81.

<sup>167</sup> 80.

<sup>168</sup> vgl. dazu Teil III dieser Arbeit; Niederle, N. & Aulbert, E. (Hrsg.) (1987) Der Krebskranke und sein Umfeld. Stuttgart. 53; 76-79; Käunicke, A. (1987). Als Seelsorger in einer Tumorklinik. In: Niederle & Aulbert (Hrsg.). 88 – 103.

<sup>169</sup> Käunicke (1987). 101.

Kranke in dieser Begegnung erfahren, was christliche Hoffnung bedeutet. Die göttliche Zusage: „Ich bin bei euch“, muss im Augenblick der Krankheit zwischenmenschlich erlebt werden, um für die ungewisse Zukunft tragfähig zu sein“<sup>170</sup>. Scheytt<sup>171</sup> sieht als Seelsorger mit Krebspatienten drei Herausforderungen: die Auseinandersetzung mit der Lebensqualität des unheilbar kranken Menschen und damit mit der Krise des Selbstbildes, der Krise der Kommunikation und der Krise der Hoffnung, in die ein Patient gerät. Hoffnungsvermittlung geschieht durch ein gesundes Selbstbild und ein stützendes soziales Netz. Sind diese bedroht, so gerät die Hoffnung in eine Krise. „...weder sachlich-statistische Information noch distanziert vermittelte theologische Richtigkeiten können in der Krise der Hoffnung weiterführen. Wo die „andere“ Hoffnung entstehen und wachsen soll, kann das nur geschehen im Rahmen einer Beziehung zwischen zwei sterblichen Menschen, die einander nicht vorenthalten, was sie sind und wie sie dran sind“<sup>172</sup>.

### 3. Seelsorge an verzweifelt-suizidalen Menschen<sup>173</sup> und Trauernden<sup>174</sup>

In diesen Bereichen der Seelsorge besitzt das Thema Hoffnung einen hohen Stellenwert.

Umso verwunderlich ist es, dass in der Arbeit von Christ-Friedrich suizidales Handeln als Problem der Seelsorge fast überhaupt nicht zum Tragen kommt. Sie versteht Suizidhandlungen als ein „Beziehungsgeschehen“<sup>175</sup> und fasst ihre Überlegungen für die Seelsorge in dem Satz zusammen: „...wirkliche Begegnung mit suizidalen Menschen geschieht, wo eigene Verletzlichkeit riskiert wird – in der Hoffnung auf ein gelingendes, nach vorne offenes Kommunikationsgeschehen“<sup>176</sup>. Der Mensch ist verzweifelt und begeht Suizid, weil ihm die Hoffnung für sein Leben fehlt. Und wie ist Hoffnung dann vorher zu aktivieren? Das ist die eigentliche Herausforderung in der seelsorgerlichen Tätigkeit. Was kann christlicher Hoffnungsglaube in dieser und in der Trauersituation des heutigen Menschen bedeuten? Denn vor einer Suizidhandlung steht in der Regel unbewältigte Trauer und Schmerz. Sie könnte dazu helfen, die beiden Grundaufgaben, die sich in der Trauersituation stellen, zu erfüllen: nämlich das Leben und den Tod anzunehmen. Das eine ist so schwer wie das andere. Der Glaube sagt, der Tod ist nicht ohne Gott: „Es ist ein Unterschied, ob der Mensch im Tode von nichts begrenzt wird oder aber von Gott.“<sup>177</sup>. Im Rahmen dieser Arbeit kann im Weiteren auf diesen speziellen Bereich der Seelsorge nicht eingegangen werden.

---

<sup>170</sup> Salomon, F. (1993). Seelsorgerliche Unterstützung bei der Krankheitsbewältigung. In: E. Aulbert (Hrsg.). Bewältigungshilfen für den Kranken. 155-169. Zitat: 165.

<sup>171</sup> Scheytt, C. (1990). Seelsorgerliche Stützung unheilbar Kranker. In: Aulbert & Niederle (Hrsg.). Die Lebensqualität chronisch Kranker. 183-197.

<sup>172</sup> 196.

<sup>173</sup> Vgl. Christ-Friedrich, A. (1998). Der verzweifelte Versuch zu verändern. Suizidales Handeln als Probleme der Seelsorge. Göttingen.

<sup>174</sup> Vgl. dazu Ziemer, J. (2000). Seelsorgelehre. 300-326.

<sup>175</sup> Christ-Friedrich (1998). 220.

<sup>176</sup> ebd.

<sup>177</sup> Ziemer (2000). 306/307.

#### **1.4 Zusammenfassung: Was trägt die Seelsorge zum Begriff der Hoffnung bei?<sup>178</sup>**

„Eine allgemeine Definition ist schnell zur Hand: Hoffnung ist eine Bestimmtheit des affektiven Lebens. Sie wurzelt im Zeitbewusstsein..., kraft dessen der Mensch sich des Erlebens von Veränderungen bewusst sein kann, Vermöge des Zeitbewusstseins ist der Mensch imstande, sich zukünftige Ereignisse vorzustellen und sich zu ihnen zu verhalten.“<sup>179</sup> Die menschliche Hoffnung bewegt sich in einer unauflösbaren Spannung: Solange ich atme, hoffe ich! Dum spiro spero! und ich hoffe auf etwas, was noch nicht zu sehen ist, „Der Glaube ist eine feste Zuversicht auf das, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht“ (Hebräer 11,1).

Die Spannung zwischen „schon und noch nicht“ durchzieht alle Hoffnung. Hoffnung ist einerseits lernbar und sie geschieht. Hoffnung entwirft sich und sie geht verloren. Sie ist der Daseinsentwurf in Form von Zielvorgaben, an dem sich das Leben orientieren kann. Dadurch impliziert sich ein Umgang mit meiner Welt, meinen Mitmenschen und mir selbst, der Sinn verspricht. Hoffnung ist eine existenzielle Haltung als Ergebnis prozesshaft entwickelter Lebensbewältigung. Der Umgang mit der lebensbegleitenden Erfahrung des Spürens oder Fehlens von Hoffnung macht der Seele des Menschen Arbeit in dreierlei Weise:

1. Es geht zunächst in der Seelsorge um eine Freisetzung von Hoffnung, d. h. bildhaft ausgedrückt: Gott lässt den Menschen mit dem Samenkorn Hoffnung in sein Leben treten, sie gehört zu seiner Existenz. Im Laufe seiner Entwicklung und über Vertrauensbeziehungen, die sich in der Bibel auf Gott ausrichten, eröffnet sich ein Zugang zu tragfähigem Hoffnungserleben. Hoffnung kann dadurch freigesetzt werden, dass ein Mensch erfährt und lernt, sich auf (seine) Vorstellungen, Empfindungen und Handlungsvollzüge in den verschiedenen Lebenslagen verlassen zu können und dies in zweierlei Ausrichtungen: intra und extra nos. Die Hoffnung wird als willkommene Zukunft erlebt.

2. Es geht um die Struktur der Hoffnung. Es ist ein Lernprozess des Menschen, dass nicht alles, was es zu erhoffen gibt, der eigenen Einflussnahme unterliegt. Dieser geschieht ebenso, wie er in der Verzweiflung münden kann als ein existenzieller Verlust, um erneut nach einer anderen Ausrichtung zu suchen. Biblische Strukturelemente im Zusammenhang mit Hoffnung verweisen auf den Zusammenhang von Trübsal, Geduld, Bewährung für ihre Voraussetzung und als Konsequenzen die Erfahrung „nicht zuschanden zu werden“ (Römer 5,3ff) aufgrund der Liebe Gottes und seines Trostes. So manifestiert sich die Hoffnung als eine existenzielle Haltung mit der Offenheit: Die Zukunft kann kommen.

3. Es geht um den Inhalt der Hoffnung. Ein hoffnungsvoller Zustand ohne eine vorhandene Bezogenheit erscheint undenkbar. Die entsprechenden Hoffnungsbilder des einzelnen Individuums verknüpfen sich mit Symbolbildungen. Der Einzelne verbindet sich mit einem symbolisierten neuen Zustand. Dies kann die Partizipation an einer Vorstellung aus dem Leben oder am Ewigen Leben bedeuten. Die Zukunft wird dadurch bedeutungsvoll! Sie lebt von der bereits erfahrenen tragfähigen Hoffnung der Vergangenheit und Gegenwart<sup>180</sup> und umgekehrt.

<sup>178</sup> Vgl. dazu Ebeling, G. (1986). Dogmatik des christlichen Glaubens. Bd. III. Berlin. 428-436; 444-452.

<sup>179</sup> Stock, K. (1989). Art. Hoffnung, Abschn. 2, in: EKL. Internationale theologische Enzyklopädie 2, Göttingen. Sp. 545ff, Zitat: Sp. 545.

<sup>180</sup> Kritisch muss an dieser Stelle die Ausführungen von Klaus Winkler hinterfragt werden, der Hoffnung ausschließlich als Lernprozess und erarbeitete Hoffnung, die sich als tragfähig erweist, interpretiert. Sie impliziert dadurch die Abhängigkeit von den Fähigkeiten des Einzelnen, die Erfahrung und das Geschehen von Hoffnung

Seelsorge in der Moderne steht heute vor der Fragestellung: Wie leben Menschen mit ihrer alltäglichen Hoffnung, die ihre religiöse Verwurzelung verloren hat? Wie gewinnen sie Hoffnung, die auch in Lebenskrisen standhält? Hier ist die Seelsorge herausgefordert, eine neue Hoffnungssprache zu finden. Ein Ansatz der Seelsorge ist, an das anzuknüpfen, was der andere heute glaubt. Krebskranke stellen die einfache Frage: „Wie bestehe ich den nächsten Tag?“ – eine Hoffnung, die an die Grenze der Transzendenz reicht. Die Freisetzung von Hoffnung, ihre veränderte Ausrichtung und Modifikation sind dabei wesentliche Aufgaben. So kann Seelsorge verstanden werden als ein (kirchliches) Handeln aus dem Geist der Hoffnung, zur Stärkung und Bewahrung menschlicher Hoffnung, die im alltäglichen Leben gewiß macht und darüber in eine Transzendenz führt. Letztere ist Grund und Ziel aller Hoffnung.

## 2. Philosophischen Perspektive

„Hoffnung ist weder Wirklichkeit noch Trugbild“ (Ovid)

„Der Affekt wirkt wie ein Wasser, das den Damm durchbricht...“ (Kant, Anthropologie, § 71)

### 2.1 Grundfragen der Hoffnungsphilosophie – Was darf ich hoffen? (Kant)

Wie schon aufgezeigt, ist *elpis* (Hoffnung) ein aus der griechischen Antike stammender Ausdruck für die Erwartung des Zukünftigen, das sowohl schlecht als auch gut sein konnte. Der heute vorwiegend im positiven Sprachgebrauch verwendete Begriff geht auf die jüdisch/christliche Vorstellung zurück. Die philosophische Auseinandersetzung mit dem Affektbegriff begann mit Platon. Dieser und Aristoteles setzen der Furcht und Angst ihren Hoffnungs begriff entgegen. Letztere definieren sie „als ein Streben nach etwas noch nicht Gegenwärtigem“<sup>181</sup>, wobei das auch die Unsterblichkeit der Seele beinhalten kann. Thomas von Aquin rechnet im Anschluss an Aristoteles die Affekte zu den außervernünftigen, sinnlich-körperlichen Leidenschaften und „definiert sie als Akte des sinnlichen Strebevermögens, insofern sie mit körperlichen Veränderungen verbunden sind“<sup>182</sup>. Der Intellekt wird eindeutig dem Willen übergeordnet.

Er unterscheidet zwischen den concupisciblen und den irasciblen Strebevermögen. Erstere beziehen sich auf die lusterregenden oder schmerzbringende Affekte (z. B. Liebe, Verlangen, Freude, Schmerz, Hass, Trauer). „Bei den irasciblen Affekten wirkt sich der Gesichtspunkt differenzierend aus, ob das Erreichen des noch ausstehenden Gutes bzw. die Abwehr des bevorstehenden Übels die Kraft des jeweiligen Affektes übersteigt oder nicht. Übersteigt das erstrebte aber noch nicht erreichte Gut die Kraft des Affektes nicht, so entsteht Hoffnung (*spes*), im entgegengesetzten Fall Verzweiflung (*desperatio*)“<sup>183</sup>. Christliche Philosophen, wie Augustinus, fügen den Kardinaltugenden Platons (Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Weisheit) die drei christlichen Tugenden „Glaube, Liebe, Hoffnung“ (1. Kor.13) hinzu. Für Augustinus besitzt die Hoffnung

---

bilden gleichfalls eine wesentliche Grundlage. Winkler, K. (2003). Das Problem Hoffnung zwischen Wunschen und exakter Phantasie, In: Grundmuster der Seele. Pastoralpsychologische Perspektiven. 52-62.

<sup>181</sup> Müller (1986). In: TRE, Bd. 15, 480.

<sup>182</sup> TRE Bd. I (1977). 602.

<sup>183</sup> drs. 603.

zwei Töchter: Zorn und Mut. Im Verlauf der Aufklärung wurde Hoffnung demgegenüber nicht mehr den christlich/göttlichen Tugenden zugerechnet, sondern ausschließlich als „eine Leidenschaft der Seele“ verstanden<sup>184</sup>. Die kognitiven und affektiven Fähigkeiten des Menschen wurden mit der Aufklärung immer stärker zum Gegensatzpaar. Es ist Kant gewesen, der die Frage nach der Hoffnung als eine der drei Kernfragen menschlichen Lebens aufgegriffen hat.

In seiner Kritik der praktischen Vernunft stellt Kant folgende Grundfragen: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“ Kants Fragen sind Fragen heutiger Philosophie geblieben, aber nur vereinzelt ist die existenzielle Frage nach der Hoffnung in der Gegenwart aufgegriffen worden. Kant hat die Frage: „Was darf ich hoffen?“ als wesentlich für den Menschen erklärt. Dieser erfährt, dass seine sinnliche Natur mit dem moralischen Gesetz, in der endlichen Zeit des Lebens nicht zur vollen Übereinstimmung gelangt. Es bleibt auf Erden ein Zwiespalt. Das Gesetz gestattet es nicht, es zu erweichen. Es ist aber auch nicht sinnvoll, wenn es sich nicht verwirklicht. So geht der Blick über alle Zeit hinaus auf eine Vollendung des Menschen zur Heiligkeit.<sup>185</sup> Notwendige Bedingungen für Hoffnung bleiben für Kant die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des menschlichen Willens. Kant hält an der transzendenten Hoffnung fest. Für ihn ist die Hoffnung ein Affekt neben Furcht, Freude, Zorn und Hohn<sup>186</sup>. Kant führt die Unterscheidung von Affekten und Leidenschaften ein. So werden die Affekte eher durch äußere Umstände ausgelöst und sind nicht so schädlich, während die Leidenschaften dem Menschen den freien Willen rauben.

Für den Theologen und Philosophen Kierkegaard ist Hoffnung eine Frucht der „Krankheit zum Tode“<sup>187</sup>. Sie entsteht inmitten der Verzweiflung des Menschen auf der Suche nach sich selbst, die ohne Gott unerfüllt bleibt. Nietzsche hingegen grenzt sich von einem transzendenten Begriff ab

---

<sup>184</sup> Descartes, R. (1649). Ueber die Leidenschaften der Seele. (lateinisches Original übers. von J. H. v. Kirchmann, Rene Descartes philosophische Werke, 2. Aufl., Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1891. Die Verlässlichkeit aller zunehmenden technischen Prozesse wurde davon abhängig gesehen, dass der leistende Mensch affektfrei handelt. Doch ist das Verhältnis von Rationalität und Affekt nicht so eindeutig.

Die kognitiven und affektiven Fähigkeiten des Menschen wurden mit der Aufklärung immer stärker zum Gegensatzpaar. Dagegen : Wiegmann, H. (Hrsg.) (1987). Die ästhetische Leidenschaft. Texte zur Affektenlehre des 17. und 18. Jhd. Hildesheim.

<sup>185</sup> Vgl. Hildebrandt, B. (2001). Was dürfen wir hoffen? Der Mensch und seine Zukunft. In: M. Herbst (Hrsg.). Der Mensch und sein Tod. Grundsätze der ärztlichen Sterbebegleitung. Frankfurt a. Main. 319-336.

<sup>186</sup> Kant, I. Werke in sechs Bänden. (1983). W. Weischedel (Hrsg.). Stuttgart. Zum Affektbegriff der Hoffnung Bd. 5, 331. Interessanterweise gibt es heute innerhalb der Philosophie kaum eine Rezeption des Affekts- und Hoffnungsbegriffs von Kant. Verwiesen sei auf wenige Beiträge: Demmerling, Ch. (Hrsg.) (1995). Vernunft, Gefühl und moralische Praxis. Überlegungen zur Kultur der praktischen Vernunft. In: Vernunft und Lebenspraxis. Frankfurt a. Main. 246ff.; Schaeffler, R. (1981). Philosophie der Hoffnung als Sokratik der praktischen Vernunft. In: Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres – Gesellschaft. Hermann Krings (Hrsg.). München. 242ff.; Anacker, U. (1981). Hoffnung – Kants Versuch, die Idee der Gerechtigkeit zu denken. In: Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres – Gesellschaft. Hermann Krings (Hrsg.). München. 257ff.

Innerhalb der Philosophie ist es vor allem Josef Pieper gewesen, der im Laufe seines Lebens nach Bloch eine Philosophie der Hoffnung entwickelte. Pieper, J. (1935). Über die Hoffnung. Olten; Drs. (1986). Lieben, hoffen, glauben. München.

Vgl. Löw, R. (1995/96). Tod und Erwartung. Zur Säkularisierung der christlichen Eschatologie. In: Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken. F. G. Jünger & M. Himmelheber (Hrsg.) Jahrgang 25.

Zum philosophischen Begriff der Hoffnung vgl.: Handbuch philosophischer Grundbegriffe. (1973) Studienausgabe Bd. 3. H. Krings; H.-M. Baumgartner & Ch. Wild (Hrsg.). München. 692ff.

<sup>187</sup> Kierkegaard, S. (1995 - 1849). Die Krankheit zum Tode. Hamburg.



und wendet sich ganz zur Gegenwart. Er verkündigt ein neues Zeitalter und die Umwertung aller Werte. So interpretiert Nietzsche Hoffnung „als den reinen Augenblick höchster Erfüllung“<sup>188</sup>. Mit ihm beginnt eine philosophische Strömung und ein Denken, die das menschliche Leben und seine Hoffnung an die Realität des Daseins binden. Hoffnung wird überwiegend ein immanenter Begriff.

## 2.2 Das Prinzip Hoffnung (Bloch)

Das wohl wichtigste philosophische Werk zur Hoffnung im letzten Jahrhundert ist verbunden mit dem Namen Bloch. Sein Hauptwerk „Das Prinzip Hoffnung“<sup>189</sup> stellt eine Enzyklopädie menschlichen Hoffens dar. Bloch knüpft an „die Unvordenklichkeit der Affekte“ als einer Präsenz der Natur an. „Das Affektive ist unvordenklicher Urgrund des Lebens, ist lebensspendende und treibende Kraft und die Dynamik der Weltgeschichte“<sup>190</sup>. Sie sind existenzieller und kosmischer Lebensgrund. Für Bloch tritt die Affektnatur an die Stelle, die die Religionen Gott einräumen. Bloch unterscheidet gefüllte Affekte: Neid, Habsucht, Verehrung, und Erwartungsaffekte: Angst, Furcht, Glauben, Hoffnung<sup>191</sup>. Letztere eröffnen die Zukunft. Schnoor faßt das Hoffnungsverständnis Blochs als „ein nach vorn weisender Erwartungseffekt des Selbsterhaltungstriebes“<sup>192</sup> zusammen. Aus der Sicht Blochs ist Hoffnung lern- und lehrbar.

„Es kommt darauf an, das Hoffen zu lernen. Seine Arbeit entsagt nicht, sie ist ins Gelingen verliebt statt ins Scheitern. Hoffen, über dem Fürchten gelegen, ist weder passiv wie dieses, noch gar in ein Nichts gesperrt. Der Affekt des Hoffens geht aus sich heraus, macht Menschen weit, statt sie zu verengen [...]. Die Arbeit des Affekts verlangt Menschen, die sich ins Werden tätig hineinwerfen, zu dem sie selber gehören. Lernen, ja sogar lehren soll man sie, um der Angst zu begegnen und das Leben menschenwürdiger leben zu können. Das Leben aller Menschen ist von Tagträumen durchzogen, darin ist ein Teil lediglich schale und entnervende Flucht [...], aber ein anderer Teil reizt auf [...]. Dieser Teil hat das Hoffen im Kern und er ist lehrbar“<sup>193</sup>. In der Konsequenz geht Bloch davon aus, dass der Mensch sich für die Hoffnung entscheiden kann. Über die Bilder der Hoffnung wird eine Veränderung der Gegenwart möglich, die den Menschen hoch motiviert, an ihr zu arbeiten. Das Ziel der Hoffnung bestimmt Bloch mit Marx als die Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur. Das Ende der Entfremdung des Menschen von sich selbst ist die Erfüllung der Hoffnung, und diese gibt dem Menschen seine Heimat. Bloch grenzt seinen Hoffnungsverständnis von dem der christlichen Zuversicht ab<sup>194</sup>. Grundsätzlich unterscheidet Bloch drei Dimensionen der Hoffnung: Hoff-

---

<sup>188</sup> Müller (1986). TRE, Bd. 15, 489.

<sup>189</sup> Bloch, E. (1959). Das Prinzip Hoffnung. (4. Aufl. 1993). Frankfurt a. Main

<sup>190</sup> TRE, Bd 1, 615.

<sup>191</sup> Bloch (1959), 82.

<sup>192</sup> Schnoor (1988), 45.

<sup>193</sup> Bloch (1959), 1.

Dass Hoffnung lernbar ist, ist heute in der Pädagogik integriert über den Begriff des affektiven Lernens. z. B. Baldermann, I. (Hrsg.) (1995). Hoffnung lernen. Religion 5/6. Stuttgart.

<sup>194</sup> Die „Theologie der Hoffnung“ erhielt ihre entscheidenden Anstöße durch Bloch. Marsch und Moltmann versuchten in der Auseinandersetzung mit ihm eine Positionsbestimmung christlicher Hoffnung.

Marsch, W.-D. (1963). Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit Ernst Bloch. Hamburg.

nung äußert sich zum einen als Affekt, der dem Gefühl der Furcht entgegengesetzt ist, zum zweiten als kognitiver Akt der Erkenntnis und zum dritten als Phantasie des Menschen. Bloch hält daran fest: Wo Hoffnung ist, da ist Religion, aber er füllt diesen Begriff mit einem anderen Sinn, mit Metareligion. Sein Ausgangspunkt, das Vorbewusste, bezieht er auf die Alltagserfahrungen des Menschen, die zu dem Vorbewussten vordringen. Der Urgrund der Existenz bleibt dunkel, es muss beschrieben werden. Die Zukunft wird durch die Annahme des Diesseits transformiert. Der Mensch verwirklicht sich, er wird vergöttlicht. So bedarf Bloch keines Jenseits, eines Transzendierens ohne Transzendenz. Die Zukunftstranszendenz zeigt sich im Augenblick der Gegenwart, in der sich der Mensch nach Vollendung sehnt. So bleibt die Hoffnung eine verborgene Kraft menschlicher Existenz, die die Inhalte des noch nicht Bewussten zu erfassen sucht. Die Heimat der eigenen Identität – das ist das Eschaton Blochs. Er entwirft eine Metareligion, eine Hoffnung, die sich selbst transzendiert.<sup>195</sup> Bloch bekennt, dass diese seine Hoffnung enttäuschbar bleibt.

### 2.3 Hoffnung als Existenzial (Bollnow; Lersch; Plügge)

Die Idee, dass Hoffnung eine Möglichkeit bedeutet, dem Leben auszuweichen, verstanden als Illusion oder Selbsttäuschung, wurde vom französischen Existenzialismus, beispielsweise Camus 1942, vertreten. Herausgefordert durch die politische Zeitsituation gab Camus sein Werk „Der Mythos des Sisyphos“ mit der Botschaft: „Hoffnung ist ein tödliches Ausweichen“<sup>196</sup> heraus. Er wendet sich radikal gegen „die Hoffnung auf ein anderes Leben, das man sich verdienen muss, oder die Betrugerei derer, die nicht für das Leben an sich leben, sondern für irgendeine große Idee, die über das Leben hinausreicht, es erhöht, ihm einen Sinn gibt und es verrät“<sup>197</sup>. Dagegen vertritt Plügge<sup>198</sup> die Auffassung, dass selbst ein Mensch, der Suizid begeht, dies mit Hoffnung verbindet, da für ihn der Tod immer noch besser sei als die Fortführung des Lebens. In der Gegenwart interpretieren schließlich verschiedene Philosophen Hoffnung als tragenden emotionalen Grund, als emotionale Zuversicht, die einen Gegenpol zur menschlichen Angst darstellt. So sehen Bollnow, Lersch sowie Marcel<sup>199</sup> Hoffnung als eine Emotion und Motivation, die auf die Zukunft ausgerichtet ist. Der Mensch ist nicht nur Gewordener, sondern immer auch Werdender. Das Leben besitzt die Zukunftsdimension der Veränderung, welche Angst machen oder Hoffnung geben kann. Die Hauptfunktion der Hoffnung ist, Lebensgeborgenheit zu geben. Die Transzen-

---

drs. (1969). Zukunft. Stuttgart.

Moltmann, J. (1997). Theologie der Hoffnung. (13. Aufl.) Gütersloh.

drs. (1995). Das Kommen Gottes: christliche Eschatologie. Gütersloh.

drs. (1997). Wer ist Christus für uns heute? Gütersloh.

<sup>195</sup> Es stellt sich die Frage; Ist dies vergleichbar mit einer Vertröstung auf das Diesseits?

<sup>196</sup> Camus, A. (1942, 1959). Der Mythos des Sisyphos. Hamburg. 13.

<sup>197</sup> drs.

<sup>198</sup> Plügge, H. (1962). Über suizidale Kranke. In: Wohlbefinden und Mißbefinden. Tübingen.

<sup>199</sup> Bollnow, O. F. (1979). Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existenzialismus. Stuttgart.

Lersch, Ph. (1970). Aufbau der Person. München.

Marcel, G. (1962). Homo viator: Introduction to a metaphysics of hope. New York.; Drs. (1964). Philosophie der Hoffnung. München.

denz in der Gegenwart wird betont. In der Hoffnung erhofft sich der Mensch das Unverhoffte. Für Lersch gibt es kein Menschsein ohne Hoffnung. Sie ist Ausdruck des Lebenswillens.

## 2.4 Gewissheit im Suchen<sup>200</sup> (Marcel)

Für Marcel ist Hoffnung eine Urwurzel des Menschseins, untrennbar verbunden mit ihm selbst, seiner Situation. Sie ist die Antwort einer inneren Einstellung, eine Haltung, und sie geschieht in Verbindung mit seiner Hingabe und Verantwortung. Ein Zuschauer des Lebens ist kein Hoffender. Wirkliche Hoffnung gibt es für Marcel nur dort, „wo die Versuchung der Verzweiflung auftritt; die Hoffnung ist der Akt, durch den die Versuchung aktiv und siegreich überwunden wird...“<sup>201</sup>. Dieses Geschehen bedarf der Lebenskraft und eines schöpferischen Prozesses der Hoffnung, wenn das Leben vereist und erstarrt. Hoffnung knüpft sich nach Marcel nicht an Bedingungen, Erwartungen oder Wünsche, letztere gehören zum Haben und nicht zum Sein. Hoffnung ist nach Marcel das gleiche bedingungslose Phänomen wie Glaube und Liebe, die einem Haben entgegenstehen. So richtet sich die Hoffnung auf das, was nicht von mir abhängt, auf Gott. Marcel stellt diese Frage eindrücklich: „Sollte nun Hoffnung nicht bloß ein anderer Name sein für das Transzendenzverlangen, sollte sie vielleicht gar dieses Verlangen selbst sein, insofern es die geheime Triebfeder des unterwegs befindlichen Menschen ist?“<sup>202</sup>. Ohne diese Transzendenz ist für ihn das Sein nicht zu denken. Am Ursprung existenzieller Gewissheit steht die Hoffnung. Auch ein schwer Kranker kann sich transzendieren. Er kann von einem anderen Feuer verzehrt werden, über das hinaus zu hoffen, was er hofft. So geht es nicht um die negative Nicht-Annahme, die aus Protest gegen eine verzweifelte Situation erfolgt und in Verkrampfung und Verhärtung mündet, sondern um eine positive Nicht-Annahme, die zurückgreift auf die Wurzeln der Hoffnung: Zeit, Geduld, Demut und Treue. Marcel redet an dieser Stelle von Hingabe. In diesen menschlichen alltäglichen Erfahrungen findet sich die Transzendenz Erfahrung. Mit letzteren meint Marcel, im Gegensatz zu Bloch, die Vollendung der Welt, das Unzerstörbare in der Gegenwart, das Bleibende sehen können, den Durchbruch des Unzerstörbaren in der Zerstörbarkeit des Lebens. Die Wirkkraft der Hoffnung sagt: Es wird sein! Das gibt die Gelassenheit, die Gewissheit. Marcel unterscheidet im Blick auf die Hoffnung eine innere und äußere Seite. Die innere Seite ist das Sein, die Sehnsucht, die existenzielle Kraft, befreit, erlöst zu werden, ein tiefes Verlangen, das nicht rational bestimmt werden kann. Und ebenso ist Hoffnung der Akt, in dem die Verzweiflung, die Vereisung, die Erstarrung, die totale Hoffnungslosigkeit des Lebens überwunden wird.. Aus dieser Existenz zu leben, bleibt ein Wagnis. „Ich hoffe für Dich auf uns!“<sup>203</sup> Hoffnung zieht sich in die Ewigkeit. So gibt es keine Hoffnung ohne Transzendenz. Durch den Horizont wird die Welt hell und durchsichtig, auch das unabänderliche Leid. Nicht verzweifeln bedeutet dann Hoffen. Der Mensch wird über sich selbst hinaus geführt zur Hingabe, Wandlung.<sup>204</sup>

---

<sup>200</sup> Foelz, S. (1979). Gewissheit im Suchen. Gabriel Marcells konkretes Philosophieren auf der Schwelle zwischen Philosophie und Theologie. Diss. Leipzig. Vgl. 367-391.

<sup>201</sup> Foelz (1979). 370, Anm. 292.

<sup>202</sup> Foelz (1979). 153, Anm. 308.

<sup>203</sup> drs. 385.

<sup>204</sup> Das ist nicht vergleichbar mit dem Verständnis von heutiger Selbstverwirklichung.

Die Urerfahrung des Lebens ist das Empfangen, Hoffnung wird empfangen in der Verzweiflung. Sie zeigt Spuren, die hinweisen auf das noch zu Empfangende, auf die Vollendung. Marcel kann schließlich sagen: „Die Seele ist nur durch die Hoffnung; die Hoffnung ist vielleicht gar der Stoff, aus dem unsere Seele gemacht ist.“<sup>205</sup>. Die Hoffnung und die Freude sind das ontologische Fundament der Unruhe: die Hoffnung als das „Noch-nicht-Erfüllte“ und die Freude als Gegensatz zur „Selbstzufriedenheit“<sup>206</sup>. So versteht er Hoffnung als das Sein auf dem Wege. Ihre Funktion besteht darin, Triebfeder menschlichen Suchens zu sein, die bewirkt, dass der menschliche Weg nicht einfach ein Irrtum ist. Alles Philosophieren Marcells ist darum bemüht, das Fundament existenzieller Gewissheit aufzudecken. Glaube, Treue, Hoffnung, Gebet oder Tod sind für ihn keine alleinigen Themen der Theologie, die Intersubjektivität bekam in seinem philosophischen Werk eine immer größere Bedeutung. Auf philosophischer Ebene beginnt Marcel die Geborgenheit und Hoffnung des Menschen und seine ontologische Einwurzelung im Mitsein zu suchen. Marcel ist überzeugt, wo der Sinn für das Ontologische schwindet, wird die Funktionsidee Grundlage des Lebens, wandelt sich das geistige Leben des Menschen, das getragen ist von dieser Hoffnung, in Verzweiflung um. Seine eigene Mitte aber findet der Mensch nicht in sich selbst, sondern nur im absoluten Du. Für Marcel hat es deshalb immer nur Sinn, in Verbindung mit Liebe von Hoffnung zu sprechen. Zur Hoffnung gehört Gemeinschaft, Beziehung, wie auch umgekehrt: Beziehung wächst nur auf dem Boden der Hoffnung. Deshalb sind Verzweiflung und Vereinsamung im Grunde für ihn identisch. Marcel sagt von sich selbst: „Die Reflexion über die Hoffnung steht im Herzen meines Werkes“<sup>207</sup>. So kann Marcel den Tod nur im folgenden Zusammenhang sehen: „Durch den Tod werden wir uns dem öffnen, von dem wir auf Erden gelebt haben“<sup>208</sup>. Letztlich drückt sich in ihm meine gelebte Hoffnung bzw. Verzweiflung aus. So gehören Tod und Hoffnung untrennbar zusammen.

„Zusammenfassend kann festgestellt werden: Die Hoffnung richtet sich nicht auf ein Wissen um die Zukunft des Menschen, sondern gründet in einer Gewissheit, die sich auf die geheimnisvolle Ausstrahlung der transzendenten Wirklichkeit im Gegenwärtigen bezieht. Sie ist nicht zu trennen von dem Transzendenzverlangen und der Intersubjektivität. Sie richtet sich auf das Heil des Menschen, das in einem unzerstörbaren Wir besteht. Hoffnung besteht nur dort, wo es ewige Gemeinschaft gibt. Sie ist die unbesiegbare Gewissheit, zu dieser Gemeinschaft unterwegs zu sein. Die Hoffnung ist das Mit-Sein auf dem Wege. Sie bewirkt, dass der Mensch den Weg zur Vollendung nicht verliert. Die Hoffnung ist die geheime Triebfeder des suchenden Menschen. Das Suchen dagegen ist der sichtbare Ausdruck des hoffenden Menschen. Hoffen und Suchen sind einander zugeordnet; beide gründen in der prophetischen Gewissheit des intersubjektiven Mitseins“<sup>209</sup>. Am Ende seiner Untersuchungen versucht Marcel, die Hoffnung mit folgenden Worten zu umschreiben: „Die Hoffnung, so könnte man sagen, ist wesentlich das Verfügbarsein einer Seele, die sich eine Erfahrung der Gemeinschaft innerlich genug engagiert hat, um den transzendierenden Akt gegen die Opposition des Willens und der Erkenntnis zu verwirklichen, durch den sie die lebendige Dauer bejaht, von der jene

---

<sup>205</sup> Foelz (1979). 142, Anm. 245.

<sup>206</sup> Foelz (1979). 328.

<sup>207</sup> Foelz (1979). 367, Anm. 280.

<sup>208</sup> Foelz (1979). 388, Anm. 405.

<sup>209</sup> drs. 390/391.

Erfahrung zugleich Unterpfand und Anfang ist“<sup>210</sup>. Kurz gesagt: “Ich hoffe auf Dich für uns!“<sup>211</sup>, das ist vielleicht der umfassendste Ausdruck für jenen Akt, der das Zeitwort hoffen für Marcel wiedergibt.

## 2.5 Rechenschaft über die Hoffnung (Pieper)

Pieper verdient eine besondere Würdigung innerhalb der Hoffnungsphilosophie des 20. Jahrhunderts im Hinblick auf die Untersuchung der Hoffnung selbst und aufgrund seiner Wiederentdeckung der eschatologischen Dimension, des Noch- nicht- Seins, des ontologischen Fundaments menschlicher Hoffnung. Das Objekt der Hoffnung kann nicht allein mit eigener Kraft erlangt werden, sondern dazu gehört eine Dimension des Geschenks. Der Mensch ist nach Pieper vor allem Möglichkeit und Entwurf. Er hofft, aus dem Zustand des Noch-nicht-Seins zu dem Zustand des Mehr-Seins oder Erfüllt -Seins zu gelangen. So bleibt die menschliche Hoffnung wesentlich an die Bedingung des Glaubens/Vertrauens und Unterwegs-Seins geknüpft und beinhaltet immer eine existenzielle Unsicherheit. Die emotionale Seite der Hoffnung drückt sich in Liebe und Furcht aus. Pieper definiert die Hoffnung als „ein Willensakt auf ein steiles, mögliches und zukünftiges Gut“<sup>212</sup>. Er unterscheidet zwei Arten der Hoffnung: „espoir“ (wandelbare Hoffnung) und „esperance“ (fundamentale Hoffnung). Erstere ist austauschbar und ständig im Wandel begriffen. Die wandelbare Hoffnung gehört dem Alltag an, sie kommt und geht und ist abhängig von den Jahreszeiten und der Lebenszeit. Sie kann die natürliche Sehnsucht des Menschen nach Erfüllung und Glück nicht stillen. Die fundamentale Hoffnung dagegen ist einzigartig und unveränderlich. Ihr Objekt kann als die vollkommene Verwirklichung der Person, als erstes Prinzip des Daseins begriffen werden.<sup>213</sup> Angesichts der Grundannahme Piepers, dass die fundamentale Hoffnung das menschliche Dasein konstituiert, wird die absolute menschliche Verzweiflung hinterfragt. Überlässt der heutige Mensch seinen Platz der nihilistischen Verzweiflung oder ist die Überschreitung, ein sinnvolles Hoffen in die Zukunft der Weg? Wie Bloch lehrt Pieper eine Ontologie des Werdens, des Noch - nicht – Seins, allerdings unterscheiden sich beide in der Auffassung von Ziel und Inhalt des Werdens, der Art und Weise dieses zu erreichen. Sind für Bloch Materie und Gott identisch, betont Pieper die Unsicherheit der Existenz des Menschen. Diese kann nur mithilfe der Hoffnung überschritten und als Geschenk Gottes angenommen werden. In den fünfziger Jahren erfolgt, auf der Grundlage von Piepers Konzeption von Sprache, die Erforschung der Merkmale menschlicher Hoffnung. Er verweist auf die Alltagssprache, die seiner Ansicht nach die Wirklichkeit besser erfasst als jegliche andere Art von Sprache. Pieper konzipiert sechs anhand der Alltagssprache charakteristische Merkmale der Hoffnung<sup>214</sup>:

1. Hoffnung ist verbunden mit einem Minimum an Gewissheit und Zuversicht, auch wirklich in den Besitz des Erhofften zu gelangen, dass das Subjekt anstrebt.

---

<sup>210</sup> Foelz (1979). 368, Anm. 283.

<sup>211</sup> Foelz (1979). 385, Anm. 385.

<sup>212</sup> J. Pieper (1999). Glück und Kontemplation, in: Werke, Bd. VI. „Hoffnung - auf was?“ 162.

Das Gesamtwerk von Pieper findet sich in: Werke in acht Bänden (1995ff). B. Wald (Hrsg.). Hamburg.

<sup>213</sup> Vgl. Schumacher (2000). 15.

<sup>214</sup> vgl. Schumacher (2000). 67ff.

2. Das erhoffte Objekt ist ein Gut, hier ontologisch verstanden. Es muss gut und begehrenswert sein. Um von der Hoffnung reden zu können, bedarf es einer Neigung des Subjekts nach einem Objekt.

3. Das erhoffte Objekt ist steil. Es wird nichts erhofft, was das Subjekt ohne Anstrengung erreichen kann. Etwas, was durch einen reinen Willensakt zu bewirken ist, kann nicht Objekt der Hoffnung sein.

4. Das Erhoffte muss sich nicht mit Notwendigkeit als greifbar erweisen. Es lässt sich nicht programmatisch umsetzen.

5. Das Objekt der Hoffnung liegt nicht in der Macht des Hoffenden. Jede Hoffnung bringt etwas Unverfügbares mit sich.

6. Hoffnung besteht in einer Erwartung, die ein Gutes oder Schlechtes zum Objekt haben kann<sup>215</sup>. An dieser Stelle sollte allerdings eher von Voraussetzungen der Hoffnung gesprochen werden, während Pieper zur Struktur der Hoffnung Auskunft gibt. Nach Schumacher kann der Mensch nichts erhoffen, von dessen Wirklichkeit er nicht zuvor schon wusste. So ist Hoffnung ein intentionaler, auf ein Objekt gerichteter Akt. Im Weiteren setzt die Hoffnung immer eine Sehnsucht voraus, die auch erfüllt werden kann. Um von Hoffnung sprechen zu können, bedarf es eines Minimums an Sicherheit und eines Glaubensakts in Verbindung mit einem Vertrauensakts. Leben die alltäglichen Hoffnungen mehr von dem Urvertrauen in die natürlichen Fähigkeiten, so basiert die fundamentale Hoffnung in einem Grundvertrauen des Daseins und des Guten, in dem die Liebe und die Treue das Wichtigste sind. Dafür braucht es eines minimalen Geöffnetseins<sup>216</sup>. Wer sich selbst verschließt, nicht mehr verfügbar ist, hat aufgehört zu hoffen. Das ist das Kennzeichen der Verzweifelten oder Vermessenen. „Der Akt des Hoffens zeichnet sich ... durch eine Haltung der Empfänglichkeit und Geöffnetheit gegenüber dem Gut aus, auf dass das Subjekt ausgespannt ist, ein Gut, dessen Erfüllung nicht aus eigener Kraft des Subjektes verwirklicht werden kann. Die Hoffnung ist mit einer Metaphysik des Geschenks verbunden, in der das erhoffte Objekt dem Subjekt als Geschenk zuteil wird“<sup>217</sup>. Im weiteren verweist Schumacher auf den engen Zusammenhang zwischen Hoffnung, Glauben und Vertrauen. Das Urvertrauen in das Dasein, das tief in der Person angelegt ist, ist notwendige Voraussetzung zur Entfaltung der Hoffnung<sup>218</sup>. Wie Middelndorf, Minkowski und Fahrenbach<sup>219</sup> differenziert Pieper die beiden genannten Arten von Hoffnung. Dies durchzieht sein Werk in unterschiedlicher Darstellung und Gewichtung. Einerseits ist der Tag angefüllt mit Hoffnungen in naher und ferner Zukunft (espoirs), und unsere Existenz ist weithin aus diesem alltäglichen Stoff der Hoffnungen gewebt, die der Zeitlichkeit unterliegen. Ebenso unterliegen sie den alltäglichen Enttäuschungen. Andererseits kann der Mensch ohne espoirs offensichtlich weiterhin aus einer fundamentalen Hoffnung (esperance) heraus hoffen, die von der Nichterfüllung der espoirs nicht berührt wird. Das wird in Lebenskrisen und schwerer

---

<sup>215</sup> Schumacher (2000). ergänzt diese Merkmale um weitere, vgl. 70ff.

<sup>216</sup> vgl. den Zusammenhang zwischen Offenheit für neue Erfahrung und Hoffnung im Teil II Untersuchung 5 dieser Arbeit. Die Philosophen Middelndorf, Bollnow und Marcel haben auf den Aspekt aufmerksam gemacht.

<sup>217</sup> Schumacher, B. N. (2000). 85.

<sup>218</sup> drs. 87/88.

<sup>219</sup> Middelndorf, H. (1985). Über die Hoffnung. Amsterdam.

Minkowski, E. (1959). L'esperance in: Tijdschrift voor Filosofie (21), Nr.1, 96-102.

Fahrenbach, H. (1956). Wesen und Sinn der Hoffnung. Versuch über ein Grenzphänomen zwischen philosophischer und theologischer Daseinsauslegung. Heidelberg. Diss.

Krankheit<sup>220</sup> erst sichtbar. Charakteristisch ist für beide Arten ihr unterschiedlicher Grad an Sicherheit. „Ungezählte Hoffnungen mögen enttäuscht werden, sich zerschlagen, sich als trügerisch und vergeblich erweisen, ohne dass deswegen schon der Mensch einfachhin hoffnungslos werden müsste; offenbar ist es nur eine Hoffnung, die Hoffnung auf eines, deren Verlust den Menschen schlechterdings ohne Hoffnung zurücklassen würde, so dass von ihm gesagt werden könnte und müsste, jetzt habe er einfachhin keine Hoffnung mehr“<sup>221</sup>. Pieper stützt sich in seinen Aussagen auf die Untersuchungen zu Grenzsituationen des Lebens von Plügge. Dieser stellte fest, dass bei unheilbar Kranken und Suizidpatienten in dem Moment eine fundamentale Hoffnung entsteht, da alle anderen Hoffnungen verschwunden und angesichts ihrer Nichtverwirklichung enttäuscht sind<sup>222</sup>. Er schlussfolgert, dass erst aus dem Verlust der Hoffnungen die wahre Hoffnung entsteht<sup>223</sup>. Begreift man die fundamentale Hoffnung als transzendente Wirklichkeit, ohne die der Mensch kein Dasein kennt, dann beinhaltet jegliche Existenz immanente und transzendente Hoffnungserfahrung. Das würde weiter bedeuten, es gäbe kein Leben ohne die Möglichkeit transzendenter Erfahrung. Mit der Tradition des Thomas von Aquin verbunden, differenziert Pieper weiter die beiden Arten der Hoffnung; als theologische Tugend (fundamentale Hoffnung) und Leidenschafts-Hoffnung (wandelbare, alltägliche Hoffnung). Vergeblich wird man das Objekt der alltäglichen Hoffnung zu bestimmen oder die mögliche Vielfalt zu benennen versuchen. Es ist abhängig von Zeit, Ort, Umständen sowie physischer, psychischer und spiritueller Entwicklung der Person, die ihre Gestalt bestimmen. Das Objekt der fundamentalen Hoffnung beschreibt Pieper mit unterschiedlichen Worten und Bildern<sup>224</sup>. Er lässt keinen Zweifel daran, dass Christus die Erfüllung der Hoffnung, der schöpferisch, liebende Gott der wahre Grund ist, der intuitiv vom Menschen erfasst werden kann. Nach Pieper ist die fundamentale Hoffnung die Grundlage aller Hoffnungen, ohne sie kann man nicht von Hoffnung sprechen. Letztendlich ist der Mensch selbst nicht fähig, diesen letzten Grund der Hoffnung zu erfassen, denn sie ist Geschenk. So lehnt Pieper die Sichtweise der Nihilisten ab, den Tod als Nicht-Hoffnung, als Nicht-Utopie (Bloch) zu verstehen. Sondern im Tod übereignet sich der Mensch in das Ziel seiner Hoffnung hinein. Der Auferstehungsgedanke ist bei Pieper unübersehbar. Die Hoffnung stützt sich bei ihm auf den Glaubensakt, der seinerseits aus einer bestimmten Erfahrung der Existenz des Erhofften erwächst. Pieper grenzt sich ab gegen eine Hoffnungsphilosophie (Bloch), die ausschließlich immanent entworfen wird, und rückt die personale Dimension in den Vordergrund. Dabei hat er nie die gesellschaftliche Dimension geleugnet. Der letzte Grund einer Geschichtsphilosophie aber führt ihn wieder weg vom Ende zu einem Ziel, das er mit dem Schöpfergott verbindet. Diese Hoffnung stellt die Triebfeder des Menschen auf seinem Wege dar. Pieper hat der anthropologischen und ontologischen Begründung

---

<sup>220</sup> vgl. Rittweger, J. (2000). Hoffnung und subjektives Belastungsempfinden von Strahlentherapiepatienten während der medizinischen Therapie. Halle.

<sup>221</sup> Pieper, J. (1977). „Über die Hoffnung der Kranken“. In: M. - P. Engelmeier (Hrsg.). Von der Hoffnung der Kranken. St. Augustin. 23.

<sup>222</sup> drs. 61 und 63 . Auch Plügge unterscheidet zwischen Alltagshoffnung und fundamentaler Hoffnung, die Ausdruck transzendenter Wirklichkeit ist. Plügges Ergebnisse wurden später von dem Schweizer Psychiater Staehelin, der zwischen „Hoffnung haben“ und „hoffnungsvoll - Sein“ unterscheidet, repliziert.

Vgl. auch Rauchfleisch, U. (1991) Leiden - verzweifeln - hoffen. Freiburg.

<sup>223</sup> Diese Auffassung, dass erst aufgrund enttäuschter Hoffnungen, der Weg zur Entfaltung der fundamentalen Hoffnung sichtbar und spürbar entsteht, wird auch von anderen Autoren wie Fahrenbach und Marcel geteilt.

<sup>224</sup> z. B. „tiefste Stillung“; „Fülle des Seins“; „künftige Selbstverwirklichung“; „das Große Gastmahl“; „vollkommene Freude“; „neuer Himmel und neue Erde“. vgl. Schumacher (2000). 106.

seiner Philosophie der Hoffnung große Aufmerksamkeit geschenkt. Wenig interessiert ihn in seinen Überlegungen die Frage der Hoffnung als Affekt. Nie versuchte er, die Hoffnung nach der westlichen Philosophie als Leidenschaft zu analysieren.

Seine „Philosophie der Hoffnung“ gründet sich auf eine Ontologie der Subjekt-Objekt-Beziehung, eine Ontologie der Interpersonalität sowie auf eine Metaphysik des Seins und des Geschenks, die von seiten des Subjekts eine liebende Bejahung der Wirklichkeit als ganze, Offenheit und Verfügbarkeit impliziert, kurz: die freie und vertrauensvolle Annahme der Existenz eines absoluten Du<sup>225</sup>.

Fazit: Angesichts der existenziellen Erschütterungen durch Auschwitz versucht Pieper nach dem II. Weltkrieg eine Philosophie der Hoffnung zu begründen und sich einem Nihilismus, der das Nichts über das Sein stellt, bzw. der Errichtung eines „irdischen neuen Jerusalems“ zu widersetzen. Pieper stellt sich mit seiner Philosophie der existenziellen Frage: Ist das Dasein ein Sein zum Tode oder ein Sein zur Hoffnung? Er wendet sich gegen eine Geistesströmung, die das Objekt der Hoffnung darauf reduziert, was der Mensch aus eigener Kraft erreichen kann, gegen eine Metaphysik des Tuns. Wichtig ist die untrennbare Beziehung zwischen Hoffnung, Glaube und Vertrauen<sup>226</sup>.

## 2.6 Lebenspraktische Philosophie (Achenbach; Schmid)

Achenbach gründete 1981 in Deutschland die weltweit erste philosophische Praxis.

Neben Theologie/Seelsorge und Psychologie/Psychotherapie entstand in den letzten 20 Jahren eine Philosophie der Lebenskunst<sup>227</sup>, die sich den Antworten auf Lebensfragen heutiger Zeit widmet und somit durchaus als dritte Möglichkeit einer Lebensberatung für die konkrete Ausgestaltung des Individuums verstanden werden kann. Von einem klassischen Verständnis der Philosophie her bemüht sich Achenbach im Gespräch mit den Klienten „um ein gelingendes Leben“. Worin besteht der Beitrag einer Philosophie zur Lebenskunst? In der Antwortsuche auf die Frage: Wie führe ich mein Leben, damit es sinnvoll und lebenswert ist? Was gibt dem Leben Halt? Worauf es ankommt, ist die Bewältigung existenzieller Herausforderungen. Dem Können des Lebens wird der Lebenslauf zum Lebensweg. In der Praxis sind Themen wie Glück, Sehnsucht, Gelassenheit, innere Ruhe, Weisheit, Umgang mit Affekten, Alter und Tod entscheidend<sup>228</sup>. In einer Zeit der Individualisierung und Vereinzelung werden Therapien infrage gestellt, vor allem die Psychoanalyse wird dahingehend kritisiert, dass diese nicht über die Opferrolle des Menschen hinausführt. Alle Psychologie sei an der Psyche des Einzelnen orientiert, heute bedarf es jedoch

---

<sup>225</sup> Schumacher (2000). 246.

<sup>226</sup> Godfrey differenziert als Erbe einer langen Tradition zwei Arten des Vertrauens: Das Vertrauen als Verhalten, jemand schenkt Vertrauen, und das Vertrauen als Beziehung, jemand setzt sein Vertrauen in einen anderen, es geht mit Liebe einher. Godfrey, J. A philosophy of Human Hope, 157-168.

<sup>227</sup> Schmid, W. (1999). Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. Frankfurt a. Main.

drs. (2000). Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst, Frankfurt a. Main.

Achenbach, Gerd B.(2000). Das kleine Buch der inneren Ruhe. Freiburg.

drs. (2001). Lebenskönnerschaft. Freiburg.

<sup>228</sup> Pieper, A. (2001). Glückssache. Die Kunst gut zu leben. Hamburg.

Vgl. DeBotton, A. (2002). Trost in der Philosophie. Frankfurt.; Boethius (1997). Trost der Philosophie. Frankfurt a. Main.



nötiger denn je, das Wir in den Blick zunehmen. So wird die Lebensphilosophie an die Stelle der Psychologie gesetzt, da Menschen weniger aufgrund seelischer Defekte Probleme entwickeln, sondern durch ihre subjektiven Ansichten Überzeugungs- und Glaubenssysteme, sowie (falschen) Hoffnungen. Mithilfe z. B. eines sokratischen Dialogs geht es auch darum, mutig Entscheidungen und Ziele für das weitere Leben zu treffen. Diese Form der Lebensberatung nehmen Menschen in Anspruch, die weder konfessionell gebunden bzw. irreparabel mit der kirchlichen Institution entzweit sind, noch speziell ein Problem psychologisch bearbeiten wollen. Interessanterweise stellt diese dritte Strömung<sup>229</sup> ein Konglomerat philosophischer, psychologischer und auch theologischer Erkenntnisse, Weisheiten und Traditionen des Denkens dar, die unverzichtbar für die menschliche Seele und ihre Entwicklung geworden sind. So wird sie einerseits den Bedürfnissen der Konfessionslosen nach Spiritualität gerecht und andererseits der Suche nach psychischer Stabilität und Gelassenheit sowie Weisheit und Aufbau von Hoffnung als Grundlage der Bewältigung des Lebensweges. Aber nicht durch wissenschaftliches Wissen, sondern durch das Wissen der Weisheit. Was fehlt heutiger Seelsorge und Psychotherapie, und was ist dann das Spezifische dieser lebenspraktischen Philosophie? Eine wesentliche Erkenntnis aller ist: „Sterben ist das untrügliche Zeichen unserer Abhängigkeit. Unsere Abhängigkeit ist das untrügliche Fundament unserer Hoffnung“<sup>230</sup>. Achenbach beschreibt den Weg des Menschen als „Lebenskönnerschaft“ und grenzt sich damit von dem Begriff der Lebenskunst ab. Für ihn dient die Tradition der Tugenden<sup>231</sup> und Weisheit als Erfahrungswissen als Grundlage, dass der Mensch sich auf seinem Lebensweg bewähren kann. Die eigentlichen Themen, wie rechter Sinn, Glaube, Hoffnung und Liebe stehen noch aus und werden in seinem Entwurf nur erwähnt. Lebenspraktisch ist es z. B. möglich, sich in ein „Cafe für Sokrates“<sup>232</sup> in Berlin zu setzen und Philosophie für jedermann zu erleben bzw. selbst zu diskutieren. Oder einen Philosophen gegen ein Honorar zu „mieten“ und philosophierend auf einem gemeinsamen Weg das Lebensthema bis zur akzeptablen Sichtweise und Lösung, zu reflektieren. Es bleibt abzuwarten, inwieweit dieser dritte Weg eine andere Form des Zugangs zum heutigen Menschen und seinen ewigen Fragen nach Glaube, Liebe, Hoffnung darstellt.

## ***2. 7 Zusammenfassung: Was trägt die Philosophie zum Verständnis der Hoffnung bei?***

Zunächst wurde die Hoffnung im 18. und 19. Jahrhundert als Triebkraft der geschichtlichen Dynamik verstanden, die Kant als Weg zu einer „ethischen Gemeinschaft“ und Bloch als Weg zu einem irdischen „neuen Jerusalem“ verstand. Dieser auf ein Besseres gerichtete Fortschrittsoptimismus wurde durch den aufkommenden Nihilismus Nietzsches und später durch die existenzialistische- nihilistische Strömung abgelöst. Die Hoffnung wurde behandelt, um es mit Bildern auszudrücken, wie ein vergiftetes Geschenk, als Illusion, als Torheit und unhaltbares Versprechen sowie Vertröstung ins Jenseits, eine schöne Idee ohne konkrete Wirklichkeit. Hoffnung verkam zum billigen Trost. Dies wirkt bis heute fort. Dagegen setzte sich parallel zu der sich breit machenden Verzweiflung eine andere Strömung durch, in deren Mittelpunkt die Hoffnung steht, die

---

<sup>229</sup> Mit den ersten beiden Wegen sind Seelsorge und Psychotherapie gemeint.

<sup>230</sup> Davila, N. G. (1992). Auf verlorenem Posten. Wien. 36.

<sup>231</sup> vgl. Comte- Sponville, A. (1996). Ermutigung zum unzeitmäßigen Leben. Reinbeck.

<sup>232</sup> Sautet, M. (1999). Ein Cafe für Sokrates. Philosophie für jedermann. Düsseldorf.

den Menschen trägt. „Die Mehrheit der zeitgenössischen Philosophen der Hoffnung geht davon aus, dass der Akt der Hoffnung und das Objekt der Hoffnung ebenso sehr eine Angelegenheit des einzelnen wie der Gemeinschaft sind...Tatsächlich aber ist die Hoffnung nie ein vorrangiges Thema in der Philosophiegeschichte gewesen: wenn man sich mit ihr beschäftigte, geschah dies im allgemeinen „en passant“; dies gilt auch für die meisten Denker heute“<sup>233</sup>. Fasst man die Ansätze der Hoffnungsphilosophie zusammen, so eröffnen sich zwei Perspektiven: Die eine besagt, dass man ohne Hoffnung nicht leben könne. Sie ist die Grundgeborgenheit des Menschen. Aus der Hoffnung heraus entstehen alle „gehobenen Gefühle“<sup>234</sup>, die der Angst und Verzweiflung gegenüber stehen. Die andere Perspektive dagegen verdächtigt die Hoffnung, eine billige Flucht zu ermöglichen und damit das Hier und Jetzt zu gefährden. Letztere Perspektive wird das Wesen der Hoffnung nicht wirklich erfassen. So verbindet die Philosophie Hoffnung mit dem Emotionsfeld Erwartung - Sehnsucht -Hoffnung als ein Kontinuum, wobei immer mehr Offenheitsgrade dazukommen: „Die Erwartung kann sehr eingengt sein und mit weniger oder mehr Sehnsucht durchsetzt immer mehr zu Hoffnung werden“<sup>235</sup>. Bis heute gibt es keinen Versuch, die verschiedenen philosophischen Denkströmungen unseres Jahrhunderts., die sich mit Hoffnung auseinandersetzen, zusammenzustellen. Der Großteil der Untersuchungen berücksichtigt entweder nur Veröffentlichungen eines Sprachgebietes, eine eigenständige philosophische Richtung oder konzentriert sich überwiegend auf Marcel und Bloch.

---

<sup>233</sup> Schumacher (2000). Rechenschaft über die Hoffnung. 10.

<sup>234</sup> Kast, V. (1991). Freude Inspiration Hoffnung. Olten. 10.

<sup>235</sup> drs. 175.

### 3. Psychologische und Medizinische Perspektive<sup>236</sup>

**„Hoffnung und Zuversicht können sehr nützliche Affekte sein und viel zur Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit beitragen“ (Stahl, 1695)**

Die Forderung, der Arzt solle den (Schwer-) Kranken Hoffnung machen oder diese ihm nicht nehmen, durchzieht die Geschichte der Medizin. Wie ein Arzt allerdings einem Leidenden Hoffnung vermitteln kann, wird kaum ausgeführt. Lange Zeit wurde von frühen medizinpsychologischen Autoren die Sichtweise Descartes' 1649 übernommen und die Hoffnung den Leidenschaften zugeordnet. Zunehmend wurde sie jedoch unter anderen Gesichtspunkten betrachtet. So erfasst Stahl 1695 die Wirkung der Hoffnung bereits als Affekt. Hoffnung und Zuversicht seien sehr nützliche Affekte und tragen viel zur Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit bei. Diese Sichtweise ist von Zückert 1764 spezifiziert worden, indem er die physischen Auswirkungen beschreibt. Freude und Hoffnung führen als angenehme Leidenschaften zur Verbesserung des Leibeszustands, sie bewirken eine angenehme Reizung der Nerven und bringen das Blut in Wallung. Dadurch werde die Durchblutung der Peripherie angeregt, die Absonderung der Säfte befördert sowie der Körper leichter gemacht. In der weiteren Entwicklung interpretiert Gesenius 1786 Hoffnung als Erwartung einer Freude und verweist auf die negativen Affekte der Hoffnungslosigkeit, die vor den Kranken zu verbergen seien sowie auf die Sensibilität, die Kranke für non - verbale Signale entwickeln. Schließlich bezieht Lenhossek 1804 als erster explizit motivationale Aspekte ein: „Der Gemüthsaffekt der Hoffnung erregt das Begehungsvermögen [...] zu Thätigkeiten, d. h. die Hoffnung ist (der einzige) Impuls der Handlungen“<sup>237</sup>. Interessanterweise unterscheidet er verschiedene Arten von Hoffnung in Abhängigkeit von der Wahrscheinlichkeit, mit der das Gewünschte eintreffen kann.

So ist Vertrauen durch einen höheren Grad von Hoffnung gekennzeichnet, die Zuversicht hingegen von sicherer Überzeugung geprägt. Zutrauen steht in Verbindung mit berechtigter Hoffnung und Vertrauen auf andere Personen. Von Feuchtersleben 1845 dagegen richtet den Blick auf eine überdauernde Disposition, Hoffnung zu entwickeln. Diese Disposition versteht er als eine Offenbarung der innigsten psychischen Lebensenergie. Es finden sich damit erste Ansätze in der Medizingeschichte, Hoffnung in ihrer affektiven Auswirkung, als Motiv, als Disposition zu betrachten. Für Hufeland 1860 ist Hoffnung die Grundlage und „unentbehrliches Erfordernis“

---

<sup>236</sup> vgl. Lipps, B. & Huppmann, G. (1998). Zur Medizinischen Psychologie der Hoffnung. Vortrag beim Kongress der Dt. Gesellschaft für Medizinische Psychologie in Hamburg. 4. - 6. 6. 1998.

Ebenso den Überblick zur Medizingeschichte der Hoffnung von: Huppmann, G. (2000). Frühe Medizinische Psychologie der Hoffnung: Von Descartes (1649) bis v. Feuchtersleben (1845). Mainz.

Vgl. Stahl, G. E. (1695). Über den mannigfaltigen Einfluß von Gemütsbewegungen auf den menschlichen Körper. (lateinisches Original übers. in J. Steudel & R. Zaunick (Hrsg.), Sudhoffs Klassiker der Medizin, Band 36, Georg Ernst Stahl. Leipzig. 1961.

Descartes, R. (1649). Ueber die Leidenschaften der Seele. (lateinisches Original übers. von J. H. v. Kirchmann, Rene Descartes philosophische Werke, 2. Aufl., Leipzig. 1891.

Zückert, J. F. (1764). Medicinische und moralische Abhandlungen von den Leidenschaften. Berlin.

Gesenius, W. (1786). Medizinisch - moralische Pathematologie oder Versuch über die Leidenschaften und ihren Einfluß auf die Geschäfte des körperlichen Lebens. Erfurt.

<sup>237</sup> Lenhossek, M. (1804). Untersuchungen über Leidenschaften und Gemüthsaffekten, als Ursachen und Heilmittel der Krankheiten. Pesth. 11.

für Zufriedenheit und Seelenruhe und somit für ein langes Leben: “Wer hoffen kann, der verlängert seine Existenz nicht bloß idealisch, sondern wirklich physisch durch die Ruhe und Gleichmüthigkeit, welche sie gewährt“<sup>238</sup>. Erstaunlich bleibt, dass dieses „unentbehrliche Erfordernis“ kaum ein Gegenstand weiterer Medizinforschung wurde<sup>239</sup>.

### 3.1 Die tiefenpsychologische Perspektive

Die Tiefenpsychologie beschäftigte sich nur in Ansätzen mit der Frage der Hoffnung. Sie finden sich in der weiteren psychologischen Forschung kaum berücksichtigt. Interessanterweise wurde auch von der Humanistischen Psychologie die tiefenpsychologische Perspektive der Hoffnung nicht aufgegriffen und weiterentwickelt. Frankls Logotherapie ist zwar sinnorientiert: „Unser Zeitalter ist das einer existenziellen Frustration“<sup>240</sup>. Doch entwickelte er keinen spezifischen Hoffnungsbegriff, vielmehr ist Ziel seiner Therapie die Entfaltung eines Willens zum Sinn. Begreift man Hoffnung als sinnorientiert, so setzt sich Frankl mit seinem gesamten Lebenswerk<sup>241</sup> damit auseinander, allerdings ausschließlich aus der Perspektive der Hoffnungslosigkeit, des Sinnverlustes, der Verzweiflung. Im Gegensatz zur Tiefenpsychologie haben andere Schulen keinen nennenswerten Beitrag zum Gegenstand Hoffnung geleistet.

---

<sup>238</sup> Hufeland, C. W. (1860). Makrobiotik oder die Kunst das menschliche Leben zu verlängern. (8. Aufl.). Berlin. 14; vgl. Feuchtersleben, E. von (1845). Lehrbuch der ärztlichen Seelenkunde. Wien.

<sup>239</sup> Am ehesten wird die Hoffnung heute innerhalb der Palliativmedizin thematisiert.

Ansohn, E. (1978). Die Wahrheit am Krankenbett. Grundfragen einer ärztlichen Sterbehilfe. München.

Aulbert, E. (Hrsg.) (1993). Bewältigungshilfen für den Krebskranken. Stuttgart.

Aulbert, E. & Niederle, N. (Hrsg.) (1990). Die Lebensqualität des chronisch Krebskranken. Stuttgart.

Husebo, S. & Klaschik, E. (1998). Palliativmedizin. Berlin.

Niederle, N. & Aulbert, E. (Hrsg.). (1987). Der Krebskranke und sein Umfeld. Stuttgart.

<sup>240</sup> Frankl, V. E. (1990). Der leidende Mensch. München. 14.

<sup>241</sup> ders. (1991). Das Leiden am sinnlosen Leben. Wien.

### 3.1.1 Freuds Affektbegriff<sup>242</sup>

Für Freud waren Affekte von Anfang an ein existenzieller Ausdruck menschlichen Lebens. Er besaß die bildliche Vorstellung vom „eingeklemmten Affekt“, der zu neurotischen Störungen führt, wenn er nicht abregiert werden kann. Ziel der Psychoanalyse ist es „die Wirksamkeit der ursprünglich nicht abregierten Vorstellung dadurch (aufzuheben), dass sie dem eingeklemmten Affekt derselben den Ablauf durch die Rede gestatte und (sie) zur assoziativen Korrektur (bringt), indem sie dieselbe ins normale Bewusstsein zieht<sup>243</sup>. „Affektloses Erinnern ist fast immer völlig wirkungslos“<sup>244</sup>. Das Wesen des Affekts bestimmt sich nach Freud folgendermaßen: „Ein Affekt umschließt erstens bestimmte motorische Innervationen oder Abfuhrer, zweitens gewisse Empfindungen, und zwar von zweierlei Art, die Wahrnehmungen der stattgehabten motorischen Aktionen und die direkten Lust- und Unlustempfindungen, die dem Affekt, wie man sagt, den Grundton geben...Bei einigen Affekten glaubt man...zu erkennen, dass der Kern, welcher das genannte Ensemble zusammenhält, die Wiederholung eines bestimmten bedeutungsvollen Erlebnisses ist. Dieses Erlebnis könnte nur ein sehr frühzeitiger Eindruck von sehr allgemeiner Natur sein...“<sup>245</sup>. Freud behandelt vor allem (negative) Affektzustände, wie Angst, Trauer und Schmerz. Er versteht die Affekte als „Reproduktionen alter, lebenswichtiger, eventuell vorindividueller Ereignisse...“<sup>246</sup>.

---

<sup>242</sup> Die wichtigsten Erörterung der Affekte Freuds findet sich in der Traumdeutung (1900); Studienausgabe, Bd. 2, 444-69. Eine weitere Erörterung dieser Frage findet sich in: Das Ich und das Es (1923), Bd. III, 288 ff. Eine noch klarere Darstellung des Wesens der Affekte gibt Freud in der 25. seiner Vorlesungen (1916-17), Studienausgabe Bd. 1, 382-3, sowie in: Hemmung, Symptom und Angst (1926), Studienausgabe, Bd. 6, 273-4. Zur aktuellen Diskussion von Freuds Affektbegriff und seiner Triebtheorie vgl. Krause, R. (1998). Allgemeine psychoanalytische Krankheitslehre. Band 2: Modelle. Stuttgart. 9-64. Das Wort Affekt taucht im klinischen Bezugsrahmen bei Freud in vier verschiedenen Kontexten auf: „1. Einmal sprechen wir von Zuständen, die wir mit Begriffen wie Scham, Schuld oder Stolz kennzeichnen. Diese Gefühle setzen verinnerlichte Strukturen voraus und können teilweise als der Niederschlag von realen Beziehungen verstanden werden...2. Im zweiten Umfeld wird der Begriff Affekt als Folge von Trieben und/oder kognitiven Prozessen verstanden. In Anlehnung an Freuds Überlegungen (1915) werden hier Empfindungen der Lust-Unlustreihe als Affekte bezeichnet und mit der Vorstellung von Spannungsveränderungen verknüpft...Dieser Affektbegriff hat keine direkten Verbindungen zu Beziehungen, es sei denn, man gehe davon aus, dass gehemmte Personen auf bestimmte Arten von Beziehungen verzichten... Der dritte Kontext entspricht dem der traumatischen Affekte. Auch hier wird häufig der Begriff „traumatische Angst“ verwendet...Ein Zustand vollständiger Hilf- und Hoffnungslosigkeit mit einem „Wissen“ um die Unlösbarkeit der Bedrohung und einer emotional-kognitiven Entdifferenzierung der erlebenden Person. Solche Zustände dienen nicht der Regulierung anderer Prozesse, sondern sind charakteristisch für Zusammenbrüche der inneren Regulierung, aber auch der Beziehungsregulierung...4. Der vierte Kontext, in dem der Begriff Affekt verwendet wird, ist stärker beziehungsorientiert. Wenn wir an Zustände wie Freude, Wut, Ekel, Angst, Trauer, Interesse, Verachtung denken, gehen wir davon aus, dass sie, wenn sie sicht- und /oder hörbar werden, ganz ungewollt mit anderen spezifische Wirkungen hervorrufen. So gibt es etwa Affektansteckung...oder komplementäre Reaktionen...Solche Überlegungen werden häufig unter dem Stichwort Übertragung abgehandelt.“ Krause, R. (1998). Allgemeine psychoanalytische Krankheitslehre. Band 2, 26/27.

<sup>243</sup> Freud, S. (1895a). Studien über Hysterie. G. W. Bd. 1. Frankfurt a. Main, 97.

<sup>244</sup> drs. 85.

<sup>245</sup> Freud Studienausgabe Bd. 1, 382/383.

<sup>246</sup> drs. Bd. IV, 274.

Freuds Sichtweise der Affekte ist vor allem von Melanie Klein und Winfried Bion aufgenommen und weiterentwickelt worden<sup>247</sup>. Freud selbst konzentrierte sich ausschließlich auf den Affekt der Angst.<sup>248</sup> Im gesamten Werk Freuds findet sich deshalb Hoffnung nicht als eigenständiger Begriff, sondern er nähert sich diesem eher über die Beschreibung von Defiziten. In der Tiefenpsychologie entsteht somit der Begriff Hoffnung aus ihrer Abwesenheit, der Hoffnungslosigkeit und Angst. Schon Fromm schreibt erstaunt im Bezug auf Freuds Hoffnungs begriff: “[...] dass trotz der Popularität von Freuds Theorien sein Begriff des Unbewussten so wenig auf derartige emotionale Phänomene angewandt wird“<sup>249</sup>. Die Wirkung der Psychotherapie beruht nach Freuds Ansicht auf einem „Zustand der gläubigen Erwartung“<sup>250</sup> des Kranken, der dem Zweck der Heilung dient. Es ist sein Verdienst, die Zusammenhänge zwischen seelischer und körperlicher Befindlichkeit zu betonen und die einseitige Betrachtung des Menschen aufzuheben. “Anhaltende Affektzustände - depressiver Natur wie Kummer, Sorge, Trauer wirken krankhaft verändernd. Umgekehrt sieht man unter dem Einfluss freudiger Erregungen, des Glückes, den ganzen Körper aufblühen“<sup>251</sup>. Freud ist davon überzeugt, dass alle Seelenvorgänge, auch die Denkvorgänge affektiv sind „[...] und kein einziger von ihnen entbehrt der körperlichen Äußerungen und der Fähigkeit, körperliche Vorgänge zu verändern [...]“. Die Vorgänge des Willens und der Aufmerksamkeit sind gleichfalls imstande, die leiblichen Vorgänge tief zu beeinflussen und bei körperlichen Erkrankungen als Förderer oder als Hemmungen eine große Rolle zu spielen“<sup>252</sup>. Er zeigt großes Interesse an dem seelischen Zustand der Erwartung. Der Zustand, “die hoffnungsvolle und gläubige Erwartung ist eine wirkende Kraft, mit der wir streng genommen bei allen unseren Behandlungs- und Heilungsversuchen zu rechnen haben [...]. Die gläubige Erwartung, mit welcher er (der Kranke) dem unmittelbaren Einfluss der ärztlichen Maßregel entgegenkommt, hängt einerseits von der Größe seines eigenen Strebens nach Genesung ab, andererseits von seinem Zutrauen, dass er die richtigen Schritte dazu getan hat, also von seiner Achtung vor der ärztlichen Kunst überhaupt, ferner von der Macht, die er der Person seines Arztes zugesteht, und selbst von der rein menschlichen Zuneigung, welche der Arzt in ihm erweckt hat“<sup>253</sup>. Offensichtlich stehen auch hier die Erwartung und das Vertrauen in enger Beziehung zur Hoffnung. Ein zweiter wesentlicher Aspekt liegt in dem von Freud postulierten Dreierschritt: Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten und zielt auf das Freiheits- und Hoffnungspotential des Menschen. Es wird deutlich, dass der Erinnerungs- und Entwicklungsaspekt wichtige Auswirkungen auf Hoffnung haben. Erikson, von Freud beein-

---

<sup>247</sup> Klein, M. (1962). Das Seelenleben des Kleinkindes. Stuttgart.

Bion, W. R. (1967). Second Thoughts. Selected papers on psycho- analysis. London.

Vgl. zum Thema: Psychoanalyse und Affekt: Kutter, P. (2001). Affekt und Körper. Neue Akzente der Psychoanalyse. Göttingen.

<sup>248</sup> Für Krause sind Affekte „die psychischen Repräsentanzen von hierarchisch organisierten, aus dem Körperinnern und durch externe Reize aktivierbaren zielorientierten Motivsysteme. Diese Motivsysteme sind die Nachfolger der Instinkte. Affekte steuern die Objektbeziehungen, aber auch andere nicht soziale Handlungen in motivspezifischer Weise“. Krause, R. (1998). Allgemeine psychoanalytische Krankheitslehre. Band 2, 49.

<sup>249</sup> Fromm, E. (1991). Die Revolution der Hoffnung. (2. Aufl.). München. 23.

<sup>250</sup> Freud, S. (1942). Über Psychotherapie. in: Gesammelte Werke Band 5. A. Freud (Hrsg.). Frankfurt a. Main. 14.

<sup>251</sup> Freud, S. (1942). Psychische Behandlung. in: Gesammelte Werke. Band 1. A. Freud (Hrsg.). Frankfurt a. Main. 295.

<sup>252</sup> drs. (1942). 296.

<sup>253</sup> drs. (1942). 297/301.

flusst, integrierte anders als dieser Hoffnung in sein tiefenpsychologisches Entwicklungsmodell. Für Freud gibt es den Vertrauensbegriff, aber im Grunde kein Hoffen.

### 3.1.2 Erikson

Das epigenetische Modell von Erikson versteht Hoffnung als frühesten Entwicklungsschritt, sozusagen als Ergebnis der Erfahrung von Grundvertrauen versus Grundmisstrauen<sup>254</sup>. Sie wird als Ausdruck des erlebten Vertrauens beschrieben. Verfügt ein Mensch über Urvertrauen, dann hat er auch jeweils mehr Hoffnung. Je weniger jemand Urvertrauen besitzt, umso weniger Hoffnung wird von ihm entwickelt<sup>255</sup>. So ist Vertrauen die Basis der Hoffnung. Wahrgenommene Hoffnung greift somit auf früheste vorbewusste Erinnerung zurück, die verbunden ist mit gelungenen, lebensstärkenden Begegnungen. „Hoffnung ist für ihr Beginnen angewiesen auf die erste Begegnung des neuen Wesens mit vertrauenswürdigen mütterlichen Personen“<sup>256</sup>. Die so entwickelte Hoffnung entwirft das darin erfahrene Vertrauen in die Zukunft und behauptet das Unabgeholte der Vergangenheit ebenso wie die Ambivalenzen und gegenteiligen Erfahrungen. So definiert Erikson: „Hoffnung als eine erwartungsvolle Sehnsucht, ein Ausdruck, der sehr wohl in Einklang steht mit einer vagen Getriebenheit, die Erfahrungen durchläuft, welche wiederum bestimmte Erwartungen weckt“<sup>257</sup>. Die Entwicklung von Hoffnung, Treue und Fürsorge sind für Erikson menschliche Stärken oder Ich - Qualitäten, die aus den Phasen der Kindheit, der Adoleszenz und des Erwachsenenalters hervorgehen. Hoffnung als früheste entwickelte Grundstärke aus der Auflösung der Antithese Vertrauen versus Mißtrauen ist gleichzeitig die Wurzel der Ich-Entwicklung. „Das Gefühl der Ich-Identität ist also die angesammelte Zuversicht des Individuums, das der inneren Gleichheit und Kontinuität seines Wesens in den anderen Augen entspricht“<sup>258</sup>. Es ist sein Anliegen, Hoffnung als Beziehungs- und Entwicklungsprozess der frühen Kindheit und kumulativen Erfahrung innerhalb der Gesellschaft zu beschreiben<sup>259</sup>.

Seine Beobachtungen haben ergeben, dass ein Kind in verschiedenen Zusammenhängen Vertrauen zu entwickeln beginnt, indem es Rückhalt findet. Auf dieser „basic trust“ beginnt der Mensch zu lernen, worauf und auf wen er vertrauen kann. Hoffnung gründet sich im Vertrauen, das auf die Gegenwart angelegt ist und dadurch kann die Zukunft entworfen werden. In der Hoffnung wird der Wirklichkeit Vertrauen geschenkt. Die kurze Analyse verdeutlicht den Zusammenhang von Erinnerung - Erwartung - Sehnsucht, die in Hoffnung münden. Es zeigt sich in Eriksons Sichtweise, dass Erwartung und Sehnsucht als wesentliche Vorstufen von Hoffnung zu begreifen sind. Die Wurzeln bzw. Quellen der Hoffnung liegen in intrapersonalen, interpersonalen und sozial/milieubedingten Erfahrungen. Erikson hat darauf verwiesen, dass erste Erfahrungen von Ein-

---

<sup>254</sup> Erikson, E. H. (1988). Der vollständige Lebenszyklus. Frankfurt a. Main. Eine bisher noch nicht erforschte Fragestellung ist: In welchem Zusammenhang Hoffnung und derzeitige Bindungstheorien bzw. Bindungsstile stehen? Vgl. Bowlby, J. (1984). Bindung. Frankfurt a. Main; Ross, T. (2004). Bindung, Selbstregulation und Religion. In: WzM, 56.Jg. (1). 86-97; Krause, R. (1998). Die Entwicklung von Beziehungen, Kognitionen und Strukturen. In: Allgemeine psychoanalytische Krankheitslehre. Band 2: Modelle. Stuttgart. 153-218.

<sup>255</sup> Erikson, E. H. (1966). Identität und Lebenszyklus. Frankfurt a. Main.

<sup>256</sup> drs. (1971). Einsicht und Verantwortung. Frankfurt a. Main. 100.

<sup>257</sup> drs. (1988). 75/76.

<sup>258</sup> drs. (1957). Kindheit und Gesellschaft. Zürich: Pan. 256.

<sup>259</sup> drs. (1988) vgl. auch: Erikson, E. H. (1975). Der junge Mann Luther. Frankfurt a. Main.

heit, Nähe und Vertrauen die ontogenetische Wurzel der Hoffnung und des Glaubens bilden<sup>260</sup>. So wird Hoffnung letztlich Teil der Identität ein Aspekt, der von Jung aufgegriffen wurde.

### 3.1.3 Jung

Jung siedelt die Hoffnung im Selbst des Menschen an. In der Definition des Selbst drückt sich die Idee aus, dass wir uns im Unterbewussten voraus sind und von dort her Grund zum Hoffen haben. Das Selbst wird als „Grund und Ursprung der individuellen Persönlichkeit“ begriffen und umfasst „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“<sup>261</sup>. Der gesamte Individuationsprozess ist unbewusst im Menschen angelegt und kann als verdeckte Vision und Sehnsucht erlebt werden. Die Jungsche Schule hat die Dimension der Zukunft, den Erwartungsaspekt in Symbolen sehr ernst genommen<sup>262</sup>. Auch bei Jung finden sich beides, der Erinnerungs- und der Erwartungsaspekt. Emotionen drücken unser Unterbewusstes aus, und sie zeigen sich in Komplexen und Archetypen, die den jeweiligen Emotionen zugrunde liegen. „[...] bei der Emotion der Hoffnung kann man von der Wirkung des Archetypus des ‚göttlichen Kindes‘ sprechen, welches als Heilsbringer gesehen wird. Nicht der Aspekt des Unzerstörbaren, auch nicht der Aspekt des Einverstandenen - Seins mit dem Leben steht dabei im Vordergrund, sondern der Aspekt des Heranwachsenden, des Erlösens, des Tragens. In diesem Zusammenhang kann Jesus als Symbol des ‚göttlichen Kindes‘ Beispiel sein“<sup>263</sup>. Der Kranke braucht nach Jung: Glaube, Hoffnung, Liebe und Erkenntnis zum Leben, diese sind „vier höchste Errungenschaften menschlichen Strebens“<sup>264</sup>. Es ist möglich, sich ihnen zu nähern. Es gibt Wege, die in das Erleben führen. Diese Wege sind „ein Wagnis, das den unbedingten Einsatz der ganzen Persönlichkeit fordert“<sup>265</sup>. Für Jung ist es, im Gegensatz zu Bloch, dem Menschen nicht möglich, Hoffnung zu lehren noch zu lernen, denn sie ist „an eine menschlicher Willkür entzoge-

---

<sup>260</sup> vgl. dazu Petermann, F. (1996). Psychologie des Vertrauens. Göttingen.

Gennerich, C. (2000). Vertrauen. Ein beziehungsanalytisches Modell-untersucht am Beispiel der Beziehung von Gemeindegliedern zu ihrem Pfarrer. Bern.

Fowler beschreibt in einem fiktiven Gespräch mit Erikson die Entwicklung der menschlichen Hoffnung so:

„Man sagt nicht zuviel, wenn man behauptet, dass die ersten tiefen Erfahrungen des Kindes von Wechselbeziehungen (oder ihrem Misslingen) in dem ersten Jahr seines Lebens die Grundlagen für das Verhältnis von Vertrauen und Misstrauen legen, das die Art und Weise bestimmt, wie es den Problemen der folgenden Stufen begegnen wird. Darüber hinaus übt wahrscheinlich die Qualität der ersten Wechselbeziehungen des Kindes eine paradigmatische oder prägende Kraft auf die Art und Weise aus, in der es an zukünftige Beziehungen herangehen wird. Wenn das Verhältnis von Vertrauen und Misstrauen günstig ist, dann entsteht die Tugend oder Ichstärke, die wir Hoffnung nennen“ in: Fowler, J. W. (2000). Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn. Gütersloh. 74.

Fowler ist überzeugt, dass im Säuglingsalter –auf der Vorstufe eines undifferenzierten Glaubens, „die Samen des Vertrauens, des Mutes, der Hoffnung und der Liebe in einer undifferenzierten Weise verschmolzen (sind) und kämpfen mit dem Gefühl der Bedrohung durch Verlassenwerden, mangelnde Verlässlichkeit und Entbehrungen in der Umwelt des Säuglings“. drs. 138. Die spätere Glaubensentwicklung besitzt hier bereits ihre Grundlage.

<sup>261</sup> Jung (1958). Gesammelte Werke. 16. § 414.

<sup>262</sup> Kast (1990). Die Dynamik der Symbole. Olten. 17 – 44.

<sup>263</sup> Kast (1991). Freude Inspiration Hoffnung. Olten. 182.

<sup>264</sup> Jung. (1997). Psychologie und Religion. München. 117.

<sup>265</sup> drs.



ne, irrationale Bedingung geknüpft, nämlich an das Erlebnis<sup>266</sup>. Dabei formuliert Jung, es habe niemand eine Beziehung zu sich selbst, wenn er nicht auch eine zu seinen Mitmenschen habe, d. h. auch die Entfaltung von Emotionen ist eingebunden in gelebte Beziehungen<sup>267</sup>. So wird deutlich, wie die Individuation ohne Symbiose einseitig bliebe, ebenso die Vereinzelung in der Angst ohne ein Verbundensein mit der Emotion der Hoffnung. Sie ist für das Verständnis des menschlichen Wesens genauso wichtig wie Angst und Trauer. Leider führt Jung nicht aus, welche affektiven Auswirkungen zur Hoffnung gehören, und so bleibt sein Begriff von Hoffnung ebenfalls unpräzise. In seiner Theorie wird Hoffnung implizit auf die Fähigkeit des Selbst bezogen, steuernd und fördernd auf den psychischen Wachstums- und Individuationsprozess Einfluss zu nehmen.

### 3.1.4 Fromm

„Einer der Hauptgründe, dass eine solche Verwirrung über den Begriff Hoffnung herrscht, ist der, dass man nicht zwischen bewusster und unbewusster Hoffnung unterscheidet“<sup>268</sup>. Fromm versucht eine Psychologie der Hoffnung zu entwerfen. Hoffnung ist für Fromm „ein Zustand des Seins [...], die Bereitschaft zu einem intensiven, aber noch unverbrauchten Tätigsein“<sup>269</sup>. Sie ist eine psychische Begleiterscheinung des Lebens, des Wachstums und Ausdruck der Dynamik menschlichen Geistes. Hoffnung drückt sich aus in einer Erfahrung, die im engen Zusammenhang zum Glauben steht, verstanden als eine Gewissheit der Vision und nicht im Blick auf ein bestimmtes Endergebnis. So ist Glaube ohne Hoffnung unmöglich und Hoffnung könnte nicht ohne Glauben bestehen. Fromm versteht darunter das Vertrauen in sich und andere, als ein Gefühl der Gewissheit über das Ungewisse, die Fähigkeit, Erwartungen flexibel zu halten und sich nicht von der Absolutheit des Hier- und Jetzt beeinflussen zu lassen. Sie ist eng verbunden mit Mut und Furchtlosigkeit, der Seelenstärke (fortitudo). „Zu Anfang haben wir alle Hoffnung, Glauben und Seelenstärke - es sind die unbewussten, nicht-gedanklichen Eigenschaften“<sup>270</sup>. Sobald das Leben beginnt, ist Hoffnung eingebunden in die soziale und kulturelle Umwelt, die ihrerseits das Hoffnungspotential vergrößern oder blockieren, sogar zerstören kann. Für Fromm besitzt die kulturell und religiös vermittelte Hoffnung immer individuelle Relevanz und ebenso die individuelle Hoffnung eine gesellschaftliche. Er grenzt seinen Hoffnungs-begriff ab von Einstellungen und Optimismus. Den spirituellen bzw. transzendenten Erfahrungsprozess von Hoffnung zu charakterisieren, war einerseits sein Anliegen. Weiter sieht er eine enge Verbindung zwischen Hoffnung und Handlung. Hoffnung ist ein Seinszustand mit der inneren Bereitschaft zu intensiver, aber noch nicht verausgabter Aktivität. Und das dritte Wesensmerkmal der Hoffnung ist nach Fromm ihre Liebe zum Leben, auch im Sinne eines Potentials, Änderungen zum Besseren herbeiführen zu wollen.

---

<sup>266</sup> drs. 116.

<sup>267</sup> Jung. (1958). GW, 16. § 445.

<sup>268</sup> Fromm, E. (1991). Die Revolution der Hoffnung. (2. Aufl.). München. 23.

<sup>269</sup> drs. 26.

<sup>270</sup> drs. 34.

Zusammenfassung:

Tiefenpsychologisch gibt es einige theoretische Ansätze, es lässt sich allerdings kein integratives theoretisches Modell dafür finden<sup>271</sup>. Viele Jahrzehnte haben gerade die „gehobenen Emotionen“, wie Freude und Hoffnung innerhalb psychologischer Forschung kaum Beachtung gefunden. So äußert sich Hoffnung aus der frühen tiefenpsychologischen Sichtweise als Affekt und Kognition (Freud bezieht sich auf Vertrauen und Erwartung), Entwicklung und Verhalten (Erikson), Persönlichkeit und Selbst (Jung), sowie In - Beziehung - Treten (Fromm). In der weiteren Entwicklung der Tiefenpsychologie wird Hoffnung von einigen Vertretern „als affektiv-kognitive Interaktion“ definiert<sup>272</sup>. Ein Affekt allgemein wird als Gemütsbewegung mit hoher Intensität erlebt und verstanden. Äußere soziale Reize und Körperimpulse lösen ihn aus. Heutige Definitionen verweisen auf die kognitiven, emotionalen und interaktionalen Aspekte gegenüber Sozialpartnern. Affekte beeinflussen die Steuerungs- und Motivationssysteme des Einzelnen und tragen zur Entwicklung der gesamten Persönlichkeit bei. Sie haben einen unaufhörlichen Einfluss auf unser Denken<sup>273</sup>, Fühlen und Verhalten und spiegeln unsere Beziehungen wider. Insofern können sie als elementare reaktive Antworten verstanden werden.

Die bisherigen Quellen besitzen zweifellos einen heuristischen Wert. Allerdings bleibt die mangelnde Überprüfbarkeit der Aussagen der bisher dargestellten Disziplinen ein Defizit und führt zu den Fragen heutiger empirischer psychologischer Forschung, wobei das Konzept Hoffnung innerhalb der Allgemeinen und Klinischen Forschung differenziert betrachtet werden muß. Diese Unterscheidung ist deshalb unabdingbar, da sich die allgemeinspsychologischen Ansätze mit dem Wesen des theoretischen Konstruktes Hoffnung befassen, während sich die Klinische Forschung eher mit der empirischen Bestimmung der Hoffnungsinhalte auseinandersetzt. Damit wird aber noch nicht die Frage beantwortet, welche Klärung und Hilfe Hoffnung in einer Krankheitserfahrung haben kann. Dieser Lebensbezug wird im Blick behalten werden.

## **3.2 Forschungsansätze innerhalb der Allgemeinen Psychologie**

### **3.2.1 „Hoffnung als Motiv“ - Motivationspsychologie**

Es besteht in der Motivations-, Emotions- und Lernpsychologie ein weitgehender Konsens darüber, dass der Mensch bzw. die Lebewesen solche Verhaltensweisen bevorzugen, die als

---

<sup>271</sup> vgl. Ulich (1984). Psychologie der Hoffnung.; Schnoor (1988). Psychoanalyse der Hoffnung.

<sup>272</sup> Es war Izard, der 1981 ein kategoriales System der Affekte aufstellte und z. B. neben Freude, Überraschung oder Schreck, Trauer, Gram oder Kummer, Wut, Zorn, Ekel, Feindseligkeit, Aggression, Angst, Scham, Schuld die Hoffnung „als affektiv-kognitive Interaktion“ konzeptualisierte in: Izard, C. E. (1981). Die Emotionen des Menschen. Weinheim. 235.

Ich verweise weiter auf die Forschungsarbeiten von Peter Kutter, der sich mit den Affekten als elementarer Substanz des Lebens und den Leidenschaften aus psychoanalytischer Sicht beschäftigt hat. In seiner Systematik der Affekte ist die Hoffnung als Vitalitätsaffekt nicht berücksichtigt. Kutter, P. (2001) Affekt und Körper, 38ff. drs. (1980b). Über die Rolle der Affekte. Psychoanalyse 1, 188 –201. drs. (1994). Liebe, Haß, Neid, Eifersucht – Eine Psychoanalyse der Leidenschaften. Göttingen.

<sup>273</sup> vgl. Ciompi, L. (1999). Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik. Göttingen.

lustvoll erlebt werden, also mit positiven Affekten in Verbindung stehen. Verhaltensweisen, deren Konsequenzen als unlustvoll erlebt werden, werden eher vermieden. Insbesondere die neobehavioristische orientierte Motivationspsychologie hat auf diesen Lust-Unlust-Mechanismus zurückgegriffen. „Das grundlegende Postulat dieses Ansatzes besagt, dass jede zeitlich vorweggenommene Veränderung eines emotionalen Zustandes hin zum Lustvollen positiv motivierende Eigenschaften besitzt...Affektwandel wurde damit zum eigentlichen motivierenden Sachverhalt“<sup>274</sup>. Wie schon ausgeführt, bekam für Freud das Lustprinzip die Funktion eines Regulativs für das gesamte psychische Geschehen. „Die Antizipation eines solchen Affektwechsels stellt den eigentlichen Kern eines Anreizmechanismus dar und kann durch Erwartungsempfindungen vom Typ der Hoffnung und vom Typ der Furcht abgebildet werden“<sup>275</sup>. In der weiteren motivationspsychologischen Theoriebildung wurde man diesem Sachverhalt gerecht, „indem man zwei voneinander unabhängige motivationale Tendenzen, eine „Aufsuchen“- und eine „Meiden-Tendenz“, in Rechnung stellte und hierbei auch wieder dispositionelle Unterschiede in der Motivausstattung, etwa durch die Unterscheidung von „Hoffnungs- und Furcht-Motiven“, berücksichtigte<sup>276</sup>. Die neuere Motivationsforschung hat diese Differenzierung aufgegriffen und postuliert unterschiedliche Formen der Handlungsregulation für Fälle, in denen es primär um die Erlangung eines positiven Ziels oder die Vermeidung eines negativen Ziels geht. Innerhalb der Motivationspsychologie berücksichtigt die Leistungsmotivationsforschung das „Motiv Hoffnung“<sup>277</sup>. Allerdings bezieht es sich ausschließlich auf die Beschreibung, was Men-

<sup>274</sup> Hilgard, E. R. (1963). Motivation in learning theory. In: S. Koch (Ed.), Psychology. A study of science (Vol. 5) (pp. 253-283). New York. 265; McClelland et al. (1953). The achievement motive. New York.

<sup>275</sup> Schneider, K. & Schmalz, H.-D. (2000). Motivation. Stuttgart. 21.

<sup>276</sup> Atkinson, J.W. & Feather, N. T. (1966). A theory of achievement motivation. New York.

Heckhausen, H. (1963). Hoffnung und Furcht in der Leistungsmotivation. Meisenheim.

McClelland, D. C. (1985). Human motivation. London.

<sup>277</sup> Einen guten Überblick dazu bieten Schneider & Schmalz (2000). 22.

In Atkinsons (1966) Modell des leistungsmotivierten Verhaltens (Risikowahl-Modell) werden die Leistungsmotive oder überdauernden motivationalen Tendenzen, Erfolg zu suchen (ME) bzw. Mißerfolg zu vermeiden (Mm), mit Situationsparametern multipliziert. Letztere beziehen sich auf die Erwartung des Erfolgs (Wahrscheinlichkeit, We), die Erwartung des Mißerfolgs (Wm), den Anreiz des Erfolgs (Ae) und den Anreiz des Misserfolgs (Am). Daraus ergibt sich die aktuelle Tendenz des Leistungsverhaltens (RT):

$$RT = (Me \times Ae \times We) + (Mm \times (-Am) \times Wm).$$

Nach Heckhausen (1989). Motivation und Handeln, werden Erfolgs-, Mißerfolgs- und Netto - Motivation getrennt gemessen, indem einzelne Inhalte von TAT - Geschichten als Anzeichen für „Hoffnung auf Erfolg“ bzw. „Furcht vor Misserfolg“ bewertet werden. Es wird außerdem zwischen aktueller und generalisierter Leistung unterschieden.

Vgl. dazu auch die neueren Forschungsarbeiten von Rheinberg, F. (1994). Motivation. Heidelberg.

Weiner entwickelte 1994 mit seiner Attributionstheorie ein hilfreiches Modell, um die wahrgenommenen Ursachen, external und internal, für Erfolg und Mißerfolg zu berücksichtigen. In klassischen Erwartungs - mal - Wert - Modellen dagegen wird die jeweils stärkste motivationale Tendenz aller in einer Situation angeregten Motive direkt in eine Handlung umgesetzt. Vgl. Weiner, B. (1994). Motivationspsychologie. Weinheim. In neueren Handlungstheorien z. B. Kuhl, J. (1983). Motivation, Konflikt und Handlungskontrolle. Berlin, bedeutet diese Umsetzung einen mehrstufigen Prozess der Intentionbildung und Handlungskontrolle, die die Handlungsrealisierung gegen konkurrierende Intentionen abschirmt.

Schließlich ist für Asendorpf, J. B. (1996). Psychologie der Persönlichkeit. Berlin, der Handlungsoptimismus bzw. -pessimismus ein gemeinsamer Faktor der Handlungsüberzeugungen eines Menschen, die sich in Erwartungs- und Handlungskontrolle sowie im Attributionsstil ausdrücken.

schen motiviert, ihre Ziele zu erreichen, mit denen sie Hoffnung verknüpfen. Das Leistungsmotiv kann als das empirisch am besten untersuchte Motiv angesehen werden. Die Motivationspsychologie, speziell die Leistungsmotivationsforschung wurde eine wichtige Grundlage empirischer Forschung zum Gegenstand der Hoffnung. Bekannteste Vertreter dieser Richtung sind Stotland 1969, Averill, Catlin und Chon 1990, sowie Snyder, Harris, Anderson et. al. 1991<sup>278</sup>. Insgesamt gibt es heute in der Motivationsforschung die Übereinstimmung, dass aus der Vielfalt menschlicher Motive von drei Motivklassen auszugehen ist: einem Anschluß- Macht- und Leistungsmotiv<sup>279</sup>. Diese setzen sich wiederum jeweils aus Furcht- und Hoffnungskomponenten zusammen. Zu jedem Motiv gehört eine aufsuchende und eine vermeidende Komponente, so dass sechs Motivklassen zu unterscheiden sind: Das Anschlussmotiv ist verbunden mit der Hoffnung auf Anschluss und einer Furcht vor Zurückweisung, das Machtmotiv hofft auf Kontrolle und fürchtet den Kontrollverlust, das Leistungsmotiv ist verknüpft mit Hoffnung auf Erfolg und Furcht vor Misserfolg<sup>280</sup>. Es wird deutlich, dass es innerhalb der Psychologie ausschließlich um einen immanenten Hoffnungs begriff geht.

### 3.2.2 Hoffnung als „affektiv-kognitive Interaktion“ - Emotionspsychologie

Die menschliche Emotionalität ist eines der großen Themen humanwissenschaftlicher Forschung. Menschliches Verhalten, das nicht in irgendeiner Weise mit dem Bereich der Gefühle in Beziehung steht, ist kaum vorstellbar. Die Alltagserfahrung weist darauf hin, dass Emotionen zentrale Phänomene unseres Lebens sind. Sie sind alltägliche Phänomene, mit Ereignissen verbunden, die persönlich bedeutsam sind, und stehen mit unserem Handeln in enger Beziehung. Umso erstaunlicher ist, dass der heutige Forschungsstand im Blick auf Hoffnung ein Desiderat darstellt. Hoffnung wird zwar als eine zentrale Grundempfindung des Menschen bezeichnet, aber wie sie ihren affektiven Ausdruck findet und welche Auswirkungen dieser wiederum auf die Kognitionen eines Menschen hat, ist bisher wenig erforscht. In der Psychologie unterscheidet man drei Komponenten der Hoffnung:

„-eine emotionale Komponente, Gefühle von Kraft, Mut, Vertrauen und Zuversicht;

---

Innerhalb der Motivationspsychologie wird Affekt und Emotion von einigen Autoren nicht unterschieden, sondern als austauschbar verwendet. z B. Heckhausen (1989) Motivation und Handeln. Berlin. 441.

Heckhausen (1989) versteht Hoffnung als „Erwartungsemotion“, 46.

Für Maslow entwickelt sich Hoffnung im Sinne eines „Interesse an der Zukunft“ aufgrund der Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse und sie beinhaltet für ihn das Gegenteil vom Verlust der Moral, der Apathie und Anhedonie in: Maslow, A. H. (1994). Motivation und Persönlichkeit. Hamburg. 106.

Innerhalb behavioristischer Lerntheorien wird Hoffnung als konditionierte Reaktion auf die Signalisierung eines bevorstehenden erwünschten Ereignisses interpretiert und damit vorrangig auf die Steuerung des Verhaltens bezogen.

<sup>278</sup>Vgl. Stotland, E. (1969). The psychology of hope. San Francisco.

Averill, J. R., Catlin, G. & Chon, K. K. (1990). Rules of hope. New York.

Snyder, C. R. et. al. (1991). The will and the ways : Development and validation of an individual difference measure of hope. Journal of Personality and Social Psychology, 60, 570 –585.

<sup>279</sup> Kehr, Hugo M. (2002). Souveränes Selbstmanagement. Ein wirksames Konzept zur Förderung von Motivation und Willensstärke. Weinheim. 53-54.

<sup>280</sup> drs. 57.

-eine motivationale Komponente des Sich –behaupten -Wollens, Nicht –aufgeben -Wollens;  
-eine kognitive Komponente des Sich– auf- die– Zukunft- Beziehens, Auf – positive– Ziele-  
Konzentrierens<sup>281</sup>.

Hoffnung ist eng verknüpft mit dem Bewusstsein der Kontinuität der eigenen Person in der Zukunft, auch durch Krisen. Sie dient als Puffer gegen Resignation und Verzweiflung und ist eine Voraussetzung für aktive Bewältigungsversuche bei Belastungen. Allgemein wird die Hoffnung in Situationen der Beeinträchtigung oder Gefährdung zentraler Ziele und Lebensbezüge als relevant verstanden. Wie aufgezeigt stammten erste Definitionsversuche aus der Psychoanalyse, die sich auf die affektive Komponente des Vertrauens als Grundlage der Hoffnung beziehen<sup>282</sup>. In phänomenologischen Ansätzen<sup>283</sup> wird Hoffnung als Gefühlsregung des Bezogenseins auf die Zukunft interpretiert, die der Verwirklichung des Lebens-, Bedeutungs- und Sinnwerten, auf die das menschliche Dasein angelegt ist, dient. Hoffnung ist identisch mit Lebenswillen, der den Augenblick ertragen lässt. Izard<sup>284</sup> sieht im Rahmen einer Differentiellen Emotionstheorie Hoffnung als eine Interaktion zwischen der Grundemotion Interesse/Aufgeregtheit und einer positiven Erwartung. Er verweist auf das spezifische Ausdrucksverhalten in Form eines gespannten wachen Gesichtsausdrucks und offenen Augen. Bei starker sehnsüchtiger Hoffnung scheinen zusammengezogene Augenbrauen typisch zu sein. Izard konzeptualisiert „Hoffnung als affektiv-kognitive Interaktion“<sup>285</sup>. Nach Izard sind Emotionen Oberbegriffe von Stimmungen. Welche Emotionen und Stimmungen Hoffnung begleiten bzw. zu ihr führen, nennt er in seinem Modell nicht. Hoffnung wird insgesamt als positive Erregung verstanden, auf eine ruhige, warme Art erlebt und erfahren<sup>286</sup>. Diese aktiviert weitere positive Emotionsfelder. Zentral für die Hoffnung ist gleichzeitig ihre kognitive Komponente, die sich in positiven Zukunftsvorstellungen ausdrückt. Dazu gehört die Zuversicht, Wege zu gehen, diese Ziele zu erreichen. Hinsichtlich der Physiologie gibt es Vermutungen über die Stimulierung des Immunsystems, außerdem sind im Zusammenhang mit Interesse und Aufgeregtheit zusammenhängende physiologische Veränderungen wie ein Anstieg der neuronalen Aktivität und der Stimulierung der linken Gehirnhälfte<sup>287</sup> beschrieben worden. Insgesamt stellen die physiologischen Korrelate der Hoffnung jedoch ein wissenschaftliches Defizit dar. In der experimentell und verhaltenstherapeutisch ausgerichteten Emotionspsychologie werden drei Subsysteme unterschieden: Erleben, Ausdruck und Physiologie<sup>288</sup>. Untersuchungen an klinisch erkrankten Personen konnten verschiedene Subsysteme finden, die relativ unabhängig in einer Parallelverarbeitung agieren. Aufgrund ihrer hohen Eigenständigkeit werden sie Module genannt, z. B. das motorisch expressive Modul, das kulturinvariante und

---

<sup>281</sup> Ulich, D. (1984). Psychologie der Hoffnung. Zeitschrift für personenzentrierte Psychologie und Psychotherapie, 3, 375 -385. Zitat: 381.

<sup>282</sup> Schnoor sieht in der Hoffnung einen Ausdruck der Lebenstrieb auf libidinöser Basis.

Schnoor, H. (1988). Psychoanalyse der Hoffnung. Heidelberg.

<sup>283</sup> Lersch, Ph. (1970). Aufbau der Person. München.

<sup>284</sup> Izard, C. E. (1981). Die Emotionen des Menschen. Weinheim.

<sup>285</sup> drs. 235.

<sup>286</sup> vgl. Davitz, J. R. (1969) The language of emotion. New York.

<sup>287</sup> vgl. Schneider & Schmalt (2000). 83ff.

<sup>288</sup> Buck, R.(1983). Emotional development and emotional education in: R. Plutchick und H. Kellermann (Hrsg.). Emotion. Theory, research and experience. Vol. 2: Emotions in early development (pp. 259-292). New York.

bedeutungstragende Zeichen in der Körperperipherie mobilisiert, auf der hedonistischen Seite z. B. Freude, Interesse, Neugier, Hoffnung. Es handelt sich um:

1. Ein physiologisches Modell, welches sich auf die teilweise Aktivierung bzw. Deaktivierung des autonomen und endokrinen Systems bezieht.
2. Ein willkürmotorisches Modul, das in der Körpermuskulatur ein Verhalten anbahnt.
3. Ein Modul der Situationswahrnehmung; in einer episodenhaften Grundstruktur ist das Subjekt mit einem Objekt in einer Szene verknüpft, in der eine emotionsspezifische Interaktion stattfindet. Lazarus versteht dabei die menschliche Hoffnung als phylogenetisch vorgegebenes Kernbeziehungsthema<sup>289</sup>.
4. Ein Modul der Wahrnehmung der Körperprozesse, die Interozeption.
5. Ein Modul für die Semantik der Affekte<sup>290</sup>.

Als Affekt wird dann die Mobilisierung der drei körperlichen Module verstanden<sup>291</sup>. Er ist im Wesentlichen mit dem limbischen System verbunden. Die Aktivierung geschieht über eine direkte Schaltung des Thalamus zur Amygdala<sup>292</sup>. Diese Sichtweise deckt sich mit Lazarus' Modell des primary appraisal<sup>293</sup>. Selbstreflexive Emotionen wie Hoffnung, Stolz, Scham, Schuld kann man nach Lazarus durch die Verbindung des primären mit dem sekundären Appraisal oder dem Coping erklären. Im sekundären Appraisal entscheidet die Person, welche Mittel sie zu haben glaubt, um mit den emotionalen Kernbeziehungsthemen, also dem primären Appraisal, umgehen zu können<sup>294</sup>.

---

<sup>289</sup> Lazarus (1991) *Emotion and adaption*. New York.

<sup>290</sup> Vgl. die Ausführungen zur modernen Sichtweise der Affektivität des Menschen von Krause, R. (1998). *Allgemeine psychoanalytische Krankheitslehre*. Band 2, 27-38.

<sup>291</sup> Basch, M. F. (1976). The concept of affekt. A re-examination. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 24, 759-777; Noy, R. C. 1982. A revisia of the psychoanalytic theorie of affect. *The Annual of Psychoanalysis* 10, 139-186.

<sup>292</sup> LeDoux, J. (1995). Emotion. Clues from the brain. *Annual Review of Psychology*, 46, 209.

<sup>293</sup> drs. (1993). From psychological stress to the emotions. *Annual Review of Psychology*, 44, 1-121.

<sup>294</sup> Lazarus (1991) folgend kann man zwei Formen des Copings unterscheiden, ein emotionsfokkuiertes Coping und ein Coping, das die in den ratiomorphen Kernbeziehungsthemata aktivierten Personen -und Umgebungsverbindungen in der Realität zu ändern versucht. Die Vorstellung ist die, dass die rein emotionsspezifischen Copingverfahren auf Dauer Abwehrcharakter haben und diejenigen Copingmechanismen, die die Realität der Kernbeziehungsthemen erfolgreich verändern, wachstums- und gesundheitsfördernd seien.

Lazarus, R. S. (1991). *Emotion und adaption*. New York.

drs. (1991). Cognition and motivation in emotion. *American Psychologist*, 46, 352-367.

Weitere Literatur zur Emotionspsychologie:

Ulich, D. & Mayring, Ph. (1992) *Psychologie der Emotionen*. Stuttgart.

Otto, J. - H.; Euler, H. A. & Mandl, H. (Hrsg.) (2000) *Emotionspsychologie*. Ein Handbuch. Weinheim.

Meyer, W.-U.; Schützwohl, A. & Reisenzein, R. (Hrsg.) (2001) 2. Aufl. *Einführung in die Emotionspsychologie*. *Emotionstheorien von Watson, James und Schachter*. Bd. I. Bern.

drs. (1999) *Evolutionarypsychologische Emotionstheorien*. Bd. II Bern.

Servan-Schreiber, D. (2004). *Die neue Medizin der Emotionen*. Stress, Angst, Depression: Gesund werden ohne Medikamente. München.

## Zusammenfassung

Innerhalb der Allgemeinen Psychologie finden sich verschiedene theoretische Ansätze und Definitionen, die bisher nicht in ein Modell von Hoffnung integriert worden. In der Allgemeinen Psychologie wird Hoffnung unterschiedlich definiert und zwar als kognitive-affektive Interaktion nach Izard, als Einstellung und Motiv nach Heckhausen, oder als Persönlichkeitsmerkmal nach Witte. So charakterisiert Witte Hoffnung als: „Erwartung eines gewünschten oder des Ausbleibens eines unerwünschten Ausganges zukünftiger Ereignisse. Sie ist auf Vorgänge bezogen, die noch nicht abgeschlossen sind, und erfasst die Ausgänge wertende Zukunftserwartung (Bewertung). Durch die Vorwegnahme zukünftiger Ereignisse leitet sie auch das Verhalten an (Motiv). Menschen lassen sich danach unterscheiden, ob sie vorwiegend positive Ausgänge oder negative befürchten (Persönlichkeitsmerkmal)“<sup>295</sup>. In neuesten Ausgaben psychologischer Wörterbücher finden sich allgemeine Definitionen, die den wissenschaftlichen Ansprüchen kaum genügen oder diese völlig vernachlässigen<sup>296</sup>. Meistens verweisen die Autoren auf die Leistungsmotivation, denn Hoffnung ist vor allem im Rahmen der Motivationspsychologie speziell in der Leistungsmotivation untersucht worden unter dem Gesichtspunkt: Hoffnung als Motiv<sup>297</sup>. Auf dieser Grundlage entwickelten sich heutige Theorieansätze. „Einmütigkeit herrscht über die verschiedenen Lager hinweg eigentlich nur in einem Punkt: Der Zustand der gesamten Emotionsforschung ist desolat und stark verbesserungsbedürftig“<sup>298</sup>. So werden die verschiedenen Ansätze in der Emotionspsychologie entweder als Hindernisse einer möglichen Entfaltung der weiteren Forschung oder als Aufgabenbeschreibung dargestellt.

### 3.3 Einzelne Forschungsansätze

Auf der Grundlage der Sprachphilosophie wird in der theoretischen Arbeit von Hemann<sup>299</sup> die Verwendung des Wortes „Hoffnung“ im normalen Sprachgebrauch und in alltäglichen Situationen untersucht, um aufbauend auf diesen Ergebnissen ein psychologisches Modell zu ent-

---

<sup>295</sup> Witte, E. H. (1996). Lexikon der Psychologie Bd. 2, 885. W. Arnold (Hrsg.). Augsburg.

Ulich (1984) versteht Hoffnung insgesamt als eine notwendige Grundkategorie der Psychologie. Aus unterschiedlichen Arbeitsgebieten der Psychologie entwickelt er fünf psychologische Bestimmungsmerkmale von Hoffnung: Interesse, Identitätsbewußtsein, Vertrauen, Selbstbehauptung und psychophysische Unterstützung. Damit wollte er Hoffnung als einen Forschungsgegenstand begründen und unterschiedliche Ansätze integrieren. Dies ist nicht gelungen.

<sup>296</sup> z. B. in Dorsch Psychologisches Wörterbuch (1998) Hartmut Häcker & Kurt H. Stapf (Hrsg.). Bern, findet sich keine Definition des Begriffs der Hoffnung. Im Wörterbuch Psychologie (2000, 23. Aufl.) wird Hoffnung definiert als „Bezeichnung für eine positive, auf Zukünftiges gerichtete Qualität des Erlebens, die man als emotionale Einstellung ansehen kann. Ihre Kennzeichen sind vor allem Vorstellungen der Erreichbarkeit von Zielen im Zusammenhang mit Bedürfnissen und Wünschen, das vorwiegend angenehme Gefühle und eine positiv, freudig getönte Stimmungslage“ hervorruft in: Wörterbuch Psychologie (2000). Werner Fröhlich (Hrsg.). München. 224.

<sup>297</sup> vgl. Lexikon der Psychologie. (1996). Bd. 2 Arnold; Eysenck & Meili (Hrsg.) Augsburg. 885.

<sup>298</sup> Vogel (2000). Spielraum der Gefühle. 28, Anm. 46.

<sup>299</sup> vgl. Hemann, H. (2001). Eine Psychologische Konzeption der Hoffnung mittels sprachphilosophischer Fundierung und Methodik. Marburg; siehe ebenfalls Einleitung dieser Arbeit.

werfen, welches sicherstellt, dass das, was die Psychologie erforscht und worüber sie Aussagen trifft, wirklich Hoffnung meint. Will man in der Psychologie die Hoffnung untersuchen, muss man als Grundlage wissen, was Hoffnung ist. Die Psychologie ist eine empirische Wissenschaft, welche die Welt und ihre Sachverhalte erforscht und daraus Folgerungen zieht. Wie kann die Psychologie sicherstellen, dass ihr empirisches Konzept der Hoffnung entspricht?<sup>300</sup> Wie schon erwähnt, untersucht Hemann mithilfe der Methoden der Sprachphilosophie, wann die Sprachgemeinschaft von Hoffnung spricht, und stellt entsprechende Kriterien für ein psychologisches Konzept der Hoffnung auf. Woran kann sich die Psychologie orientieren, die Hoffnung untersuchen will? Sie „kann sich am Alltagsgebrauch des Begriffes orientieren, da hier das Konzept schon vorhanden ist...denn in der Anwendung der Psychologie, der Therapie und Beratung hat es der Psychologe mit Menschen zu tun...Diese besitzen das Alltagskonzept der Hoffnung und wenden es an“<sup>301</sup>. Die Sprachphilosophie fragt nicht nach den Mitteln und Wegen, sondern, welche Bedingungen erfüllt sein müssen im Hinblick auf: Er/Sie hofft darauf... Der Sprachgebrauch des Menschen bietet eine theoretische Basis für die Begriffsbildung und Konzepte der Psychologie. So definiert sich Hoffnung als „eine situative Haltung, mit der jemand für einen anderen oder für dich selbst glaubt, dass ein bestimmtes, wichtiges aber unsicheres Ereignis, das diesen etwas angeht, mit einer gewissen subjektiven Wahrscheinlichkeit zwischen Null und Eins eintritt oder eingetreten ist“<sup>302</sup>. Es wird deutlich, Hoffnung ist zunächst nichts Empirisches, sondern die Hoffnungskonzeption beruht auf dem subjektiven Vorverständnis eines Wissenschaftlers. Dies wird im Folgenden aufgezeigt.

### 3.3.1 Das Hoffnungsmodell von Stotland und Snyder

Anhand der Entwicklung der Begriffsgeschichte und erster empirischer Forschungen zum Gegenstand Hoffnung wird deutlich, wie mühsam und uneinheitlich sich beides gestaltete. In den 50-er und 60-er Jahren bestand zunächst Konsens über folgende Hoffnungsdefinition: „Hoffnung konzentriert sich auf persönliche positive Erwartungen, um ein Ziel zu erreichen“<sup>303</sup>. Stotland legte 1969 die erste empirisch fundierte psychologische Monographie zum Konzept Hoffnung vor. Er definiert Hoffnung „als Erwartung, ein gewünschtes Ziel zu erreichen, wobei die Wahrscheinlichkeit dessen zumindest größer als Null sein müsse“<sup>304</sup>. Seine Befunde basieren auf Untersuchungen an psychiatrischen Patienten. Er beschreibt Hoffnung als motivationalen Aspekt. Stotlands Grundthese lautet: „Die Motivation eines Organismus, ein bestimmtes Ziel zu erreichen, ist z.T. eine positive Funktion der von diesem wahrgenommenen Wahrscheinlichkeit

---

<sup>300</sup> vgl. in dieser Arbeit Teil III.2.3; Faktorenanalyse der Hoffnungsskalen von Herth und Snyder auf dem Hintergrund der Frage: Messen die Skalen wirklich das, was sie vorgeben?

<sup>301</sup> Hemann, H.18. Hemann versteht seine Arbeit als Grundlagenarbeit für die wissenschaftliche Psychologie.

<sup>302</sup> drs. 121. Sein Konzept erinnert stark an Atkinsons Risiko-Wahl-Modell und die Sichtweise der Motivationspsychologie.

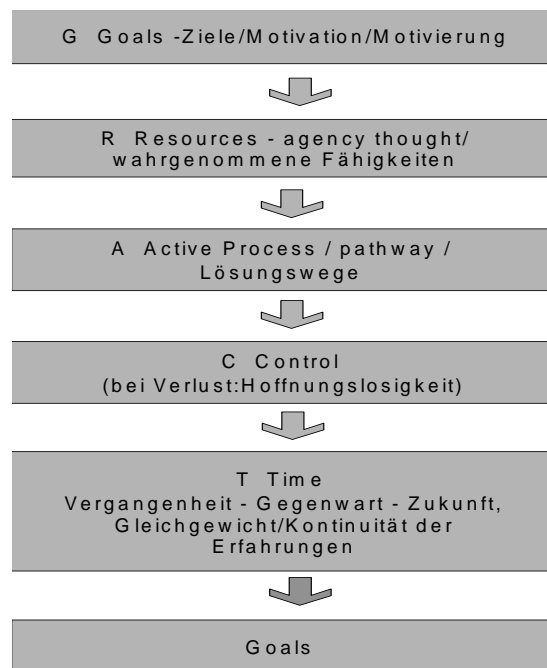
<sup>303</sup> Irving, L. M.; Snyder, C. R. & Crowson, J. J. (1998). Hope and Coping with Cancer by College Women. In: Journal of Personality. Vol.66. (2) Malden. 195-214. Zitat: 3.

Sie war die Basis für Jerome Frank, der „Hoffnung als vermittelten Mechanismus“ interpretierte, ein Jahrzehnt lang untersuchte, später aber seine Forschungen abbrach, in: Snyder (1998). 1.

<sup>304</sup> Stotland, E. (1969). The psychology of hope. San Francisco: Jossey Bass. 7. (Übers. d. Verf.)



der Zielerreichung und der wahrgenommenen Wichtigkeit dieses Ziels<sup>305</sup>. Ist der Wert des Erhofften nur groß genug (z. B. Genesung), kann folglich selbst eine äußerst geringe Eintrittswahrscheinlichkeit ausreichen, um die Hoffnung aufrechtzuerhalten. Bedeutende Ziele mit großer Wahrscheinlichkeit der Erreichung (großer Hoffnung) erzeugen einen positiven Affekt wie Freude; bedeutende Ziele mit geringer Wahrscheinlichkeit der Erreichung (geringerer Hoffnung) erzeugen Angst. Stotlands Theorie verknüpft Affekt und Kognition als Ausdruck von Hoffnung. Im Weiteren knüpft Snyder an diese Forschungen an. Zunächst versteht er „Hoffnung als überbrückendes Konzept“ und definiert sie: „als Erwartung, ein erwünschtes Ziel zu erreichen“<sup>306</sup>, ebenfalls auf der Basis von Untersuchungen an psychiatrischen Patienten. 1991 entwickelt er und weitere Autoren eine Hoffnungsskala (SNHS), der folgende erweiterte Definition von Hoffnung zugrunde liegt: „Hope is defined as the process of thinking about one goals along with the motivation to move toward (agency) and the ways to achieve (pathways) those goals“<sup>307</sup>. So charakterisiert er Hoffnung als kognitives Gefüge (Zielsetzung), welches sich aus zwei Komponenten zusammensetzt: (1) aus dem Gefühl, erfolgreich zielgerichtet handeln zu können (agency), und (2) aus der Zuversicht, erfolgreiche Lösungswege einschlagen zu können (pathway). Beide Komponenten stehen in wechselseitiger Abhängigkeit zueinander und bleiben über Zeit und Situationstyp hinweg konstant. Der motivationale Hoffnungsprozeß nach Snyder kann folgendermaßen dargestellt werden:



Modell 2: Der motivationale Prozeß nach Snyder

<sup>305</sup> drs.

<sup>306</sup> Snyder (1998). 2/3.

vgl. Snyder, C. R. et. al. (1991). The will and the ways : Development and validation of an individual difference measure of hope. *Journal of Personality and Social Psychology*, 60, 570 –585.

<sup>307</sup> Snyder, C. R. et. al. (1996), Development and validation of the state hope scale. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70, 356. vgl. drs. (1994). *The psychology of hope: You can get there from here*. New York. drs. (2000). Hypothesis: There is hope. In C. R. Snyder (Ed.), *Handbook of hope: Theory, research, and applications* (pp. 3-21). Orlando.

Snyders Hoffnungstheorie bezieht sich allein auf einen kognitiven Prozess der Hoffnung<sup>308</sup>. Mit Hilfe des Akronyms GRACT lassen sich die einzelnen Komponenten identifizieren. Hoffnung geht mit Zielen (G=Goals) einher, die den Hoffenden motivieren sollen. Diese Ziele müssen allerdings insofern realistisch sein, als das subjektiv Erhoffte und Gewünschte mit dem objektiv Möglichen in Einklang stehen muß. Außerdem ist Hoffnung von den jeweiligen Möglichkeiten/Mitteln (R=Ressources) abhängig. Diese können physischer, emotionaler oder sozialer Art sein. Hoffnung ist ein aktiver Prozeß (A=Active Process), innerhalb dessen der Hoffende kontinuierlich, wenn auch in kleinen Schritten, auf das Ziel hinarbeitet, bzw. die vorliegende Situation bewältigt. So erfordert dieser aktive Prozess innere Stärke und das Gefühl, den eigenen Weg unter Kontrolle (C=Control) zu haben<sup>309</sup>. Geht diese Kontrolle verloren und mündet sie in Hilflosigkeit, so kann Hoffnungslosigkeit entstehen<sup>310</sup>. Hoffnung ist ein erlernter Prozess; sie basiert auf Zeit (T=Time) und einem Bewusstsein für die eigene Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wie von Bloch und Erikson schon aufgezeigt. Es ist das Verdienst von Snyder, Hoffnung als kognitiven, motivationalen Prozess in den Mittelpunkt seiner Forschung gestellt zu haben. Seine Hope-Skala findet sich in vielen wissenschaftlichen Untersuchungen. Inwieweit Snyder allerdings eher Erwartung hinsichtlich positiver Ziele definiert und auch misst und damit Hoffnung nicht vollständig erfasst, wird zu überprüfen sein.

### 3.3.2 „Rules of hope“

Eines der wichtigsten Werke der 90-er Jahre „Rules of hope“, ist von Averill, Catlin und Chon 1990<sup>311</sup> veröffentlicht worden. Hoffnung wird von den Autoren als eine „emotion of the mind“ interpretiert, bestehend aus einer affektiven und einer kognitiven Komponente. Die Hoffnungsinhalte lassen sich anhand der folgenden drei Dimensionen, (1) Wichtigkeit, (2) Wahrscheinlichkeit des Eintretens und (3) persönliche und situative Kontrolle beschreiben.

Die Autoren untersuchten implizite Alltagstheorien von Psychologiestudierenden, um die Entstehung von Hoffnung zu ergründen. Hierbei gehen sie im Sinne der Theorie der sozialen Konstruktion der Wirklichkeit<sup>312</sup> davon aus, dass es sich bei der Wirklichkeit (Realität) um eine soziale Konstruktion handelt, deren Bedeutung von allen Akteuren geteilt wird (Konsens). Eine Analyse ihrer Fragebogen-Daten ergaben vier Hoffnungsregeln (rules of hope), welche die Befragten anwendeten, um das Entstehen von Hoffnungen zu steuern:

---

<sup>308</sup> Ähnlich wie Snyder postulieren Farran, C. J.; Wilken, C. S. & Popovich, J. M. (1992). Clinical assessment of hope. *Iusses in Mental Health Nursing*, 13, 129-138, eine kognitive Hoffnungsstruktur, gehen aber im Gegensatz zu ihm von einer Mehrdimensionalität des Konstruktes aus.

<sup>309</sup> vgl. Averill et al. (1990); Stotland, (1969), ebenso: Pruyser, P. W. (1968). *A dynamic psychology of religion*. New York.

<sup>310</sup> Seligman, M. E. P. (1979). *Erlernte Hilflosigkeit*. München.; Beck, A. T. (1963). *Thinking and Depression*. *Archives in General Psychiatry*, 9, 324 - 333.

<sup>311</sup> Averill, J. R., Catlin, G. & Chon, K. K. (1990). *Rules of hope*. New York.

<sup>312</sup> z. B. Glaserfeld v., E. (1996). *Wege des Wissens. Konstruktivistische Erkundungen durch unser Denken*. H. R. von Fischer (Hrsg.). Heidelberg.

- (1) Vorsichtsregeln: Hoffnung sollte eine realistische Vorstellung, d. h. das Erhoffte nicht zu unrealistisch sein.
- (2) Moralische Regeln: Erhofft werden sollten nur Objekte, die gesellschaftlichen und/oder sozialen Normen nicht widersprechen.
- (3) Prioritätsregeln: Ein Hoffnungsobjekt sollte von vitalem Interesse sein; ist die Bedeutung groß genug, können auch Vorsichts- und moralische Regeln außer Kraft gesetzt werden (z. B. Genesung bei schwerer Krankheit).
- (4) Handlungsregeln: Menschen, die hoffen, sollten bereit sein, auch entsprechende Handlungen zu vollziehen; erhofft werden in der Regel nur Dinge, über die zumindest teilweise persönliche Kontrolle besteht.

Insgesamt bilden die einzelnen Ansätze in der Motivationspsychologie eine Grundlage der Entwicklung des Hoffnungsbegriffes innerhalb der Allgemeinen Psychologie.

Hoffnung wird zumeist rein kognitiv und zielorientiert definiert, wie auch die einzelnen Ansätze zeigen. Allerdings gibt es keine einheitliche Hoffnungsdefinition. Weitere Komponenten, wie die affektive, relationale oder transzendente Komponente von Hoffnung, werden demgegenüber fast immer vernachlässigt. Einem multidimensionalen Konstrukt von Hoffnung wird dieser Ansatz nicht gerecht.

### **3.4 Das Konzept der Hoffnung in der Klinischen Forschung**

Im Gegensatz zur Allgemeinen Psychologie beschäftigt sich die Klinische Forschung vorrangig mit der empirischen Beschreibung der Hoffnungsinhalte. Im deutschsprachigen Raum nahmen sich erst in den letzten Jahren vereinzelte Forscher dieses Themas an<sup>313</sup>. Wiederum finden sich verschiedene Versuche, Hoffnung zu interpretieren, während sich ein theoretischer Konsens im Blick auf die Struktur von Hoffnung bildete.

#### **1. Die Hoffnungsstruktur**

Verschiedene Wissenschaftler, wie Marcel, 1962; Godfrey, 1987 und Miller 1992<sup>314</sup>, entwickelten als Ergebnis ihrer Studien folgende Hoffnungsstruktur:

- (1) unangefochtene Hoffnung = elementar, ungeprüft, ursprünglich und fundamental und
- (2) angefochtene Hoffnung = spezifisch, überprüft, entwickelt, ultimativ und belastbar.

---

<sup>313</sup> z. B. Faller, H.; Schilling, H. & Lang, H. (1994). Ergebnisse der Mehrebenenforschung über emotionale Belastung und Hoffnung bei Krebskranken. *Zeitschrift für Gesundheitspsychologie* 2: 309-319; Lipps und Huppmann (1998). Dagegen untersuchten hauptsächlich Pflegewissenschaftler und klinische Psychologen in den U. S. A. dieses Thema: z. B.: Brown, P. (1989). The concept of hope: Implications for care of the critically ill. *Critical Care Nurse*, 9 (5), 97-105; Herth (1989).; Obayuwana, A. & Carter, A. (1982). The anatomy of hope. *Journal of the National Medical Association*, 74 (9), 229-234; Groopman, J. (2004). The anatomy of hope: How people prevail in the face of illness. Harvard, und ebenso zunehmend Wissenschaftler aus nordischen Ländern, wie: Busch C. J. (1998). Hoffnungslosigkeit und Hoffnung. In: S. Kaasa (Hrsg.). *Palliative Behandlung und Pflege*. Nordisches Lehrbuch. Oslo.; Kaasa, S. (1999). *Hap. Tidsskrift for Den norske laegeforening* (Zeitschrift der Norwegischen Ärztevereinigung, Übers. d. Verf.). Nr. 9/1999; 119; 1313 - 5. Ich danke Herrn S. Brand für die Übersetzung.

<sup>314</sup> Godfrey, J. J. (1987). *A philosophy of human hope*. Dordrecht.; Miller, J. F. (1992). *Coping with chronic illness: Overcoming powerlessness*. (2<sup>nd</sup> ed.) Philadelphia; vgl. Engelhardt, D. von (1986). *Mit der Krankheit leben. Grundlagen und Perspektiven der Copingstruktur der Patienten*. Heidelberg.

Die Autoren postulieren eine generalisierte (unangefochtene Hoffnung) und spezifische Hoffnung (angefochtene Hoffnung), die dadurch charakterisiert sind, dass die generalisierte Hoffnung als eine Disposition in Lebenskrisen stabil bleibt, während die spezifische Hoffnung als ein Zustand verloren gehen kann.

## 2. Dimensionen von Hoffnung

In der weiteren Erforschung der Hoffnungsstruktur des Menschen beschreiben Dufault und Martocchio 1985<sup>315</sup> auf der Grundlage ihrer Untersuchungen an terminal erkrankten Menschen ebenfalls zwei Sphären (Gegenstandsbereiche) von Hoffnung, die sich auf sechs Dimensionen wiederfinden lassen. Sie konzeptualisieren Hoffnung als eine Disposition (generalisierte Hoffnung) sowie einen Zustand (spezifische Hoffnung), die sich affektiv, kognitiv, konativ, affiliativ, temporal und kontextuell ausdrücken (siehe Abbildung 1). Ob jeweils negative oder positive Gefühle vorherrschen, hängt von der wahrgenommenen Eintretenswahrscheinlichkeit des Erhofften ab. Inwieweit sich allerdings wirklich Hoffnungsdimensionen und nicht eher verschiedene Aspekte von Hoffnung abbilden, wird bisher zu wenig diskutiert.

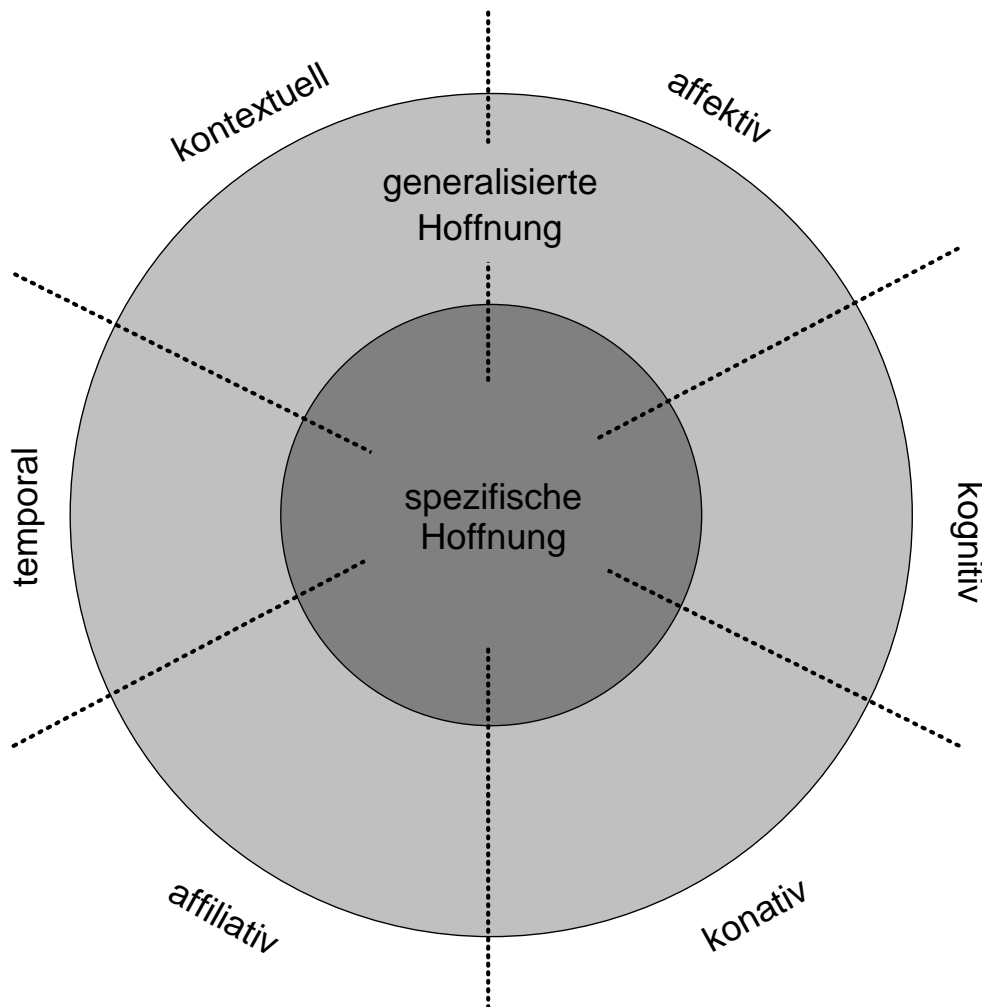


Abbildung 1: Sphären und Dimensionen der Hoffnung, Dufault & Martocchio (1985) nach Lipps und Huppmann (1998)

<sup>315</sup> Vgl. Dufault, K. & Martocchio, B. C. (1985). Hope: Its spheres and dimensions. *Nursing Clinics of North America*, 20 (2), 379 – 391.

### 3.4.1 Hoffnung als Multidimensionales Konstrukt.

#### Das Modell von Farran, Herth und Popovich - Grundelemente und Definition

Aufbauend auf den genannten empirischen Untersuchungen in der Motivationspsychologie und in der Klinischen Forschung konzipierten schließlich Farran, Herth und Popovich ihr multidimensionales Konstrukt Hoffnung, welches den Stand heutiger Wissenschaft zusammenfassen soll. Das Wissen über das Konstrukt Hoffnung stützt sich im wesentlichen auf drei theoretische Quellen: (1) den Existenzialismus (Philosophie/Theologie), (2) die Entwicklungspsychologie (Erikson) und (3) die Motivationspsychologie (Stotland).

Die von Herth entwickelte Hoffnungsskala (HHS, 1991) und der Hoffnungsindex (HHI, 1992) basieren auf den beschriebenen Hoffnungsdimensionen von Dufault und Martocchio<sup>316</sup>.

So verstehen die genannten Autorinnen Hoffnung als eine Qualität des Fühlens, des Denkens und Verhaltens und In-Beziehung-Tretens. Aus der Perspektive der Gefühlsqualität wird Hoffnung als etwas, das über die Emotionen hinausgeht, beschrieben und als treibende Kraft, die wirkt, selbst wenn die Chancen schlecht stehen. Als Qualität des Denkens bezieht sich Hoffnung auf innere Standfestigkeit und die Zuversicht, dass eine Befürchtung nicht zur Gewissheit wird<sup>317</sup>. Falls aber diese Befürchtung Gewissheit wird, wirkt die Hoffnung als kreativer Prozess, sich Alternativen im Umgang mit ungünstigen Umständen auszudenken<sup>318</sup>. Auf das Denken und Verhalten bezogen, erweist sich Hoffnung als ein aktiver Prozess (Snyder). Hoffnung kann sowohl ein zeitlich begrenzter mentaler Zustand als auch ein Persönlichkeitszug sein (Averill, Catlin und Chon, 1990). Als ein Zustand verkörpert sie die Ziele und Gefühle, die eine Person momentan im Hinblick auf eine bestimmte Situation oder im Blick auf ihre weitere Zukunft besitzt. Als Persönlichkeitszug stellt Hoffnung eine relativ beständige Form der Lebenseinstellung bzw. -philosophie dar, und wird daher weniger von den Wechselfällen oder Krisen des Lebens beeinflusst (Dufault und Martocchio, 1985; Godfrey, 1987; Marcel, 1962). Diese generalisierte Hoffnung sollte es Menschen ermöglichen, mit Situationen umzugehen, in denen ihre Bedürfnisse nicht befriedigt werden und sie ihre Ziele nicht erreichen. So ist nach Farran, Herth und Popovich Hoffnung ein multidimensionales Konstrukt und folgendermaßen definiert:

---

<sup>316</sup> Herth, K. A. (1989). The relationship between level of hope and level of coping response and other variables in patients with cancer. *Oncology Nursing Forum*, 16 (1), 67-72.

Vgl. Herth, K. A. (1991). Development and refinement of an instrument to measure hope. *Scholarly Inquire für Nursing Practice*, 5 (1), 39-51.

Herth, K. A. (1992). An abbreviated instrument to measure hope: development and psychometric evaluation. *Journal of Advanced Nursing*, 17, 1251-1259.

Farran, C. J., Herth, K. A. & Popovich, J. M. (1995). *Hope and Hopelessness*. Thousand Oaks.

Farran, C. J., Herth, K. A. & Popovich, J. M. (1999). *Hoffnung und Hoffnungslosigkeit. Konzepte für die Pflegeforschung und Praxis*. Wiesbaden.

Weiterführende Artikel: Herth, K. A. (2000). Enhancing hope in people with a first recurrence of cancer. *Journal of Advanced Nursing*, 32 (6), 1431-1441.

Benzein, E. & Savemann, B.-I. (1998) One step towards the understanding of hope: a concept analysis. *International Journal of Nursing Studies* 35. 322-329.

Adams & Partee (1998). *Hope: The critical factor in recovery*. New York.

<sup>317</sup> vgl. Korner, J. N. (1970). Hope as a method of coping. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 34 (2), 134-139.

<sup>318</sup> vgl. Lynch, W. F. (1965). *Images of hope: Imagination as healer of the hopeless*. Baltimore.

„Hoffnung ist eine essentielle menschliche Erfahrung. Sie äußert sich als eine bestimmte Art des Fühlens, des Denkens, des Verhaltens und des Umgangs mit sich selbst und der Welt, in der man lebt. Hoffnung ist veränderlich in der Zielrichtung; sie kann weiterbestehen, auch wenn das erhoffte Objekt oder der ersehnte Handlungserfolg ausbleibt“<sup>319</sup>.

Die Stärke dieser Definition ist, dass sie die Multidimensionalität von Hoffnung berücksichtigt, den emotionalen Prozess aber, die Gefühlsqualität selbst, beschreibt sie nicht, ebenso wenig die transzendente Dimension der Hoffnung. Letzteres findet sich in dem Hoffnungsindex von Herth berücksichtigt.

### 3.4.2 Medizinische Perspektive am Beispiel der Onkologie/Strahlentherapie

Es besteht keine Frage in der gemeinsamen Überzeugung von Wissenschaft und klinischer Praxis, dass die Hoffnung für Menschen, die an Krebs erkranken, eine wesentliche Rolle spielt, erst recht, wenn diese Erkrankung progredient und terminal verläuft<sup>320</sup>.

Kleeberg beobachtete als Onkologe einen Vier-Phasen-Zyklus von Hoffnung, den die meisten unheilbar Krebskranken durchleben: (1) Hoffnung auf Heilung (2), Hoffnung auf Lebensverlängerung (Lebensqualität), (3) Hoffnung auf Besserung und (4) Hoffnung auf Geborgenheit, Trost und Begleitung<sup>321</sup>. In jeder Phase ist die Hoffnung verbunden mit dem subjektiven Belastungsempfinden und zwar dergestalt, dass die gelungene Hoffnungsanpassung sich in einem geringeren subjektiven Belastungsempfinden ausdrücken kann. Somit könnte die Hoffnung eine Copingstrategie des Krebskranken in der jeweiligen Erkrankungsphase sein, die von der Forschung bisher vernachlässigt wurde. Schon Weisman war als erster davon überzeugt: „Hoping is coping“<sup>322</sup>. Empirische Belege dafür finden sich bisher allerdings kaum. In der neuesten deutschsprachigen Literatur zu diesem Thema wird Hoffnung, wenn ihr überhaupt ein Kapitel gewidmet ist, überwiegend als Erfahrungsprozess in der Auseinandersetzung mit krankheitsbedingten Belastungen beschrieben<sup>323</sup>. Entweder erfolgt dies aus der Sicht der Betroffenen selbst, als Teil ihrer Lebensqualität, oder im Blick auf die Aufklärung des Patienten durch den Arzt<sup>324</sup>. Das subjektive Belastungsemp-

---

<sup>319</sup> Farran, Herth & Popovich (1999). 6.

<sup>320</sup> z. B. Keitel, H. (1998). Man darf dem Patienten nicht die Hoffnung nehmen. Vortrag anlässlich des 2. Kongresses der Dt. Gesellschaft für Palliativmedizin in Berlin am 12.9.1998; Schlömer, U. & Klusmann, D. (1995). Hoffnung bei Strahlentherapiepatienten mit infauster Prognose. *Strahlentherapie und Onkologie*. 171: 385-389.

<sup>321</sup> Kleeberg, U. R. (1998). Hoffnung erhalten bei unheilbar Krebskranken. *Medizinische Klinik*, 93, 322-327. München.

<sup>322</sup> Weisman, A. D. (1979). *Coping with cancer*. New York. 32.

Vgl. dazu die Untersuchungen von Glock, E. (2001). Krankheitsverarbeitung bei Tumorpatienten: Zur Spezifität und Stabilität von Coping-Prozessen bei Brustkrebspatientinnen, Hodenkrebspatienten und Lymphonpatienten. Marburg.

<sup>323</sup> die von Meerwein und Bräutigam (1998) herausgegebene „Einführung in die Psychoonkologie“ (5. Aufl.) Bern, spart den Begriff Hoffnung ohne Äquivalent vollständig aus!

<sup>324</sup> z. B. Aulbert, E. (Hrsg.) (1993). *Bewältigungshilfen für den Krebskranken*. Stuttgart.; drs. (Hrsg.) (1990). *Die Lebensqualität des chronisch Kranken*. Stuttgart.

Faller, H. (1998). *Krankheitsverarbeitung bei Krebskranken*. Göttingen.; Heidemann, E. (1990). Prinzip „Hoffnung“ in der Aufklärung des chronisch Kranken. In: E. Aulbert & N. Niederle (Hrsg.) *Die Lebensqualität des chronisch Kranken*. Stuttgart.

finden onkologischer Patienten während der Strahlentherapie ist differenziert von Faller, Schlömer-Doll und Rittweger in Verbindung mit unterschiedlichen Krankheitsbewältigungsversuchen bzw. Bewältigungsstilen untersucht worden. Belastungen und das Bewältigungsverhalten, welches aus einer Krebserkrankung entstehen kann, sind vielfältig in Studien belegt<sup>325</sup>, ihr Zusammenhang mit der Hoffnungsvariablen allerdings kaum. Als Grundlage des Verständnisses der Belastungen, die mit einer Krebserkrankung einhergehen, soll die Definition von Hasenbring dienen. Ebenso wie Hoffnung wird die Krankheitsbelastung als multidimensionales Konstrukt von den Autoren definiert:

„Belastungen, die mit einer Krebserkrankung einhergehen, betreffen das Ausmaß subjektiv relevanter Körperbeschwerden, Veränderungen des Körperschemas, Funktionseinschränkungen, die emotionale Befindlichkeit, Veränderungen in den sozialen Beziehungen sowie in der beruflichen Situation“<sup>326</sup>.

Eine umfassende empirische Analyse psychosozialer Belastungen und Bewältigungsstrategien von Krebspatientinnen hat Herschbach vorgelegt. Hierfür verwendet er einen speziell für Krebspatienten/innen entwickelten Belastungsfragebogen (FBK). Er untersucht 385 Mammakarzinompatientinnen und 95 Cervixkarzinompatientinnen im Verlauf der stationären Rehabilitation. Die Ergebnisse zeigen keinen signifikanten Unterschied zwischen beiden Erkrankungsgruppen. Als besonders bedeutsam für die Vorhersage der subjektiven Belastung erweisen sich das Alter, die

- 
- Herschbach, P. (1985). Psychosoziale Probleme und Bewältigungsstrategien von Brust- und Genitalkrebspatientinnen. München.; Herschbach, P., Heinrich, G. & Oberst, U. (1994). Lebensqualität in der Nachsorge. Eine Evaluationsstudie. Praxis der Klinischen Verhaltensmedizin und Rehabilitation. 28, 241ff.
- Schlömer, U. (1994). Psychologische Unterstützung in der Strahlentherapie. Wien.
- Schlömer - Doll, U. & Doll, D. (1996). Zeit der Hoffnung - Zeit der Angst. Psychologische Begleitung von Krebspatienten. Wien.
- Tausch, A.-M. (1989). Gespräche gegen die Angst. Hamburg.
- Welk, H.-J. (Hrsg.) (1989). Zwischen Resignation und Hoffnung. Die Phase der Progredienz. Ergebnisbericht der 7. Jahrestagung der dapo e.V. in Hamburg-Rissen vom 7. - 10.6.1989.
- Yalom, Irvin (2000). Die Reise mit Paula. München, als Beispiel für einen therapeutischen Prozess. Vgl. Armstrong, L. & Jenkins, S. (2000). Tour des Lebens. Wie ich den Krebs besiegte und die Tour de France gewann. Bergisch-Gladbach. Einen guten Überblick über Selbstberichte krebsskranker Menschen findet sich bei Schuchardt, Erika (2002). Warum gerade ich? Leben lernen in Krisen. Göttingen. Jubiläumsausgabe. 101ff. und 244ff.
- Vgl. Rittweger, J. (2000). Hoffnung und subjektives Belastungsempfinden von Strahlentherapiepatienten während der medizinischen Therapie. Halle.
- Hinzuweisen ist an dieser Stelle auch auf Literatur zum sich entwickelnden Gebiet der Psychoonkologie, z. B.
- Tschuschke, V. (2002). Psychoonkologie. Psychologische Aspekte der Entstehung und Bewältigung von Krebs. Stuttgart.; Larbig, W. & Tschuschke, V. (Hrsg.) (2000). Psychoonkologische Interventionen. Therapeutisches Vorgehen und Ergebnisse. München.; Wagner, R. (2003). Krebs-den Lebensfaden wiederfinden. Psychoonkologie für den niedergelassenen Arzt. Stuttgart.
- Heim, E.M. & Schwarz, R. (Hrsg.) (1998). Spontanremissionen in der Onkologie. Stuttgart: Schattauer.
- <sup>325</sup> vgl. Faller (1998).; Hasenbring, M. (1992). Was kann die Psychologie leisten? Der Einfluß psychischer Faktoren auf den Krankheitsverlauf von Tumorpatienten. In: W. Fichten, G. Lauth (Hrsg.): Perspektiven einer ganzheitlich-patientenorientierten Krebsbehandlung. Oldenburg. 43-61; Klauer, T. & Philipp, S.-H. (1997). Formen der Krankheitsbewältigung bei Krebspatienten. In: R. Schwarzer (Hrsg.). Gesundheitspsychologie: ein Lehrbuch. Göttingen.; Muthny, F. A. & Haag, G. (Hrsg.) (1993). Onkologie im psychosozialen Kontext. Spektrum psychoonkologischer Forschung, zentrale Ergebnisse und klinische Bedeutung. Heidelberg.
- <sup>326</sup> Hasenbring, M. (1994). Onkologie. In: W.- D. Gerber, H.- D. Basler & U. Tewes (Hrsg.): Medizinische Psychologie. München. 180.

Mitgliedschaft in einer Selbsthilfegruppe, die Behandlungsformen und die positive Bewertung der Lebensbeeinträchtigungen von Krebserkrankungen. Hinsichtlich der Bewältigungsstrategien zeigt sich, dass die Strategien Dissonanzreduktion und Sprechen mit einem Therapeuten mit der Belastungsstärke verschiedener Probleme korrelieren. Die Bewältigungsstrategien Kämpfen und Resignieren hingegen spiegeln eher generelle Haltungen wider, die insbesondere mit dem jeweiligen Alter und Familienstand der Betroffenen zusammenhängen. Die Wahl der Strategie Ablenkung oder Vermeidung hängt überwiegend von der Art der auslösenden Probleme ab. Günstige Strategien im Bezug auf die Krankheitsbewältigung sind Kämpfen und Dissonanzreduktion, ungünstig hingegen sind Resignation und Ablenkung oder Vermeidung<sup>327</sup>. Insgesamt weisen die Ergebnisse darauf hin, dass die Belastungen durch eine Krebserkrankung und das Bewältigungsverhalten eng mit den Lebensbedingungen der Betroffenen zusammenhängen. Hoffnung als mögliche Copingstrategie von Krebspatienten und ihre Auswirkung auf das subjektive Belastungsempfinden kommt in dieser wichtigen Arbeit zur Grundlagenforschung nicht zur Sprache. Dagegen zeigen Studien, die Hoffnung mit dem Stress-Coping-Paradigma und einer Krebserkrankung in Verbindung bringen, drei unterschiedliche Funktionen:

(1) Hoffnung dient als Vorbedingung der Problembewältigung<sup>328</sup>, (2) Hoffnung ist eine gefühls- und problemorientierte Bewältigungsstrategie sowie kognitive Bewertungsmethode<sup>329</sup> und (3) Hoffnung ist das Ergebnis erfolgreicher Krankheitsbewältigung<sup>330</sup>.

Irving, Snyder und Crowson (1998) untersuchten „Hope and Coping with Cancer by College Women“. In ihrer Studie testeten sie anhand einer Stichprobe von 115 gesunden Psychologiestudierenden, bei denen sie die Hoffnungsskala von Snyder et al. (1991) einsetzten, folgende Hypothesen: (1) Studentinnen mit größerer Hoffnung besitzen mehr Wissen über Krebs als Studentinnen mit geringerer Hoffnung. (2) Studentinnen mit größerer Hoffnung verfügen über mehr Bewältigungsstrategien in Bezug auf Risiko, Erkennung, Verlauf und Stadium dieser Erkrankung als Studentinnen mit geringerer Hoffnung. Die Rolle mehrerer Einflussfaktoren, wie Krebserfahrungen, Bildungsgrad und Affekt wurde im Blick auf die Hypothesen untersucht. Die erste Hypothese konnte bestätigt werden. Der Bildungsgrad nimmt keinen Einfluss auf das Ausmaß der Hoffnung. Kontakte mit an Krebs erkrankten Menschen beeinflusst die Frauen mit größerer Hoffnung in ihren Antworten nicht. Die Frauen mit geringerer Hoffnung besaßen keinerlei Kontakte zu Krebspatienten. Positive und negative Affekte haben keine Auswirkung für den Hoffnungsbegriff. Frauen mit größerer Hoffnung besitzen außerdem mehr krebsspezifische Bewältigungsstrategien als Frauen mit geringerer Hoffnung. Erstere besitzen somit eine größere Adaptionsfähigkeit. Es lässt sich sagen, dass Hoffnung, Krebserfahrung und Coping eine bisher nicht in genügendem Maße untersuchte Beziehung ist. Schumachers Studie (1990) befasst sich mit der Krankheitsbewältigung von Mammakarzinompatientinnen im Blick auf Sinnfindung, Reifung und psychische Weiterentwicklung. Ihre 30 inhaltsanalytisch ausgewerteten Tiefeninterviews zeigen, dass die entsprechenden Neuorientierungen den Frauen nicht immer bewusst sind, ebenso wenig dem Umfeld der Patientinnen. 25 Patientinnen sahen als Sinn ihrer Erkrankung eine Aufforderung zur

---

<sup>327</sup> Herschbach, P. (1985). Psychosoziale Probleme und Bewältigungsstrategien von Brust- und Genitalkrebspatientinnen. München.

<sup>328</sup> Herth (1989); Irving, L. M., Snyder, C. R. & Crowson, J. J. (1998). Hope and Coping with Cancer by College Women. In: *Journal of Personality*. Vol.66. (2) Malden, MA: Blackwell Publishers. 195-214.

<sup>329</sup> Irving et al. (1998); Lazarus, R. S. & Folkman (1984). *Stress, appraisal, and coping*. New York.

<sup>330</sup> Schumacher, A. (1990). *Sinnfindung bei Brustkrebskranken Frauen*. Frankfurt a. Main.



Veränderung ihres Lebens, bezogen auf den praktischen Alltag, im Blick auf ihr emotionales, psychisches Erleben oder eine eher transzendente Lebenseinstellung. Dies verbanden sie mit Hoffnung und gaben weniger Belastungen an als fünf Patientinnen, die keinen Sinn in dieser Erkrankung finden konnten. Weiss und seine Mitarbeiter<sup>331</sup> untersuchten Sinnerleben als ein Kriterium der Lebensqualität bei 109 HNO - Krebspatienten mithilfe einer faktoranalytischen Studie. Es handelt sich dabei um eine 2-armige multizentrische Therapie-Studie, wobei der „Therapiearm A“ eine alleinige akzelerierte Radiatio über 6 Wochen darstellt; der „Therapiearm B“ dagegen eine kombinierte Radiochemotherapie über den gleichen Zeitraum beinhaltet. Den Patienten wurden 50 Items zu fünf Themenbereichen vorgelegt:

(1) Sinnerfüllung und Sinnerfahrung, (2) Werteempfinden und Werteerleben, (3) die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung und Selbstreflektion, (4) positive Grundhaltung und Lebensbejahung und (5) die Qualität der sozialen Beziehungen. Erste Ergebnisse zeigen, dass das Thema Gesundheit im Kontext der Lebensqualität auf Rangplatz 1 steht. Die Themen: Sinnerfahrung, Sinnerfüllung und Wertewandel sowie soziale Beziehungen, Ziele setzen, erreichen bereits Rang 2 noch weit vor den Themen: Angstfrei Leben zu können, Hoffen auf die Zukunft zu können und den finanziellen Voraussetzungen. Das Merkmal der Beeinträchtigung durch die Erkrankung erscheint erst auf Rangplatz 6. Das ist insofern interessant, als dieses bisher den Hauptgegenstand innerhalb der Lebensqualitätsforschung von Krebspatienten darstellt. Die Gesamteinschätzung der Lebensqualität ist zeit-sensitiv und nicht signifikant zwischen beiden Gruppen. Offensichtlich bedarf es neben einer Erweiterung der Copingforschung auch einer Erweiterung der Lebensqualitätsforschung von Krebspatienten, die die Fragen nach Hoffnung und Sinn stärker einbeziehen. Philipp und Freudenberg<sup>332</sup> untersuchten Hoffnung im Prozess der Krankheitsbewältigung in einer Trierer Längsschnittstudie über vier Jahre. Eine Stichprobe von 332 Krebspatienten beiderlei Geschlechts im Alter von 18 -72 Jahren waren in die Untersuchung neben Herzinfarkt- und Multiple-Sklerose-Patienten einbezogen worden. Fünf Bewältigungsformen: Bedrohungsabwehr, Rumination, Suche nach Information, Suche nach sozialer Einbindung, Suche nach Halt in der Religion, wurden zu vier Messpunktzeiten erhoben, ebenso die Variable Hoffnungslosigkeit. Es zeigten sich signifikante Unterschiede zwischen der Gruppe der später Verstorbenen und der Gruppe der Überlebenden. Die Suche nach Halt in der Religion weist in der Gruppe der später Verstorbenen einen signifikanten Anstieg auf, gleichzeitig eine signifikante Abnahme der Suche nach sozialer Nähe im Vergleich zu der Gruppe der Überlebenden. Ein signifikanter Anstieg der Hoffnungslosigkeit zeigte sich zwischen dem zweiten und vierten Messpunkt in der Gruppe der später Verstorbenen. Philipp und Freudenberg interpretieren dies als Vorboten des Todes und der emotionalen Befindlichkeit der Verzweiflung. Die Funktion der Hoffnung wird allerdings kaum diskutiert.

Deutlich wird insgesamt, dass das Phänomen Hoffnung in der klinischen Praxis seinen Platz einnimmt, allerdings empirisch kaum erforscht ist. So ist z. B. in der bisherigen Copingforschung die Krebserkrankung fast nur unter dem Gesichtspunkt der Belastung untersucht worden. Copingverhalten wurde dabei oft zu mechanistisch und reduktionistisch als Versuch der Patienten betrachtet, den krankheitsbedingten Belastungen zu begegnen, um sich, soweit möglich, dem psy-

---

<sup>331</sup> Weiss, M., Budach, V., Dinges, S. & Fritzsche, F. (1999). Sinnerleben als Kriterium der Lebensqualität bei Krebspatienten. In: G. Krampen (Hrsg.) Beiträge zur angewandten Psychologie. Bonn. 131ff.

<sup>332</sup> Philipp, S.-H. & Freudenberg, E. (1998). Bewältigungsprozesse bei chronischen Erkrankungen. Psychomedizin 10/1, 14 -17.

chischen/physischen Status quo ante wieder anzunähern. Die Frage, ob Hoffnung ebenfalls eine Copingstrategie darstellt, bleibt offen, da es keine empirischen Untersuchungen gibt.

### 3.4.2.1 Übersicht wichtiger quantitativer und qualitativer empirischer Studien

Im Folgenden werden wichtige qualitative und quantitative Studien der 80-er und 90-er Jahre zu Hoffnung vorgestellt. Verres<sup>333</sup> untersuchte zunächst an Familienangehörigen von Krebspatienten die affektiven Konnotationen der Vorstellungen zur Krebserkrankung anhand von 83 narrativen Interviewpassagen, die sie nach dem Gottschalk- Gleser- Verfahren auswerteten.

Der Affektauswertung lagen drei Einschätzungsskalen zugrunde: (1) Angst, (2) Aggressivität und (3) Hoffnung. Angst trat insgesamt häufiger auf als Aggressivität und Hoffnung, die häufigsten Affekte in den Subskalen waren Todesangst, verdeckte nach innen gerichtete Aggressivität und Hoffnungslosigkeit (negative Hoffnung). Allerdings liegen keine Vergleichsdaten zu Krebspatienten selbst vor. Demgegenüber dokumentierten Schlömer und Klusmann (1995) 763 psychologische Gespräche mit 77 Strahlentherapiepatienten mit infauster Prognose, ihren Ärzten, sowie ihren Angehörigen im Zeitraum von 1990 bis 1993 mit Hilfe eines Textanalyseprogramms<sup>334</sup>. Sie werteten ihre Gesprächsprotokolle inhaltsanalytisch aus. Zunächst fragmentierten sie ihren Text und ordneten ihm Kategorien zu. Der Schwerpunkt ihrer Analyse lag auf dem Thema Hoffnung. Die Ergebnisse belegen eindeutig die beschriebene Ambivalenz von Krebspatienten. Patienten mit infauster Prognose leben zwischen Angst und Hoffnung. Die Hoffnung geht mit Verdrängungsmechanismen einher, die der Angstabwehr und dem psychischen Schutz der Patienten dienen. Hoffnung verhindert somit auch Resignation und reduziert die Angst. Das Spektrum, worauf sich Hoffnung beziehen kann, umfasst den behandelnden Arzt als den Wunderheiler, Krebstherapien, sowie alternative und experimentelle Therapien. Angehörige spielen in der Vermittlung alternativer Therapien eine wichtige Rolle. Daneben hoffen Patienten auf eine menschliche Begleitung in palliativer Situation. „Hoffnung ist eine emotionale Grundhaltung und eine menschliche Überlebensstrategie, die für die meisten Patienten auch angesichts des nahenden eigenen Todes lebensnotwendig ist“<sup>335</sup>. In ihrer Studie heben die Autoren den Beziehungsaspekt der Hoffnung im Blick auf das subjektive Belastungserleben heraus.

Eine weitere Studie von Klusmann widmete sich dem Hoffnungs begriff innerhalb der Strahlentherapie. Bezugnehmend auf spontan aufgeschriebene Hoffnungsbilder von Strahlentherapiepatienten, beschreibt er Hoffnung als „eine Emotion, zu der ein spezifisches Erlebensfeld gehört, ähnlich wie Liebe oder Ärger. Hoffnung wird nicht direkt erlebt, sondern in Begriffen anderer Erlebnisfelder [...]“<sup>336</sup> gefasst. Die unterschiedlichen Metaphern, in denen Erfahrungen der Hoffnung ausgedrückt werden, betonen jeweils spezifische Aspekte und blenden andere aus. Sie bilden die kognitive Struktur einer Emotion. Klusmann kommt bei der Analyse der spontan aufgeschriebe-

---

<sup>333</sup> Verres, R. (1986). Krebs und Angst, Subjektive Theorien von Laien über die Entstehung, Vorsorge, Früherkennung, Behandlung und die psychosozialen Folgen von Krebserkrankungen. Berlin.

<sup>334</sup> Schlömer, U. & Klusmann, D. (1995). Hoffnung bei Strahlentherapiepatienten mit infauster Prognose. Strahlentherapie und Onkologie. 171: 385-389.

<sup>335</sup> Schlömer und Klusmann (1995). 389.

<sup>336</sup> Klusmann, D. (1996). Hoffnung als metaphorisch aufgebautes Erlebnisfeld. unveröffentlichtes Manuskript, 1.

nen Bilder (Metaphern) von krebskranken Patienten zu folgendem Ergebnis: „Es gibt keine Essenz. Hoffnung ist eine radikale Kategorie metaphorischer Mappings [...], das Gefühl besitzt keine genuin eigenen Bilder, sondern borgt diese aus anderen, konkreteren Erlebnisfeldern aus (Reise, Gebäude usw.). Die Kategorie Hoffnung hat mehrere metaphorische Schwerpunkte, die mehr oder weniger nahe an einem emotionalen oder einem kognitiven Pol liegen. Es gibt kein Zentrum, nur eine vage bestimmte Peripherie, wo der Übergang zu anderen Erlebnisformen beginnt“<sup>337</sup>. Bisher gibt es m.E. keine wissenschaftliche Studie, die Aussagen darüber treffen kann, welche Emotionen durch Hoffnung ausgedrückt werden. Es besteht auch hier eher die Annahme, dass Hoffnung selbst keine Emotion, sondern eher eine Stimmung bzw. emotionale Grundhaltung ist, die ihren Ausdruck in positiven und negativen Affekten findet. Ferner beschreibt Klusmann ein weiteres wesentliches Merkmal von Hoffnung, auf das schon Meerwein hingewiesen hat. Im Kontext einer schweren Krebserkrankung kann eine adaptive Selbsttäuschung bzw. illusionäre Hoffnung das Leben erleichtern bzw. überleben lassen, wenn die Chancen als gering eingeschätzt werden.<sup>338</sup> Es kommt zu einer „Mehrgleisigkeit der Psyche“, einer „innerseelischen Spaltung“, die sich in der folgenden Ambivalenz als Spannungsfeld ausdrückt. Der Patient weiß um etwas und verhält sich im nächsten Augenblick so, als hätte er es nie erfahren. Offiziell werden die Dinge in einem zurechtweisenden Licht gesehen, daneben aber alle negativen Fakten mehr oder weniger bewusst registriert und sich auf das Schlimmste eingestellt. Die nicht hoffende Seite muss wenigstens genauso gut informiert sein wie die hoffende, wobei das überwiegend unbewusst geschehen soll. Sichtbar wird die Ambivalenz des Patienten als ein Versuch, zwischen Hoffnung und Hoffnungslosigkeit das Gleichgewicht zu halten. Das Resultat dieses Versuches drückt sich in Resignation, Angst oder Hoffnung aus. Die „innerseelische Spaltung“ sollte nicht als Indiz missverstanden werden, dass Krebspatienten die Wahrheit über ihren Zustand nicht wissen wollen, sondern, dass sie das Tempo der Annäherung an die Wahrheit selbst bestimmen. Die Funktion der Hoffnung besteht dann darin, die Belastungen erträglicher zu erleben, indem sie z. B. kognitiv verarbeitet werden. Schließlich untersuchte Faller mithilfe eines Mehrebenenansatzes Belastung und Hoffnung Krebskranker. Dieser Ansatz umfasst die Selbsteinschätzung der Patienten, Selbsteinschätzung der Angehörigen und Fremdeinschätzung des Patienten durch Angehörige, Ärzte, Pflegekräfte und Interviewer. Damit können Daten aus insgesamt sechs Informationsquellen miteinander verglichen werden. Diese auf parallel formulierten Skalen vorgenommenen Einschätzungen besitzen gute bis sehr gute Reliabilitäten. Faller zeigt folgende interessante Ergebnisse: Außenstehende schätzen die Belastung des Patienten höher ein als dieser selbst (Angehörige, Arzt, Pflegekraft, Interviewer). Angehörige übertragen ihre eigene Einschätzung auf den Patienten. Patienten und Angehörige haben mehr Hoffnung als die Experten (Pflegekraft, Arzt, Interviewer)<sup>339</sup>. Zu schnell wird Hoffnung als Selbsttäuschung, Aufbau von Illusionen im Blick auf die Patienten interpretiert. Eine Erklärung könnte auch das Erleben der unterschiedlichen Lebenswirklichkeit und damit eines unterschiedlichen Hoffnungsverständnisses von Krebskranken und Gesunden sein. Hier bedarf es weiterer vergleichender Forschung zwischen beiden Gruppen. In seiner neuesten Untersuchung mit stationären Mammakarzinompatientinnen unter Strahlentherapie zeigen Faller et al.,

---

<sup>337</sup> Klusmann (1996). 6.

<sup>338</sup> Dass Illusionen gesund sind, zeigte schon Taylor mit ihren Studien Taylor, S. E. (1983). Adjustment to threatening events. A theory of cognitive adaptation. *American Psychologist*, 38, 1161 - 1173.

Taylor, S. E. (1989). *Positive illusions: Creative self - deception and the healthy mind*. New York.

<sup>339</sup> Faller (1998).

dass Angst und Depression die häufigsten komorbiden Störungen bei dieser Krebserkrankung sind, ca. 24%.<sup>340</sup> Von den 77 Befragten wünschten sich 36% einen Psychotherapeuten als Gesprächspartner und 12% einen Seelsorger. 42% äußerten spirituelle Bedürfnisse.

Als ein Vertreter nordischer Forscher diskutiert Kaasa drei charakteristische Hoffnungstypen dieser Patientengruppe: (1) Hoffnung auf die Gegenwart (Tag), (2) Hoffnung in der Perspektive der Ewigkeit/Sinn und (3) Hoffnung auf einer unrealistischen Grundlage. Furcht und Angst stellen für Kaasa<sup>341</sup> die emotionale negative Seite der Hoffnung dar, während Ungewissheit als eine Voraussetzung für Hoffnung beschrieben wird. Die meisten Hoffnungsstudien mit Krebspatienten der 80er und 90er Jahre wurden vorrangig von amerikanischen Pflegewissenschaftlern durchgeführt. Sie untersuchten drei Themenbereiche:

(1) Wie beeinflussen Krankheitsmerkmale die Hoffnung?

Es handelt sich um die Variablen Ungewissheit, Krankheitsstadium, Behandlungsumfeld, bekannte Informationen über die Lebenserwartung und Therapieauswirkungen<sup>342</sup>. Folgende Ergebnisse werden dazu berichtet:

Hoffnung korreliert negativ mit Ungewissheit, die Frauen mit Mamma- oder Cervixkarzinom in bezug auf ihre Krankheit erleben<sup>343</sup>. Patienten bleiben trotz körperlicher Nebenwirkungen während der Therapie hoffnungsvoll<sup>344</sup>. Patienten, die auf stationärer oder ambulanter Basis behandelt wurden, waren hoffnungsvoller als jene, deren Chemotherapie zu Hause durchgeführt wurde. Das Krankheitsstadium besitzt keinen nennenswerten Einfluss auf den Grad der Hoffnung. Beides kann Herth nachweisen. Sterbende Patienten haben einen höheren Hoffnungswert als Patienten, die sich noch in Behandlung befanden<sup>345</sup>. Patienten, die über ihre potentielle Lebenserwartung informiert wurden, schnitten im Hoffnungsgrad niedriger ab. Die Autoren führen allerdings nicht aus, welche Informationen gegeben wurden. Patienten, die aktiv an ihrer Behandlung mitarbeiten wollten (Coping), waren hoffnungsvoller als passive Patienten<sup>346</sup>. Informationsmangel führt zu Ungewissheit und Demotivation sowie geringerer Hoffnung<sup>347</sup>.

(2) Wie beeinflussen personenbezogene Merkmale die Hoffnung und/oder die Hoffnungslosigkeit?

Es handelt sich um Variablen wie Alter, Bildung, familiärer und beruflicher Kontext. Folgende Ergebnisse wurden berichtet:

Patienten, die trotz Krankheit ihren familiären und beruflichen Verpflichtungen nachgingen, wiesen einen höheren Hoffnungswert auf als Patienten, die ausschließlich stationär behandelt wurden.

---

<sup>340</sup> vgl. auch Faller, H.(1998); Olshausen, B. &Flentje, M. (2003). Emotionale Belastung und Unterstützungsbedürfnis bei Mammakarzinompatientinnen zu Beginn der Strahlentherapie. In: Zeitschrift für Psychotherapie Psychosomatik Medizinische Psychologie. 53. Jg., Mai 2003. Stuttgart. 229ff.

<sup>341</sup> Kaasa (1999).

<sup>342</sup> Muthny & Haag (1993); Kaasa (1999).

<sup>343</sup> Mishel, M. H./Hostetter, T./ King, B. & Graham, V. (1984). Predictors of psychosocial adjustment in patients newly diagnosed with gynecological cancer. *Cancer Nursing*, 7, 291-299.

<sup>344</sup> Zook, D. J. & Yasko, J. M. ( 1983). Psychologic factors: Their effects on nausea and vomiting experienced by clients receiving chemotherapy. *Oncology Nursing Forum*, 10, 76-81.

<sup>345</sup> Stoner, M. & Kaempfer, S. (1985). Recalled life expectancy information, phase of illness and hope on cancer patients. *Research in Nursing and Health*, 8, 269-274.

<sup>346</sup> Cassileth, B. R. (1980). Information and participation preferences among cancer patients. *Annals of Internal Medicine*, 92, 832-836.

<sup>347</sup> Mishel et al. (1984).

Starke religiöse Überzeugungen wirkten sich positiv auf die Hoffnung aus. Weder Alter, noch Geschlecht scheinen sich auf die Hoffnung auszuwirken. Hinsichtlich der Bildung finden sich widersprüchliche Ergebnisse. Einige Studien zeigen einen Zusammenhang zwischen Bildung und Hoffnung, andere weisen keine Korrelation nach. Diese Ergebnisse konnten Herth und McGill zeigen<sup>348/ 349</sup>.

(3) Wie beeinflusst der Hoffnungsgrad den Gesundheitszustand und Therapieverlauf, die psychosozialen Adaptionen und die physische Funktionalität? Folgende Ergebnisse wurden berichtet: Bei älteren krebserkrankten Menschen ist Hoffnung positiv korreliert mit der Selbstaussage über den körperlichen Gesundheitszustand. Frauen, die an Mamma- und Cervixkarzinom erkrankt waren, besaßen einen höheren Hoffnungswert in Zusammenhang mit dem Grad ihrer psychosozialen Anpassung.

Insgesamt zeigt sich auch an dieser Stelle der Betrachtungen, dass die Interpretation der genannten Ergebnisse schwierig bleibt, da es keine übereinstimmenden theoretischen Ansätze und Messinstrumente gibt, an denen sich die einzelnen Studien orientieren. Ein integratives Modell der verschiedenen Hoffnungsaspekte, bzw. des Konstruktes Hoffnung als gemeinsame Forschungsgrundlage steht nicht zur Verfügung. So bleibt insgesamt der Eindruck einer zunehmenden Fülle von Arbeiten und Einzelergebnissen, die sich mit Hoffnung und ihren Auswirkungen auseinandersetzen. In den letzten Jahren ist in der Onkologie/Strahlentherapie der Faktor Hoffnung verstärkt benannt, allerdings gibt es im deutschsprachigen Raum nur wenige Forschungsarbeiten zu Hoffnung. Studien zu Belastungsfaktoren, Krankheitsverarbeitung bzw. Bewältigung, sowie der Lebensqualität Krebskranker überwiegen und haben diesen wichtigen Aspekt der Krankheitsbewältigung und Überlebensstrategie kaum verfolgt. Dieses Defizit regte die folgenden qualitativen und quantitativen Untersuchungen an.

### **3.5 Psychologische und Medizinische Hoffnungskonzepte – Übersicht**

#### **a) Vorläufer der Medizinischen Psychologie**

- Stahl (1695); Zückert (1764); Gesenius (1786). „Hoffnung als Affekt“
- Lenhossek (1804). „Hoffnung als Motivation zu handeln“
- Feuchtersleben (1845). „Hoffnung als psychische Lebensenergie“
- Hufeland (1860). „unentbehrliches Erfordernis“ des Lebens

---

<sup>348</sup> Herth (1989); McGill, J. S. (1991). Functional status as it relates with and without cancer. Birmingham: Dissertation abstracts international, 53, 771 B.

<sup>349</sup> vgl. Faller et al. (1997); Schlömer & Klusmann,(1995); McGill (1991); Mishel et. al. (1984).

## b) Tiefenpsychologische Ansätze

- Freud (1942). „Affekt als existenzieller Ausdruck des Lebens“, kein Hoffnungskonzept
- Erikson (1966). „Hoffnung als frühester Entwicklungsschritt aufgrund der Erfahrung von Vertrauen vs. Misstrauen“
- Jung (1958). „Der Mensch ist sich selbst im Unbewussten voraus, und hat von dort her Grund zu hoffen“
- Fromm (1968). „Hoffnung ist ein Zustand des Seins, die Bereitschaft zu einem intensiven Tätigsein“

## c) Unterscheidung in:

### Allgemeine Psychologie

(Erforschung des theoretischen Konstrukts der Hoffnung, ihr Wesen)

### Medizinische Psychologie

(empirische Bestimmung der Hoffnungsinhalte)

Allgemeine Psychologie	
<b>Motivationspsychologie</b> <b>„Hoffnung als Motiv“</b> -McClelland (1953); Atkinson (1966); Heckhausen (1963;1989)	<b>Emotionspsychologie</b> <b>„Hoffnung als affektiv-kognitive Interaktion“</b> -Izard (1981)
<b>- Stotland (1969)</b> <b>1. empirisch fundiertes Hoffnungskonzept</b> „Hoffnung ist die Erwartung, ein gewünschtes Ziel zu erreichen, wobei die Wahrscheinlichkeit dessen zumindest größer als Null sein müsse“= motivationaler Aspekt.	<b>- Ulich (1984)</b> „Hoffnung besteht aus einer emotionalen, motivationalen und kognitiven Komponente“.
<b>- Obayuwana &amp; Carter (1982)</b> Hoffnung =state of mind, der sich aus dem positiven Ergebnis von Ich-Stärke, Religion, sozialer Unterstützung, Erziehung und ökonomischer Ausstattung ergibt“.	<b>- Breznitz (1986)</b> „Hoffnung entsteht aufgrund des Gefühls der Hilflosigkeit“
<b>-Averill, Catlin und Chon (1990)</b> Hoffnung ist eine “emotion of mind”, bestehend aus einer affektiven und kognitiven Komponente.	

**-Snyder (1991; 1994)**

Hoffnung ist ein „Prozeß des Nachdenkens über Ziele, zusammen mit der Motivation, sich in diese Richtung zu bewegen und den Möglichkeiten, diese Ziele zu erreichen“.

**-Hammelstein & Roth (2001)**

Hoffnung ist eine „Erwartung, dass ein prinzipiell mögliches, subjektiv positiv bewertetes Ereignis, dass durch personale und/oder situative Faktoren beeinflusst wird, in der Zukunft eintritt“.

**d) Medizinische Psychologie**

**Die Hoffnungsstruktur:**

**Marcel (1962); Godfrey (1987); Miller (1992)** unterscheiden

- 1.) -unangefochtene Hoffnung = elementar, ungeprüft, ursprünglich, fundamental (generalisierte Hoffnung)
- 2.) -angefochtene Hoffnung = spezifisch, überprüft, entwickelt, ultimativ, belastbar (spezifische Hoffnung)

**Dufault & Martocchio (1985)** konzeptualisieren Hoffnung als eine Disposition (generalisierte Hoffnung) sowie einen Zustand (spezifische Hoffnung), der sich in unterschiedlichen Aspekten ausdrückt (affektiv, kognitiv, konativ, affiliativ, temporal, kontextuell).

**Farran; Herth & Popovich (1995; 1999)** konzipieren ein multidimensionales der Hoffnung und definieren „Hoffnung als eine essentielle menschliche Erfahrung. Sie äußert sich als eine bestimmte Art des Fühlend, des Denkens, des Verhaltens und des Umgangs mit sich selbst und der Welt, in der man lebt. Hoffnung ist veränderlich in der Zielrichtung; sie kann weiterbestehen, auch wenn das erhoffte Objekt oder der ersehnte Handlungserfolg ausbleibt“.

**3.6 Zusammenfassung: Was trägt die Psychologische und Medizinische Perspektive zum Verständnis der Hoffnung bei?**

Schaut man auf die Vielfalt und Unterschiedlichkeit psychologischer Ansätze im Blick auf die Hoffnung, so liegt wohl die entscheidende Ursache darin, dass die psychologischen Empiriker als Grundlage ihrer Forschungsarbeiten an unterschiedliche Situationen gedacht haben, in denen heute von Hoffnung gesprochen wird, um diese dann entsprechend zu definieren und zu konzeptualisieren. „Snyder (1994; 1995) scheint an die Situationen gedacht zu haben, in denen wir das Hoffnungsobjekt selbst herbeiführen können; Ulich (1984) gerade an die, in denen wir das nicht

können, in denen die Herbeiführung nicht oder nur teilweise von uns abhängig ist. Breznitz (1986) scheint noch einen Schritt weiter gegangen zu sein als letzterer, er hat nicht nur postuliert, dass wir bei Hoffnung nichts machen könnten, sondern uns auch noch hilflos fühlen müssten<sup>350</sup>. Andere Forscher wiederum beziehen sich auf ein oder mehrere Kriterien<sup>351</sup>, wie z. B. die subjektive Wahrscheinlichkeit und Erwartung. Hinzu kommt die Frage, ob Hoffnung über den Begriff der Erwartung zu definieren ist. Die Hoffnung eines Krebskranken auf Überleben gibt z. B. die Wichtigkeit und Tragweite schon vor, da sie subjektiv und individuell eingeschätzt werden. Das eigene subjektive Verständnis eines Wissenschaftlers spielt eine entscheidende Rolle bei seiner Konzeption. Deutlich wurde, Hoffnung ist ein multidimensionales Konstrukt, welches sich in verschiedenen Aspekten ausdrückt, die von den einzelnen Forschern schwerpunktmäßig unterschiedlich betrachtet werden.

Drei grundsätzliche Probleme durchziehen diesen Forschungsbereich:

- 1.) Die psychologischen Modelle und Definitionen sind bisher nicht im Blick darauf überprüft worden, was eigentlich die heutige Sprachgemeinschaft unter Hoffnung versteht. Wie kommt sie heute zur Sprache? Bisher wurde dieser Weg in der Forschung gegangen: Hoffnung z. B. als Erwartung, dass etwas Unmögliches geschieht, zu definieren und darauf Modell und Untersuchungen aufzubauen. Andere Forscher dagegen würden es ablehnen, dann von Hoffnung zu sprechen und wählen andere Kriterien als Grundlage.
- 2.) Weiter gibt es m. E. nach keine Überprüfung, der in vielen Studien eingesetzten Hoffnungsskalen von Snyder und Herth, ob diese wirklich Hoffnung messen.
- 3.) Die affektiven bzw. emotionalen Erlebniszustände der Hoffnung stellen bisher ein Desiderat der Forschung dar. Dies gilt ebenfalls für den transzendentalen Aspekt. In der Psychologie bezieht sich der Schwerpunkt auf das Kognitive. Ein zukünftiges Konzept der Hoffnung muss beides, die affektive und transzendente Komponente der Hoffnung, mit berücksichtigen.

---

<sup>350</sup> Hemann (2001). 119.

<sup>351</sup> Einen guten Überblick dazu gibt: Hammelstein, P. & Roth, M. (2002). Hoffnung – Grundzüge und Perspektiven eines vernachlässigten Konzeptes. In: Zeitschrift für Differentielle und Diagnostische Psychologie, 23 (2), 191-203.



## 4. Auf der Suche nach einem integrativen Hoffnungsmodell<sup>352</sup>

### 4.1 Abgrenzung der Hoffnung zu verwandten Begriffen

Ein wesentlicher Gesichtspunkt, um Hoffnung weiter zu erforschen, ist die Abgrenzung gegenüber verwandten Begriffen, wie Wunschdenken, Erwartung oder Optimismus.

#### 4.1.1 Wunschdenken<sup>353</sup> und Optimismus

Wunschdenken und Optimismus ähneln der Hoffnung und können dadurch mit ihr vermischt, gleichgesetzt und verwechselt werden. Umgangssprachlich werden sie häufig identisch und synonym verwendet. Miller<sup>354</sup> sieht beide als Ausgangspunkt des Hoffnungsprozesses, sogar als Grundvoraussetzung für diesen. Ihre Kennzeichen und Elemente weichen aber von denen der Hoffnung ab. So definieren Farran, Herth und Popovich Wünschen „als eine Sehnsucht, ein Streben oder als ein starkes Verlangen“<sup>355</sup>. Der Wunsch und die Hoffnung sind nicht zu trennen von der Erwartung, einem Merkmal, das ebenfalls Ähnlichkeit mit der Hoffnung hat, wie noch zu zeigen ist. Der Wunsch ist meist konkret, die subjektive Wahrscheinlichkeit, dass das Erwünschte auch tatsächlich eintritt, ist aber geringer als bei der Hoffnung. Die affektiven, kognitiven und verhaltensorientierten Ausformungen des Wunschdenkens weichen nach der Überzeugung von Herth von denen der Hoffnung ab. Ein Mensch, der sich etwas wünscht, betrachtet die positiven Möglichkeiten, verschließt sich aber vor schmerzlichen Gefühlen, die mit einschneidenden Lebenserfahrungen einhergehen können. So kann der Wunsch einen der Pole des Abwehrkonflikts darstellen. Das Denken ist eingeschränkter, es bezieht sich auf ein Ziel. Der größte Unterschied zwischen einem Wünschenden und Hoffenden besteht in der passiven Rolle des Wünschenden. Der Wunsch unterscheidet sich von der Hoffnung hinsichtlich der realen Möglichkeit, das ersehnte Objekt tatsächlich zu erreichen. Die heutigen Erfolgsphilosophien, wie der Ansatz des positiven Denkens, laufen Gefahr, einseitiges Wunschdenken, eine unrealistische Erwartung bzw. Illusion zu sein<sup>356</sup>. Die Hoffnung bedarf als Voraussetzung für ihre Aktualisierung des Wunsches. Aber sie ist nicht mit ihm identisch. Sie schließt eine größere Sicherheit hinsichtlich der Verwirklichung des erhofften Gutes ein, im Gegensatz zum Wunsch, dessen Objekt eher im Bereich der Illusion liegt. Ist Wünschen eher ein umgangssprachlicher Ausdruck für Hoffen, so könnte Optimismus als formales Äquivalent bezeichnet werden. Gesunder Optimismus kommt der Hoffnung nahe, er wird flexibel, wirklichkeitsnah und aktiv<sup>357</sup>. Optimismus konzipiert sich nach Herth „als eine Disposition [...], bei der Bestmöglichstes erwartet wird und die positiven Aspekte einer Situation im

---

<sup>352</sup> Die Diskussionen erfolgen überwiegend aus psychologischer Sichtweise, da diese sich mit den modernen Begriffen unserer Zeit auseinandersetzt.

<sup>353</sup> vgl. dazu: Winkler, K. (2003). Das Problem „Hoffnung“ zwischen Wunschdenken und exakter Phantasie. In: Grundmuster der Seele. Pastoralpsychologische Perspektiven. E. Hauschildt & J. Ziemer (Hrsg.). Arbeiten zur Pastoraltheologie. Bd. 41. Göttingen. 52-62.

<sup>354</sup> Miller (1992).

<sup>355</sup> Farran; Herth & Popovich (1999). 11.

<sup>356</sup> Scheich, G. (1999). Mit positivem Denken zum treuen Untertan. In: Publik Forum. Zeitschrift (4). Oberursel.

<sup>357</sup> Scheier, M. F. & Carver, C. S. (1985). Optimism, coping and health: Assessment and implications of generalized outcome expectancies. *Health Psychology*, 4, 219-247.

Vordergrund stehen<sup>358</sup>. Die Autorinnen vertreten die Überzeugung, dass die Ziele des Optimismus konkreter sind. Was die subjektive Wahrscheinlichkeit ihres Eintretens angeht, so ist diese höher als beim Wünschen und niedriger als beim Hoffen. Gegen schmerzliche Erfahrungen ist der Optimismus verschlossen. Die kognitive Komponente ist stark rational, so dass der Optimismus als Vorstufe des lernabhängigen und imaginativen Anteils der Hoffnung zu betrachten ist. „Der wesentlichste Unterschied zwischen Hoffnung und Optimismus liegt in den Zukunftserwartungen. In dieser Hinsicht ist Optimismus weniger flexibel als Hoffnung, da er ausschließlich einen positiven Ausgang in den Blickpunkt rückt“<sup>359</sup>.

So spielen Wunschdenken und Optimismus zwar eine wichtige Rolle als Voraussetzung eines Hoffungsprozesses. Bleiben die genannten Einstellungen längerfristig bestehen, werden sie jedoch nicht ausreichen, um sich an schwierige, lebensbedrohliche und lebensverändernde Ereignisse, wie es eine Krebserkrankung ist, anzupassen. Aus wirkungs- und sinnvollen Abwehrmechanismen gegen Ängste werden langfristig Strategien oder falsche Hoffnungen bzw. Verleugnung<sup>360</sup>. Zur Verdeutlichung dessen, was beide unterscheidet, sei auf die Situation von Strahlentherapiepatienten hingewiesen, in der Regel nach der Diagnosestellung, die sich, von außen betrachtet, in einer verzweiferten Situation befinden. Dennoch kann ein Mensch von einer grundlegenden Hoffnung getragen werden. In der Situation eines Sterbenden besitzt der Optimismus keinerlei Überzeugungskraft mehr. Der Optimismus erreicht die Person in ihrer existenziellen Tiefe nicht, da er sich durch eine geringere innere Beteiligung auszeichnet als die Hoffnung. Dass „ich hoffe“ unterscheidet sich grundlegend davon, dass sich alles zum Besten wendet. Der zeitgenössische Mensch lebt nach Pieper mit der Maskierung des Optimismus, um seine Verzweiflung zu verbergen. Allein die fundamentale Hoffnung kann ihn davor bewahren, in die Verzweiflung zu versinken oder sich in einen grundlosen Optimismus zu flüchten. Innerhalb der Psychologie verweist Snyder dazu auf die beiden möglichen Attributionsstile: Pessimismus und Optimismus, die in unterschiedlicher Weise die Zukunftserwartungen eines Menschen bestimmen können. „In contrast to the historical prejudice about the counterproductiveness of these concepts, research on coping and performance reveals that elevated levels of hope and optimism are quite adaptive“<sup>361</sup>. Scheier und Carver entwickelten 1985 ein Verfahren: „The Life Orientation Test“ (LOT) zur Messung von Optimismus. Unter Optimismus verstehen sie eine allgemeine Erwartung, dass man gute Lebenserfahrungen macht. Magaletta und Oliver<sup>362</sup> konnten in ihrer Studie an 204 Psychologiestudierenden mittels LOT, Snyders Hoffnungsskala (1991) und der Self-Efficacy Scale (SES, Sherer und Maddux, 1982) zeigen, dass Selbstwirksamkeit, Hoffnung und Optimismus zueinander in Beziehung stehen, aber dennoch eigenständige Konstrukte sind, die Wohlbefinden vorhersagen können. Die Resultate der multiplen Regressionsanalyse zeigen, dass Hoffnung einen eigenständigen Beitrag zur Vorhersage von Wohlbefinden leistet. Ebenso gilt dies für die beiden von Snyder postulierten Komponenten von Hoffnung (agency and pathway) in folgenden Beziehungen: Wille bzw. Denken und Selbstwirksamkeit sowie Weg bzw. Handeln und Optimismus.

---

<sup>358</sup> Farran; Herth & Popovich (1999). 12.

<sup>359</sup> Scheier & Carver (1985). 45.

<sup>360</sup> vgl. Averill et al. (1990).

<sup>361</sup> Snyder (1994). 542.

<sup>362</sup> Magaletta, P. R. & Oliver, J. M. (1999). The hope construct, will and ways: their relations with self-efficacy, optimism, and general well-being. In: Journal of clinical psychology, Vol. 55 (5), 539-551.

## 4. 1. 2 Erwartung

Hoffnung wird vielfältig als eine Erwartung beschrieben<sup>363</sup>. Dieser Gedanke, dass die Hoffnung ein Erwarten von einem Zukünftigen ist, das auf der Grundlage eines rationalen Einschätzens erfolgt, durchzieht ihre Begriffsgeschichte. Sie stellt eines der wichtigsten Merkmale im Akt des Hoffens dar, beide sind auf die Zukunft ausgerichtet. Allerdings kann der Mensch nur das erwarten, was in der Zukunft aktualisiert wird, während das Erhoffte schon in der Vergangenheit und Gegenwart Wirklichkeit geworden ist. Beide unterscheiden sich im Zeitaspekt. Weiter ist der Grad der subjektiven Sicherheit hinsichtlich eines Ereignisses bei demjenigen größer, der etwas erwartet. Hoffnung zeichnet sich im Unterschied zur Erwartung durch eine größere Flexibilität, Geduld, innere Gelassenheit, andere Zeitstruktur sowie mehr Vertrauen in die Zukunft aus.

Marcel unterscheidet beide mit den Begriffen „geschlossene“ (Erwartung) und „offene“ (Hoffnung) Zeit. Dagegen findet sich in Plutchiks Modell „primärer Emotionen und primärer Dyaden“<sup>364</sup> die Erwartung neben der Freude als Voraussetzung für Optimismus. Hoffnung dagegen kommt in seinem Modell nicht vor. Kast, die davon ausgeht, dass Hoffnung die Emotion ist, auf der sich „alle gehobenen Emotionen“<sup>365</sup> gründen, unterscheidet Hoffnung und Erwartung folgendermaßen: „Einmal bedeutet Erwarten dieses Hoffen –auf -Etwas, da sind Erwartung und Sehnsucht verbunden. In dieser Hinsicht ist die Erwartung nah bei der Hoffnung, aber inhaltlich bestimmter als diese“. Andererseits gehört zum Erwarten dieses Hoffen, dass [...] und damit kann sie zu etwas Zwingendem werden. Wird die Erwartung enttäuscht oder auch erfüllt, dann verliert unser Dasein augenblicklich seine Gerichtetheit, die ihm die Erwartung gegeben hat, es wird spannungslos leer. Darin liegt auch der Unterschied von Erwartung und Hoffnung“<sup>366</sup>. Hoffnung besitzt nach Kast einen größeren Freiraum in der Offenheit für die Zukunft. Verres erwähnt und unterscheidet neben der Erwartung die Sehnsucht, beide sind Grundvoraussetzung der Hoffnung, die, wenn sie sich nicht zur Hoffnung entwickeln, starr, fixiert und einengend in einer Enttäuschung enden. Sehnsucht drängt nach Erfüllung, Hoffnung selbst kann unerfüllt bleiben, aber in einem inneren Prozess transformiert/ transzendiert werden. Dies bedeutet dann nach Verres<sup>367</sup> eine besonders reife Form der Lebensphilosophie. Es kann festgehalten werden:

Auch bei verwandten Konstrukten zum Thema Hoffnung finden sich bisher nur verschiedene Definitionen und wenige empirische Arbeiten, welche die Ähnlichkeiten mit der Hoffnung schwer herausstellen lassen.

---

<sup>363</sup> vgl. Roth & Hammelstein (2002).

<sup>364</sup> Plutchik, R. (1980). *Emotion. A psychoevolutionary synthesis*. New York.

<sup>365</sup> Kast, V. (1991). *Freude Inspiration Hoffnung*. Olten. 172.

<sup>366</sup> drs. 173.

<sup>367</sup> Verres, R. (1998). *Sehnsucht und Erfüllung*. Univ. HD (Hrsg.): *Sucht-Studium Generale*. Heidelberg.

## 4.2 Zur Polarität: Der Mensch zwischen Hoffnung und Verzweiflung

Sowohl im klinischen Bereich wie auch in der Forschung allgemein wurde im Gegensatz zur Hoffnung vorrangig die Hoffnungslosigkeit untersucht<sup>368</sup>. Ob allerdings eine lineare Beziehung zur Hoffnung vorliegt oder eher von zwei eigenständigen Konstrukten ausgegangen werden muss, die dialektisch verbunden sind, wird derzeit diskutiert<sup>369</sup>. Wie die Hoffnung repräsentiert die Hoffnungslosigkeit emotionale-, rationale- und Verhaltenskomponenten. Als Gefühl äußert sie sich in Entmutigung, Verzweiflung, als demotivierende Kraft, als Folge eines wahrgenommenen Kontrollverlustes und Hilflosigkeit, die sogar lebensverkürzende Auswirkungen haben können. Das Gefühl der Hoffnungslosigkeit beeinträchtigt die Kognitionen. Der Betroffene glaubt nicht, Lösungen und Hilfe für seine Probleme zu finden, und besitzt keinerlei Erwartungen an sich selbst und andere. Diese Gefühle und Gedankengänge beeinflussen das Verhalten, welches meist als Lähmung, Handlungsunfähigkeit und Beziehungsunfähigkeit erlebt werden. Hauptkennzeichen hoffnungsloser Menschen ist ihr extremer Mangel an Artikulationsfähigkeit und Differenzierungsvermögen. Dies kann ein vorübergehender Zustand wie auch ein Persönlichkeitszug sein. Heute finden sich vier theoretische Ansätze zur Hoffnungslosigkeit:

- (1) die Existentialistische Sichtweise<sup>370</sup>,
- (2) das Konzept der Erlernten Hilflosigkeit<sup>371</sup>,
- (3) die Kognitive Therapie<sup>372</sup> und
- (4) das Konzept „Locus of control“<sup>373</sup>.

Differenzierungen im klinischen Bereich und die Unterscheidung zeitlicher Diskontinuität der Hoffnungslosigkeit sind heute grundlegend für deren Einschätzung. So kann Hoffnungslosigkeit als eine Reaktion auf Verlust, die Trauer bedeutet, folgen. Klinische Depression ist oft mit ihr verbunden, die dann in Rückzug und Passivität mündet (z. B. Krebspatienten). Weiter wird Hoffnungslosigkeit im Zusammenhang mit psychischen Erkrankungen erfahren. Schließlich ist dieser Faktor als Prädiktor für Selbsttötung und als ein Symptom von Depression oder Suizidabsichten von Beck vielfältig in Studien untersucht. Die Frage, wie langfristig Hoffnungslosigkeit die physische und psychische Gesundheit eines Menschen beeinflusst bzw. als Persönlichkeitsmerkmal und Krankheitsprädiktor für eine Krebserkrankung infrage kommt, ist umstritten<sup>374</sup>. Farran, Herth und Popovich bestimmen Hoffnungslosigkeit mit folgender Definition:

---

<sup>368</sup> vgl. Beck, A. T. (1963). Thinking and Depression. Archives in General Psychiatry, 9, 324 – 333; drs. (1990). Relationships between hopelessness and ultimate suicide: A replication with psychiatric outpatients. American Journal of Psychiatry, 147 (2), 190 - 195.

Nunn, K. P. (1996). Personal hopefulness: A conceptual review of the relevance of the perceived future to psychiatry. British Journal of the Medical Psychology, 69, 227 - 245. ebenso: Seligman (1979).

<sup>369</sup> Farran, Herth & Popovich (1995,1999); Kaasa (1999).

<sup>370</sup> Frankl. (1990); Fromm(1991); Marcel (1962); Sölle & Steffensky (1995).

<sup>371</sup> Seligman (1979).

<sup>372</sup> Beck (1963; 1990).

<sup>373</sup> Rotter, J. B. (1966). Generalized expectations for internal versus external control of reinforcement. Psychological Monographs: General and Applied, 80 (1), Whole No. 609,1-18.

<sup>374</sup> LeShan, L. (1989). Cancer as a turning point. New York.

Stierlin, H. & Grossarth - Maticek, R. (1998). Krebsrisiken - Überlebenschancen. Wie Körper, Seele und soziale Umwelt zusammenwirken. Heidelberg.

„Hoffnungslosigkeit ist eine essentielle menschliche Erfahrung. Sie verkörpert ein Gefühl der Verzweiflung und Entmutigung, ein Denken, das nichts erwartet und ein Verhalten, das durch Passivität und Unangemessenheit gekennzeichnet ist“<sup>375</sup>.

Es ist der Forschung der Pflegewissenschaft zu verdanken, dass heute die Beziehung zwischen Hoffnung und Hoffnungslosigkeit nicht mehr linear, sondern dialektisch definiert wird, und der Philosophie, die die Verzweiflung als Gegenpol der Hoffnung beschreibt und Hoffnungslosigkeit als Ausdruck oder Teil der Verzweiflung postuliert<sup>376</sup>. Ist die erlebte Hoffnungslosigkeit keinesfalls ohne Hoffnung, wie es immer wieder an onkologischen Patienten deutlich wird, so steht die Verzweiflung dem Hoffen gegenüber. Pieper unterscheidet ebenfalls zwischen fundamentaler und alltäglicher Verzweiflung und deutet diese als Vorwegnahme der Nichterfüllung. Ohne die Erfahrung gemacht zu haben, dass Verzweiflung überwindbar ist, geht der Mensch davon aus, dass alles in der Absurdität des Nichts enden wird. Die zeitgenössische Verkörperung stellt Camus` Sisyphos dar. Die Verzweiflung besteht nach Sartre „in dem Glauben, dass meine grundlegenden Ziele nicht erreicht werden könnten und dass es folglich in der Realität des Menschen ein essentielles Scheitern gebe“<sup>377</sup>. So kann die Verzweiflung mit einem gewissen Optimismus einhergehen und muss sich nicht notwendig gegen die alltäglichen Hoffnungen wenden. Sie leugnet allerdings die fundamentale Hoffnung und damit eine Ontologie des Werdens. Für den Theologen und Philosophen Kierkegaard<sup>378</sup> ist die Verzweiflung damit „eine Krankheit zum Tode“, für Marcel „ein antizipierter Selbstmord“<sup>379</sup>, Jaspers redet vom Tod des noch Lebendigen<sup>380</sup>. So vollzieht der Verzweifelte einen radikalen Bruch mit der Existenz, eine radikale Verneinung der Zukunft und begibt sich in eine „abgeschlossene Welt“. Der Mensch wird zunehmend von der Idee der Zerstörung ergriffen, verliert seine Beziehungsfähigkeit und jegliches Vertrauen und entfernt sich damit von sich Selbst. Die Verbindung mit einem Du und der Realität ist unmöglich geworden. Pieper beschäftigt sich mit den Auswirkungen der Verzweiflung, wie Nervosität, Unstetigkeit, Wechsellufigkeit in den Entschlüssen, Gleichgültigkeit, Kleinmütigkeit, gereizte Auflehnung, Bosheit, Langeweile. Für ihn ist die Wurzel der Verzweiflung: „acedia“, die Verneinung der Würde des Individuum. Der enge Zusammenhang zwischen existenzieller Langeweile und Verzweiflung wird von zahlreichen Philosophen als Krankheit unserer Zeit betont<sup>381</sup>. Die Situation kann umge-

---

Schmidt-Rathjens kommt zu einem gegenteiligen Ergebnis, als die zuvor genannten Autoren und bestreitet psychologische Faktoren als Prädiktor für eine Krebserkrankung. In: Schmidt - Rathjens, C. (1998). Persönlichkeit und Krebs: Studie zur subjektiven und objektiven Relevanz von psychologischen Faktoren bei der Krebsentstehung. Berlin. Diskutiert wird heute eher im Rahmen der Verhaltensmedizin, inwieweit persönliche Faktoren Einfluß nehmen auf die Krankheitsbewältigung und ihren Verlauf, z. B. Stockhorst, U. (2003). Krebserkrankungen. In: Ehlert, U. (Hrsg.). Verhaltensmedizin. Lehrbuch. Berlin. 327ff.

Schwarz, R. (1994). Die Krebspersönlichkeit. Mythos und Klinische Realität. Stuttgart.

<sup>375</sup> Farran, Herth & Popovich (1999). 25.

<sup>376</sup> Decher, F. (2002). Verzweiflung. Anatomie eines Affekts. Sprunge/Deister.

<sup>377</sup> Sartre, J.-P. & Levy, B. (1991). L espoir maintenant. Lagrasse. 23.

<sup>378</sup> Kierkegaard, S. (1995 - 1849). Die Krankheit zum Tode. Hamburg.

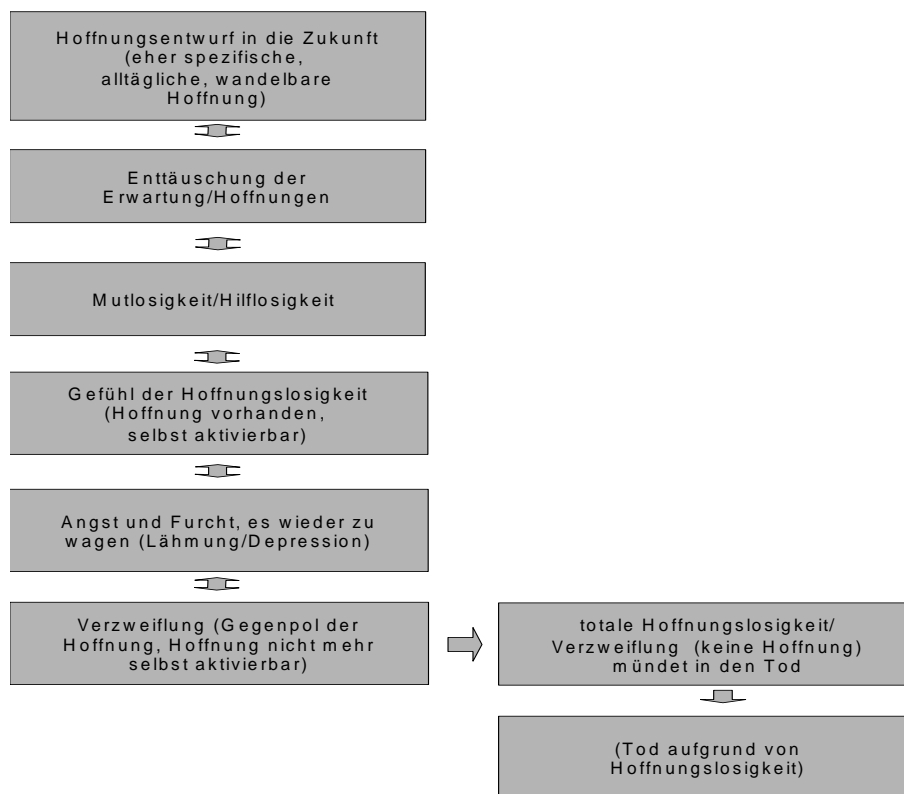
<sup>379</sup> Marcel, G. (1954). Sein und Haben. Paderborn. 87.

<sup>380</sup> Jaspers, K. (1963). Die Kraft der Hoffnung. In: Merkur, München (17), Nr. 181, 219.

<sup>381</sup> Pieper (1996). Über die Hoffnung, in: Werke, Bd. IV, Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre, 282f. Sie drückt sich aus in einer immer tiefer reichenden Entwurzelung der eigenen Person. Sehr aufschlussreiche Studien zum Zustand des Verzweifelten bieten die psychologischen Aussagen von Revers, W. J. (1949) Die Psychologie der Langeweile. Meisenheim. 73. Der enge Zusam-

kehrt werden über eine erneute Verbindung zur Realität, aus der die Hoffnung hervorgeht, die allein fähig ist, die Verzweiflung zu heilen. So kann die Verzweiflung ohne das Dasein der Hoffnung nicht existieren, sehr wohl aber die Hoffnung als Baustein des Lebens. Jeder Mensch bewegt sich zwischen diesen beiden existenziellen fundamentalen Haltungen, der Verzweiflung und der Hoffnung. Die Freiheit, sich sowohl dem einen, wie auch dem anderen zuzuwenden, ist ihm gegeben. Der Mensch kann in der Verzweiflung versinken oder sich in der Hoffnung aufschwingen bzw. im Moment der Geschlossenheit versinken oder im Moment der Offenheit aufgehen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Die Arbeiten mit onkologischen Patienten sind der praktische Beweis der Polarität von Hoffnung und Verzweiflung. Aufgrund der praktischen Erfahrungen der Autorin mit onkologischen Patienten werden im Folgenden die Stufen, die in die Verzweiflung führen können, und Möglichkeiten der Umkehrung zurück zur Hoffnung, dargestellt:



### Modell 3 Stufen der Polarität von Hoffnung und Verzweiflung<sup>382</sup>

menhang zwischen existenzieller Langeweile und Verzweiflung wird von zahlreichen Philosophen als Krankheit unserer Zeit betont, z. B. Decher, F. (2002). Verzweiflung. Anatomie eines Affekts. Springer/Deister.

<sup>382</sup> Als Theoriehintergrund vgl. Schuchardt, E. (2002). Warum gerade ich? Leben lernen in Krisen. Göttingen.

33ff. Schuchardt vergleicht als Ergebnis ihrer Forschungsarbeiten die Krisenverarbeitung des Menschen mit einem Lernweg in acht Spiralphasen.

### 4.3 Die Auswirkungen unterschiedlicher Auffassungen von Menschen auf das Hoffnungsverständnis - ihre Immanenz und Transzendenz

Wie die bisherigen Befunde zeigen, verbindet sich das Heilige (Transzendente) mit dem Profanen (Immanente) im Alltag des modernen Menschen und ebenfalls im Geschehen der Hoffnung. Damit werden zwei Arten von „In der Welt-Sein“, zwei existenzielle Situationen sowie Haltungen abgebildet. Die Aufgabe einer konfessionellen Zugehörigkeit bedingt nicht gleichzeitig die Aufgabe Religiosität<sup>383</sup>. Denn Religiosität stellt nach Eliade „die höchste Struktur des Bewusstseins“<sup>384</sup> dar. Religiöse Erfahrungen suchen sich neue Wege und Sprachen bis hin zu Krankheitserfahrungen. Hat die Seelsorge sich von der Psychologie in den letzten Jahrzehnten viel geliehen, so diskutieren heutige Psychiatrie und Psychotherapie seelsorgerliche Aspekte<sup>385</sup>. „Die erste Definition des Heiligen ist; dass es den Gegensatz zum Profanen bildet“<sup>386</sup>. Es bleibt die wesentliche Frage: In welchem Maße kann das Profane selbst „heilig“ werden? Kann eine von Grund aus säkularisierte Existenz ohne Gott den Ausgangspunkt für eine neue Art von Hoffnung und Glauben bilden? Das Heilige manifestiert sich immer als eine Realität, die analogen Ausdrucksweisen, dies zu benennen, entspringen der Grenze menschlicher Sprache. So bedarf es der Bildersprache und Metapher, um sich der Erfahrung von Hoffnung sprachlich zu nähern. Dies umso mehr, da die Entsakralisierung des „nicht religiösen Menschen“ die moderne Gesellschaft kennzeichnet. Nichts kann beginnen, sich zu entwickeln ohne vertrauensvolle Orientierung in der chaotischen Heterogenität des Profanen. Ohne einen ontologischen festen Punkt kann das Leben in Fragmente zerbrechen. Der Mensch heute ist auf sich zurückgeworfen und bedarf der Entwicklung von Orientierungstechniken, um sich in der chaotischen Homogenität zurechtzufinden und ohne in Verzweiflung zu enden. Man kann nicht leben ohne die Öffnung zum Transzendenten, dies wird in den Hoffnungsbildern onkologischer nichtkonfessioneller Patienten deutlich, die sich unbewusst verwurzeln in der Schöpfung Gottes<sup>387</sup>. Niemand vergleicht Hoffnung mit einem Technischen Hilfsmittel unserer Zeit, z. B. einem Computer. Die Hoffnung dient der Abwendung des Alltags vom Chaos hin zur Struktur, von Auflösung hin zur Verwurzelung, von Finsternis und Schatten der Vergänglichkeit zu Licht und Beständigkeit. Mithilfe der Hoffnung kreierte sich der Mensch seinen Wohnort im Leben, seinen festen Punkt, von dem er das Sein entfalten kann. Die beiden Dimensionen der Hoffnung intendieren ebenso zwei Arten von Zeit: Lebenszeit und Ewigkeit. „Für den nicht religiösen Menschen hat die Zeit weder einen Bruch noch ein Geheimnis: sie ist die tiefste existenzielle Dimension des Menschen, sie ist an seine Existenz gebunden“<sup>388</sup>. Die ewige Gegen-

---

<sup>383</sup> Obst, H. (2000). Konfessionslos? Eine neue Konfession. In: D. Cyranka & H. Obst (Hrsg.).

Mitten in der Stadt. Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt. Halle. 199-212.

<sup>384</sup> Eliade, M. (1998) Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt a. Main. 10.

<sup>385</sup> vgl.: „Kerbe – Forum für Sozialpsychiatrie“. 21. Jg., 2/2003. BEB (Hrsg.) Stuttgart, die sich ausschließlich dem Thema: Psychiatrie und Religiosität widmet.

Schmidt, C. (2003). Notfall-Psychologie/Notfall-Seelsorge – die Akutversorgung. In: Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis. 35. Jg., 2/03. Tübingen. 253ff.

<sup>386</sup> Eliade, M. (1998). 14.

<sup>387</sup> siehe dazu Teil II dieser Arbeit.

<sup>388</sup> Eliade (1998). 65.

wart der Hoffnung ermöglicht, die profane Zeitdauer persönlicher alltäglicher Ereignisse zu bewältigen. Kein Mensch kann leben ohne die Öffnung nach vorn. Diese Sehnsucht spiegelt sich in den zeitlosen heiligen Geschichten der Bibel wider, z. B. dem Fischfang des Petrus (Lk. 5). Der religiöse Mensch lebt von der Gewissheit ewiger Wiederkehr. „Ein moderner Psychologe wäre in Versuchung, aus einem solchen Verhalten auf die Angst vor dem Risiko zu schließen, auf eine Ablehnung der Verantwortung für eine authentische ...Existenz und auf die Sehnsucht nach einem Zustand, der als paradiesisch empfunden wird, gerade weil er embryonal, von der Natur noch nicht ganz losgelöst ist“<sup>389</sup>.

Der Durst nach etwas Gutem gegen die Zerstörung ist bis heute nicht gelöscht. Auf existenzieller Ebene äußert sich das in der Gewissheit, dass das Leben jeden Tag mit einem Maximum an Chancen periodisch neu beginnen kann. Der profane Mensch erlebt die Grenzen seiner Identität - einzig bedingt durch die menschliche Geschichte und als Summe seiner Handlungen in der Verzweiflung. „Für den religiösen Menschen bildet die Reaktualisierung derselben...Ereignisse die größte aller Hoffnungen: mit jeder Reaktualisierung erhält er wieder die Möglichkeit, seine Existenz zu verwandeln und dem göttlichem Modell anzugleichen...nur die ewige Rückkehr zu den Quellen des Heiligen und Wirklichen rettet in seinen Augen die menschliche Existenz vor dem Nichts und dem Tod“<sup>390</sup>. Die entsakralisierte zyklische Zeit enthält einen zerstörerischen Aspekt: sie wird zum Kreis, der sich zwar ewig wiederholt, aber sich unentwegt um sich selbst dreht. Die Zeit der eigenen Selbstverwirklichung erweist sich als schwankende, schwindende Spanne und möglicherweise als trügerische Hoffnung. So wird die in der Seinsweise manifestierte Hoffnung aufgrund profaner und transzendenter Erfahrung ihr Wesen unterschiedlich entfalten (z. B. im Zauber der Natur, Übergangsriten wie Namensgebung, Jugendweihe etc.). Das Sakrale bleibt heute durch Symbole übermittelt z. B. Baum, Wasser. Die Geschichte vermag die Struktur archaischer Symbole nicht von Grund auf umzuwandeln, sondern fügt ihnen neue Bedeutungen zu, ohne die Struktur zu zerstören.

Beispiel<sup>391</sup>: Das Hoffnungssymbol einer 40jährigen nicht-religiösen Krebspatientin „Haus am Meer“: *„Das Haus steht an der Ostsee und ist aus organischen Stoffen, aus Erde gemacht. Es bietet Raum für Leben und Sterben. Es stirbt selbst und wird wieder zur Erde. Daraus kann wieder ein neues Haus entstehen. Moderne Häuser können das nicht. Sie sind aus Stahl, sie müssen gesprengt werden. Es geht nicht ohne Gewalt, dass etwas Neues entsteht. Dieses Haus besitzt etwas beruhigendes, tröstliches, es hebt mich auf und geht, wenn es Zeit ist“*(Bild 6).

Das menschliche Leben wird auch heute kaum als eine Zeit zwischen Zweifachen Nichts empfunden. Das Leben besitzt offenkundig eine Dimension mehr. Man könnte diese mit Eliade „offene Existenz“ nennen, weil es nicht auf die menschliche Seinsweise beschränkt bleibt. „Eine „weltoffene“ Existenz ...setzt den religiösen Menschen in den Stand, sich selbst zu erkennen, indem er die Welt erkennt, und diese Kenntnis ist ihm kostbar, weil sie religiös ist...“<sup>392</sup>. In ihr erlebt der heutige Mensch nach Luckmann<sup>393</sup> seine kleinen, mittleren und großen Transzendenzen. Es ist davon auszugehen, dass dies ebenfalls so für die Hoffnung erfahren wird.<sup>394</sup>

---

<sup>389</sup> drs. 82.

<sup>390</sup> Eliade (1998). 94/95.

<sup>391</sup> siehe Fall 1 Teil III dieser Arbeit.

<sup>392</sup> Eliade (1998). 146.

<sup>393</sup> Luckmann, T. (1991). Die unsichtbare Religion. Frankfurt a. Main.



#### 4.4. Zusammenfassung I: Hoffnung als Multidimensionales Konstrukt Integratives Theoriemodell der Hoffnung und Hoffnungsdefinition

Die bisherigen Ergebnisse der theoretischen Untersuchungen zum modernen Hoffnungsverständnis in Theologie, Philosophie, Psychologie und medizinischer Psychologie werden in einem integrativen Theoriemodell und einer Hoffnungsdefinition zusammengefasst.

##### Hoffnung besitzt zwei Dimensionen

1. eine fundamental/transzendente Hoffnung – Urvertrauen/Gottvertrauen  
Lebenswille/Lebenskraft (objektive Hoffnung)
2. spezifisch/wandelbare immanente, alltägliche Hoffnungen (subjektive Hoffnungen)

##### Aspekte von Hoffnung:

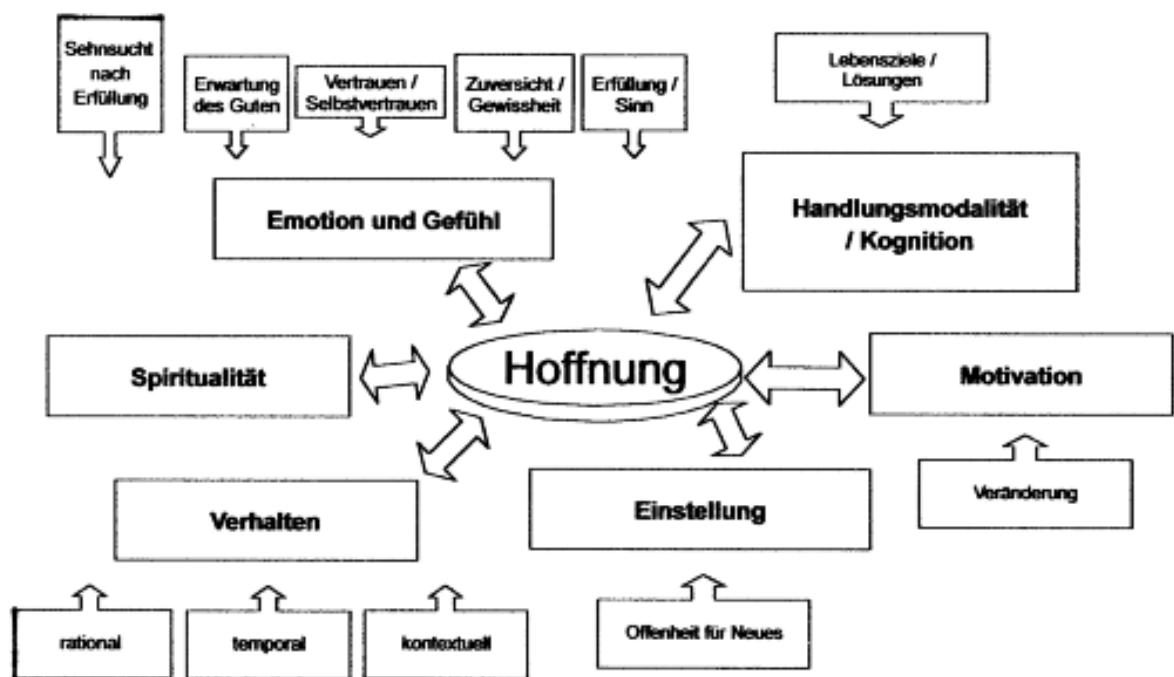


Abbildung 2: Dimensionen und Aspekte der Hoffnung, die sich wechselseitig beeinflussen

vgl. Taylor, Ch. (2002). Die Formen des Religiösen in der Gegenwart. Frankfurt a. Main.

Wogenstein, R. (1998). Hoffen können. Verträstung oder Trost? Berlin.

<sup>394</sup> Anselm Grün sieht in seinem Vortrag (2001) die Auswirkungen unserer Zeit auf den Menschen sowie Theologie und Psychologie als spirituelle Krise. Diese hat Auswirkungen auf die Hoffnung des heutigen Menschen.

Grün, A. (2001). Seelsorge und Psychotherapie. Vortrag am 22. 09. 2001. Zürich.

Wie aus dem integrativen Theoriemodell ersichtlich, besitzt die menschliche Hoffnung eine Alltagsdimension und eine transzendente Dimension, die sich in unterschiedlichen Aspekten menschlichen Lebens ausdrücken können: In einem bestimmten Verhalten, welches wiederum beeinflusst wird z. B. vom jeweiligen Lebenskontext oder Lebensalter, einer Haltung und Einstellung, die sich z. B. in Offenheit für Neues ausdrücken kann, einer Motivation, Dinge des Lebens zu verändern, Lösungen zu suchen oder auf ein Ziel hin zu handeln, wobei dies abhängig ist, von den Möglichkeiten der eigenen Fähigkeiten und Handlungsmodalitäten, sowie kognitiven Vorstellungen und Bildern der eigenen Zukunft und den damit verbundenen positiven Emotionen, wie einer Erwartung des Guten, Vertrauen und Selbstvertrauen, dass es Sinn macht und Erfüllung findet und einer Spiritualität, die sich z. B. in bildhaften Hoffnungsvorstellungen über die eigenen Lebensgrenzen hinaus äußern kann, einem Lebensziel auf Gott hin oder einem Grundgefühl von Geborgenheit und Vertrauen, dass das Leben Sinn hat und Erfüllung finden wird. Hoffnung lässt sich aufgrund der bisherigen interdisziplinären Ergebnisse folgendermaßen definieren:

### **Hoffnungsdefinition**

Hoffnung ist ein Existenzial oder essentieller Bestandteil menschlichen Lebens, eine modale Verfasstheit mit Ausrichtung auf Zukunft. Sie gründet auf ein Vertrauen im Ergebnis von Geborgenheits- Vertrauens- und Zuwendungserfahrung. Dadurch stellt sie Lebenswillen, Lebenskraft, Selbstvertrauen und Zuversicht bereit. Hoffnung ist die Suchbewegung des Lebens nach Verwirklichung im Dasein. Sie bewährt sich in eigener Weise in jeglicher Situation im Längsschnitt des Lebens als ein Ereignis (Geschehen) und hat so wie dieses eine gerichtete Kraft. Sie endet nicht notwendig an den Grenzen des Lebens, sondern greift über diese (haltsuchend) hinaus in die Tiefe des Seins. So ist Hoffnung immer verwurzelt in transzendenten Geschehen.

### ***Diskussion I***

Der erste Teil dieser Arbeit beschäftigte sich mit der Entwicklung des modernen Hoffnungsbegriffs an ausgewählte Beispiele in den Disziplinen Theologie, Philosophie, Psychologie und Medizinische Psychologie. Insgesamt stellt dies den Versuch einer Bestandsaufnahme dar, den modernen Hoffnungs begriff interdisziplinär zu betrachten. Folgende Aspekte menschlicher Hoffnung, die von den einzelnen Disziplinen benannt werden, können als Ergebnis festgehalten werden:

Hoffnung gehört in Theologie und Seelsorge ebenso zum menschlichen Leben, wie Glaube und Liebe (1. Kor. 13). Sie entwickelt sich aufgrund der Erfahrung von zuvor geschenktem Vertrauen zu Gott und Mensch und ist somit immer eine Beziehungsemotion. Menschliche Hoffnung ist ursprünglich in der Religion und in persönlichen Glaubenserfahrungen verwurzelt, sie wird einerseits im Alltag des Menschen, als Lebenswille, im Zusammenhang mit Lebenszielen sowie in menschlichen Beziehungen erfahren. Andererseits kann sie sich dabei auf Gott ausrichten. So sollte die Hoffnung weder allein auf die Transzendenz ausgerichtet sein, noch darf sie im Alltag der Lebenserfahrung fehlen. Religiöse Hoffnung ist immer alltagsrelevant.

Biblische Hoffnung beinhaltet immer beides: die immanente Alltagshoffnung und die transzendente Hoffnung (Joh. 3,36). Hoffnung wird als ein Lebensprozess verstanden, der dem Menschen im Alltag jetzt schon Freude, Gnade, Ewiges Leben, Gelassenheit, Frieden und Trost schenken

kann. Christliche Hoffnung bezieht sich einerseits auf den „mit Namen genannten“ unvertauschbaren Menschen, seine persönliche Gegenwart und Zukunft. Hoffnung ist verbunden mit den personalen Anliegen menschlicher Seele (Klgl. 3,24). Andererseits ist die Ausrichtung der Hoffnung auf (Gott) Christus bezogen (1.Tim.1,1; Kol.1,27). Der dialogische Charakter, die Beziehungseindeutigkeit wird offenbar. Der Beziehungsaspekt zu Gott wird deutlich in den Worten: „...der hoffe auf den Namen des Herrn“ (Jes. 50,10); „...ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein“ (Jes. 43,1; 45,3.4). Dies ist die Grundlage für die Erfahrung der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen. Sie bedingt eine existenzielle Haltung dem Leben gegenüber.

Für Luther ist menschliche Hoffnung von Gott als persönliche Glaubenserfahrung gegeben. Sie wird dem Menschen als Kraft eingegossen (*infusa virtus*) und beruht auf Gottes Barmherzigkeit. Diese geschenkte Hoffnung ist vor aller Verzweiflung des Menschen gesetzt und kann schon deshalb nicht vom Leben und Handeln des Menschen abhängig sein. Der Mensch benötigt nach Luther diese Hoffnung zur Überwindung seiner alltäglichen Anfechtungen. Hoffen heißt für ihn dann im Alltag geradezu Gott dahaben und impliziert eine existenzielle Haltung zum Leben und zum Sterben. Die Hoffnung bewirkt Geduld und Bewährung in der alltäglichen Ungewissheit und Unsicherheit, in dem Nichtwissen, wohin das Leben führt. Sie dient gleichzeitig der Bewältigung von Lebensangst und Verzweiflung. Im Sprachgebrauch Luthers ist Hoffnung immer die Zuversicht auf das eschatologische Heil, auf das ewige Leben.

Seelsorge in der Moderne steht heute vor der Fragestellung: Wie leben Menschen mit einer alltäglichen Hoffnung, die ihre religiöse Verwurzelung verloren hat und wie gewinnen sie Hoffnung, die auch in Lebenskrisen standhält. Hier ist die Seelsorge herausgefordert, in der Beziehung zu einem Menschen, eine neue Hoffnungssprache zu finden.

Ein Ansatz der Seelsorge ist, an das anzuknüpfen, was Individuen tatsächlich glauben. Krebskranke stellen die einfache Frage: „Wie bestehe ich den nächsten Tag?“ – eine Hoffnung, die an die Grenze der Transzendenz reicht. Die Freisetzung von Hoffnung, ihre veränderte Ausrichtung und die Modifikation sind dabei wesentliche Aufgaben.

Die Philosophie betont ebenfalls, dass das Dasein ein Sein zur Hoffnung ist, der Lebenswille des Menschen untrennbar verbunden mit Glaube und Vertrauen (Kant; Pieper = fundamentale Hoffnung). Hoffnung gibt dem Menschen Lebensgewissheit sowie Lebensgeborgenheit und besteht dort, wo es Gemeinschaft gibt. „Ich hoffe auf Dich für uns“ (Marcel). Dies impliziert eine innere Einstellung und Haltung dem alltäglichen Leben gegenüber (Pieper = wandelbare Hoffnung; Marcel; Lersch; Bollnow). Der Hoffnung bedarf der Mensch, um Angst und Verzweiflung zu reduzieren. Nach Bloch ist sie lern- und lehrbar und der Mensch braucht Hoffnung, um seine Heimat zu finden und sich selbst zu transzendieren. Sie gibt ihm die Motivation zu handeln.

Innerhalb der Psychologie und Psychotherapie finden sich im Blick auf die Funktion der Hoffnung sehr unterschiedliche Ansätze: Hoffnung gehört tiefenpsychologisch zur menschlichen Persönlichkeit und ihren Fähigkeiten. Sie entwickelt sich aufgrund der Erfahrung frühester persönlicher Vertrauensbeziehungen (generalisierte, unangefochtene Hoffnung). Diese Erfahrung gibt einem Menschen Lebensvertrauen und ist eng verbunden mit der Entwicklung seines Glaubens. Die Hoffnung steuert den individuellen Entwicklungs- und Reifungsprozeß (Erikson) und umfasst Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eines Menschen. So motiviert Hoffnung einerseits zu Aktivität und Leistung, um Lebensziele (spezifische, angefochtene Hoffnungen) zu erreichen (Motivationspsychologie; Snyder), der Mensch wird in die Lage versetzt, sich Zukunftsvorstellungen zu machen. Andererseits verbinden sich damit Interesse, Neugier, Freude – positive Affek-

te des Menschen. So wird Hoffnung als kognitiv-affektive Interaktion des Menschen (Emotionspsychologie) verstanden. Diese impliziert eine existenzielle Einstellung, die in einem Verhalten zum Leben ihren Ausdruck findet.

In der medizinischen Psychologie besitzt die Hoffnung eine lebenserhaltende Funktion in Krisen und stellt eine Verbindung zwischen der Erfahrung von gesundem Leben und Krankheitserfahrung her. Hoffnung entwirft sich z. B. nach einer Krebserkrankung neu in Bildern und veränderten Lebenszielen, im Erleben positiver Emotionen, die den Umgang mit Angst und Verzweiflung erleichtern, in einem anderen Verhalten und Umgang mit sich selbst und der Welt, in der ein Mensch lebt. Ihre Funktion besteht darin, den Menschen in seiner völlig veränderten Lebenssituation Sicherheit und Geborgenheit wiederfinden zu lassen und darüber hinaus Entwicklung und Reifung zu ermöglichen. Sie beinhaltet einen Protest gegenüber den Grenzen des Lebens und dem Tod und besitzt damit die Funktion der Veränderung und Erweiterung von Lebensmöglichkeiten. Hoffnung kann dabei in Transzendenz münden.

Patientin S., 22 Jahre, Glioblastom:

*„Ich will leben und wenn nicht, dann lebe ich jetzt noch. Ohne Hoffnung kann man nicht leben, in so einer Situation schon gar nicht. Hoffnung ist für mich der Strohalm des Lebens, egal, ob sie sich erfüllt oder nicht. Man wünscht sich Dinge so sehr und weiß manchmal im Innersten, dass es gar nicht möglich sein kann, trotzdem braucht man diese Vorstellung. Solange ich diese noch spüre, spüre ich auch mein Leben. Solange dieser Protest in mir lebt, sage ich: Totgesagte leben länger“ ( S. 8).*