

Hoffnung und Utopie

Auf den ersten Blick besteht eine enge, positive Beziehung zwischen Hoffnung und Utopie: Utopien können Hoffnungen wecken und Hoffnungen können Utopien inspirieren. Doch je nachdem, was unter ‚Hoffnung‘ und ‚Utopie‘ genauer verstanden wird, ist das Verhältnis komplexer (vgl. Webb 2008). Darüber hinaus kommen viele Ansätze zu Hoffnung ohne Verweis auf Utopien aus, genauso wie Utopien oft diskutiert werden, ohne gleichzeitig Hoffnung einen zentralen Stellenwert zuzuschreiben. Nach der sogenannten Standarddefinition von Hoffnung lässt sich ‚Ich hoffe, dass X‘ als Wunsch nach X und der Überzeugung, dass X möglich (aber nicht sicher) ist, analysieren. Es besteht allerdings weitgehend Konsens, dass diese Definition keine hinreichenden Bedingungen liefert, sodass gegenwärtig zahlreiche Versuche unternommen werden, die Definition zu ergänzen (vgl. Martin 2013). Alternativ wird Hoffnung als Emotion verstanden (Döring 2015). In der Religionsphilosophie wird Hoffnung traditionell als eine der drei theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) diskutiert. Auch unabhängig vom Tugendbegriff wird Hoffnung als eine Einstellung verstanden, die sich auf den Glauben gründet. Neuere religionsphilosophische Ansätze weisen Hoffnung als eng verbunden mit menschlichem Handeln aus (z.B. Moltmann 1997), oder diskutieren das Verhältnis von Hoffnung, Sinn und Trost (Schulz 2009).

Der Begriff der Utopie und folglich die philosophische Einordnung religiöser Utopien ist nicht weniger umstritten. Als Geburtsstunde der Utopie im engeren Wortsinn gilt das Werk *Utopia* (etymologisch ambivalent zwischen ‚Nicht-Ort‘ und ‚Schöner Ort‘) des englischen Humanisten und Staatsmanns Thomas Morus (Morus 2017 [1561]). Morus beschreibt darin, ähnlich wie die ihm folgenden Renaissanceutopien von Tommaso Campanella (2017[1602]) und Francis Bacon (2017[1627]), eine auf eine fiktive Insel projizierte Idealgesellschaft. Folgt man dieser abendländisch-neuzeitlichen Tradition, lassen sich Utopien definieren als „rationale Fiktionen menschlicher Gemeinwesen, die in kritischer Absicht den herrschenden Missständen gegenübergestellt sind“ (Schölderle 2012, 17). Die Utopie stellt demnach eine moderne Gattung spezifisch politischen Denkens und eine eigene literarische Form dar. Eine zweite, deutlich weitere Begriffsbestimmung geht auf Gustav Landauer (2003[1907]) zurück und findet seine prominentesten Vertreter in Karl Mannheim (2015[1928]) und Ernst Bloch (1959). Diesem Verständnis zufolge umfasst die Utopie wirklichkeitstranszendierende Vorstellungen aller Art, die das Ziel haben historische Wirklichkeit (zumindest gedanklich) in Richtung der eigenen Vorstellungen zu transformieren. Utopie ist hier eine anthropologische

Konstante, eine Art Bewusstseinsform oder Intention, die sich in allen Manifestationen des menschlichen Geistes findet.

Hoffnung

In der Griechischen Antike bezeichnet *elpis* einen Zustand der Unsicherheit bezüglich eines nicht gegenwärtigen Zustands, der jedoch sowohl als gut wie auch schlecht bewertet werden kann. Wenn der Zustand erwünscht ist, scheint *elpis* auf denselben Zustand zu referieren wie Hoffnung und findet in dieser Bedeutung gelegentliche Erwähnung, aber keine systematische Diskussion: Platon spricht im *Phaidon* über Hoffnung in Bezug auf das Leben nach dem Tod; Aristoteles beschreibt Hoffnung in der *Rhetorik* als eine Einstellung der Jugend (und der „Weinseligen“), die auf Unerfahrenheit beruht und einerseits leicht zu Täuschung führen kann, andererseits aber auch Tapferkeit und „Großgesinntheit“ fördert (Aristoteles 2002, 98f., 1389a17-32). Erst christliche Denker weisen Hoffnung einen zentralen, durchweg positiven Stellenwert zu, indem sie in Anschluss an Paulus Hoffnung als wichtiges Element des Glaubens, das über Evidenz hinausgeht, sehen („Denn wir sind zwar gerettet, doch auf Hoffnung. Die Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung; denn wie kann man auf das hoffen, was man sieht?“ Röm 8:24). Augustinus und Thomas von Aquin diskutieren Hoffnung (ebenfalls in Anschluss an Paulus, 1Kor 13,13), neben Glaube und Liebe, als eine der theologischen Tugenden. Im *Enchiridion de fide, spe et caritate* diskutiert Augustinus das Verhältnis von Glaube, Liebe und Hoffnung. Hoffnung richtet sich, im Unterschied zum Glauben, nur auf gute und nur auf zukünftige Dinge (Augustinus 1960 [ca. 421], 31). Da der Glaube wie die Hoffnung keiner Absicherung durch Evidenz bedarf, kann man auch sagen, dass „Glauben [...] an Güter, die uns in der Zukunft zukommen werden [...] nichts anderes als Hoffen“ ist (Augustinus 1960, 33). Augustinus sieht eine wechselseitige Abhängigkeit von Hoffnung und Liebe, die beide den Glauben notwendig voraussetzen. Thomas von Aquin berücksichtigt in seiner *Summa theologiae* Hoffnung nicht nur als theologische Tugend (STh II-II, q.17-22), sondern auch als natürliche Leidenschaft (STh I-II, q.40). Hoffnung bezieht sich auf etwas Gutes, das zukünftig und schwer zu erreichen, aber nicht unmöglich ist. Hoffnung als Leidenschaft richtet sich auf natürliche und endliche Güter; Hoffnung als Glaubenstugend auf übernatürliche, unendliche Güter (ewige Seligkeit in der Einheit mit Gott). Als theologische Tugend kann Hoffnung nicht durch Übung erworben werden, sondern nur durch die Gnade Gottes. Das bedeutet auch, dass sich die Hoffnung als Tugend zwar auf etwas Zukünftiges richtet, doch bereits in der Gegenwart die Wirklichkeit des Erhofften zeigt, da bereits der Vollzug der Hoffnung auf Gott schließen lässt. In der gegenwärtigen Debatte

gibt es Versuche, Hoffnung nicht als theologische, sondern als intellektuelle (Snow 2013) oder demokratische (Lamb 2016) Tugend auszuweisen.

In der Neuzeit wird Hoffnung, ähnlich wie in der Antike, als Emotion, Affekt oder Passion verstanden und in die Psychologie bzw. Affektenlehren der verschiedenen Autoren eingeordnet. Descartes beschreibt in *Die Leidenschaften der Seele* Hoffnung und Furcht als Formen des Begehrens, die auftreten, wenn man sich nicht sicher ist, ob das Begehrte eintritt. Dabei ist Hoffnung „eine Veranlassung der Seele, sich zu überreden, dass das, was sie begehrt, eintreffen wird“ (Descartes 1984 [1649], 261). Hobbes charakterisiert Hoffnung ebenfalls als eine Form des Begehrens: Hoffnung ist ein „Trieb mit der Überzeugung, das Gewünschte zu erhalten“ (*Leviathan*, Buch I, Kapitel VI; Hobbes 1996 [1651], 44). Auch Hume beschreibt in seiner *Untersuchung über den menschlichen Verstand* Hoffnung und Furcht als Leidenschaften, die sich auf etwas Unsicheres beziehen. Ob ein unsicherer Zustand zu Angst oder Hoffnung führt, wird durch den Grad der Unsicherheit bestimmt (vgl. *Untersuchung*, Buch 2, Teil 3, Abschn. 9.6.) Spinoza sieht Hoffnung als eine Form der Lust, die durch die Vorstellung eines nicht gegenwärtigen Dinges verursacht sind, über dessen Ausgang wir im Zweifel sind (vgl. *Ethik*, Buch III, 18. Lehrsatz). Verschwindet der Zweifel, wird aus Hoffnung Zuversicht. Spinoza weist darauf hin, dass aus Hoffnung oft Aberglauben entsteht (*Ethik*, Buch III, 50. Lehrsatz), betont aber in seinem *Theologisch-politischem Traktat* auch die positive Rolle von Hoffnung für ein politisches Gemeinwesen: Da die Menschen nicht nur vernunftgeleitet sind, müssen politische Machthaber auch auf die Begierden und Affekte Rücksicht nehmen und zusehen, dass Menschen nicht nur durch Furcht, sondern vor allem durch Hoffnung motiviert sind (vgl. *Theologisch-politischer Traktat*, 5. Kapitel).

Mit Immanuel Kant verschiebt sich die Frage nach Hoffnung von ihrer Einordnung als Affekt oder Gefühl in die Seelenlehre zur Frage nach ihrem rationalen Status: „Was darf ich hoffen?“ wird in der *Kritik der reinen Vernunft* neben „Was soll ich tun?“ und „Was kann ich wissen?“ als eine der Grundfragen der Philosophie präsentiert (Kant 1998 [1781], 838). Kant nimmt als Objekte der Hoffnung nur dezidiert moralische Gegenstände in den Blick: In der ersten und zweiten *Kritik* ist es die eigene Glückseligkeit als Teil des Höchsten Guts (Glückseligkeit in Proportion zur Tugend für jeden), in der *Religionschrift* der individuelle moralische Fortschritt, die Stabilität der moralischen Gesinnung und das ethische Gemeinwesen, und in den politischen bzw. geschichtsphilosophischen Schriften die Hoffnung auf rechtlichen und moralischen Fortschritt. Zentral für Kants Antwort auf die Hoffnungsfrage ist eine besondere Auffassung vom Verhältnis von moralischem Glauben und Hoffnung: Wir dürfen hoffen,

wenn wir rationaler Weise glauben können, dass die Hoffnung einen Grund hat, wobei dieser Grund dasjenige ist, was zur Erfüllung der Hoffnung (neben unseren eigenen Handlungen) notwendig ist. Nach Kant sind die Gründe der Hoffnung derart, dass wir kein Wissen von ihnen haben können, aber dennoch zu moralischem Glauben berechtigt sind, insbesondere Gott als Grund des Höchsten Gutes und eine teleologisch verfasste Natur bzw. Vorsehung als Grund des Fortschritts.

Nach Kant erfährt die Hoffnung einerseits eine harsche Kritik von Autoren wie Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche und Albert Camus, die insbesondere religiöse Hoffnungen ablehnen. Andererseits spielt Hoffnung eine positive – und teils prominente – Rolle in den Werken religiöser Denker. Søren Kierkegaards Bemerkungen zu Hoffnung finden sich in mehreren Werken, vor allem *Der Liebe Tun*, wo Kierkegaard Hoffnung definiert: „Sich erwartend zur Möglichkeit des Guten verhalten, heißt hoffen“ (Kierkegaard [1847] 1966: 276). Kierkegaard unterscheidet irdische von religiöser bzw. christlicher Hoffnung, wobei sich ihm zufolge nur letztere als Hoffnung in vollem Sinn qualifiziert. Die Enttäuschung irdischer Hoffnung ist notwendig, um zu religiöser Hoffnung zu gelangen, die deshalb ‚Hoffnung gegen alle Hoffnung‘ ist. Neben expliziten Referenzen auf Hoffnung lässt sich auch Kierkegaards Analyse der Verzweiflung als negativer Zugang zu Hoffnung verstehen: In *Die Krankheit zum Tode* beschreibt Kierkegaard Formen der Verzweiflung, die sich als Mangel an Hoffnung verstehen lassen. Auf der Basis der Interpretation von Verzweiflung als Widerwillen gegen Hoffnung versteht Bernier (2015) authentische (d.h. christliche) Hoffnung als essentiell für Kierkegaards Auffassung der Konstitution eines Selbst.

Hoffnung steht im Zentrum der Arbeiten des christlich-existentialistischen Denkers Gabriel Marcel, der in seinem *Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung* „das absolut genommene ‚ich hoffe‘ von dem ‚ich hoffe, dass‘“ unterscheidet (Marcel 1949 [1945], 33). Dabei ist absolute Hoffnung im Glauben an Gott begründet und durch absolutes Vertrauen charakterisiert. Auf dieser Basis wird jede mögliche Enttäuschung überwindbar, und es stellt sich ein Gefühl fundamentaler Sicherheit im Dasein ein, das sich insbesondere in geduldigem Warten angesichts von Schwierigkeiten ausdrückt.

Auch Jürgen Moltmann weist Hoffnung einen zentralen Stellenwert in seiner *Theologie der Hoffnung* (1997) zu, doch grenzt sich entschieden von einer Privatisierung des Glaubens im Sinne des christlichen Existentialismus‘ ab. Moltmann rückt die Eschatologie ins Zentrum der Christlichen Lehre, und ruft darüber hinaus auch die Rolle der Hoffnung für weltliches, politisches Handeln ins Bewusstsein. Wie Ernst Bloch, durch dessen *Das Prinzip Hoffnung* er stark beeinflusst ist, meint Moltmann, dass die Zukunft radikal unbekannt ist und nicht auf

das reduziert werden kann, was wir für möglich halten. Diese Hoffnung auf das „novum ultimum“ (Moltmann 1997, 28) ist berechtigt, weil sie in der Auferstehung Christi ihre Bestätigung erfährt. Insofern ist Hoffnung auf Gottesglauben gegründet, ohne den sich Hoffnung dem Vorwurf der Utopie aussetzt, aber umgekehrt stützt auch Hoffnung diesen Glauben (vgl. Moltmann 1997, 16).

Das Verhältnis von religiöser Hoffnung und politischem Handeln wird von verschiedenen theologischen Positionen im ausgehenden 19. und im 20. Jahrhundert unterschiedlich konzipiert. Alan Mittleman (Mittleman 2009) unterscheidet a) theologisch-politischen Optimismus, für den die Verwirklichung theologischer Hoffnung in der Realisierung einer gerechten politischen Gemeinschaft aufgeht (als Vertreter nennt er Hermann Cohen und Walter Rauschenbusch), b) theologisch politischen Pessimismus, der theologische Hoffnung als unabhängig von politischer Hoffnung sieht und den Rückzug der Kirche aus der Politik propagiert (Franz Rosenzweig und Stanley Hauerwas) und c) theologisch-politischen Realismus, für den theologische Hoffnung zwar immer über politische Hoffnung hinausgeht, aber doch für die Annäherung an christlicher Ideale im Rahmen des Gegebenen plädiert (Martin Buber und Jürgen Moltmann).

Blickt man auf die gegenwärtige philosophische Debatte zu Hoffnung, lassen sich interessante Berührungspunkte mit theologischen Zugängen zu Hoffnung erkennen. Eine Frage betrifft das Objekt der Hoffnung: Während in philosophischen Debatten meist das propositionale Hoffen („A hofft, dass p“) betrachtet wird, wird aus theologischer Perspektive mit dem personalen Hoffen-auf jemanden (paradigmatisch dem Hoffen auf Gott) das Blickfeld erweitert (siehe z.B. Jeffrey 2020). Nach Dalferth ist das ‚Hoffen auf jemanden‘ stärker, als ‚hoffen, dass etwas geschieht‘, „weil wir im ersten Fall auch dann noch hoffen können, wenn wir nicht mehr wissen, was wir hoffen sollen“ (Dalferth 2016, 175). Mit der Fundierung im Glauben hängt ein weiterer Unterschied zwischen theologischer und weltlicher Hoffnung zusammen: Während religiöse Hoffnung – wie religiöser Glaube, auf dem sie gründet – mit Zuversicht und Sicherheit einher geht (siehe Paulus „Die Hoffnung aber lässt nicht zuschanden werden“ (Röm 5,1); ähnlich auch Kierkegaard, Marcel und Moltmann), wird in der säkularen Debatte Hoffnung als ein Zustand verstanden, der konstitutiv mit Unsicherheit und der Möglichkeit von Enttäuschung verbunden ist.

Utopie

Die philosophische Einordnung religiöser Utopien hängt stark davon ab, welches der beiden eingangs dargelegten Begriffsverständnisse zugrunde gelegt wird. Wird Utopie im weiten Sinne als Bewusstseinsform und philosophisch-anthropologische Konstante verstanden, finden sich Utopien in allen Kulturen, Epochen und vor allem Religionen. Gerade für Judentum und Christentum sind utopische Bilder eines signifikant besseren (häufig jenseitigen) Lebens von zentraler Bedeutung.

Das Alte Testament entwirft mit dem Garten Eden – nach Genesis 2,6ff. dem Aufenthaltsort der ersten Menschen – eine in die Vergangenheit projizierte Utopie eines Zustands der Einheit mit Gott, welche durch den Sündenfall unwiederbringlich verloren ist. In die Zukunft gerichtet sind dagegen die Verheißungen der Propheten, etwa die in Ezechiel (40-48) geschilderte Vision eines neuen Tempels, einer ‚renovierten‘ Hauptstadt und eines weiträumigen, auf die zwölf Stämme zu verteilenden Landes. Ein utopisches Moment enthalten etwa auch die Friedensvision „Schwerter zu Pflugscharen“ bei Jesaja und Micha (PH 587) oder die Institution des Erlassjahres (Lev 25), der zufolge allen Israeliten alle fünfzig Jahre ihre Schulden erlassen werden.

Der utopische Inhalt des Neuen Testaments besteht vor allem in der Verheißung Jesu, „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ (PH 580) schaffen zu wollen, sowie im apokalyptischen Versprechen des „Reichs“ (PH 582), verstanden als Geist der Gemeinschaft, des Friedens und der Gleichheit unter den Menschen. Die utopische Symbolik von Apokalypse und Millennium (etwa in der Offenbarung des Johannes, aber auch in nicht-kanonischen Werken wie der syrischen Baruch-Apokalypse oder dem äthiopischen Henochbuch) entfaltete nicht nur in der Frühkirche, sondern, davon ausgehend, auch in der abendländischen Utopietradition als Ganzer eine große Wirkmächtigkeit; ähnliches gilt für Bilder von Himmel und Hölle (hier vor allem Offenbarung des Paulus).

Legt man hingegen den spezifisch modernen, von Morus ausgehenden Utopiebegriff als Maßstab an, kann die Utopie gerade in Abgrenzung von diesen klassischen religiösen Motiven, Bildern und Symbolen definiert werden (z.B. Saage 2000). Denn den letzteren fehlen zwei Merkmale, die für das engere Begriffsverständnis zentral sind: die unmittelbare Sozialkritik an bestehenden Verhältnissen einerseits, und die Darstellung innerweltlich greifbarer Alternativen des menschlichen Zusammenlebens, andererseits. Die irdisch-menschlichen Fiktionen im Zentrum sozialer und politischer Utopien der Neuzeit stehen im Gegensatz zur eschatologischen Logik religiöser Heilserwartung. So verlegt etwa Augustinus den wahren und vollkommenen Staat von der diesseitigen „Civitas Terrena“ in das erst

kommende Reich Gottes (wenngleich dieses zumindest in Ansätzen in der irdischen Institution der Kirche bereits verwirklicht werde). Da das ungestörte Glück nur im metaphysischen Jenseits möglich ist, bleibt nur wenig Raum für innerweltliche Alternativen.

Eine Ausnahme stellt hier womöglich der messianische Chiliasmus (abgeleitet von vom griechischen Begriff für „tausend Jahre“) dar, der in seiner Hoffnung auf die Ankunft eines irdischen Friedensreiches tatsächlich auf eine Neuordnung des Diesseits zielt. Dessen Vertreter verlagern das in der Johannes-Apokalypse (Offb., 20) prophezeite tausendjährige Reich des Friedens in die diesseitige Welt und wollen dieses nötigenfalls mit Gewalt herbeiführen. Joachim von Fiore etwa entwickelt auf Basis der Idee eines dritten Weltzeitalters des Heiligen Geistes (neben der Weltzeit des Vaters und jener des Sohnes) eine Geschichtstheologie, die Weltgeschichte und Heilsgeschichte miteinander kombiniert. Für Bloch (1959, 592) ist „das Reich Christi [...] bei Joachim so entschieden von dieser Welt wie nirgends mehr seit dem Urchristentum“. Ähnlich zugespitzt findet sich der Chiliasmus auch im revolutionären Gestus Thomas Müntzers, an dessen Beispiel Karl Mannheim viel später den Typus des „revolutionären Utopismus“ entwickelt. Müntzers explosiver Mischung aus Prophetie, eschatologischer Erwartung und missionarischem Gewaltwillen liegt die Idee zugrunde, die Offenbarung sei nicht abgeschlossen und der Geist Gottes spreche weiterhin unmittelbar zu den Menschen. Das Reich Gottes müsse von der christlichen „Gemeinschaft von Auserwählten“ auf dieser Welt und zur Not mit Gewalt hergestellt werden.

Trotz einiger Gemeinsamkeiten überwiegen letztlich jedoch auch hier die Unterschiede zur neuzeitlichen Utopietradition: Die erwünschte Ordnung bzw. das kommende Heil fußt weiterhin auf dem Willen Gottes (anstatt auf der Vernunft und Gestaltungskraft des Menschen) und wird mit eschatologischer Notwendigkeit (anstatt durch menschliches Tun) realisiert. Skepsis besteht andersherum jedoch auch auf Seiten von Theologen und Religionsphilosophen, die Utopien häufig für problematisch halten (Sargent 2010). Für Krishan Kumar etwa besteht ein tiefgreifender Gegensatz zwischen Religion (die sich primär mit dem Jenseits beschäftigt) und Utopie (die auf das Diesseits gerichtet ist). In ähnlicher Weise kritisiert der Theologe Reinhold Niebuhr die utopischen Illusionen, die er im Herz der modernen liberalen Kultur verortet. Indem die Utopie nahelege, die Erbsünde können durch menschliches Handeln überwunden werden, sei sie letztlich häretisch.

Dem gegenüber stehen weiterhin aber auch prominente Verteidiger der Utopie aus religiöser Sicht, welche vor allem den utopischen Inhalt der Botschaft Christi in den Vordergrund stellen. Der protestantische Theologe und Religionsphilosoph Paul Tillich verortet im utopischen Charakter der christlichen Religion gerade ihre Stärke, da sie unsere

zutiefst menschliche Sehnsucht anerkenne, unsere Endlichkeit zu überwinden. Auf ähnliche Weise verteidigt der jüdische Philosoph Martin Buber die Zentralität der Utopie für Judentum und Christentum, da diese den Messianismus beider Religionen auf die diesseitige Welt anwende. Wenn Buber gleichzeitig davor warnt, Utopie als blind zu folgende Blaupause zu verstehen, greift er damit ein zentrales Motiv der säkularen Utopiediskussion auf: Kritiker von Karl Marx bis Theodor W. Adorno und Karl Popper verleugnen zwar nicht das menschliche Bedürfnis nach Entwürfen einer besseren Welt, erkennen aber auch die Gefahren von sich als absolut und vollkommen postulierenden (und daher potentiell totalisierenden und ideologischen) Gesellschaftsentwürfen. Auch lateinamerikanische Befreiungstheologen wie der Peruaner Gustavo Gutierrez entwerfen Utopien einer gerechteren Welt und einer Kirche, die sich stärker den Armen und Unterdrückten zuwendet. Eine enge Verbindung gerade zwischen Christentum und Utopie bleibt also bestehen, obgleich die Ambivalenz der Utopie theologisch und religionsphilosophisch prominent diskutiert wird.

Aquin, Thomas v.: *Summe der Theologie*. Leipzig 1985.

Augustinus: *Enchiridion de fide spe et caritate*. Joseph Barbel (Hg.), Düsseldorf 1960 (lat. ca. 421).

Aristoteles: *Rhetorik*. In: Christoph Rapp (Übers.): *Aristoteles. Rhetorik. Übersetzung, Einleitung und Kommentar*. 2 Halbbände. Berlin 2002.

Bacon, Francis: *Neu-Atlantis*. In: Heinisch, Klaus (Hg.): *Der Utopische Staat*. Hamburg 2017, 171-216.

Bernier, Mark: *The Task of Hope in Kierkegaard*. Oxford 2015.

Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt 1959.

Campanella, Tommaso: *Der Sonnenstaat*. In: Heinisch, Klaus (Hg.): *Der Utopische Staat*. Hamburg 2017, 111-171

Dalferth, Ingolf U.: *Hoffnung*. Berlin/Boston 2016.

Descartes, René: *Les passions de l'âme/Die Leidenschaften der Seele*. Klaus Hammacher (Hg.), Hamburg 1984 (frz. 1649).

Döring, Sabine A.: Was darf ich hoffen? In: Roderich Barth und Christopher Zarnow (Hg.): *Theologie der Gefühle*. Berlin/Boston 2015.

Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Hamburg 1996 (engl. 1651).

Hume, David: *Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Hamburg 2015 (engl. 1748).

- Jeffrey, Anne: *Christian Hope*. In: Claudia Blöser und Titus Stahl: *The Moral Psychology of Hope*. London 2020.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1998 (1781).
- Kierkegaard, Sören: *Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden*. Düsseldorf/Köln 1966 (dän. 1847).
- Landauer, Gustav: *Die Revolution*. Münster 2003.
- Lamb, Michael: Aquinas and the Virtues of Hope: Theological and Democratic: Aquinas and the Virtues of Hope. In: *Journal of Religious Ethics* 44/2 (2016), 300-332.
- Mannheim, Karl: *Utopie und Ideologie*. Frankfurt am Main 2015.
- Marcel, Gabriel: *Homo Viator, Philosophie der Hoffnung*. Düsseldorf 1949 (frz. 1945).
- Martin, Adrienne M.: *How We Hope: A Moral Psychology*. Princeton 2013.
- Mittleman, Alan: *Hope in a Democratic Age*. Oxford 2009.
- Moltmann, Jürgen: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Gütersloh 1997.
- Morus, Thomas: *Utopia*. In: Heinisch, Klaus (Hg.): *Der Utopische Staat*. Hamburg 2017, 7-111.
- Platon: *Phaidon*. Hamburg 2008.
- Saage, Richard: *Politische Utopien der Neuzeit*. Bochum 2000.
- Sargent, Lyman: *Utopianism: A Very Short Introduction*. Oxford 2010.
- Schölderle, Thomas: *Geschichte der Utopie – Eine Einführung*. Köln 2012.
- Schulz, Heiko: Genügt die Hoffnung? Über AIDS als Problem der theologischen Ethik. In Stefan Alkier und Kristina Dronsch (Hg.): *HIV/Aids – Ethische Perspektiven*. Berlin 2009, 299-322.
- Snow, Nancy E.: Hope as an Intellectual Virtue. In: Mike Austin (Hg.): *Virtues in Action: New Essays in Applied Virtue Ethics*. New York: 2013, 153-170.
- Spinoza, Baruch de: *Ethik*. Hamburg 2015.
- Spinoza, Baruch de: *Theologisch-politischer Traktat*. Hamburg 2018.
- Webb, Darren: Christian Hope and the Politics of Utopia. In: *Utopian Studies* 19/1 (2008), 113-144.