

X. ZUKUNFTSAUFGABEN EVANGELISCHER THEOLOGIE: NACH VIERZIG JAHREN *THEOLOGIE DER HOFFNUNG*

Jürgen Moltmanns theologische Leidenschaft ist aus tiefen persönlichen Erfahrungen der Verlorenheit, Hilflosigkeit und Verzweiflung hervorgegangen. Er hat inzwischen wiederholt vom Feuersturm über Hamburg und von seiner Kriegsgefangenschaft berichtet und darüber geschrieben. Mit Johann Baptist Metz und Hans-Eckard Bahr teilt er Erfahrungen grauenvollen persönlichen Leidens im Krieg: die Erfahrung, nicht nur tiefe eigene Todesängste ausstehen, sondern auch mit der zeitlebens quälenden Frage existieren zu müssen: Warum mussten die Freunde an meiner Seite sterben? Mit vielen Menschen seiner Generation teilt er darüber hinaus die Erfahrung des Verlusts der Jugend und die beklemmende Erkenntnis, nicht nur ein um die eigene Jugend gebrachter, politisch-ideologisch verführter Mensch gewesen zu sein, sondern auch dem Volk der Kriegstreiber und Nazischergen zugerechnet zu werden. Aus solchen Leidenstiefen erwachsen in Deutschland in der Nachkriegszeit eindringliche theologische Entwürfe mit einer Leidenschaft des Fragens nach dem gerechten und rettenden Gott.

Aus diesen Erfahrungen erwuchs aber auch der Wille, eine „Theologie in kritischer Zeitgenossenschaft“ zu treiben. Aufrufe zu „Exodus“, „Aufbruch“, „Widerstand“, „Einspruch“, „Kritik“ und „Widerspruch“ sind stilprägend für die Theologien von Moltmann, Metz und Bahr. Die besondere Kraft der Theologie Jürgen Moltmanns aber liegt darin, dass er, wie auch Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer, danach fragen will, was *in Gottes Offenbarung und Gottes Wirken* uns Menschen zu Widerstand und Aufbruch befähigt. Nicht Politikkritik, Religionskritik und Moralkritik aus eigener Machtvollkommenheit zu entwickeln, sondern der Kritik und der Befähigung zu Neuanfang und Aufbruch nachzuspüren, die von Gottes Offenbarung, von Kreuz und Auferstehung, von Schöpfung und Neuschöpfung, von Verheißung und Erfüllung und von der Gabe des Geistes ausgehen – das ist der Lebensnerv dieser Theologie. Gerade in der immer wieder neuen Einladung und Herausforderung, systematische und kritisch-zeitgenössische Theologie als biblisch orientierte inhaltliche Theologie zu treiben, sind und bleiben Jürgen Moltmanns Werk im Allgemeinen und seine *Theologie der Hoffnung* im Besonderen vorbildgebend.

Im Folgenden soll *im ersten Teil* gezeigt werden, wie sich das Bemühen, eine biblisch orientierte inhaltliche Theologie und zugleich eine kritisch-zeitgenössische Theologie zu entwickeln, in der *Theologie der Hoffnung* niederschlägt und wie diese Impulse der Theologie Moltmanns zur

Erneuerung der christlichen Eschatologie in der theologischen Arbeit bis heute weiterwirken. Der *zweite Teil* befasst sich mit Moltmanns Rezeption und Interpretation der Barmer Theologischen Erklärung. Er macht auf Spannungen in der genannten Doppelintention seiner Theologie aufmerksam, Spannungen, die Moltmann dazu veranlasst haben, das interdisziplinäre Gespräch, die Auseinandersetzung mit philosophischen Entwürfen und Geschichtstheorien zurückzustellen und die strengen Bindungen der Systematischen Theologie an eingespielte akademische Diskursformen, an die exegetische Fachdiskussion und an die Vertretung eines konfessionellen Profils in der ökumenischen Diskussion zu lockern. Im *dritten Teil* sollen Zukunftsaufgaben evangelischer Theologie benannt werden, die Grundintentionen der Theologie Jürgen Moltmanns aufzunehmen und ihre tragfähigen Impulse zu verstärken erlauben.

1. Die Erneuerung der christlichen Eschatologie durch die *Theologie der Hoffnung*¹

Schon auf den ersten Seiten der *Theologie der Hoffnung* fallen fast alle wichtigen Entscheidungen in Moltmanns Neufassung der christlichen

Eschatologie. Er kritisiert die konventionelle Lehre von „den letzten Dingen“, d. h. von „Endereignissen“, die aus einem Jenseits menschlicher Geschichte hereinbrechen und die Geschichte auf dieser Erde beenden. Er kritisiert die abstrakte Rede vom „Jüngsten Tag“. Er formuliert diese Kritik gestützt auf die biblischen Zeugnisse, die „randvoll von messianischer Zukunftshoffnung für die Erde sind“ (11). Sein entscheidender Gegenzug gegen die konventionelle Eschatologie lautet: Die Eschatologie hat es in Wahrheit nicht mit „letzten Dingen“, wie immer diese näher zu bestimmen sind, zu tun, sondern mit der christlichen Hoffnung. „In Wahrheit aber heißt Eschatologie die Lehre von der christlichen Hoffnung, die sowohl das Erhoffte wie das von ihm bewegte Hoffen umfaßt“ (11f). Der Schwerpunkt theologischer Eschatologie liegt im dynamischen Hoffen: „Das Christentum ist ganz und gar und nicht nur im Anhang Eschatologie, ist Hoffnung, Aussicht und Ausrichtung nach vorne, darum auch Aufbruch und Wandlung der Gegenwart. Das Eschatologische ist nicht Etwas *am* Christentum, sondern es ist schlechterdings das Medium des christlichen Glaubens ...“ (12).

Das Eschatologische als das *Medium des christlichen Glaubens* – damit wird die *Eschatologie von einem besonderen Inhalt zu einer allgemeinen*

[†] Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (BEvTh 38), München, 7. Aufl. 1968, 27ff. Die Sei-

Form der Theologie. Tatsächlich begründet Moltmann eine neue Form der Theologie, indem er das Eschatologische zum *Medium* des christlichen Glaubens erklärt. Oder wie er auch formuliert: zum „Charakter aller christlichen Verkündigung, jeder christlichen Existenz und der ganzen Kirche“ (12). Aus der Jenseitigkeit und Transzendenz gelangt das Eschatologische damit ins *Transzendente*. Was heißt das? Transzendent und transzendental, diese beiden Begriffe werden oft verwechselt. Worum geht es im Transzendenten, und warum kann man sagen, dass Moltmann die Eschatologie transzendentalisiert hat? Kant hat eine klare Bestimmung des Transzendenten entwickelt: „transzendental“ nennt er die „Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese vor aller Erfahrung möglich ist“. Die Erkenntnisart von Gegenständen, die unverzichtbare Form, in der wir Gegenstände aufnehmen, in der wir Erfahrungen machen, heißt transzendental. Verschiebt sich das Eschatologische von einem am Ende der Zeiten erhofften Gegenstandskomplex in das Hoffen selbst, damit in die Form, in das Medium, in den Charakter des Glaubens, der christlichen Existenz, der Verkündigung, so erfolgt, wenn wir einen technischen Ausdruck gebrauchen wollen, eine Transzendentalisierung der Eschatologie. Diese hat Moltmann vollzogen.

tenangaben im Text (in Klammern) beziehen sich auf dieses Buch.

Damit sind ganz enorme Stärken, aber auch Probleme verbunden. Zunächst wird die Eschatologie nun auf alle Lehrstücke der Theologie ausgeweitet. Ferner wird ihr Bezugspunkt nun nicht mehr ein Jenseits aller Zeiten, sondern die nähere oder die fernere Zukunft menschlicher Erfahrung. Das ist der zweite entscheidende Neuansatz der Eschatologie Jürgen Moltmanns. „Es gibt darum nur ein wirkliches Problem der christlichen Theologie, das ihr von ihrem Gegenstand her gestellt ist und das durch sie der Menschheit und dem menschlichen Denken gestellt wird: das Problem der Zukunft“ (12). Diese Zukunftskonzentration setzt Moltmann ausdrücklich von abstrakten Transzendenzvorstellungen, aber auch von Immanenzkonzeptionen ab. „Der Gott, von dem hier geredet wird, ist kein innerweltlicher oder außerweltlicher Gott, sondern der ‚Gott der Hoffnung‘ (Röm 15,13), ein Gott mit ‚Futurum als Seinsbeschaffenheit‘ (Ernst Bloch), wie er aus dem Exodus und der Prophetie Israels bekannt wurde, den man darum nicht in sich oder über sich, sondern eigentlich immer nur vor sich haben kann, der einem in seinen Zukunftsverheißungen begegnet und den man darum auch nicht ‚haben‘ kann, sondern nur tätig hoffend erwarten kann“ (12).

Mit dieser konsequenten Ausrichtung auf die Zukunft gelingt es Moltmann, das abstrakte Transzendenzdenken der Eschatologie zu vermeiden, genauer, die Transzendenz in den Bereich der wirklichen Erfahrung einzuholen, zurückzuholen. Die Zukunft geht aber nicht in der

Erfahrung auf, deshalb betont er, dass dieser Gott nicht in uns sein kann, sondern uns stets voraus ist. Dabei liegt diese Zukunft nicht jenseits von uns, sondern bewegt unser Erleben, Denken und Handeln. Dieser Ansatz führt zur Belebung einer Erfahrungstheologie, aber er ist, wie wir sehen werden, auch mit ganz spezifischen Schwierigkeiten verbunden.

Der *dritte* wichtige Aspekt der Eschatologie Moltmanns besteht darin, dass er die christologische Konzentration der Theologie des 20. Jahrhunderts in seiner *Theologie der Hoffnung* konsequent fortsetzen will. „Die christliche Eschatologie redet nicht von der Zukunft überhaupt. Sie geht aus von einer bestimmten geschichtlichen Wirklichkeit und sagt deren Zukunft an, deren Zukunftsmöglichkeit und Zukunftsmächtigkeit. Christliche Eschatologie spricht von Jesus Christus und *seiner* Zukunft. Sie erkennt die Wirklichkeit der Auferweckung Jesu und verkündet die Zukunft des Auferstandenen. Darum ist für sie die Begründung aller Aussagen über die Zukunft in der Person und Geschichte Jesu Christi der Prüfstein der eschatologischen und utopischen Geister“ (13). Moltmann macht damit deutlich, dass die Transzendentalisierung der Eschatologie und die Konzentration auf die Zukunft allein dieses Lehrstück völlig in ein säkulares und utopisches Denken absorbieren könnte. Deshalb betont er, dass es in der christlichen Eschatologie nicht um irgendeine Hoffnung und irgendeine Ausrichtung auf die Zukunft gehe, sondern um eine Ausrichtung, die

von Christi Auferstehung, von Christi Zukunft, von der Zukunft des Auferstandenen geprägt wird. Er klagt die christologische Konzentration aller Hoffnungssätze und Zukunftsverheißungen in der Theologie ein. Er behauptet, dass alle Christusprädikate mit Kol 1,27 sagen: „Er ist unsere Hoffnung.“ Eschatologie und Christologie werden auf diese Weise verschmolzen.

Aufgrund dieser Entscheidung kommt ein *vierter* wichtiger Grundzug in die *Theologie der Hoffnung*. Die Hoffnung, die sich an Christus orientiert, ist durchgängig auch Auferstehungshoffnung. Als Auferstehungshoffnung beweist sie, wie Moltmann formuliert, „ihre Wahrheit im Widerspruch der darin in Aussicht gestellten und verbürgten Zukunft der Gerechtigkeit gegen die Sünde, des Lebens gegen den Tod, der Herrlichkeit gegen das Leiden, des Friedens gegen die Zerrissenheit“ (14). Ausdrücklich stellt Moltmann fest: „... in diesem Widerspruch muß die Hoffnung ihre Kraft beweisen. Darum darf auch die Eschatologie nicht in die Ferne schweifen, sondern muß Hoffnungssätze im Widerspruch zur erfahrenen Gegenwart des Leidens, des Bösen und des Todes formulieren“ (14).

- Statt „letzter Dinge“ – Hoffnung als Form aller Glaubenserfahrung;
- statt Ausrichtung auf ein Jenseits – Ausrichtung auf die Zukunft;

- in der Ausrichtung auf die Zukunft – Konzentration auf Christi Auferstehung und die Zukunft des Auferstandenen;
- in der Orientierung an der Auferstehungswirklichkeit – Widerspruch gegen die Leiden der Gegenwart.

Damit ist ein kraftvoller theologischer Ansatz entwickelt, der der christlichen Theologie eine neue Form empfiehlt. Sorgfältig entfaltet Moltmann die Verbindung dieser vier Elemente. Der christliche Glaube und die christliche Hoffnung sind nicht zwei verschiedene Formen christlicher Existenz und Erfahrung. Der gesamte Glaube ist von der Hoffnung durchdrungen und geprägt. „Glauben heißt, die Grenzen in vorgeifender Hoffnung überschreiten, die durch die Auferweckung des Gekreuzigten durchbrochen sind“ (16). Wohl gibt es eine Hoffnung ohne Glauben, aber diese Hoffnung ohne Christuserkenntnis wird zur „Utopie, die sich in leere Luft streckt“ (16), wie Moltmann formuliert. Umgekehrt verfällt der Glaube ohne Hoffnung „zum Kleinglauben und endlich zum toten Glauben“ (16).

Die Hoffnung ist also die Kraft des Glaubens. Und der Glaube gibt nach Moltmanns Überzeugung der Hoffnung die Konkretheit und Bestimmtheit. Er gibt ihr die Bestimmtheit, indem er die Hoffnung auf Christus konzentriert. Die Konzentration auf Christus und die Auferstehung aber führt nach Moltmann zum Leiden an der gegebenen

Wirklichkeit und zum Widerspruch. Daher formuliert er: „Wer auf Christus hofft, kann sich nicht mehr abfinden mit der gegebenen Wirklichkeit, sondern beginnt an ihr zu leiden, ihr zu widersprechen. Frieden mit Gott bedeutet Unfrieden mit der Welt. Denn der Stachel der verheißenen Zukunft wühlt unerbittlich im Fleisch jeder unerfüllten Gegenwart“ (17).

Moltmann sieht aber auch, dass mit dieser Konzentration auf die Hoffnung, die Zukunft, die Auferstehung und den Widerspruch gegen die Gegenwart leicht die Möglichkeit einer weltflüchtigen Theologie gegeben ist. In einer einleitenden „Meditation über die Hoffnung“ fragt er deshalb ausdrücklich: „Betrügt die Hoffnung den Menschen um das Glück der Gegenwart?“ (21) Er versucht zu zeigen, dass gerade eine zukunfts- und hoffnungslose Gegenwart zur Trostlosigkeit, ja zur Hölle werde: „nicht umsonst steht am Eingang der Hölle Dantes der Satz: ‚Laßt alle Hoffnung fahren, die ihr hierher eintretet‘“ (27).

Demgegenüber sei es die Hoffnung, die die Gegenwart belebt und beglückt. Nach Moltmanns Überzeugung ist „das Jetzt“ und „das Heute“ des Neuen Testaments voll von Verheißung, voll von Ankunft Christi, voller Dynamik, die die Zeit nicht zum Stillstand bringt, sondern die lebendige Zukunft in die Gegenwart einbrechen lässt. Die Hoffnung ist „selber das Glück der Gegenwart. Sie preist die Armen selig, nimmt sich der Mühseligen und Beladenen, der Erniedrigten und Beleidigten, der

Hungernden und Sterbenden an, weil sie die Parusie des Reiches für sie erkennt. Die Erwartung macht das Leben gut, denn erwartend kann der Mensch seine ganze Gegenwart annehmen und Freude nicht nur in der Freude, sondern auch im Leide und Glück nicht nur im Glück, sondern auch im Schmerz finden“ (27).

Damit sieht Moltmann die Hoffnung eine schöpferische, pneumatologische Kraft annehmen. Diese Gotteskraft der Hoffnung sieht er in allen Erfahrungskontexten aufblitzen und wirksam werden. Die Hoffnung kann sich „als eschatologische Hoffnung nicht länger von den kleinen, auf erreichbare Ziele und sichtbare Veränderungen im menschlichen Leben gerichteten Hoffnungen dadurch distanzieren, daß sie diese in ein anderes Reich verweist, ihre eigene Zukunft aber für überirdisch und rein geistlicher Natur hält“ (28). Dennoch will Moltmann die christliche Hoffnung nicht einfach an die jeweils kontingente Zukunftserwartung und die aktuellen Erfahrungen und Leiden binden bzw. darin eingebunden wissen. Die Dimension der klassischen Eschatologie soll in seiner *Theologie der Hoffnung* nicht verloren gehen, denn die christliche Hoffnung richte sich letztlich „auf ein novum ultimum, auf Neuschöpfung aller Dinge durch den Gott der Auferstehung Christi. Sie öffnet damit einen umfassenden, auch den Tod umfassenden Zukunftshorizont, in den hinein sie weckend, relativierend

und ausrichtend auch die begrenzten Hoffnungen auf Erneuerung des Lebens nehmen kann und muß“ (28).

Diesen weiten Horizont benennt Moltmann in zweifacher Weise. Er orientiert sich einmal an Röm 8,19, wo Paulus von der *expectatio creaturae*, von der „Aussicht der Kreatur“ spricht. Er orientiert sich andererseits an Kierkegaards These, die Hoffnung sei die „Leidenschaft für das Mögliche.“ „Aussicht der Kreatur“ und „Leidenschaft für das Mögliche“ (vgl. 30, 15 u.ö.) umschreiben den weiten Horizont einer letzten Zukunft, der zugleich nicht jenseits, die nicht erfahrungsfern, nicht ganz anders bleibt, sondern einbricht in die Glaubenserfahrung als Kraft der Veränderung der Gegenwart, als Widerspruch und als echte Beglückung.

Auf dieser Grundlage sprüht die *Theologie der Hoffnung* vor Entdeckerfreude und Sprachgewalt, darin Barths Römerbriefkommentar vergleichbar. Die mitreißende rhetorische Kraft sollte aber nicht die interdisziplinäre Gesprächskapazität dieses Buches übersehen lassen. Der intensive Dialog mit Ernst Bloch, durch einen „Anhang: ‚Das Prinzip Hoffnung‘ und die ‚Theologie der Hoffnung‘“ (313ff) vertieft, die Auseinandersetzungen mit Gedanken Kants und Hegels, die Diskussionen mit Barth, Bultmann und Pannenberg (43ff) und die Aufnahme geschichtsphilosophischer Grundgedanken und Entwürfe

(218ff) verleihen diesem Werk auch theologisch-akademische Substanz. Ein petit gedruckter Text im dritten Kapitel §5 „Der ‚Tod Gottes‘ und die Auferstehung Christi“ (152ff) nimmt bereits mehrere der wichtigsten Gedanken vorweg, die Jürgen Moltmann und Eberhard Jüngel Jahre später zur kreuzestheologischen Diskussion publizieren werden. Ein besonderes Gewicht erhält die *Theologie der Hoffnung* durch das Gespräch mit der deutschen theologischen Exegese in den Kapiteln II und III (85ff und 125ff).

Moltmann selbst hat im Rückblick auf die *Theologie der Hoffnung* bemerkt, er habe mit diesem Buch ursprünglich an der Diskussion über „Verheißung und Geschichte“ der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts teilnehmen wollen, die auf weite Strecken in der Zeitschrift *Evangelische Theologie* erfolgte. Diese Diskussion wurde geführt zwischen herausragenden deutschen Vertretern einer „Theologie des Alten Testaments“, besonders Gerhard von Rad, Walther Zimmerli, Hans Walter Wolff and Hans-Joachim Kraus, und auf der anderen Seite Vertretern einer „Theologie des Neuen Testaments“, besonders in der spannungsreichen Beziehung zwischen Rudolf Bultmann und Ernst Käsemann. Man kann sagen, dass Moltmann, indem er sich an dieser Diskussion beteiligt, auch einen Beitrag zu einer interdisziplinären

„Biblischen Theologie“ bietet, die in den folgenden Jahrzehnten international methodisch reflektiert und inhaltlich entwickelt wird.²

Diese Grundzüge der *Theologie der Hoffnung* fallen im Rückblick nach vierzig Jahren m. E. stärker ins Gewicht als die religionskritische, sozial- und politikkritische Zuspitzung, die ihr Moltmann im letzten Kapitel (280ff) gegeben hat. Mit diesem Kapitel, das in manchen Zügen an Barths berühmten „Tambacher Vortrag“ und an linkshegelianische Zeitkritik erinnert, aktualisiert Moltmann in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts die theologische Religionskritik Barths und Bonhoeffers. Sein Bemühen um eine „Politische Theologie“ in den folgenden Jahren und seine anregenden Beiträge zu verschiedenen Formen der Befreiungstheologie sind hier bereits angelegt.

In einem summierenden Rückblick auf seinen theologischen Weg mit dem Titel *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*³ hat Moltmann die Grundlegung der *Theologie der Hoffnung* und ihre Stoßrichtung unter die Überschriften

² Vgl. Bernd Janowski u. Michael Welker (Hg.), *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 1: *Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1986 (3. Auflage 1991); dies., *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 12: *Biblische Hermeneutik*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1998; inzwischen liegen 22 Bände des JBTh vor. Siehe auch M. Welker, *Biblische Theologie. Fundamentaltheologisch*, RGG 4. Aufl., Tübingen 1998, 1549-1553; ders., *Sola scriptura. Die Autorität der Bibel in pluralistischen Umgebungen*, in: Berndt Hamm u. Michael Welker, *Die Reformation. Potentiale der Freiheit*, Mohr Siebeck: Tübingen 2008, 91 – 120.

„Hermeneutik der Hoffnung“⁴ und „Spiegelbilder befreiender Theologie“⁵ gebracht. Er hat von seinen Bemühungen berichtet, sich zu verschiedenen Richtungen von Befreiungstheologie ins Verhältnis zu setzen und diese zu stärken. Er hat aber auch die Gefahr gesehen und beklagt, dass eine polykontextuelle Befreiungstheologie „zwischen den Kontexten“ leicht einer theologisch-moralischen Ortlosigkeit verfällt. Der undankbar wirkende Ablösungsgestus, mit dem sich manche Befreiungstheologen auf Moltmanns Beiträge bezogen haben, sollte nicht einfach einer Profilierungssucht der Schüler zugerechnet werden. Er ist vor allem auf die konzeptionelle Hilflosigkeit dem „Machtkreislauf des Pluralismus“ (Habermas) gegenüber zurückzuführen, der zumindest für viele euro-amerikanische Kontexte gesellschaftlich und kulturell prägend geworden ist. Dieser pluralistische Kontext war weder basisgemeindlich adäquat lebensweltlich einzuholen noch mit dem typisch modernen religiös-politisch-moralischen Denken angemessen zu begreifen.

Nicht nur an der „Hermeneutik der Hoffnung“, sondern auch an den Inhalten der theologischen Eschatologie hat Moltmann in den vierzig Jahren seit dem Erscheinen der *Theologie der Hoffnung* intensiv

³ Kaiser: Gütersloh 1999 (zit.: Moltmann, Erfahrungen).

⁴ Moltmann, Erfahrungen, 85ff.

⁵ Moltmann, Erfahrungen, 166ff.

weitergearbeitet. *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*⁶ und *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*⁷ sind seine wichtigsten Bücher zum Thema. Er hat sich auch an internationalen und interdisziplinären Diskussionen über Fragen der Eschatologie beteiligt, die die Impulse der *Theologie der Hoffnung* aufgenommen und die Eschatologie weiterentwickelt haben.⁸ Die neuere eschatologische Diskussion hat die Spannung zwischen „präsentischer“ und „futurischer“ Eschatologie relativiert, indem sie in den biblischen Überlieferungen eine „komplementäre Eschatologie“ freilegte, die einerseits (in eschatologischen Inhalten wie dem „Reich Gottes“ oder der „Teilhabe an der Auferstehung Jesu Christi“) sowohl präsentische als auch futurische Dimensionen erkennen ließ, andererseits in der so genannten „Endtheophanie“ (Parusie Christi, Gericht etc.) eine „Fülle der Zeiten“ zu denken nötigte, die nicht einfach „der Zukunft“ zugerechnet, aber auch nicht mit bloßen Totalitätsgedanken erfasst werden kann.⁹

⁶ Kaiser: Gütersloh 1995.

⁷ Kaiser: Gütersloh 2003.

⁸ Vgl. Jürgen Moltmann, *Is there life after death?*, in: J. Polkinghorne u. M. Welker (Hg.), *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*, Trinity: Harrisburg 2000, second printing 2000, 238-255 (zit.: *The End of the World*).

⁹ Vgl. dazu J. Polkinghorne u. M. Welker, *Introduction: Science and Theology on the End of the World and the Ends of God*, in: *The End of the World*, 1-13; M. Welker, *Theological Realism and Eschatological Symbol Systems: Resurrection, the Reign of God, and the Presence in Faith and in the Spirit*, in: T. Peters, R. Russell u. M. Welker (Hg.), *Resurrection: Theological and Scientific Assessments*, Eerdmans: Grand Rapids, 2. Aufl. 2005, 31-42 (zit.: *Resurrection: Theological and Scientific Assessments*).

Angeregt durch die *Theologie der Hoffnung* und ihre starke Konzentration auf die „Wirklichkeit der Auferstehung“, aber auch herausgefordert durch die öffentlich wirksame und irritierende Kritik am Auferstehungsglauben von Neutestamentlern wie Bultmann und Lüdemann wurde in interdisziplinärer Forschung intensiv nach der Wirklichkeit der Auferstehung gefragt. Auch hier hat sich die theologische Forschungsfront gegenüber der *Theologie der Hoffnung* verschoben, da im Gespräch mit Naturwissenschaftlern Auskünfte über die spezifische Beschaffenheit der Auferstehungswirklichkeit gegeben werden mussten. Dabei konnten die naturalistische und szientistische Fixierung auf das Für und Wider der physischen Wiederbelebung überholt und die „Wirklichkeit“ des Auferstehungsleibes „im Geist und im Glauben“ in neuer Weise erfasst und begriffen werden.¹⁰ Im dritten Teil kommen wir darauf zurück.

Während hier in Kontinuität und Diskontinuität zur *Theologie der Hoffnung* inhaltliche Erkenntnisfortschritte erzielt und Zukunftsaufgaben theologischer Eschatologie konstruktiv bearbeitet wurden, markieren die folgenden Überlegungen eine Differenz in der Bestimmung zentraler

¹⁰ Vgl. M. Welker, *Auferstehung, Glauben und Lernen* 9, 1994, 39-49; St. Davis u.a. (Hg.), *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford University Press: Oxford 1997; Joachim Ringleben, *Wahrhaft auferstanden. Zur Begründung der Theologie des lebendigen Gottes*, Mohr: Tübingen 1998; H.-J. Eckstein u. M. Welker (Hg.), *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 3. Aufl. 2005; *Resurrection:*

Zukunftsaufgaben evangelischer Theologie. Diese Differenz betrifft die Zuordnung der beiden Grundanliegen der Theologie Moltmanns und liegt in der Antwort auf die Frage: Wie sind inhaltlich-theologische Begeisterung und kritische Zeitgenossenschaft zueinander in Beziehung zu setzen?

2. Die Überordnung theologischer Zeitkritik über die inhaltlich-theologische Orientierung: Moltmanns Neuinterpretation der *Barmer Theologischen Erklärung* und ihre Problematik¹¹

Die *Barmer Theologische Erklärung* ist bekanntlich durch und durch christologisch konzentriert und orientiert: „**Jesus Christus** ... ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.“ Das sagt die *erste These* der Barmer Erklärung. Durch Jesus Christus werden wir gerechtfertigt und geheiligt. „**Durch ihn** widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen“, heißt es in der *zweiten These*. Als das Eigentum Jesu Christi und als von ihm geradezu umgeben versteht sich die Kirche,

¹¹Theological and Scientific Assessments (siehe Anm. 9); N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, SPCK: London 2003.

wenn sie bezeugt, „daß sie **allein sein Eigentum** ist, allein von **seinem** Trost und von **seiner** Weisung in Erwartung **seiner** Erscheinung lebt und leben möchte“. So lautet die Botschaft der *dritten These* der Barmer Bekenntnissynode.

Die *vierte These* spricht implizit von **Jesus Christus als dem einen Haupt der Kirche**, wenn sie betont, dass die verschiedenen Ämter der Kirche keine Herrschaft der einen über die anderen begründen. Jesus Christus ist das eine und einzige Haupt der Kirche. Der Dienst der Kirche ist, so Barmen IV, der ganzen Gemeinde anbefohlen, weil jedes Glied der Gemeinde unmittelbar unter der Herrschaft Christi steht, jedes Glied sein Bruder oder seine Schwester ist. Auch die Betonung der *fünften These*, dass die Kirche den Staat „an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit“ erinnert, ist im hell leuchtenden christologischen Licht der ersten Thesen zu verstehen. Das Kommen von Gottes Reich und die Aufrichtung von Gottes Gerechtigkeit unter den Menschen ist im Licht der Christusherrschaft zu sehen. Die **Erwartung der Parusie des auferstandenen und erhöhten Christus** geht einher mit der Bitte: „Dein Reich komme, dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden.“

¹¹ Die Ausführungen in den folgenden Absätzen sind auf Strecken identisch mit meinem Beitrag: Die freie Gnade Gottes in Jesus Christus und der Auftrag der Kirche. Die VI. Barmer These:

Die *sechste* und letzte *These* der *Barmer Theologischen Erklärung* ist wiederum ausdrücklich christologisch konzentriert. „Der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet, besteht darin, **an Christi Statt**, und also **im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes**, in Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk.“ Der zentrale Auftrag der Kirche ist ihr Verkündigungsauftrag. An Christi Statt und im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes hat die Kirche ihre Botschaft auszurichten. Barmen betont, die Kirche hat, da sie unter der Weisung des auferstandenen und erhöhten Christus steht, ihre Botschaft auszurichten an „alles Volk“, und das heißt im Kontext von 1934 pointiert: nicht nur an das deutsche Volk. Das heißt damals wie heute: nicht nur an die politisch Verantwortung Tragenden, nicht nur an diejenigen, die den Markt oder die Medien beherrschen, nicht nur an die heute so genannten Funktionseliten, an allerlei selbsternannte Führungszirkel und einflussreiche Interessengruppen. „Alles Volk“, das sind aber auch nicht nur und ausschließlich die Armen, Elenden und Bedrängten, so bedeutend, zentral und bevorzugt sie sind in der Verkündigung des biblischen Evangeliums.

Jürgen Moltmann hatte zur Feier des fünfzigsten Jahrestags der *Barmer Theologischen Erklärung* die Frage gestellt: „Welches ‚Volk‘ ist mit

diesem Ausdruck ‚alles Volk‘ gemeint?“ Er antwortete: „Die Deutschen Christen in jener Zeit meinten ‚das deutsche Volk‘ und sein ‚Volkstum‘. Die Barmer These VI aber denkt biblisch an den Missionsbefehl des erhöhten Christus: ‚Geht hin und macht zu Jüngern alle Völker ...‘“

Moltmann fügte hinzu: „Ich möchte das ergänzen und zuspitzen, indem ich auf ‚Jesus und das Volk‘ zurückgehe. Das Volk, das bei Jesus aus der Dunkelheit ins messianische Licht tritt, sind noch nicht ‚die Völker‘ (*ethne*), auch nicht nur das Gottesvolk (*laos*), sondern *ochlos*: Das ist nicht das Volk von ‚Blut und Boden‘, sondern das arme, heimatlose Volk, das keine Hirten hat, eine Menge, die keine ethnische, keine nationale oder religiöse Identität besitzt, die Masse der Herumgestoßenen, der Unterdrückten und Ausgenutzten, die Menschen im Müll der Großstädte, die Unpersonen in den Slums der dritten Welt, die hereingeholten und hinausgeworfenen Gastarbeiter, eben ‚alles Volk‘.“

Moltmann verweist auf Matth 9,36: „Und als Jesus die Volksmenge (*ochlous*) sah, jammerte es ihn; denn sie waren verschmachtet und zerstreut wie die Schafe, die keinen Hirten haben.“ Er fährt fort: Jesus „ist der Retter *dieses* Volkes, nicht des Volkes Adolf Hitlers, nicht des deutschen Volkes, sondern des Volkes der Ostarbeiter, der Fremdarbeiter, der Deportierten, der Unbrauchbaren und Rechtlosen. In

den Gefangenenlagern, wo wir unsere Namen verloren und zu Nummern wurden, haben wir erfahren, was ochlos, Volk, ist.“¹²

Jürgen Moltmanns beabsichtigte Ergänzung und Zuspitzung ist hilfreich und prekär zugleich. Sie ist hilfreich, indem sie sagt: wenn schon eine Konzentration und Reduktion des Auftrags zur Verkündigung an „alles Volk“, dann gewiss nicht eine Reduktion auf die Deutschen Christen und schon gar nicht auf die erbarmungslosen Nazischergen, sondern auf die erbarmungsbedürftigen Unterdrückten und Elenden in Deutschland damals und heute und in allen Weltgegenden. Die hilfreiche Zuspitzung ist aber auch prekär, weil sie denn doch eine Reduktion gegenüber der Barmer Botschaft darstellt, die tatsächlich den Missionsbefehl des Auferstandenen „an alles Volk“ vor Augen hat. Wohl weitete auch Moltmann die besondere Zuwendung des historischen Jesus zum ochlos als den „Armen in Galiläa“ aus auf alle Menschen im Müll der Großstädte, in den Slums der dritten Welt, in den Gefangenenlagern und an anderen Orten des Elends. Aber in diesem Doppelschritt fällt dann die Aussage: „Jesus ist der Retter *dieses* Volkes, *nicht* des Volkes Adolf Hitlers, *nicht* des deutschen Volkes ...“ Damit kommt es zu einer

¹² Jürgen Moltmann, Zum Abschluß, in: ders. (Hg.), Bekenkende Kirche wagen. Barmen 1934-1984, Kaiser: München 1984, 260ff, 261f (zit.: Moltmann, Abschluß; das Buch wird zit.: Bekenkende Kirche wagen). Dieser von der sozialkritischen Leben-Jesu-Forschung und von der Minjung-Theologie geschärfte Blick ist wichtig, darf aber die Rettungsbedürftigkeit des deutschen Volkes, das schuldhaft und leidend in nationalsozialistische Ideologie und

folgenreiche Neuinterpretation der *Barmer Theologischen Erklärung*, da Barmen ja ausdrücklich *auch* das Volk Adolf Hitlers, *auch* das deutsche Volk der richtenden und rettenden Christusherrschaft unterstellt sieht.

Man kann diese Neuinterpretation mit der Frage kenntlich machen: Ist Jesus nur der Retter der Menschen in offensichtlicher Not, Drangsal und Verfolgung? Oder will er auch der Retter der in Sünde verstrickten Menschen sein, derer, die unter Ideologie und Lüge nicht oder allenfalls stumpf und dumpf gelitten haben? Will er auch der Richter aller und hoffentlich auch der Retter zumindest vieler derer sein, die in einem Meer von Gewalt und Grauen immense Schuld und Mitschuld an der Nazidiktatur auf sich geladen haben? Angesichts des mörderischen Terrors, mit dem die Nationalsozialisten die Juden, die Sinti und Roma und zahllose andere Menschen verfolgten und umbrachten, ist das Bemühen um klare Ausgrenzung derer, die daran schuldig und mitschuldig wurden, nur allzu verständlich. Doch fasst die *Barmer Theologische Erklärung* Jesus Christus tatsächlich nur als den Retter aus der Not ins Auge oder doch auch als den Retter aus Schuld und aus Versuchung, der man erlegen ist, aus Sünde und Knechtschaft unter der Macht des Bösen?

Gewaltherrschaft und später in die kriegstreiberischen Gräueltaten verstrickt war, nicht ausblenden lassen.

Jesu Befreiungsbotschaft, so gewiss er sie primär an die hilflosen „geringsten Brüder und Schwestern“ richtet, ist nicht allein und nur auf sie bezogen. Im Licht von Kreuz und Auferstehung muss das Volk im Sinne von *ochlos* auf „alles Volk“ auch im Sinne des Missions- und Taufbefehls ausgeweitet werden. Denn am Kreuz werden auch Religion und Recht, Politik und öffentliche Meinung als Mächte und Gewalten offenbar, die unter der Macht der Sünde stehen und der Befreiung durch Christus bedürftig sind.

Der subtilen, aber folgenreichen Differenz in der Interpretation von „alles Volk“ entspricht eine Differenz in der Interpretation der Botschaft von Barmen 1934 einerseits – und 50 Jahre später, 1984, andererseits. Welche Botschaft hat die Kirche nach der *Barmer Theologischen Erklärung* auszurichten? Die sechste These sagt, es handelt sich um die *Botschaft von der freien Gnade Gottes*. Die freie Gnade Gottes – was ist das? In einer Auslegung der sechsten Barmer These hatte Karl Barth 1947 betont, dass damit nicht weniger als die Gottheit Gottes benannt wird. „Die Worte ‚freie – Gnade‘ bezeichnen in ihrer Zusammenstellung erstlich und letztlich nichts anderes als das Wesen dessen, der in der Heiligen Schrift ‚Gott‘ genannt wird: das Subjekt der ‚großen Taten‘, von denen uns die Heilige Schrift unmittelbares, authentisches, volles Zeugnis gibt und in deren Feier und Verkündigung die christliche Kirche ihren Existenzgrund hat. Der in der sechsten These der Barmer

Erklärung gebrauchte Ausdruck: ‚die Botschaft von der freien Gnade Gottes‘ meint also nichts anderes als das, was Röm 1,1 in kürzester Formel ‚das Evangelium Gottes‘ genannt wird. Gott selbst ist freie Gnade. Und weil dem so ist, weil freie Gnade eine frohe Sache ist, darum ... ist die Botschaft der christlichen Kirche Evangelium, frohe Botschaft.“¹³

Doch ist die Botschaft von der Gottheit Gottes an alles Volk – wirklich eine frohe und befreiende Botschaft? Ist dies tatsächlich die entscheidende, immer wieder neu auszurichtende Botschaft der Kirche? Warum soll dies *der* zentrale Auftrag sein, dem alle anderen Botschaften und Aufträge nachzuordnen sind? Die Vorrangstellung dieser Botschaft ist in der christlichen Theologie durchaus strittig, sogar unter Theologen und Theologinnen, ja sogar unter den Theologen und Theologinnen, die sich in der Tradition von Barmen sehen.

In der Dokumentation der Feier des 50. Jubiläums von Barmen im *Reformierten Bund* und in der *Gesellschaft für Evangelische Theologie* 1984 legt Jürgen Moltmann offen, dass Barmen nicht nur vereint, sondern auch getrennt hat. Er markiert eine deutliche Trennung mit den

¹³ Karl Barth, Die Botschaft von der freien Gnade Gottes. These VI der Barmer Erklärung, Juli und August 1947, in: ders., Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, mit einer Einleitung von Eberhard Jüngel und einem Editionsbericht hg. von Martin Ruhkrämer, TVZ: Zürich 1984, 137ff, 137 (zit.: Barth, Botschaft).

Formeln: „Kirche muß Kirche bleiben!“ – „Kirche muß Kirche Jesu Christi werden!“ Unter dem Titel *Bekennende Kirche wagen* plädiert Moltmann leidenschaftlich für eine Kirche der Umkehr. Ausdrücklich stellt er fest: „Nur eine persönliche und gemeinsame *Umkehr* kann uns befreien.“¹⁴ Jürgen Moltmann, die Versammlung des Reformierten Bundes und der Gesellschaft für Evangelische Theologie formulieren 50 Jahre nach Barmen dann Leitlinien unter dem Titel „Bekennende Kirche werden“ (publiziert unter dem Titel „Bekennende Kirche wagen“). Diese Leitlinien sollen der bekennenden Umkehr und der Erneuerung der Kirche dienen. In großen Zügen wird zu einer Erneuerung des Verhältnisses von Israel und Kirche, zu einer Erneuerung des Verhältnisses von Ökumene und Weltwirtschaftsordnung, zu einem Friedenszeugnis der Kirche angesichts der Massenvernichtungsmittel und zu einem wachsamem und kritischem Verhalten der Christen in der rechts- und sozialstaatlichen Demokratie aufgefordert.¹⁵

Moltmann nimmt sehr wohl die Gegenstimmen und Gegenpositionen zu diesem großen und globalen Ruf zu Umkehr und Aufbrüchen wahr. Er sieht den Standpunkt auch derer, die man seinerzeit manchmal „Rechtsbarthianer“ genannt hat. Er schreibt: „Die Kirche muß Kirche bleiben“, sagen manche. Sie tun damit aber den zweiten Schritt vor dem

¹⁴ *Bekennende Kirche wagen*, 21 (siehe Anm. 12).

¹⁵ Vgl. Moltmann, *Abschluß*, 267ff (siehe Anm. 12).

ersten. Die Kirche muß zuerst Kirche Jesu Christi werden, um dann seine Kirche bleiben zu können.“¹⁶ So wie die Kirche von Barmen aus der Umklammerung durch die Häresie der Deutschen Christen auszubrechen suchte, so will Moltmann die Kirche 50 Jahre nach Barmen aus der bürgerlichen Religion in der Bundesrepublik auszubrechen sehen. Die starke Betonung des Verkündigungsauftrags als ersten und wichtigsten Auftrags der Kirche *vor* allem sozialem und politischen Engagement sieht er als eine Gefahr an. Dient diese Betonung nicht nur der Stabilisierung des Status quo? Ist die Beschwörung des Verkündigungsauftrags nicht nur eine Form der unbußfertigen Formel: Die Kirche muss Kirche bleiben – so wie sie ist? Ist diese Formel nicht nur der Schutzmantel einer trägen Kirche, die sich von Gottes Zuspruch und Anspruch in Jesus Christus nicht bewegen lassen will? Die Kirche muss Kirche bleiben! Ist diese Formel nicht ein Alibi für die Kirche, die sich *nicht* befreien lassen will aus den gottlosen Bindungen der Welt zu freiem und dankbarem Dienst an Gottes Geschöpfen? Die Kirche muss Kirche bleiben! Ist diese Formel nicht das Etikett einer unbußfertigen und unbeweglichen Kirche, die *nicht* wirklich im Dienst von Jesu Christi Wort und Werk steht? Dieser Gefahr will Jürgen Moltmann, wollen auch andere Autoren des Jubiläumsbandes Barmen 1984 entgegenwirken.

¹⁶ Bekennende Kirche wagen, 21 (siehe Anm. 12).

Die Kirche muss Kirche bleiben – dieser Formel setzt „Das Barmer Bekenntnis heute“ von 1984 entgegen: Die Kirche muss Kirche Jesu Christi werden – durch Umkehr und Engagement im Gespräch mit Israel, in der Auseinandersetzung mit der Weltwirtschaftsordnung, im Friedenszeugnis angesichts der Massenvernichtungsmittel und im wachsamem und kritischem Verhalten der Christen in der rechts- und sozialstaatlichen Demokratie. In diesen Engagements muss die Kirche Kirche Jesu Christi werden. Demgegenüber hatte Barmen 1934 tatsächlich versichert: Die Kirche muss Kirche Jesu Christi *bleiben!* Barmen hatte nicht gesagt: Die Kirche muss erst aus der gottlosen Kirche der deutschen Christen ausbrechen, um Kirche Jesu Christi zu werden. Der Gefahr einer Unterscheidung und Trennung von „Kirche“ und „Kirche Jesu Christi“ hatte Barmen gerade widerstanden. Der Meinung, wir könnten mit guten interreligiösen, moralischen, politischen und anderen Anstrengungen aus Bereichen außerhalb der Herrschaft Christi in seinen Herrschaftsbereich erst eintreten, hatte sie widersprochen. Sie hat nicht Aufgaben formuliert, deren Erfüllung die unwahre Kirche zur wahren Kirche hätte werden lassen. Barmen 1934 hatte festgestellt, unter welchen Bedingungen die Kirche *Kirche Jesu Christi* bleibt. Deshalb ist, nach Barmen 1934, der Auftrag, die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk, grundlegend und unaufgebbar, vordringlich und zentral.

So dringlich die von den Mitgliedern der Gesellschaft für Evangelische Theologie und des Reformierten Bundes mit großer Mehrheit verabschiedeten Aufrufe und Anliegen sind – der ganze Ansatz steht doch in erheblicher Spannung zu Karl Barths Interpretation der Barmer Erklärung, die offen ausgesprochen werden muss. Damit soll die neue Interpretation von 1984 nicht diskreditiert werden. Nicht zuletzt Barth selbst hatte vor aller „Barmen-Orthodoxie“ und vor aller „Barmen-Romantik“ heftig gewarnt. Aber es muss deutlich werden, was mit der neuen Interpretation gewonnen wird – und was mit ihr verloren geht. Nur so können wir frei werden von Barmen-Romantik und Barmen-Orthodoxie 1934, aber auch von einer Neo-Barmen-Orthodoxie und Neo-Barmen-Romantik 1984.

Im Jahr 1947, dreizehn Jahre nach Veröffentlichung der Barmer Erklärung, betont Barth in seiner Interpretation der sechsten Barmer These ausdrücklich, die freie Gnade Gottes und ihre Verkündigung nötige die Kirche, in ihrer Botschaft Folgendes zu beachten: Die Botschaft der Kirche könne „nicht von irgendwelchen menschlichen Bedürfnissen, Anliegen, Sorgen, Nöten und Problemen ausgehen noch sich von ihnen füllen und dirigieren lassen ... (Sie) darf und muß ... dem allen gegenüber Gottes Ehre, seinen Namen, sein Lob verkündigen, seine Sache groß machen, sein Recht, seine Weisheit, sein Reich anzeigen, so gewiß Jesus Christus (Phil. 2,11) Herr ist zur Ehre Gottes

des Vaters und so gewiß wir als seine Freunde vor allem und darin in seinen Fußstapfen zu wandeln haben.“¹⁷

Wird damit einer unengagierten, einer unpolitischen Kirche das Wort geredet, einer Kirche, die die Bedeutung der reinen Verkündigung beschwört, um ein interreligiöses, ein wirtschaftliches, militärisches und politisches Laisser-faire, Laisser-aller abzusegnen?

Um an dieser Stelle eine falsche Entgegensetzung, ein gefährliches Entweder-Oder zu vermeiden, ist es wichtig, laut und deutlich ganz Ernst damit zu machen, dass die freie Gnade Gottes **in Jesus Christus** geoffenbart und als solche verkündigt werden will. Hans-Joachim Kraus hat in der genannten Dokumentation von 1984 mit Recht betont: „Die Bibelworte vor der I. und vor der VI. These sind Ich-Worte des lebendigen und erhöhten Herrn: ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater denn durch mich‘; ‚Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende‘ (Joh 14,6; Matth 28,20).“ Kraus fährt fort: „ER spricht, er tritt in den Mittelpunkt, er sagt ‚ICH‘ und befreit uns aus dem, was die Verwerfungssätze die ‚menschliche Selbstherrlichkeit, die eigenmächtig gewählten Wünsche, Zwecke und

¹⁷ Barth, Botschaft, 139f (siehe Anm. 13).

Pläne' nennen.¹⁸ Kraus betont: Wir beschwören immer wieder die Aktualität, aber Aktualität ist keine Zeitdeutung und keine vom Zeitgeist aufgezwungene und forcierte Aktualität. Demgegenüber geschehe wahre Gegenwart, wenn ER sagt: ICH bin bei euch, wenn ER gegenwärtig ist.

Das von Kraus immer wieder in Großbuchstaben geschriebene ER, das ICH des Christus, diese Bemühungen um Betonung der Königsherrschaft Christi, sie können gewiss gar nicht stark genug unterstrichen werden. Dennoch reicht diese Art von christologischer Konzentration nicht aus. Der christologische Ansatz kann auf diese Weise allzu leicht zu dem werden, was amerikanische Feministinnen kritisch „Kyriologie“ genannt haben. Sie kritisieren die theologische Begeisterung für einen Herrn, dessen Züge im Allgemeinen und im Einzelnen vage, fließend und undeutlich oder dessen Züge auf ein Prinzip, eine Herrschaftsfigur oder ein Herrschaftsprogramm reduziert werden. Auch der Respekt vor dem großen christologischen ICH und dem großen ER kann leicht zur Proklamation eines Herrn werden, dessen Person und Leben, dessen besondere Herrschaft und Knechtschaft als im Großen und Ganzen als bekannt und wirksam vorausgesetzt, nicht aber immer wieder neu zum Leuchten gebracht wird

¹⁸ Hans-Joachim Kraus, Die VI. These der Barmer Theologischen Erklärung, in: Bekennende Kirche wagen, 249ff, 250 (siehe Anm. 12).

in der wirklich an ihm, seiner Person, seinem Leben und seiner Weisung orientierten Botschaft von der freien Gnade Gottes.

Diese christologisch blass werdende Orientierung an der Souveränität Gottes und der Gottesherrschaft ist durchaus eine Gefahr in Teilen der Theologie Barths und des Barthianismus. Die Erklärung *Bekennende Kirche wagen* von 1984 spürt diese Gefahr. Sie will einer undeutlichen, unbußfertigen, dienstunwilligen Betonung der Gottesherrschaft und Christusherrschaft, die sich hinter der Betonung des Verkündigungsauftrags verschanzt, entgegenwirken. Einer undeutlichen, unbußfertigen, dienstunwilligen Betonung der alleinigen Gottesherrschaft und Christusherrschaft, die nur zu leicht zu einer versuchten Herrschaft von Theologen und Kirchenleitungen werden kann – dieser Gefahr setzt Barmen 1984 die Aufforderung zur Umkehr und die Unruhe des Aufbruchs entgegen.

Vier große, dringliche globale Aufgaben werden 1984 genannt, und viele andere große, dringliche globale Aufgaben kommen in dieser Tradition von Barmen 1984 Jahr für Jahr hinzu.

- Neben die Aufgabe der Neugestaltung des Verhältnisses von Kirche und Israel treten in den folgenden Jahrzehnten deutlicher die Forderung nach Ansätzen zu friedlichen Dialogen mit den Weltreligionen, besonders mit dem Islam, aber auch – weniger

lautstark – die Herausforderungen durch die großen Christianisierungsprozesse in Afrika, Indien und China und durch die Rechristianisierungsprozesse in Mittel- und Osteuropa, aber auch die Sorge um die Auslöschung kleiner Volks- und Stammesreligionen überall auf dem Globus.

- Neben der Forderung, das Verhältnis von Ökumene und Weltwirtschaftsordnung zu erneuern, treten in den folgenden Jahrzehnten präzisere Diagnosen der systematischen wirtschaftlichen Protektionismen und der Unterdrückungs- und Verelendungsprozesse in vielen Teilen der Welt in das öffentliche Bewusstsein. Die epidemische Arbeitslosigkeit in vielen Ländern, viele Zusammenhänge der Wirtschaftspolitik mit ökologischen Selbstgefährdungen, massiven Zerstörungen, destruktiven Eingriffen in Artenvielfalt und Klimaverhältnisse, die wirtschaftspolitischen und politisch-ideologischen Herausforderungen durch die Auflösung des kommunistischen Ostblocks und zahlreiche andere Aufgaben im Bereich Ökumene, Globalpolitik und Weltwirtschaft werden ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt.
- Neben die Aufforderung zu einem Friedenszeugnis der Kirche angesichts der Massenvernichtungsmittel treten in den folgenden Jahrzehnten immer deutlicher die Aufgaben der Auseinandersetzung mit der amerikanischen militaristischen

Hegemonialpolitik, mit den oft hilflosen Fragen nach angemessenen Reaktionen auf den globalen Terrorismus, Fragen nach der Auseinandersetzung mit der zerstörerischen Logik von Rache und Vergeltung in vielen weltweiten vermeintlichen Konfliktbewältigungsstrategien und andere Herausforderungen zu deutlicherem Friedenszeugnis angesichts des weltweiten Drangs zur Anwendung von Waffengewalt.

- Neben den Aufruf zu wachsamem und kritischem Engagement der Christen in der rechts- und sozialstaatlichen Demokratie treten zunehmend Sensibilitäten für die Herausforderung durch die Medien und ihre Beiträge zu Gewaltverherrlichung und zur schleichenden Entwicklung eines olympischen Ethos der Verherrlichung des Durchsetzungsstärksten. Gefordert wird das kritische Gespräch mit den Wissenschaften über ihre Aporien angesichts der ethischen Selbstbegrenzung technologischen Fortschritts und des Verständnisses und Schutzes menschlicher Würde, die Kritik des Bildungssystems und seiner Unfähigkeit außerhalb und innerhalb der Kirchen, den kulturellen Wissens- und Kompetenzverlusten, besonders unter Jugendlichen, entgegenzusteuern, ja seiner Gefährdung, die zunehmende Selbstbanalisierung von Kultur und Religion noch zu verstärken.

Sprechen wir diese vielen von Menschen verursachten Gefahren und Selbstgefährdungen an, regional und global, benennen wir auch nur die selbsterzeugten und zugleich tief erlittenen Katastrophen, die epidemischen Ungerechtigkeiten, Grausamkeiten, Gleichgültigkeiten und Verlogenheiten, lassen wir auch nur diese Auswahl kurz auf uns wirken, so wird das Prekäre der Neuinterpretation von Barmen 1984 überdeutlich. Nur allzu leicht wird durch den globalen Umkehr- und Erneuerungsruf die Kirche in eine Flut, ja in einen Strudel von religiösen, politischen, moralischen und anderen Herausforderungen hineingerissen, der es ihr auch beim besten Willen kaum möglich macht, die Wachsamkeit und praxisorientierte Umkehr und Erneuerung zu leben, die den Autoren von *Bekennende Kirche wagen* vorschwebte. Eine Kirche, die zuerst mit diesem Morast von Not und Versagen, Gewalt und Schuld, Hilflosigkeit und Bosheit kämpfen will, *ehe* sie Kirche Jesu Christi werden und bleiben zu können meint, wird früher oder später eingestehen müssen: „Mit unsrer Macht ist’s nicht getan, wir sind gar bald verloren.“ Die Illusionen, durch immer neue Appelle an das politische System oder eine ansprechbare öffentliche Meinung „die Geschicke“ wirksam beeinflussen zu können, zerplatzen wie Seifenblasen. Gewiss kann und soll die Kirche die globalen wirtschaftlichen, politischen und moralischen Brandthemen im öffentlichen Gedächtnis zu halten, zu ordnen und zu qualifizieren suchen. Doch wie kann verhindert werden, dass sie dabei dem

Daueralarmismus der Medien nachläuft, der oft nur flüchtig Nöte bespiegelt und der sich dann – notgedrungen schnell vergesslich – anderen brennenden Themen zuwendet? Wie kann verhindert werden, dass sie schließlich dem ständigen Wechsel der dringlichsten moralischen und diakonischen Herausforderungen nur noch atemlos hinterher hechelt?

3. Die Wirklichkeit des auferstandenen Jesus Christus und die schöpferische Kraft in seiner Nachfolge

Wollen wir die Botschaft von Barmen 1934 auch heute und in Zukunft ernst nehmen, so ist es wichtig, mit der Sensibilität von Barmen 1984 zu warnen: Die Botschaft von der freien Gnade Gottes darf nicht auf einen Theismus des in Freiheit liebenden göttlichen Souveräns reduziert werden, der in erhabener Transzendenz über den Nöten dieser Welt schwebt. Auch die Rede vom großen christologischen ICH und ER muss immer wieder auf die Gefahr einer doketischen Kyriologie hin überprüft werden, die das Zeugnis von der rettenden Gegenwart Jesu Christi heute überblendet.

Allerdings sollten wir gegenüber dem Ansatz von Barmen 1984 vor dem Missverständnis warnen, es gäbe gewichtige religiöse, politische,

moralische und andere Herausforderungen, Krisen und Katastrophen, denen wir uns erst einmal mit religiösem, politischem und moralischem Mut – *remoto Christo* – aus eigener Macht und Kraft stellen könnten und stellen sollten, um auf diesem Weg Kirche Jesu Christi zu werden und in seinen Herrschaftsbereich erst einzutreten. Wir sollten einsehen, dass alle Versuche, die von diesem Missverständnis ausgehen, nicht nur theologisch abwegig sind, sondern dass sie letztlich in eine kollektive moralische und politische Ohnmacht des hilflos Reaktiven und Appellativen führen.

Gegenüber diesen Einseitigkeiten und Gefahren müssen wir einerseits die *Macht* der freien Gnade Gottes in Jesus Christus ernst nehmen; andererseits ist zu betonen, dass nach dem Urteil des christlichen Glaubens die Macht der freien Gnade Gottes allein im lebendigen, auferstandenen und erhöhten *Jesus Christus* erkannt, bezeugt und erfahren werden kann. Nur von dieser immer neuen Konzentration auf den in Wort und Geist konkret lebendigen und gegenwärtigen Jesus Christus aus gewinnen wir die Kraft, einen scharfen Blick auf die Spielpläne der Mächte und Gewalten dieser Welt zu werfen, ohne in Resignation und Verzweiflung zu geraten oder in einen Fluss von reaktiven Klagen und Appellen hineingerissen zu werden, der auch die mutigsten praktischen Engagements zu überschwemmen droht. In der immer neuen Konzentration auf den in Geist und Glauben

gegenwärtigen Jesus Christus gewinnen wir die Kraft zur Unterstützung einzelner Organisationen, die konzentriert und konkret an einzelnen der benannten globalen Probleme arbeiten – BUND, Brot für die Welt, Greenpeace, Amnesty International, Oxfam, Justitia et Pax, Kindernothilfe u.a. –, ohne von dem beständig quälenden Gefühl verfolgt zu werden, noch dringendere, aktuellere Rufe des erhöhten Herrn überhört zu haben. In der immer neuen Konzentration auf den in Wort und Geist gegenwärtigen Jesus Christus gewinnen wir aber auch die Kraft zu einer kreativen Nachfolge, die nicht nur mutig politische, ökologische, diakonische und sozialetische Bewegungen und Projekte unterstützt, sondern wichtige und doch verdrängte Aufgaben der Kirche Jesu Christi entdecken und anpacken lässt.

Diese Konzentration auf den lebendigen auferstandenen und erhöhten Jesus Christus ist alles andere als einfach, da schon die Betonung der Wirklichkeit der Gegenwart des Auferstandenen im Geist und im Glauben auf eine weit verbreitete tiefe Skepsis trifft. Sowohl der vor-aufklärerische Fundamentalismus als auch der nach-aufklärerische Fundamentalismus à la Bultmann und Lüdemann, der die leibhaftige Auferstehung bestreitet, setzt voraus, dass die Auferstehung eine bloße physische Wiederbelebung gewesen sei. Doch wie könnte ein bloß wiederbelebter Jesus uns aus den gottlosen Bindungen dieser Welt

befreien? Um die Wirklichkeit der Auferstehung zu bezeugen, müssen wir also genauer hinhören auf die biblischen Zeugnisse.

Sie bezeugen die Begegnung mit dem Auferstandenen in Lichterscheinungen bei Paulus, die einer Verwechslung von Auferstehung und nur physischer Wiederbelebung klar widersprechen. Sie bezeugen die Entzogenheit des vorösterlichen Leibes in den Berichten vom leeren Grab, die für sich genommen allerdings noch keinen Auferstehungsglauben auslösen. Sie sprechen von personalen Begegnungen mit dem Auferstandenen, die sowohl Züge des Sinnfälligen als auch Züge einer Erscheinung aufweisen, die in einer quälenden Mischung von Theophanieerfahrung und Zweifel wahrgenommen werden. Die Auferstehungszeugnisse sprechen also nicht von einem bloßen Wiedereintritt in das irdische Leben in einer Fortsetzung des vorösterlichen Lebens. Sie sprechen davon, dass der Auferstandene und Erhöhte **mit der ganzen Fülle seiner Person und seines Lebens gegenwärtig ist**, dass er durch den Friedensgruß, das Brotbrechen, die Schriftauslegung, die Erhellung des Messias-Geheimnisses, die Paränese und die Sendung der Jünger seine Kirche erbaut.

In der Verkündigung und in der Feier der Sakramente verweisen wir auf diese reiche Gegenwart Christi. In der Feier des Abendmahls sind wir

von ihm geradezu umgeben. Wir blicken zurück auf den vorösterlichen Jesus, wir verkündigen seinen Tod, erinnern uns an die Nacht des Verrats und an den Abgrund der Kreuzeserfahrung. Wir feiern die Gegenwart des Auferstandenen und leben in der Erwartung seiner Parusie. Diese Vieldimensionalität seiner lebendigen Gegenwart bezeugen wir damit, dass wir den Auferstandenen und die Gegenwart des Heiligen Geistes nicht voneinander trennen. Mit dem auferstandenen und erhöhten Christus ist die Kraft des Heiligen Geistes und die Kreativität des uns erhaltenden, rettenden und erhebenden Gottes gegenwärtig. Diese Gegenwart des auferstandenen Christus und die Gegenwart des dreieinigen Gottes ist die befreiende Macht und Kraft, die wir bezeugen müssen, *ehe* wir uns auf die große Not von Barmen rückbesinnen, *ehe* wir uns den vielfältigen Nöten und Verstrickungen unserer Zeit und Welt zuwenden. Das ist die ernstzunehmende Botschaft von Barmen – auch heute.

Wenn wir uns ihr stellen, müssen wir die bohrende Frage nicht unterdrücken, die lautet: Läuft diese Konzentration auf den auferstandenen Christus letztlich nicht doch nur auf die bloße Beschwörung der abstrakten Souveränität Gottes hinaus – die Beschwörung der Souveränität des in Freiheit liebenden Gottes in einer Welt, die dieser Souveränität Gottes beständig zu spotten scheint? Die Gefahr, einem bloßen Übertrumpfungstheismus zu huldigen, wäre

tatsächlich gegeben, wenn wir nun nicht mit der *Christuswirklichkeit* der Offenbarung Ernst machen würden, wenn wir unter der bloßen Chiffre „Auferstehung“ nur den theistischen Weltenlenker, nur den großen Omnipotenten, nur die „alles bestimmende Wirklichkeit“, nur das „Woher der schlechthinigen Abhängigkeit“, nur den „Grund des Seins“ oder andere metaphysische, existentialistische und sonstige religiöse Grundgedanken oder auch Zauberformeln zum Besten gäben. Die Gegenwart des auferstandenen und erhöhten Christus jedoch führt uns in einer folgenreichen Weise zurück auf sein in der Auferstehungswirklichkeit gesammeltes, *in seiner Fülle* präsentenes vorösterliches Leben. Die Gegenwart des auferstandenen und erhöhten Christus führt uns zugleich in folgenreicher Weise hinein in unsere verschiedenen Formen der *Teilhabe* an diesem Leben im Geist und im Glauben.

Große Teile der dialektischen Theologie hatten ein sehr gebrochenes Verhältnis zu der historischen Jesus-Forschung, und so, wie die historische Jesus-Forschung seinerzeit weithin betrieben wurde, hatten sie auch allen Grund dazu. „Ich habe nicht vor, mit denen auszugehen, die mit Spießen und mit Stangen den historischen Jesus suchen wollen“ – so hatte Karl Barth sich gegenüber einer Leben-Jesu-Forschung geäußert, die den historischen Jesus tatsächlich wie einen Stein in der Wüste auszugraben bemüht war. „Excavating Jesus beneath the stones,

behind the texts“ – dieses archäologische, genauer: *archäologistische* Vorgehen hat in den letzten Jahren, vor allem im angelsächsischen Bereich, noch einmal wahre publizistische Triumphe gefeiert. Hunderte von Büchern und Tausende von Aufsätzen gingen dem nach, was *The Third Quest For the Historical Jesus* genannt wurde.¹⁹

Mit diesem und gegen diesen archäologistischen Triumph hat sich allerdings eine von mir so genannte *Fourth Quest For the Historical Jesus* durchgesetzt, die den Zusammenhang von auferstandenem Christus und historischem Jesus nicht länger notorisch verstellt.²⁰ Das neue Fragen nach dem historischen Jesus geht davon aus, dass der lebendige vorösterliche Jesus nur *vielperspektivisch* erschlossen werden kann, wie es ja auch die biblischen Zeugnisse tun. Dies heißt nicht, dass wir mit bloßen Jesus-Bildern leben müssten, gar noch, wie man nach Albert Schweitzer und im Zuge der „Zweiten Frage nach dem historischen Jesus“ gern sagte, nur mit bloßen Jesus-Bildern „in legendärer Übermalung“. Komplexe Zeugnisse weisen der historischen Forschung die Wege. Sie muss davon ausgehen, dass Jesus in Galiläa anders wirkte als in Jerusalem, dass er in Tischgemeinschaften anders eindrücklich wurde als in den Exorzismen, in der Schriftauslegung

¹⁹ Siehe dazu EvTh 68, 2008 mit Beiträgen von J. Charlesworth, L. Hurtado und G. Theißen.

²⁰ M. Welker, Who is Jesus Christ for us Today?, Harvard Theological Review 95, 2002, 129-146 (deutsch: Wer ist Jesus Christus für uns heute? Lippische Landeskirche, Kleine Schriften 9, 2003, 1-23).

anders als in den Zeichenhandlungen. Verschiedene Spiegelungen seiner, wie Gerd Theißen formuliert hat, „symbolpolitischen Auseinandersetzungen“ mit der überlieferten Religiosität, ihrer Praxis und mit der Weltmacht und Besatzungsmacht Rom müssen wir gewärtigen. Die verschiedenen Beiträge zur Leben-Jesu-Forschung spiegeln unterschiedliche Gewichtungen in der Reaktion auf die Vielperspektivität und nötigen so zur beständigen Arbeit an der Wahrheitsfrage, ohne einer Beliebigkeit der Rekonstruktion Raum zu geben. Dabei zeigen sich verschiedene Dimensionen des historischen Jesus als besonders relevant in der Konzentration auf den auferstandenen und erhöhten Christus.

Zum einen sind die **Mahlgemeinschaften** Jesu besonders hervorgehoben worden. John Dominik Crossan hat in seinem Bestseller *Jesus. A Revolutionary Biography*²¹ den Jesus besonders hervorgehoben, der in der Mahlgemeinschaft die Menschen, auch die Ausgegrenzten und Marginalisierten, in barmherziger und zugleich revolutionärer Weise annimmt. Dem entspricht in der ökumenischen Diskussion der Gegenwart eine starke Konzentration auf die rechten Formen der zeichenhaften kirchlichen Mahlfeiern, auf die Unterscheidung und Zuordnung von Abendmahl und Agapemahl, auf Kontinuität und

–

²¹ Harper: San Francisco 1994.

Diskontinuität von Abendmahl und Pessach und auf die hohe Bedeutung der *Konvivenz* im interreligiösen und missionarischen Dialog (Theo Sundermeier). Von der Bedeutung der Tischgemeinschaft beim Gemeindefest, das in manchen Gemeinden den einsamen Höhepunkt so genannten „lebendigen Gemeindelebens“ darstellt, bis hin zu schwierigsten ökumenischen Fragen der angemessenen und schriftgemäßen Gestaltung des Abendmahls bzw. der Eucharistie liegt hier ein breites Spektrum der gestalteten Christusbefolgung vor, das wesentlich sorgfältiger beachtet werden will.

Ein weiterer Aspekt, der in der Rückwendung auf den historischen Jesus in der Nachfolge des Auferstandenen stärker beachtet werden sollte, ist seine **Hinwendung zu den Kindern**. Crossan und andere Forscher zeigen, dass die Aufforderung „Lasst die Kinder zu mir kommen!“ zu den kanonisch und außerkanonisch besonders häufig bezeugten Jesus-Perikopen gehört. Seit einigen Jahren entspricht dem eine zunehmende Beschäftigung mit dem Thema *The Child in Christian Thought* (Marcia Bunge) in der Theologie und ein zunehmend selbstkritisches Fragen, ob wir die geistliche Kinder- und Jugendbildung in großen Teilen der Kirchen nicht vernachlässigt oder in unfruchtbare Routinen abgedrängt haben. Wer bei den eigenen Kindern vor Ort eine kirchliche Kindergartenarbeit erlebt hat, die zwei Jahre lang kaum ein Lied oder einen Vers vermitteln wollte, wer erleben muss, dass in zwei Dekanaten

in seiner Umgebung außerhalb von Freikirchen der Jugendgottesdienst eine Ausfallerscheinung war, wer seine Kinder durch einen Konfirmandenunterricht gehen sah, der ihrem Gedächtnis nicht mehr als das Vaterunser und das Apostolikum zumuten wollte, und wer ein aktuelles Religionsunterrichtscurriculum studieren musste, das auf weiteste Strecken nur einen Geselligkeitsmoralismus propagiert²², der kann nur für alle anderen Christen hoffen, dass er mit den Seinen in eine in der Verkündigung an die Jugend besonders verwüstete kirchliche Region verschlagen worden ist. Der zu beobachtende stetig fortschreitende religiöse Bildungsverfall in vielen Ländern Europas einerseits und das Erfolgsmodell Finnland andererseits sprechen allerdings eher dafür, dass die Dringlichkeit religiöser, politischer, moralischer und sonstiger Herausforderungen in Theologie und Kirche den besonders nahe liegenden und wichtigen Verkündigungs- und Bildungsauftrag der Kirche Jesu Christi sträflich vernachlässigen ließ: Lasst die Kinder zu mir kommen!

Den Perspektiven auf Jesus, den Herrn und den Gast der Tischgemeinschaften, sind vom jüdischen Gelehrten Geza Vermes²³ aus

²² Vgl. H. Schmidt u. H. Rupp (Hg.), *Lebensorientierung oder Verharmlosung? Theologische Kritik der Lehrplanentwicklung im Religionsunterricht*, Calwer: Stuttgart 2001; M. Welker, *Selbst-Säkularisierung und Selbst-Banalisierung*, Brennpunkt Gemeinde 1/2001: Gott-Ferne in und außerhalb der Gemeinde, 15-21.

²³ Vgl. *Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchener: Neukirchen 1993; ders., *The Changing Faces of Jesus*, Viking: New York 2001.

Oxford die Perspektiven besonders auf die Exorzismen und die Verkündigung der kommenden, nicht erst zu inszenierenden Gottesherrschaft an die Seite gestellt worden. Die Exorzismen Jesu, die **Heilung von Krankheiten**, die wir heute **psychosozial** nennen würden, sind von der Leben-Jesu-Forschung mit den Krisen der Tradition und der Religion seiner Zeit angesichts der Spannungen mit den Orientierungsansprüchen der herrschenden Weltmacht Rom verbunden worden. Bedrängende Großkonstellationen zwischen Tradition und damals gegenwärtiger Weltmacht, zwischen Religion und Politik schlagen auf die individuellen Menschen durch. Jesu Heilungen und Exorzismen heilen nicht nur physisch und psychisch Kranke, sondern auch Menschen, die unter den öffentlichen Lebensverhältnissen leiden. Selbst in Theologie und Philosophie verschüttete Begriffe wie „Seele“ und „Geist“ kommen damit in den Blick, die wir in nicht-idealistischer und nicht-platonisierender Weise wiedergewinnen müssen, wenn wir heute vorherrschenden kümmerlichen Bildern vom Menschen („Ich“-sagendes Wesen, freies individuelles Selbstbewusstsein, homo oeconomicus etc.) und den entsprechenden ideologischen Anfälligkeiten entgegenwirken wollen. Über suchende Konzepte von „Ganzheitlichkeit“ und „Spiritualität“ hinaus könnte durch eine theologisch orientierte Anthropologie in biblischer und christologischer Orientierung eine neue Kreativität auch in vielen politischen und

kulturellen Krisenlagen gewonnen werden, die wir bisher nur als extern verursacht ansehen und auf die wir hilflos-appellativ reagieren.

Eine weitere in der neueren historischen Jesus-Forschung freigelegte Dimension seines Lebens sei als weitere exemplarische Perspektive angesprochen. Gerd Theißen und Annette Merz haben in ihrem Buch *Der historische Jesus*²⁴ die besondere „Ausstrahlungs- und Irritationsmacht“ Jesu hervorgehoben, d. h., dass sich aufgrund seiner Lehre, seines Wirkens, seiner Ausstrahlung ein ganzes Geflecht von messianischen Rollen- und Rettungserwartungen auf ihn richtete. In vielen Veröffentlichungen haben Theißen und andere sozialgeschichtliche Forscher uns den historischen Jesus im Spannungsfeld der Auseinandersetzung von Torahauslegung und Tempelkult mit der herrschenden Besatzungs- und Weltmacht und mit den damit verbundenen Not- und Krisenerfahrungen sehen gelehrt. Wie in einem Brennglas werden damit andere biblische Überlieferungen transparent, in denen Israel seinen Glauben unter dem Druck anderer siegreicher Weltmächte, ihrer Religionen, ihrer Ordnungen und der damit verbundenen Anpassungszwänge zu verkündigen und zu leben suchte. Es ist keineswegs so, dass die Autoren von Barmen unter dem Druck des Faschismus und dass wir in unserer Zeit unter dem Druck der Entfesselung des Marktes, der Medien und des technologischen

Fortschritts die ersten Erfahrungen eines Glaubens durchzustehen haben, eines Glaubens, der sich in überwältigender Weise von „Mächten und Gewalten“ bedrängt sieht.

Indem Jesu Verkündigung die vermeintlichen Bollwerke gegen die römische Fremdherrschaft, d. h. die Torahauslegung der Pharisäer und den Tempelkult der Priester, angreift, nötigt er uns zur selbstkritischen Frage, ob und in welcher Weise auch wir mit unserer Schriftauslegung, unserer Verkündigung und unseren religiösen Praktiken in der Auseinandersetzung mit den dominierenden Mächten unserer Zeit versagt haben und versagen. Um nur ein besonders dringliches Beispiel hervorzuheben: Er nötigt uns einzusehen, dass die theologische **Wahrnehmung und Kritik des Marktes und der Monetarisierung der menschlichen Lebensverhältnisse** über Jahrhunderte hinweg völlig unzureichend gewesen ist.

Das Mt 6,24 und Lk 16,13 zwei Mal belegte Wort: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon!“ schien und scheint zwar eine wünschbar klare Basis zu geben für ein Entweder-Oder, Ja oder Nein! Doch ein *theologisch-ökonomischer Manichäismus* wird bereits von den zwei weiteren „Mammon-Zitaten“ der Bibel nicht gestützt, die sich bei Lukas finden: „Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon ...“ (Lk

²⁴ Vandenhoeck:, Göttingen 1996.

16,9) und: „... wenn ihr mit dem ungerechten Mammon nicht treu umgeht ...“ (Lk 16,11). Von etwa 2000 weitere Schriftaussagen über Geld und Geldmetaphorik sind 200-300 inhaltlich und systematisch aufschlussreich. Sie reichen von äußerst ökonomiekritischen bis hin zu hochkonstruktiven theologischen Aussagen mit Hilfe von Geldmetaphorik und müssten uns zu einer erheblich subtileren theologischen Wahrnehmung des Marktes und der theoretischen und praktischen Auseinandersetzung mit ihm veranlassen, als sie bislang in der Ökumene vorliegt.²⁵

Diese Orientierungen von innen heraus verbinden das Vertrauen in Jesus Christus, das eine Wort Gottes, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, mit einem tiefen Vertrauen in die inhaltliche Erschließungskraft dieses Wortes und seiner Macht. Es bedarf allerdings der intensiven theologischen Arbeit, des gemeinsamen Ringens um die rechte Erkenntnis, es bedarf der „Wahrheit und Gerechtigkeit suchenden Gemeinschaften“²⁶, um die Botschaft zu verstehen, die uns aufgetragen ist. Dass wir diese Botschaft klar und möglichst einfach ausformulieren müssen, heißt nicht, dass sie immer leicht auf der Hand liegt. Religiöse

²⁵ Vgl. Evangelium und Effizienz. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft, BThZ 21, Beiheft 2004, hg. Chr. Gestrich; M. Welker, „Ab heute regiert Geld die Welt ...“ Die Einführung der Geldwirtschaft und ihre Auswirkungen auf religiöses Denken und ethische Orientierung, ebd., 52-66; Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 21 (2006): Gott und Geld, hg. M. Welker u. M. Wolter, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 2007.

und moralische Entschiedenheit sind noch kein Anzeichen, sie angemessen erschlossen zu haben.

„Der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet, besteht darin, an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk.“ Barmen 1984 fügt dem hinzu, dass die Botschaft von der freien Gnade Gottes *auch im diakonischen und politisch-diakonischen Zeugnis* Gestalt gewinnen muss. Das ist richtig. Strittig kann nur die theologisch verantwortliche und zugleich sachlich fruchtbare Zuordnung dieser Herausforderung sein. Die *Theologie der Hoffnung* hatte mit den Reformatoren, mit Barth, Bonhoeffer und anderer Theologie von Rang betont, dass dieses Zeugnis nur in der Botschaft von der freien Gnade Gottes in Jesus Christus seinen Grund und Halt finden kann. Auf diesem Niveau sollten sich Barmen 1934 und *Barmen Heute* 1984 eigentlich versöhnen lassen. Bei dieser Versöhnung geht es nicht um theologiepolitische Manöver, sondern um den unverkürzten Dienst der Kirche Jesu Christi vor Gott und in der Welt – ihrem Auftrag gemäß und in der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes.

²⁶ Siehe dazu J. Polkinghorne und M. Welker, *An den lebendigen Gott glauben. Ein Gespräch*, Gütersloher: Gütersloh 2005, Kapitel 9, 180ff.