

wintersemester 06/07  
in neuendettelsau

Erträge



# Vorwort

Liebe Leserin, lieber Leser,

im Rhythmus der Zeit vollzieht sich auch an der Augustana-Hochschule ein schrittweiser Generationenwechsel. Abschiede und Neuanfänge gehen dabei Hand in Hand. So hat die Hochschule mit tiefem Bedauern den Tod ihres früheren Lehrstuhlinhabers für Neues Testament, Herrn Professor Dr. August Strobel, aufgenommen. Unsere Anteilnahme richtet sich besonders an die Familie von Professor Dr. Strobel.

Aber wir erleben zurzeit auch viele Neuanfänge: Am 3. Advent 2006, dem „Augustana-Tag“, wurden in einem festlichen Gottesdienst Professor Dr. Klaus Raschzok als neuer Rektor und Professor Dr. Markus Buntfuß als neuer Lehrstuhlinhaber für Systematische Theologie eingeführt. Frau Oberkirchenrätin Dr. Greiner vollzog die Einführung. Herr Professor Dr. Raschzok hielt die Predigt. Beide Ansprachen sind in dieser Ausgabe der „Erträge“ abgedruckt.

Ebenfalls am Augustana-Tag hat Frau Professorin Dr. Gury Schneider-Ludorff ihre Antrittsvorlesung gehalten: „Stiftung und Memoria im theologischen Diskurs der Reformationszeit“. Entgegen landläufiger Meinung postuliert dort Professorin Dr. Schneider-Ludorff auch in und nach der Reformationszeit ein vielseitiges Stiftungswesen im protestantischen Bereich. Professorin Dr. Schneider-Ludorff hat für diesen Band ihren Vortrag noch einmal thesenartig gebündelt.<sup>1</sup>

Einen Einblick in sein theologisches Denken gibt Professor Dr. Buntfuß in seinem Artikel „Erlösung. Zur Renaissance eines christlich-religiösen Grundbegriffs“<sup>2</sup>. Darin nimmt der gebürtige Garmisch-Partenkirchener eine „hermeneutische Reformulierung“ des Erlösungsbegriffs vor, „um die Aktualität und Relevanz der jüdisch-christlichen Erlösungsvorstellung für die heutige Lebens- und Welterfahrung zu verdeutlichen“.

Besonders freut es mich, mit dem Beitrag von Herrn Professor Dr. Jürgen Moltmann ein weiteres Highlight dieses Wintersemesters dokumentieren zu können.

Im Zusammenhang seines Semesterthemas „Zur Freiheit gerufen“ hatte der AStA Professor Dr. Moltmann, einen „der ganz großen Gestalter der zeitgenössischen Theologie“<sup>3</sup>, eingeladen. In seinem Vortrag „Der Gott der Hoffnung“ fasste der Tübinger Theologieprofessor seine theologischen Grundüberzeugungen noch einmal pointiert zusammen: „Der Christusglaube ist ganz und gar – und nicht nur in der Adventszeit – zuversichtliche Hoffnung, Ausrichtung nach vorn und ein Leben in Erwartung des Kommenden ... Denn Glaube ist dann Christusglaube, wenn er Osterglaube ist.“ Der

---

<sup>1</sup> Die vollständige Fassung des Vortrages erscheint demnächst in: Jahrbuch für biblische Theologie (JBTh) 22 (2007). Die Augustana-Hochschule veranstaltet am 22./23. Juni 2007 ein Symposium „geben und Gestalten. Brauchen wir eine Kultur der Gabe?“ Siehe auch den Veranstaltungshinweis im Anschluss an den Beitrag von Prof. Dr. Schneider-Ludorff (S. 17).

<sup>2</sup> Es handelt sich hierbei um seine Vorlesung im Rahmen des Wiederbesetzungsverfahrens des Lehrstuhls für Systematische Theologie an der Augustana-Hochschule im Januar 2006.

<sup>3</sup> So Professor Dr. Buntfuß in seiner Begrüßung von Professor Dr. Moltmann.

80-jährige Theologe zog mit seiner charismatischen Ausstrahlung sein zahlreiches Publikum in den Bann. Für seine Zuhörerinnen und Zuhörer vermittelten sich in ihm Theologie, Glaube und Person authentisch. Besonders die Studierenden dankten es ihm mit „standing ovations“.

Thematisch in eine ganz andere Richtung geht der letzte Beitrag dieses Bandes: „Den Kindern sind die Zähne stumpf geworden. Ethische Überlegungen zum Einsatz erneuerbarer Energien, insbesondere von Energiegetreide.“ Pfarrer Gerhard Monninger, Umweltbeauftragter der bayerischen Landeskirche, legt dort Kriterien fest, unter denen er die thermische Verwertung von Energiegetreide für ethisch vertretbar hält. Anlass des Vortrages war der Studientag „Heizen mit Weizen? – Studientag zu einer alternativen Energiegewinnung“, zu dem die Augustana-Hochschule am 20. Januar 2007 eingeladen hatte. Dort wurde zusammen mit Fachleuten, Landwirten und Interessierten aus Kirche und Gesellschaft das Für und Wider von „Energiegetreideheizungen“ intensiv diskutiert. Neben den technischen und ökologischen hatten die ethischen Fragestellungen ihr besonderes Gewicht: Ist es angemessen und erlaubt, Getreide zur Energiegewinnung zu verheizen, obwohl es doch für viele Menschen „unser täglich Brot“ symbolisiert? Hintergrund der Veranstaltung sind Überlegungen, die völlig überalterten Ölheizungen in den Gebäuden der Hochschule durch eine kombinierte Hackschnitzel-Energiegetreide-Heizung zu ersetzen.<sup>4</sup>

Insgesamt spiegeln diese „Erträge“ also ein thematisch reichhaltiges Wintersemester 2006/07 an der Augustana-Hochschule wider.

Und so grüße ich Sie mit diesem „bunten Strauß“ in Händen ganz herzlich.

Ihre



Susanne Munzert  
Studierendenpfarrerin an der Augustana-Hochschule

*„In der Erwartung des kommenden Christus machen wir die alltäglichen Erfahrungen des Lebens: Wir warten und eilen, wir hoffen und dulden, wir beten und wachsen, denn wir wissen: Wir werden erwartet, an jedem neuen Morgen, an jedem neuen Tag, und wenn wir sterben, wissen wir, dass Jesus am anderen Ufer steht und uns zum Fest des ewigen Lebens in der zukünftigen Welt erwartet“ (Jürgen Moltmann am 10. Januar 2007 in seinem Vortrag an der Augustana-Hochschule).*

---

<sup>4</sup> Eine vollständige Dokumentation des Studientages ist momentan in Arbeit.

## Nachruf

### Professor Dr. August Strobel

(4.3.1930–9.9.2006)

Der am 04.03.1930 in Schwarzenbach an der Saale geborene Professor Dr. theol. August Strobel war von 1965 bis 1983 Inhaber des Lehrstuhls für Neues Testament an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau (Theologische Hochschule der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern), die er auch als Rektor von 1975–1977 geleitet hat. Anschließend war er bis zu seinem Ruhestand 1992 Direktor des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft in Jerusalem und Amman. Angeregt und betreut durch seine akademischen Lehrer Werner Elert und Hermann Strathmann begann der wissenschaftliche Werdegang von August Strobel an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen, von der er 1956 zum Dr. theol. promoviert wurde und an der er sich 1960 für das Fach Neues Testament habilitierte. Beeindruckend ist einerseits die Vielfalt der wissenschaftlichen Themen, mit denen sich August Strobel befasst hat. Etwa seine Arbeiten zum Verhältnis des Urchristentums zur staatlichen Obrigkeit, seine Studien zur sog. „Parusieverzögerung“ und zur Apokalyptik, seine Untersuchung zu historischen und theologischen Fragen der Passion Jesu oder seine auch über die Fachkreise hinaus geschätzten biblischen Kommentare (etwa zum Hebräer- und zum 1. Korintherbrief). Imposant ist andererseits die Breite seiner Gelehrsamkeit, die nicht nur über den Horizont seiner theologischen Fachdisziplin Neues Testament herausragte (etwa in der Studie zum „Seevölkersturm“), sondern sich auch auf äußerst komplizierte Fragestellungen der Astronomie („Der Stern von Bethlehem“) und Kalenderforschung erstreckte und sich insbesondere in seiner großen Leidenschaft für die Archäologie ausdrückte. Unter seinen äußerst differenzierten Einzeluntersuchungen zur Archäologie des Heiligen Landes (etwa zu Machärus und Kalirrhoe) hat ihm die Bestimmung der Ortslage des „Herodion im arabischen Gebirge“, nach der man seit über 200 Jahren gesucht hatte, hohe Anerkennung auch in der Archäologie erworben. Bei aller historischen Gründlichkeit und umfassenden Gelehrtheit verstand sich August Strobel auch und gern als Theologe und Pfarrer seiner Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und hat bis in die jüngste Zeit hinein seine historische und archäologische Forschungsarbeit in den Dienst der Theologie gestellt. Auch im Ruhestand, den er in Neuendettelsau verbrachte, blieb er seiner früheren Hochschule eng verbunden und nahm an ihrem akademischen Leben teil.

Am 09. September 2006 ist er nach kurzer schwerer Krankheit und in Trauer um seine am 13. Juli 2006 heimgegangene Ehefrau Brigitte in Hof/Saale verstorben. Am 14. September 2006 fand um 14.00 Uhr in der St. Gumbertuskirche in Schwarzenbach an der Saale der Trauergottesdienst und anschließend die Beerdigung auf dem dortigen Friedhof statt.

Die Augustana-Hochschule gedenkt ihres verstorbenen früheren Mitgliedes in Dankbarkeit. Gott, der Herr über Tod und Leben, nehme den Verstorbenen auf in sein Reich und lasse ihn schauen, was er mit tiefer Hingabe als Exeget und Historiker erforscht und als getaufter Christ innig geglaubt hat.

Professor Dr. Klaus Raschzok  
Rektor

# Wort des Rektors beim Trauergottesdienst für Professor Dr. August Strobel am 14. September 2006 in Schwarzenbach a.d. Saale

Verehrte, liebe Kinder des Verstorbenen,  
liebe Angehörige und  
liebe Trauergemeinde!

Die Augustana-Hochschule Neuendettelsau, die Theologische Hochschule der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, trauert um ihr früheres Mitglied Professor Dr. theol. August Strobel. August Strobel war seiner Hochschule seit dem Beginn des Theologiestudiums 1949 in Neuendettelsau bis zu seinem Tod eng verbunden. Von 1965 bis 1983, also die längste zusammenhängende Zeit seiner akademischen Tätigkeit, hat er an der Augustana-Hochschule als Lehrstuhlinhaber für Neues Testament und Nachfolger von Professor Dr. Eduard Ellwein geforscht und gelehrt. Durch seine Art des Umgangs mit den Schriften des Neuen Testaments und ihrem kulturellen Kontext hat er als Exeget Generationen von Pfarrerinnen und Pfarrern geprägt und ihnen wesentliche, aber nicht immer leichte Zugänge zur Heiligen Schrift vermittelt. Dabei hat er sich konsequent als akademischer Theologe und zugleich als Pfarrer seiner geliebten Evangelisch-Lutherischen Kirche verstanden.

Mit August Strobel ist ein Vertreter der zweiten Professoren- generation unserer 1947 gegründeten Hochschule heimgerufen worden. Er gehörte jener Professoren- generation an, die durch ihre akademische Arbeit und vor allem durch ihre Forschungen unserer Hochschule wissenschaftliches Profil und internationale Anerkennung verliehen haben. Dafür danken wir ihm von Herzen. Wir verlieren mit ihm einen großen Gelehrten.

Nach seiner Rückkehr 1992 aus Jerusalem hat er im Ruhestand in Neuendettelsau zusammen mit seiner lieben Frau Brigitte wieder intensiv Anteil am akademischen wie geistlichen Leben unserer Hochschule genommen.

Auch ich persönlich erinnere mich noch gerne und dankbar an zahlreiche Begegnungen mit Professor Dr. August Strobel. Unvergesslich steht mir eine Abendeinladung beim Ehepaar Strobel vor Augen. Es muss Ende 1982 gewesen sein. Das Telefon klingelte, und ein Vertreter des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland eröffnete dem völlig überraschten August Strobel, dass man ihm die Leitung des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft in Jerusalem und Amman antragen wolle. Ich habe noch die kindliche Freude und das Strahlen seines Gesichtes vor Augen, als er von dieser auch für ihn ungeahnten Herausforderung erzählte und dann ins Schwärmen geriet und viele Erlebnisse seiner archäologischen Arbeit lebendig wurden. Nun konnten die beiden wissenschaftlichen Arbeitsgebiete Neues Testament und biblische Archäologie auf völlig neue Weise zusammengeführt werden.

Als biblischen Text für die Traueranzeige unserer Hochschule haben wir ein Wort aus dem Propheten Jesaja ausgewählt, das ich auch in dieser Stunde des Abschieds erklin-

gen lassen möchte, und das in der Übersetzung Martin Luthers viel von dem zum Ausdruck bringt, was August Strobels markante Persönlichkeit und seinen tiefen, fast kindlichen Glauben ausgemacht hat:

*„Die Erlösten des Herrn werden wiederkommen und nach Zion kommen mit Jauchzen, ewige Freude wird über ihrem Haupte sein; Freude und Wonne werden sie ergreifen und Schmerz und Seufzen wird entfliehen.“*

(Jes 35,10)

Wir gedenken als Hochschule unseres Verstorbenen in Dankbarkeit. Gott, der Herr über Tod und Leben, nehme ihn auf in sein Reich und lasse ihn schauen, was er mit tiefer Hingabe als Exeget und Historiker erforscht und als getaufter Christi bis zuletzt innig geglaubt hat. Friede sei mit ihm. Der Herr schenke ihm die ewige Ruhe und das ewige Licht leuchte ihm.

Amen.

# Ansprache von Frau Oberkirchenrätin Dr. Dorothee Greiner

anlässlich der Einführung von  
Professor Dr. Klaus Raschzok als Rektor und  
Professor Dr. Markus Buntfuß als Lehrstuhlinhaber für  
Systematische Theologie an der Augustana-Hochschule  
am 10. Dezember 2006 in Neuendettelsau – St. Laurentius

Liebe Gemeinde,

die Losung für den heutigen Sonntag lautet: Sprich nicht: „Wie einer mir tut, so will ich ihm auch tun und einem jeglichen sein Tun vergelten.“

Unpassend für diesen Kasus, dachte ich, weder adventlich, noch ermutigend für unsere beiden, die wir heute einführen. Da bekommen die beiden sozusagen erst einmal ein Redeverbot. Sprich nicht! Aber, wie das so ist bei Bibelsprüchen. Sie wirken. Und so ist es doch eine Einführungsansprache zu Sprüche 24, Vers 29 geworden. Sprich nicht: „Wie einer mir tut, so will ich ihm auch tun und einem jeglichen sein Tun vergelten.“

Als ich ein Kind war, ging mein Vater viel mit mir spazieren. Eines Tages passierten wir das Hauptgebäude einer Firma. Dort war in großen Lettern an der Stirnseite des Hauses zu lesen: „Es wünsch mir einer, was er will. Gott gebe ihm nochmal so viel.“

Wie findest Du den Spruch, fragte mich mein Vater. „Schön“, sagte ich, damals vielleicht acht Jahre alt. „Er hat *nur den Anschein*, als ob er schön sei“, antwortete mein Vater. „Er ist unchristlich. Wenn einer dem Firmenchef Schlechtes wünscht, dann wünscht dieser Firmenchef ihm das Doppelte an den Hals. Und er meint dabei auch noch, Gott in Anspruch nehmen zu können. Christus will das gerade nicht. Wir sollen das Böse mit Gutem überwinden, es nicht auch noch verdoppeln.“

Es war mir als Kind zunächst gar nicht einleuchtend, warum ich einem, der mir Böses wünscht, nicht auch Böses wünschen sollte und warum Gott mir dabei nicht helfen will. Soll ich denn denen Gutes wünschen, die mir Schlechtes wünschen? Gut über die reden, die schlecht über mich reden? Das wäre doch nicht ganz normal.

Es hat einige Jahre gedauert, bis ich als Jugendliche dazu „Ja“ sagen konnte. In der Zeit des Studiums fand ich solch eine radikale Liebeshaltung dann wieder ziemlich unehrlich und unauthentisch. Heute ziehe ich den Hut vor meinem Vater, der, als Nicht-Theologe, mit seinem Kind über den Kern christlicher Ethik gesprochen hat und mir in ganz einfachen Worten deutlich gemacht hat, dass Christus diese Spirale des Beleidigtseins, des schlecht Redens und Wünschens selbst durchbrochen hat und sie mit uns Christen durchbrechen will. Er hat auf Christus hingewiesen, der noch verstärkt, was in unserer Losung angelegt ist, wenn er aufruft: Bittet für die, die Euch beleidigen. Sogar: Segnet, die Euch verfluchen.



Diese christliche Ethik aufnehmend, macht Luther beim achten Gebot „Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten“ aus dem Schweigegebot ein Redegebot: „Wir sollen unseren Nächsten entschuldigen, Gutes von ihm reden und alles zum Besten kehren.“

Eine Campus-Hochschule ist dafür ein hervorragendes Übungsfeld. Auf dem Campus trifft man sich und spricht über Gott und die Welt und über die Mitbürger des Campus, insbesondere bei Berufungsverhandlungen und im Vorfeld von Rektoratswahlen, und nicht nur da. Als ich hier noch Studentin war, habe ich selbst kräftig mitgemischt. Es macht ja auch Spaß, den einen und den anderen durch den Kakao zu ziehen. Es zeigt scheinbar die eigene Überlegenheit. Das schlechte Reden hat aber nur den Anschein, schön zu sein. Schade, dass das Wort „Afterrede“ aus dem Sprachgebrauch gekommen ist. Denn dieses schlechte Reden übereinander hat kein anderes Wort verdient. Es ist und bleibt Afterrede.

Ich möchte das Schweigegebot unseres Bibelspruches gerade nicht nur an Sie beide herantragen, sondern gerade auf alle, die mit Ihnen beiden zu tun haben. Ich möchte das Losungswort auf mich anwenden, auf alle Mitbürger und Mitbürgerinnen des Campus, ja auf alle hier in Neuendettelsau. Es wäre ganz im Sinne Christi, wenn dieser Ort ein Übungsfeld wäre, die Afterrede zu lassen und sich darin zu üben, Gutes übereinander zu reden, im Missionswerk, in der Diakonie, in den Werken übereinander, in allen Häusern, wo Christen leben. Und ich bin sicher, es gibt viel, viel Gutes zu erzählen.

Auch wenn wir Gutes über unsere beiden Einzuführenden reden, geht uns der Gesprächsstoff nicht schnell aus.

Zuerst zu Ihnen, lieber Herr Prof. Dr. Buntfuß. Herr Buntfuß ist ordiniertes Pfarrer der bayerischen Landeskirche. Das ist doch etwas Gutes. Seit er ordiniert wurde, hat er einen ehrenamtlichen pastoralen Dienstauftrag wahrgenommen. Danke. Er bekam ein Stipendium der Bayerischen Graduiertenförderung und war wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie von Professor Timm und damit Schüler eines wirklichen Gelehrten. Im Jahr 1996 wurde er zum Doktor der Theologie promoviert aufgrund einer Arbeit mit dem Titel „Tradition und Innovation“. Seit 1999 war er Assistent und seit 2005 Oberassistent am Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Universität Würzburg bei Professor Huizing. Daher ist es auch nicht verwunderlich, dass Herr Buntfuß eigenständiges Profil entwickelt hat in Veröffentlichungen mit Schwerpunkt Ästhetik, Christologie und Medientheologie. Erschienen ist seine Habilitationsschrift über die „Erscheinungsform des Christentums“ im Jahr 2004.

Wer in Würzburg so viele Lehramtsstudierende unterrichtet hat, musste verlernen, die eigene Unsicherheit hinter komplizierten Satzbauten zu verstecken, und lernen, elementar Grundlegendes zu lehren. Das kann nur ein Vorteil sein bei einer solch hohen Zahl an Studienanfängern und Studienanfängerinnen, wie unsere Augustana sie glücklicherweise zu verzeichnen hat. Es wurde mir aber bereits erzählt, dass Sie, lieber Herr Buntfuß, sich auch rührend um Examenkandidaten kümmern und sich privatissimum wöchentlich mit ihnen treffen. Sie haben sich wunderbar eingegliedert in das Dozie-

rendenkollegium und das Leben der Hochschule. Sie haben neben Ihrer fachlichen Tiefgründigkeit auch eine menschlich gewinnende Leichtigkeit durch ihren Humor. Ein herzliches Willkommen für Sie *und* für Ihre Frau. Ich bin wirklich froh, dass Sie beide sehr entschlossen hierher gezogen sind. Liebe Frau Buntfuß, möge es Ihnen gut gehen hier in Neuendettelsau, an Leib und Seele; mögen die Menschen Sie gewinnen, sodass Sie beide hier ein wirkliches Zuhause haben. Gottes Segen für Sie.

Bevor ich zu Ihnen, lieber Herr Raschzok, komme, möchte ich einen herzlichen Dank an zwei andere Personen richten. Zum einen an Sie, lieber Herr Prof. Dr. Utzschneider. Zu Beginn Ihres Rektorates schien es, dass Ihr Rektorat nach Kürzungsquerelen in ruhigen Bahnen verlaufen könnte. Aber Sie mussten neben dem Rektorat auch noch die Vertretung des Verwaltungsleiters bewältigen. Das war sehr strapaziös. Sie haben das in aller Stille getragen; aber wir wissen es doch. Danke, dass Sie diese Schwierigkeiten um der Hochschule und unserer Kirche willen so gut gemeistert haben. Danke für unser gutes Miteinander.

Mein zweiter Dank gilt der neuen Prorektorin, Frau Professorin Dr. Jost. Denn sie hat sich bereits in ihr Amt mit großem Einsatz hineinbegeben. Kaum hatte es begonnen, war sie schon beim Symposium der Religionspädagogen in Heilsbronn und beim dies academicus in Erlangen. Danke für Ihren Einsatz, Frau Jost, den ich auch für unsere Hochschulstiftung überaus schätze. Ich freue mich über das erste Prorektorat einer Frau an dieser Hochschule. Gott segne Sie in Ihrem Amt als Prorektorin.

In der Zeit dieses Rektorates steht das 60-jährige Jubiläum der Hochschule an. Da wird die Hochschule ihr gewonnenes Profil zeigen können. Zurzeit bilden sowieso die Universitäten im Zuge neu gewonnener Freiheiten und Exzellenzinitiativen ihr spezifisches Profil aus. Das Besondere für das Profil dieser Hochschule ist – neben dem Campus mit gelebter christlicher Spiritualität und besten Studienbedingungen – der Ort Neuendettelsau, das evangelische Rom unserer Landeskirche. Hier am Ort ist das Missionswerk der Bayerischen Landeskirche – ab Januar wird es „Mission EineWelt“ heißen: Hier vor Ort ist die Diakonie Neuendettelsau, das größte diakonische Werk in Bayern mit Bestrebungen, die erste freie Universität Bayerns zu gründen. Hier am Ort ist das Pastoralkolleg der Bayerischen Landeskirche und vieles mehr. Ich habe bei Ihnen gespürt, lieber Klaus Raschzok: Sie schätzen diesen kirchlich-diakonischen Ort. Ich bin mir sicher, dass Ihr Rektorat das Profil einer weltoffenen, diakonischen, selbst- und gottesbewussten Kirchlichkeit konzeptionell voranbringen und weiter mit Leben füllen wird.

Möge das Rektorat noch Luft für Ihren Lehrstuhl lassen, für die Lehre, für die Förderung ihrer zahlreichen Promovenden und für das Aszetik-Institut, dessen Gründung ich mit Freude befürwortet habe. Denn Aszetik – die Lehre vom christlichen Leben, gelebter Frömmigkeit, erkennbarer christlicher Spiritualität – darf kein Fremdwort bleiben. Unsere Kirche und Gesellschaft hungert danach. Die Wissenschaft wird dringend gebraucht, um das Feld evangelischer Frömmigkeit theologisch reflektierend zu fördern. In Ihnen tritt ein Rektor an, bei dem wendiges Organisationstalent, wissen-

schaftliche Intellektualität und evangelische Spiritualität zusammengehören und sich wechselseitig befruchten.

Der Rektor der Augustana-Hochschule ist nicht freigestellt von der Lehrtätigkeit, sondern muss Rektorat und Lehrstuhl miteinander vereinen. Ein Rektorat bedeutet daher annähernd zweijährige Abstinenz von Freizeit. Wir wünschen daher Ihnen und auch Ihrer Frau und der ganzen Familie, dass Sie trotzdem genügend Zeit füreinander und zur gemeinsamen Rekreation finden.

Menschen in Ämtern wie dem eines Rektorates oder eines Lehrstuhls können viel Gutes bewirken. Dazu brauchen sie Menschen, die für sie beten, ihnen zur Seite stehen und Gutes von ihnen reden.

Lasst uns als Christen ganz neu lernen, Gutes über andere zu reden, wenn möglich sogar, andere in unserem Herzen zu segnen – auch dann, wenn wir ihnen eigentlich etwas nachtragen möchten. Fangen wir bei diesen beiden an. Gutes über sie reden und sie segnen ist der Weg Christi.

Segnen heißt übrigens im griechischen Neuen Testament *eu-logein*. *Eu-logein* können wir übersetzen mit „Gutes reden“. Der Inbegriff des guten Redens zu einem Menschen ist das Segnen. Wenn wir Menschen segnen, und das wollen wir jetzt tun, dann reden wir Gutes zu diesen Menschen und glauben, dass Gott es wirkt.

Amen.

# Predigt von Professor Dr. Klaus Raschzok

im Gottesdienst zur Einführung als Rektor der Augustana-Hochschule  
am 2. Sonntag im Advent, 10.12.2006 in Neuendettelsau – St. Laurentius

Predigttext: Jesaja 35,3–10

<sup>4</sup> *Saget den verzagten Herzen: „Seid getrost, fürchtet euch nicht! Seht, da ist euer Gott! Er kommt zur Rache; Gott, der da vergilt, kommt und wird euch helfen.“*

<sup>5</sup> *Dann werden die Augen der Blinden aufgetan und die Ohren der Tauben geöffnet werden.*

<sup>6</sup> *Dann werden die Lahmen springen wie ein Hirsch, und die Zunge der Stummen wird frohlocken. Denn es werden Wasser in der Wüste hervorbrechen und Ströme im dürren Lande.*

<sup>7</sup> *Und wo es zuvor trocken gewesen ist, sollen Teiche stehen, und wo es dürre gewesen ist, sollen Brunnenquellen sein. Wo zuvor die Schakale gelegen haben, soll Gras und Rohr und Schilf stehen.*

<sup>8</sup> *Und es wird dort eine Bahn sein, die der heilige Weg heißen wird. Kein Unreiner darf ihn betreten; nur sie werden auf ihm gehen; auch die Toren dürfen nicht darauf umherirren.*

<sup>9</sup> *Es wird da kein Löwe sein und kein reißendes Tier darauf gehen; sie sind dort nicht zu finden, sondern die Erlösten werden dort gehen.*

<sup>10</sup> *Die Erlösten des HERRN werden wiederkommen und nach Zion kommen mit Jauchzen; ewige Freude wird über ihrem Haupte sein; Freude und Wonne werden sie ergreifen, und Schmerz und Seufzen wird entfliehen.*

## I.

Das Bild der sich verwandelnden und heil werdenden Schöpfung, das sich in dem Prophetenwort vor unseren Augen auftut und uns mit in seinen Erlebnisraum hineinzieht, ist ein kleines sprachliches Kunstwerk. Und noch Martin Luthers Übersetzung lässt etwas von der stimmig durchkonstruierten sprachlichen Gestalt erahnen.

Naturgeschehen und menschliche Befreiungsgeschichten spiegeln sich wechselseitig und entfalten ihre Beziehungen.

Der dreifachen Stärkung der Hände, der Knie und der Herzen steht die dreifache Verwandlung der *Wüste*, der *Ödnis* und der *Steppe* gegenüber:

- Gestärkt werden *die müden Hände*, ohne deren Stärke man nicht handeln kann;
- gestärkt werden *die wankenden Knie*, ohne deren Fertigkeit man nicht aufrecht stehen und gehen kann;

- und gestärkt werden *die verzagten Herzen*, deren Stärke Voraussetzung für das Handeln ist.
- In der *Wüste* brechen Wasser hervor;
- in der *Ödnis*, wo es zuvor trocken gewesen ist, stehen Teiche und Brunnenquellen;
- und in der *Steppe*, wo zuvor die Schakale gelegen haben, steht Gras und Rohr und Schilf.

Und noch eine Entsprechung: der *vierfachen Heilung* behinderter Menschen entspricht jeweils die Wiederbewässerung von Trockenem:

- Blinden werden die Augen aufgetan,
- Tauben die Ohren geöffnet.
- Die Lahmen springen plötzlich wie ein Hirsch,
- und die Zunge des ehemals Stummen begnügt sich nicht damit, zu sprechen, sondern jubelt.

Und selbst die Gottes-Rache dient nichts anderem als der Wiederherstellung des Rechtszustandes. Der Herr bringt eine unheilvolle Situation wieder in Ordnung. Gottes Strafgericht wird Mittel zur Wiederherstellung des Heilszustandes.

Am Ende des heiligen Weges steht die Stadt Zion: Sehnsuchtsort der Frommen, an dem alles abfällt, was schmerzt und belastet: Freude und Wonne werden sie ergreifen, und Schmerz und Seufzen wird entfliehen.

## II.

Was geschieht, wenn wir als gegenwärtige gottesdienstliche Gemeinde Besitz von diesem biblischen Verwandlungsbild ergreifen und uns hineinziehen lassen in den großen Verwandlungsprozess der Gottesschöpfung?

*„Saget den verzagten Herzen:  
 ‚Seid getrost, fürchtet euch nicht!  
 Seht, da ist euer Gott!‘“*

Matthäus berichtet uns davon, wie Jesus selbst Besitz von diesem Prophetenwort ergriffen hat:

*„Als aber Johannes im Gefängnis von den Werken Christi hörte, sandte er seine Jünger und ließ ihn fragen: Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten? Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Geht hin und sagt Johannes wieder, was ihr hört und seht:*

*Blinde sehen und Lahme gehen,  
Aussätzigte werden rein  
und Taube hören,  
Tote stehen auf,  
und Armen wird das Evangelium gepredigt,  
und selig ist,  
wer sich nicht an mir ärgert.“*

(Mt 11,2–6)

„*Selig ist, wer sich nicht an mir ärgert*“ – „*Seht, da ist euer Gott!*“ In dieser Ambivalenz befinden wir uns als christliche Gemeinde auf dem heiligen Weg mit Christus in die Zukunft. Und wir erwarten noch einen ganz anderen, großen Advent, der kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten, aufzurichten eine neue Schöpfung.

Advent heißt: Was ankommen soll und erwartet wird, Erlösung, Befreiung, Begeisterung, Stärkung und Ermutigung, ist schon da, kann jederzeit abgerufen werden – wenn wir darauf zugehen.

Und noch eine spannende Entdeckung ermöglichen die Bilder der aufblühenden neuen Schöpfung: Die Gegen-Bilder mit ihren Bedenken und Einsprüchen brauchen gar nicht dagegen aufgerufen zu werden. Sie stellen sich unwillkürlich mit ein:

„*Es wird da kein Löwe sein und kein reißendes Tier*“ wird auf dem heiligen Weg gehen, „*sie sind dort nicht zu finden*“. Aber sie werden erst einmal benannt. Die Erlösten können ihren Weg ohne Lebensangst gehen. Doch der Schatten bleibt und muss benannt und damit entmachtet werden. Erst dann werden Schmerz und Seufzen entfliehen.

### III.

Sie haben gespürt: Über dem Nachbuchstabieren der poetischen Sprache dieser Prophetenworte geschieht zugleich etwas mit uns und mit den Worten des biblischen Textes. Wir werden ergriffen, aufgerichtet und versetzt – hinein in die jubelnde Landschaft, auf den Weg zum Zion.

Und damit werden wir sprach- und hörfähig gemacht für die Präsenz des Göttlichen. Die poetische Sprache der Bibel präpariert uns als Leser für die Gotteswahrnehmung auf unserem eigenen Lebensweg.

### IV.

Aufgabe der akademischen Theologie ist die Schulung der Wahrnehmungsfähigkeit für die Präsenz des Göttlichen – mitten in unserem Leben. „*Seht, da ist euer Gott!*“

Und ich beginne zu entdecken – dort, wo die Sehnsucht wachgehalten wird nach einer stimmigen und heilvollen Welt, in der andere Gesetze gelten und Heil geschaffen wird.

Biblische Bilder, wie wir sie im Buch des Propheten Jesaja finden, sind dazu das lebensnotwendige Material. Ganz persönlich habe ich durch Künstlerinnen und Künstler gelernt, was solche poetischen Bilder zu leisten vermögen. So verdanke ich dem kürzlich verstorbenen Gothaer Schriftsteller Hanns Cibulka wichtige Zugänge zum Umgang mit biblischen Texten und zur Beschreibung von deren Leistung für den christlichen Glauben.

In seinen Ostseetagebüchern notiert Hanns Cibulka Fragmente einer Lehre vom poetischen Bild: „Das poetische Bild“, so schreibt er, „muß Dinge aussagen, die weit über die poesievolle Beschreibung unserer Umwelt hinausgehen.“ Es muss neue Horizonte eröffnen und entgegengesetzte Ufer miteinander verbinden. Und: „Das große poetische Bild fügt der gegenwärtigen Realität immer auch die zukünftige hinzu.“

Überlassen wir es den biblischen poetischen Bildern, auch unserem oft so begrenzten Leben eine solche zukünftige Realität hinzuzufügen, damit sie uns einreihen in die Schar derer, die nach Zion kommen mit Jauchzen, damit Freude und Wonne uns ergreifen und Schmerz und Seufzen entfliehen wird.

Und der Friede Gottes,  
der höher ist als alle  
menschliche Vernunft,  
bewahre eure Herzen und  
Sinne in Christus Jesus  
unserem Herrn.

Amen.

Gury Schneider-Ludorff

## Stiftung und Memoria im theologischen Diskurs der Reformationszeit

Kurzfassung der Antrittsvorlesung am 8. Dezember 2006  
an der Augustana-Hochschule

Im Jahr 1562 stiftete der Ulmer Ratsherr Eitel Eberhard Besserer (1501–1575) ein Kunstwerk für das Ulmer Münster: eine Almosentafel.

Das breite Schriftband am unteren Ende des Bildes fordert die Betrachter auf: „Gebt um Gottes Willen Hausarmer Leit“ und bittet also um eine Spende für die städtisch registrierten Armen. Das Kunstwerk selbst bietet in der dargestellten Szene Anschauungsmaterial, wie dies idealerweise aussehen kann: In einer Halle eines städtischen öffentlichen Gebäudes stehen – dem gütigen Blick den sie umgebenden Armen zugewandt – der Stifter und einige Mitglieder seiner Familie. Ebenso der Maler. Sie verteilen Almosen an die Armen und Kranken, die ihnen ihre Hände, Hüte oder Holzschalen erwartungsvoll entgegenstrecken.

Und wenn man heute im Ulmer Münster der Aufforderung des Bildes nachkommt und nach einiger Zeit der aufmerksamen Betrachtung die eine oder andere Münze für die heutigen Armen der Stadt in die darunter befindliche Holztruhe – den Gemeinen Kasten – wirft, geschieht genau das, was Eberhard Besserer und der Rat der Stadt Ulm mit der Stiftung vor etwa 400 Jahren intendiert haben dürften:

Die Stiftung erinnert an die fromme Pflicht und Verantwortung, für das Gemeinwohl zu sorgen – im Terminus der damaligen Zeit: für den Gemeinen Nutzen. Es erinnert damit an diese Verantwortung als Christinnen und Christen – hier konfessionell akzentuiert: als Protestantinnen und Protestanten. Denn es handelt sich ja um ein nach-reformatorisches Stifterbild. Und weiterhin dient die Stiftung, die nicht nur das Kunstwerk, sondern auch erhebliche Geldmittel für die Armenversorgung der Stadt umfasste, der Erinnerung und damit der Memoria des Stifters. Denn dieser wirkte durch die Stiftung über seinen Tod hinaus. Aber nicht nur das. Das Bild vergegenwärtigt auch die Person: Eberhard Besserer ist im wahrsten Sinne des Wortes auch präsent; der Künstler hat mit Bedacht und Sorgfalt porträtiert.

Am Beispiel der Almosentafel lassen sich wesentliche Elemente aufzeigen, die das Verhältnis von Stiftung und Memoria betreffen: Es geht bei der Stiftung darum, dass die Gabe über das Leben des Stiftenden hinauswirkt. Sobald die Stiftungsorgane seinen Willen vollziehen, wird der Stifter unter ihnen vergegenwärtigt.

Verwunderlich ist allerdings die Tatsache, dass ein Kunstwerk mit diesem Bildprogramm, das einen Stifter samt Familie zeigt und ikonographisch keinen Bezug bietet weder zu biblischen Gestalten noch zu Christus, in einem **evangelischen** Kirchenraum seinen Ort gefunden hat. Bedenkt man zudem, dass knapp dreißig Jahre zuvor jene große Ausräumaktion von „Tafeln, Bildnissen, Altären und Götzen“ aus dem Ulmer



Münster stattgefunden hatte. Auch die Form von Stifterbildern, die neben dem Hinweis auf die fromme Stiftung auch noch der Repräsentation der bürgerlichen Stifterfamilie dienten, war damit zunächst einmal in die Kritik geraten.

Mit Luthers Abrechnung mit dem Ablasswesen und spätestens seit der Reformschrift von 1520 „An den christlichen Adel“ war die Diskussion um die Heilsnotwendigkeit und darüber, was überhaupt gute Werke sind, vollends entfacht. Luther prangerte an, dass die vielen Messen, die für Stifte und Klöster gespendet seien, nicht nur wenig nützten, sondern vielmehr Gottes großen Zorn erregten. Sie würden nur für Opfer und gute Werke gehalten, in Wirklichkeit aber dienten sie nur demjenigen, der sie gestiftet habe. In seiner Schrift „Von den Guten Werken“ (1520) vollzog Luther dementsprechend eine Korrektur an den bisherigen Vorstellungen von Guten Werken und ließ nur die gelten, die von Jesus gestiftet und den Aspekt der Nächstenliebe vorweisen konnten. Auch damit, dass gute Werke nicht gerecht vor Gott machten, war die bisherige religiöse Legitimation des Stiftungswesens zuerst einmal in die Krise geraten.

Was geschah mit den Stiftungen? Führte die harte und zum Teil kompromisslose theologische Kritik am Ablass, den Stiftungen für das Seelenheil und an der mittelalterlichen Memorialkultur zu einem Abbruch des Stiftungswesens im evangelischen Bereich? Welche Folgen hatte dies für die Armenversorgung, die Bildung und die Kunst in den Kirchen? Inzwischen stellen neuere Einzelstudien, die erst in kleiner Zahl existieren, die lange in der Forschung vertretene Vermutung des Stiftungsabbruchs mit der Reformation in Frage.

Denn es ist festzustellen, dass der daraufhin folgende theologische Diskurs um Stiftung und Memoria einen Wandel der Stiftungstätigkeit nach sich zog, der sich in den verschiedenen Bereichen der Armenfürsorge, der Bildung und der Ausgestaltung des Kirchenraumes auswirkte. Anschauliche Beispiele liefern die Stiftungen der Landeshospitäler unter Philipp von Hessen, die Stiftungen des städtischen Bürgertums in Nürnberg und die Ausstattung von Kirchenräumen in Nördlingen.

An diesen Beispielen lassen sich drei grundlegende Entwicklungen aufzeigen:

Erstens gerät durch den Wegfall der liturgischen Memoria und dadurch, dass man nun nicht mehr auf Fürbitten für das Seelenheil des Verstorbenen angewiesen war, neben der Memoria die diesseitige Dimension der Präsenz des Toten als Vorbild in den Vordergrund.

Zweitens tritt neben der memorialen Dimension im Protestantismus die Gesellschaft gestaltende Dimension hervor. Stiften bedeutet eine Einflussnahme auf das Sein und Werden der Gemeinschaft.

Drittens zeigt sich eine Transformation der Erinnerung und Vergegenwärtigung, die weiterhin auch nach der Reformationszeit vorhanden ist und sich auf einer anderen Ebene manifestiert. Integriert in das Konzept des Gemeinen Nutzen, erhält die Stiftung nun eine Gesellschaft gestaltende Kraft, die, vermehrt um die konfessionelle Dimension, nun eine Form eines bestimmten religiösen Ausdrucks und Selbstbewusstseins protestantischer Identität dokumentiert.

Von kirchenhistorischer Seite ergeben sich im Bezug auf die Stiftungsforschung folgende Forschungsdesiderate:

1. Im Gegensatz zur verbreiteten Meinung, dass mit der reformatorischen Kritik am Stiftungswesen und der mittelalterlichen liturgischen Memoria das Stiftungswesen in der Folge im Protestantismus nachgelassen habe, zeigen die genannten Beispiele, dass dies nicht der Fall ist. Vielmehr ist von einer vielseitigen Stiftungstätigkeit im evangelischen Bereich auszugehen, die auf verschiedenen Ebenen einsetzte. Es fehlen aber nahezu gänzlich detaillierte Einzelstudien und Untersuchungen zum Stiftungsverhalten, zur Stifterwirklichkeit für die Zeit nach der Reformation. Es muss also zunächst einmal darum gehen, eine Phänomenologie der Stiftungen und ihrer unterschiedlichen Ausrichtungen weiter zu erheben. Wer hat wann und wofür gestiftet? Gibt es Bereiche, denen die Stiftungen in besonderem Maße zukamen? Welche gesellschaftlichen Gruppen haben verstärkt gestiftet. Lässt sich ein Unterschied erkennen zwischen Städten und den Territorien? Frauen und Männern? Welche Stiftungen sich bis heute erhalten?
2. Auch wissen wir noch wenig über die theologischen Begründungen und Motive der Stifter und Stifterinnen nach der Reformation, die über die in den Testamenten formalisierten Ausdrucksformen hinausgehen. Warum wurde gestiftet? Was waren Beweggründe? Motive? Und welche religiösen Vorstellungen waren dem Stiften verbunden? Hier müsste aufgrund weiterer Quellen aufmerksam über die Transformationen oder/und Kontinuitäten zum Mittelalter geforscht werden.
3. Und schließlich wäre zu erkunden, inwieweit das Stiftungsverhalten Gesellschaft geprägt hat – und noch prägt –, in welchen Zeiten dieses Gesellschaft formierende und gestaltende Prinzip im evangelischen Bereich wahrgenommen und gefördert worden ist und welche Bedeutung der Zusammenhang von Stiftung und Memoria für die Ausgestaltung diakonischer und kirchlicher Aufgaben hatte und hat. Oder für die Ausgestaltung theologischer Bildungseinrichtungen.

Die vollständige Fassung des Vortrages erscheint demnächst in: Jahrbuch für biblische Theologie (JBTh) 22 (2007).

Veranstaltungshinweis zum Thema:

Das Symposium „Geben und Gestalten. Brauchen wir eine Kultur der Gabe?“, das am 22./23. Juni 2007 an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau in Kooperation mit der Augustana-Hochschulstiftung und unter der Tagungsleitung von Frau Prof. Dr. Gury Schneider-Ludorff, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, stattfinden wird, geht auf die Suche nach den historischen Dimensionen der Tradition der Gabe, den theologischen und sozialphilosophischen Wurzeln und Perspektiven des Gebens, Schenkens und Stiftens. Ausgewiesene Expertinnen und Experten spannen in ihren Beiträgen einen Bogen vom Mittelalter über die Reformation bis hinein ins bürgerliche Zeitalter und in die Gegenwart. Die Zukunft der Kirchenfinanzierung wird Thema sowohl eines Vortrags als auch der abschließenden Podiumsdiskussion sein.



## Erlösung

### Zur Renaissance eines christlich-religiösen Grundbegriffs<sup>1</sup>

#### I. Erlösung – ein widersprüchlicher Befund

„Das war wie eine Erlösung“ – so kommentierte Karl-Heinz Rummenigge im Herbst 2005 den Treffer von Roy Makaay gegen Werder Bremen nach einer Tor-Flaute von 1124 Spielminuten und brachte damit die Gefühle der Bayern-Fans treffend zum Ausdruck.<sup>2</sup> Ebenso empfanden es die Abgeordneten der jetzigen Regierungsparteien wie eine Erlösung, als im politischen Herbst 2005 Angela Merkel nach einigem Tauziehen die nötige Stimmenmehrheit erhalten und zur ersten deutschen Bundeskanzlerin gewählt worden war.<sup>3</sup> Sodann wurde in der Süddeutschen Zeitung der Disney-Weihnachtsfilm 2005 *Der König von Narnia* unter der Überschrift angekündigt „... und erlöse uns durch den Löwen“.<sup>4</sup> Kurz darauf verweigerte Arnold Schwarzenegger in seiner Rolle als Gouverneur von Kalifornien das Gnadengesuch für Stanley Williams mit den Worten: „Ohne Entschuldigung und Buße [...] kann es [...] keine Erlösung geben.“<sup>5</sup> Und in der Woche vor Weihnachten schließlich prangte in der Münchner tz die Schlagzeile: „Erlösung kurz vor Heiligabend: Susanne Osthoff ist wieder frei.“<sup>6</sup>

Fünf zufällig gewählte Beispiele, die sich mühelos vermehren ließen und die eine neue Selbstverständlichkeit bei der Verwendung der religiösen Erlösungsmetaphorik im öffentlichen Sprachgebrauch belegen. Wer die Nachrichten-Suchmaschine [www.paperball.de](http://www.paperball.de) mit dem Stichwort Erlösung füttert, bekommt pro Tag bis zu neunzig Treffer aus der deutschsprachigen Tagespresse angezeigt. Von der Erlösung im Sport, allen voran natürlich im Fußball, über die Erlösung in der Kunst, vor allem im Film und in der Musik, bis zur gewährten bzw. verweigerten Erlösung aus realer Gefangenschaft ist alles dabei. Natürlich versteht sich die Verwendung des Erlösungsvokabulars dabei keineswegs immer im religiösen, geschweige denn im christlichen Sinne. Zwischen belangloser Floskel und überkommener Formel schwankend, illustriert der Gebrauch des religiösen Erlösungsvokabulars in den Medien vielleicht weniger dessen bleibende Geltung, als dessen schwindende Bedeutung. Gleichwohl ist die semantische Kontinuität des öffentlichen Sprachgebrauchs zur soteriologischen Bild-

---

<sup>1</sup> Probevortrag am 12. Januar 2006 im Rahmen des Berufungsverfahrens für den Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Theologischen Augustana-Hochschule, der ich hiermit meinen herzlichen Dank ausspreche, dass sie mich nicht zuletzt aufgrund der hier angestellten Überlegungen berufen hat.

<sup>2</sup> DPA-Meldung vom 06.11.2005.

<sup>3</sup> Katharina Schuler: Die Pionierin im Kanzleramt, in: ZEIT online, 22.11.2005; 47/2005.

<sup>4</sup> Süddeutsche Zeitung vom 07.12.2005, Nr. 282, S. 13.

<sup>5</sup> Norbert Rief: Hinrichtung: Gnadenlos – aus politischem Kalkül? (<http://www.diepresse.com/> am 14.12.2005).

<sup>6</sup> tz Online (<http://www.tz-online.de/> Montag, den 19. Dezember 2005 – 08:07 Uhr).

sprache der Religionen, insbesondere des Christentums, bemerkenswert und deutungsrelevant.

Aber nicht nur im Sprachgebrauch der Medien feiert der Erlösungsbegriff eine überraschende Renaissance. Auch in wissenschaftlichen Studien kommt er als Deutungskategorie vermehrt zum Einsatz. Sei es, dass es um den Zusammenhang zwischen *Erziehung und Erlösung* in der Reformpädagogik,<sup>7</sup> um *Erlösung und Massenwahn* in der Mythologie des Sezessionismus,<sup>8</sup> um *Erlösung und Utopie* im jüdischen Messianismus,<sup>9</sup> um *Erlösung und Vernichtung* im christlichen Antisemitismus<sup>10</sup> oder um *Erlösermythen in Kunst und Politik*<sup>11</sup> geht. In den letzten zehn Jahren ist die Zahl der wissenschaftlichen Veröffentlichungen, die den Erlösungsbegriff nicht nur im Titel führen, sondern ihn auch als heuristisches Mittel verwenden, deutlich angestiegen. Allenthalben also scheint das Erlösungskonzept seine kulturhermeneutische Erschließungskraft für lebensweltliche und wissenschaftliche Phänomene zu behaupten oder sogar neu unter Beweis zu stellen.

Umso erstaunlicher ist es deshalb, dass diesem Befund aufseiten sowohl des kirchlichen als auch des theologischen Sprachgebrauchs eine deutliche Zurückhaltung gegenüber der Erlösungsmetaphorik entspricht. Weder in der gegenwärtigen Verkündigung noch in den aktuellen dogmatischen Lehrbüchern ist an prominenter Stelle von Erlösung die Rede. Welche Gründe verbergen sich hinter dieser auffälligen Scheu vor diesem zentralen Ausdruck für die christliche Rede vom Heil? Zahlreiche Veröffentlichungen der letzten Jahre bringen die dogmatische, die homiletische und die religionspädagogische Verlegenheit angesichts der Erlösungsvorstellung zum Ausdruck: So fragt der Philosoph Jörg Splett „Erlösung wovon?“<sup>12</sup>, der Systematiker Kurt Koch „Wie heute redlich an Erlösung glauben?“<sup>13</sup> und der praktische Theologe Hans-Günter Heimbrock „Wer fragt denn schon nach Erlösung?“<sup>14</sup>. Bereits an der Frageform dieser Aufsatztitel wird deutlich, dass Erlösung längst nicht mehr als selbstverständlicher, sondern als ein im hohen Maße fraglicher, ja anstößiger Motivkomplex der christlich-religiösen Glaubenssprache empfunden wird. Die Gründe dafür liegen sowohl in dogmatischen als auch in kultur- und religionswissenschaftlichen Entwicklungen.

Was den dogmatischen Aspekt betrifft, so verweisen alle Kritiker von Fausto Sozzini im 16. Jahrhundert bis zu Dorothee Sölle im 20. Jahrhundert auf den Zusammenhang der christlichen Erlösungsvorstellung mit der Vorstellung von einem stellvertretenden

---

<sup>7</sup> Meike Sophia Baader: *Erziehung als Erlösung. Transformationen des Religiösen in der Reformpädagogik* (Beiträge zur pädagogischen Grundlagenforschung), Weinheim/München 2005.

<sup>8</sup> Burckhard Dücker: *Erlösung und Massenwahn. Zur literarischen Mythologie des Sezessionismus im 20. Jahrhundert*, Heidelberg 2003.

<sup>9</sup> Michael Löwy: *Erlösung und Utopie – Jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Eine Wahlverwandtschaft*, Berlin 1997.

<sup>10</sup> Wolfgang Hegener: *Erlösung durch Vernichtung. Psychoanalytische Studien zum christlichen Antisemitismus*, Gießen 2004.

<sup>11</sup> Werner Telesko: *Erlösermythen in Kunst und Politik. Zwischen christlicher Tradition und Moderne*, Wien (u.a.) 2004.

<sup>12</sup> Jörg Splett: *Erlösung wovon?*, in: *Münchener theologische Zeitschrift*, Jg. 43 (1992), S. 3ff.

<sup>13</sup> Kurt Koch: *Befreit von Sünde, Not und Tod! Wie heute redlich an Erlösung glauben?*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Jg. 43 (1996), S. 84–114.

<sup>14</sup> Hans-Günter Heimbrock: *Wer fragt denn schon nach Erlösung?*, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik*, Jg. 15 (1999), S. 147–157.

Sühneopfer, das Jesus für uns am Kreuz erlitten hat – sei es, dass er dieses Opfer aus eigenen Stücken auf sich genommen habe, sei es, dass er von Gott dazu bestimmt worden sei. Diese in den neutestamentlichen Schriften angelegte, von der alten Kirche ausgeschmückte und in der mittelalterlichen Scholastik als Satisfaktionslehre systematisch entfaltete Erlösungslehre, die der Hinrichtung Jesu einen soteriologischen Mehrwert verleiht, lässt Gott als Akteur einer archaischen Opferlogik auftreten, die von immer mehr Christinnen und Christen als theologisch unangemessen und geistlich unerträglich empfunden wird. Zuletzt hat deshalb auch Klaus-Peter Jörns<sup>15</sup> die scheinbar unlösliche Verkettung zwischen Erlösung und Entsühnung zum Anlass genommen, um beide Vorstellungskomplexe zu verabschieden: „Die Sühnopfertod-Theologie und das eucharistische Opfermahl als Sakrament der Sündenvergebung sind die Basis eines religiösen Systems geworden, das wir Erlösungsreligion nennen. Das Christentum als Erlösungsreligion verspricht, uns Menschen aufgrund des Leidens Christi [...] von unserem sündigen Wesen und von der daraus resultierenden Sterblichkeit zu erlösen“ (S. 328). Gegenüber dieser Auffassung von christlicher Religion fasst Jörns sein Verständnis der Religion Christi dahingehend zusammen, „dass Jesus Christus uns Menschen von dieser Art Erlösungsglauben gerade erlösen wollte“ (ebd.). Ob Jörns damit nicht das Kind mit dem Bade ausschüttet, indem er Erlösung auf Entsühnung reduziert, wird noch zu fragen sein. Zunächst jedoch ist mit dem Stichwort Erlösungsreligion der zweite, nämlich kultur- und religionswissenschaftliche Problemkomplex benannt, der das theologische Unbehagen an der Erlösungsmetaphorik erklärt.

Nachdem bereits Schleiermacher in seiner Glaubenslehre das Wesen des Christentums mit Hilfe des Erlösungsbegriffs bestimmt hatte, entwickelte sich der Terminus Erlösungsreligion im ausgehenden 19. Jahrhundert zu einem religionstypologischen Leitkonzept. Dabei war jedoch keine am Selbstverständnis der jeweiligen Religion orientierte Wesensbestimmung intendiert, sondern eine religionssoziologische Außenperspektive auf das Verhältnis zwischen Religion und Kultur. Erlösungsreligionen, so die in unterschiedlicher Weise von Ernst Troeltsch, Max Weber und Georg Simmel vertretene These, zeichnen sich durch eine charakteristische Weltdistanz und Weltverneinung aus, die eine spezifisch rationale Weltgestaltung und methodische Lebensführung ihrer Anhängerschaft bedingt. Vor diesem Hintergrund erschien vor allem der Beitrag des Christentums für die moderne Lebens- und Weltanschauung in einem völlig neuen Licht. Je deutlicher die Tendenz auf Erlösung in einer Religion zum Durchbruch kommt, so Troeltsch, desto deutlicher trete in ihr auch die Tendenz auf Vergeistigung, Verinnerlichung, Versittlichung und Individualisierung zu Tage. An der Spitze dieser Entwicklung sah er das Christentum. Max Weber schloss sich dieser Beurteilung an und ergänzte sie um seine berühmten Nachweise eines konstitutiven Beitrags der puritanischen Ethik zur Entstehung des modernen Kapitalismus, des transzendenten Monotheismus zur Entzauberung und Rationalisierung der Welt sowie des Protestantismus zur Entstehung einer sich von der katholischen Massenreligion abhebenden Intellektuellenreligiosität. Es ist nicht verwunderlich, dass diese Beschreibung des

---

<sup>15</sup> Klaus-Peter Jörns: Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh 2004.

Christentums nur bedingt dem Selbstverständnis seiner Anhängerinnen und Anhänger entsprach. Ausgerechnet diejenigen Kräfte, die sich aus christlich-religiöser Sicht als Ursachen für die neuzeitliche Säkularisierung und den modernen Atheismus darzustellen schienen, nämlich Rationalismus, Individualismus und Kapitalismus, sollten dem religionstypologischen Modell der Erlösungsreligion zufolge dem Schoß des Christentums entsprungen sein.

Es gab also durchaus Gründe, dass sich die deutsche evangelische Theologie des 20. Jahrhunderts vom Erlösungsbegriff distanziert und auf alternative soteriologische Grundbegriffe zurückgegriffen hat. Außer den Begriffen *Rechtfertigung* und *Befreiung* war dies vor allem der Begriff der *Versöhnung*. Nach dem Vorbild Karl Barths wurde die Soteriologie des 20. Jahrhunderts zumeist als Versöhnungslehre entfaltet und auch die einschlägige historische Untersuchung zur Geschichte der neueren Soteriologie ist unter dem Titel *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*<sup>16</sup> erschienen. Als soteriologische Leitkategorie bot sich der Versöhnungsbegriff umso mehr an, als sich, ausgehend von Hegel, schon im 19. Jahrhundert eine Reihe von einflussreichen Theologen um diesen Ausdruck bemüht und ihn ins Zentrum der christlichen Rede vom Heil gestellt hatte.

Aber nicht nur die Abwendung der Theologie führte zu einem terminologischen Karriereknick des dogmatischen und religionstypologischen Erlösungsbegriffs. Auch aus den Reihen der Religionswissenschaft mehrten sich kritische Stimmen. So nutzte Theo Sundermeier<sup>17</sup> die programmatische Unterscheidung von Erlösung und Versöhnung, um die Klassifizierung sowohl des Judentums als auch des Christentums als Erlösungsreligionen zu problematisieren und sie stattdessen den Versöhnungsreligionen zuzurechnen. Die Pointe seiner Ausführungen besteht darin, dass er dem weltflüchtigen und egoistischen Erlösungsmodell das weltimmanente und soziale Versöhnungsmodell gegenüberstellt, wobei er den Buddhismus als typische Erlösungsreligion und die afrikanischen Stammesreligionen als typische Versöhnungsreligionen versteht. Ob sich das Christentum in dieser unvermuteten Nähe zu den afrikanischen Stammesreligionen besser verstanden fühlt als in der Nähe zum Buddhismus mag dahingestellt bleiben – immerhin gibt es auch dazu prominente Gegenstimmen. Sundermeier setzt jedenfalls bei seiner Gegenüberstellung die Tauglichkeit des Erlösungsbegriffs für die religionswissenschaftliche Klassifizierung noch voraus. Eine stärker analytisch als hermeneutisch verfahrenende Religionswissenschaft sieht das anders. Carsten Colpe zufolge erweist sich der Erlösungsbegriff sowohl zur Bildung einer wissenschaftlichen Religionssystematik, innerhalb derer die Erlösungsreligionen eine besondere Klasse bilden sollen, als auch zur Beschreibung der unterschiedlichen Heilsvorstellungen einer einzelnen Religion als viel zu unspezifisch. Infolge eines „mehr als sechshundertjährigen Bedeutungserweiterungsprozesses“<sup>18</sup> könne inzwischen fast jede religiöse

---

<sup>16</sup> Gunter Wenz: *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, 2 Bde., München 1984 und 1986.

<sup>17</sup> Theo Sundermeier: *Erlösung oder Versöhnung? Religionsgeschichtliche Anstöße*, in: *Evangelische Theologie*, Jg. 53 (1993), S. 124–146.

<sup>18</sup> Carsten Colpe: *Art. Erlösungsreligion*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, hg. von Hubert Cancik / Burkard Gladigow / Matthias Laubscher, Bd. 2, S. 323–329: S. 325.

Heilsvorstellung als Erlösung bezeichnet werden. Colpe kommt deshalb zu dem Schluss: „Es gibt keinen ‚Erlösungsgedanken‘ und keine ‚Erlösungsidee‘ ‚in‘ der Religionsgeschichte oder ‚in‘ den Religionen“ (S. 328). Als wissenschaftliches Beschreibungsmodell erweise sich das Konzept der Erlösungsreligion als unbrauchbar. „Die deutschsprachige Wissenschaft sollte sich dasselbe abgewöhnen und für theoretische Prozeduren je nach Ziel andere Wesenselemente, Klassifikatoren oder Merkmale suchen.“<sup>19</sup> Wie schon bei der dogmatischen Verabschiedung des Erlösungsbegriffs stellt sich jedoch auch bei seiner religionswissenschaftlichen Verabschiedung die Frage, ob hier nicht das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wird, wenn die unspezifische Erlösungsmetaphorik auf ihre wissenschaftliche Funktion für eine trennscharfe Klassifikationsbegrifflichkeit hin befragt und dann zwangsläufig für untauglich erklärt wird.

Als Zwischenergebnis ist festzuhalten: Orientiert man sich an der dogmatischen Problemgeschichte und an der religionswissenschaftlichen Forschungsgeschichte, dann scheint der Erlösungsbegriff als soteriologischer und religionstheologischer Grundbegriff ausgedient zu haben. Dem steht jedoch der Befund seiner anhaltenden Verwendung in lebensweltlichen und wissenschaftlichen Kontexten gegenüber. Erlösung überlebt! Sowohl im individuellen Vorstellungshaushalt als auch im öffentlichen Sprachgebrauch. Diesem Umstand darf sich die Theologie nicht verschließen, wenn sie sich nicht der Möglichkeit berauben will, den Sinngehalt dieses Begriffs für die aktuelle Selbstverständigung des christlichen Glaubens und für die Deutung der religiösen Sinnproduktion in der gegenwärtigen Kultur fruchtbar zu machen. Will die Theologie der geistigen Signatur der Gegenwart nicht sprachlos gegenüberstehen, dann muss sie einen konstruktiven Beitrag zur aktuellen Verwendung des Erlösungsvokabulars anbieten. Das ist das eine. Der zweite Grund, der mich daran hindert, in den Chor derer einzustimmen, die den Erlösungsgedanken verabschieden wollen, ist, dass der Theologie in der vielgestaltigen Erlösungsmetaphorik der Gegenwart nichts Fremdes oder Äußerliches begegnet, sondern einem wesentlichen Bestandteil ihrer eigenen christlichen Überlieferung. Denn die christliche Erlösungssemantik ist facettenreicher, als es ihre Verengung auf den Entsühnungsgedanken vermuten lässt und reicht bis in den säkularisierten Gebrauch des Erlösungsvokabulars hinein.

Die hermeneutische Aufgabe besteht deshalb darin, die zeitgenössische Verwendung der Erlösungssemantik im Horizont des reichhaltigen Erlösungsvokabulars der jüdisch-christlichen Überlieferung zu deuten, um so die christliche Botschaft und die kulturelle Situation unserer Gegenwart in ein kritisch-konstruktives Verhältnis zu setzen. Im zweiten Teil meines Vortrags werde ich das in drei Punkten versuchen. Ich gehe dabei von der zentralen theologischen Einsicht aus, dass sich jede Form von Erlösungssehnsucht menschlichen Differenzerfahrungen verdankt. Erst vor dem Hintergrund einer Negativfolie wird Erlösung gesucht. Erlösung ist immer Erlösung *von etwas*. Im Folgenden soll deshalb der Sinngehalt der christlich-religiösen Erlösungsmetaphorik hinsichtlich ihrer Funktion für die symbolische Artikulation von individuellen wie kollektiven Differenzerfahrungen in der spätmodernen Lebens- und Welt Erfahrung reformuliert werden.

---

<sup>19</sup> Ebd., S. 329.



## II. Erlösung – ein hermeneutischer Versuch

a) *Erlösungserinnerung*: Menschliche Existenz ist auf Geschichte angewiesen und immer schon ‚in Geschichten verstrickt‘ – so die berühmte Formel von Wilhelm Schapp.<sup>20</sup> Individuelles wie gemeinschaftliches menschliches Leben ist wesentlich geschichtlich und gründet auf identitätsstiftender Erinnerung. Dem Selbstverständnis der Moderne entspricht dabei eine Erinnerung an die eigene Genese, die als Freiheits-, Erfolgs- und Fortschrittsgeschichte erzählt wird. Freiheit und Fortschritt können deshalb als epochale Stichworte für das moderne Selbst- und Weltverständnis gelten. Dieses ungetrübte Verhältnis der Moderne zu ihrer eigenen Herkunftsgeschichte wird jedoch spätestens in der Post- und Spätmoderne mit geschichtlichen Differenzenerfahrungen konfrontiert, die man formelhaft mit der Einsicht in die ‚Dialektik der Aufklärung‘ bezeichnen kann. In dem Maße, wie die Selbstbefreiung des Menschen aus selbstverschuldeter Unmündigkeit voranschreitet, um in der Selbstermächtigung des Menschen als alleinigem Geschichtssubjekt zu gipfeln, drängen auch die Ambivalenzen der Freiheit in den Blick. Die moderne Emanzipationsgeschichte, so zumindest eine schmerzhaft Einsicht des 20. Jahrhunderts, hat keineswegs nur Freiheit und Fortschritt, sondern ebenso neue Unterdrückung, neues Leid und einen für unmöglich gehaltenen Rückfall in die Barbarei hervorgebracht. Die eigene Herkunftsgeschichte erscheint so zunehmend als belastete Geschichte, als Leidens- und Schuldgeschichte. Diese Erfahrung der selbstverschuldeten Geschichte hat zu einer folgenreichen Umbeziehung der überkommenen Versuche einer Rechtfertigung Gottes (Theodizee) durch den Versuch einer Rechtfertigung des Menschen (Anthropodizee) geführt. Angesichts der Differenzenerfahrungen mit der eigenen Geschichte hat die moderne Geschichtsphilosophie deshalb Entschuldigungsstrategien entwickelt, die Odo Marquard – wie immer pointiert – als die „Kunst, es nicht gewesen zu sein“<sup>21</sup> bezeichnet hat. Demgegenüber hat Johann Baptist Metz<sup>22</sup> vorgeschlagen, die christliche Erlösungsbotschaft als eine befreiende Erinnerungs- und Erzählpraxis zu verstehen, die auch einen befreienden Zugang zur eigenen Leidens- und Schuldgeschichte eröffnet. Im Licht der christlichen Erlösungsgeschichte gebe es „nicht nur eine ‚Solidarität nach vorn‘, mit den kommenden Geschlechtern, sondern auch eine ‚Solidarität nach rückwärts‘ mit den tödlich Verstummtten und Vergessenen“ (S. 133). Erlösung sei deshalb nicht nur etwas, das wir von der Zukunft erwarten, sondern auch der Vergangenheit schulden und zwar in Gestalt von erzählender Erinnerung. Metz greift mit diesem Plädoyer für eine „memorativ-narrative Soteriologie“ (S. 137) auf zentrale Überlegungen Walter Benjamins zurück und interpretiert die christliche Erlösungsbotschaft in Analogie zum jüdischen Messianismus und seinem Konzept des Eingedenkens. Schon Benjamin hatte in seiner Lehre vom messianischen Augenblick eine besondere Beziehung zwischen Erlösungshoffnung und Erlösungserinnerung behauptet. In seinen Thesen Über

---

<sup>20</sup> Wilhelm Schapp: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Hamburg 1953.

<sup>21</sup> Odo Marquard: *Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Jg. 79 (1972), S. 241–153.

<sup>22</sup> Johann Baptist Metz: *Erlösung und Emanzipation*, in: *Erlösung und Emanzipation*, hg. v. Leo Scheffczyk, Freiburg 1973, S. 120–140.

den Begriff der Geschichte<sup>23</sup> notiert er: „Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. [...] Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. [...] Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat“ (S. 251f.). Die dem Judentum und Christentum gemeinsame Idee der Erlösung bewährt sich somit nicht nur an der hoffnungstiftenden Macht ihrer Erwartung, sondern auch an der heilsamen Kraft ihrer Erinnerung. „Das Geheimnis der Erlösung ist Erinnerung.“ Mit diesem Satz, der dem chassidischen Mystiker Israel Baal Schem Tov zugeschrieben wird und der auch über der Gedenkstätte Jad WaSchem in Jerusalem steht, lässt sich die Konzeption einer jüdisch-christlichen Erlösungserinnerung am prägnantesten zusammenfassen. Ihr kommt das Verdienst zu: erstens, dass sie die christlich-religiöse Erlösungsbotschaft an die historische Ursprungserzählung vom Leben, Leiden und Sterben Jesu von Nazareth zurückbindet, ohne sie aus ihrer Herkunftsgeschichte im Judentum herauszulösen, und zweitens, dass sie den Beitrag der jüdisch-christlichen Erlösungsvorstellung für die geistige Selbstverständigung unserer Gegenwart insbesondere im Zusammenhang der Diskussion um eine nationale und europäische Erinnerungskultur aufzuzeigen vermag.

*b) Erlösungserfahrung:* Alle Menschen streben nach Glück. Ein wesentlicher Triebimpuls des menschlichen Lebens ist die Suche nach einem glücklichen Leben sowie der Versuch, dieses Ziel mit Hilfe der eigenen Lebensführung zu verwirklichen. Von der Antike bis zur Aufklärung war dieses elementare Glücksstreben des Menschen nicht nur eine anthropologische Grundüberzeugung, sondern auch eine ethische Grundmaxime. Nach einer auffälligen Glücksvergessenheit im 19. und 20. Jahrhundert erfährt die Frage nach dem Glück heute wieder verstärkte Aufmerksamkeit. Auf die Welle der Lebenskunst-Literatur Ende der 90er Jahre folgt zurzeit eine wahre Flut an Glücksbüchern. Einer theologischen Rezeption des neuen Glücksdiskurses stehen freilich tief sitzende Vorbehalte gegenüber. Gilt doch das Streben nach Glück einer langen Tradition christlicher Glücksverachtung zufolge als Ausdruck hybrider Selbstliebe und sündhafter Selbstverwirklichung. Demgegenüber haben empirische Sozial- und Biographieforschung sowie eine daraus hervorgegangene Glücksforschung<sup>24</sup> das menschliche Glücksverlangen als wesentlichen Handlungsimpuls individueller Lebensführung und kultureller Weltgestaltung neu zu Bewusstsein gebracht. Nach dem Ende der großen Erzählungen, dem Ende der Spaßgesellschaft und dem Zusammenbruch ökonomischer Heilsverheißungen in den ‚Roaring Nineties‘ kommt der Frage nach dem Glück als Lebensziel und Lebenssinn heute neue Aktualität zu. Im gleichen Maße jedoch, wie das Glücksstreben des spätmodernen Menschen wieder anthropologisch begründet und ethisch berechtigt erscheint, treten auch die Ambivalenzen dieser neuen Orientierung am Glück in den Blick. Glück nämlich kann ausbleiben, Lebenspläne können scheitern, Lebenswünsche nicht in Erfüllung gehen. Eine Lebensführung, die sich am

---

<sup>23</sup> Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, in: Illuminationen. Ausgewählte Schriften, Frankfurt a.M. 1977.

<sup>24</sup> Vgl. Alfred Bellebaum (Hg.): Glücksforschung. Eine Bestandsaufnahme, Konstanz 2002.

glücklichen Leben orientiert, sieht sich mit Differenzerfahrungen konfrontiert, die ihren Grund in der existentiellen Fragilität des menschlichen Lebens haben. Die Antwort klassischer Glückskonzepte auf diese Unverfügbarkeit des Glücks ist eine Strategie der „Erwartungsimmunisierung durch Erwartungsminimierung“<sup>25</sup>. Wer seine Glückserwartung niedrig hält, kann nicht so leicht enttäuscht werden. Gegenüber dieser neostoischen Glücksbegrenzung hält die jüdisch-christliche Tradition an einem möglichen Vollsinn des Glücks in Gestalt der Erlösungsvorstellung fest. „Es schwingt“, schreibt nochmals Walter Benjamin in den genannten Thesen, „in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit“ (S. 251).

Eine theologische Rezeption des Glücksbegriffs und eine hermeneutische Reformulierung des Erlösungsbegriffs haben also den internen Verweisungszusammenhang zwischen Glück und Erlösung aufzuzeigen. Ein auf diesem Wege gewonnenes soteriologisches Glücksverständnis<sup>26</sup> bietet die Möglichkeit einer theologischen Würdigung des menschlichen Glücksverlangens, ohne dessen Erfüllung in die alleinige Verfügung menschlicher Macht zu stellen und ohne auf das reiche „Sehnsuchts-Vokabular“<sup>27</sup> insbesondere der biblischen Erlösungssemantik zu verzichten. Gegenüber einer sich auf die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit innerweltlicher Glückserfüllung beschränkenden Diesseitsreligion bringt die jüdisch-christlich Erlösungsvorstellung den unverfügbaren Grund transzendenter Vollendung ins Spiel. Nicht jedoch, um die innerweltlichen Erfahrungen gelingenden Lebens zugunsten eines überweltlichen Heils zu desavouieren, sondern um diese in ihrer eigenen Dignität als Vorschein der Erlösung zu würdigen und praktisch zu fördern. Einem soteriologischen Glücksverständnis zufolge begegnet der Mensch im Glück „einem Überschuss an Wirklichkeit und einem Mehrwert des Lebens, der ihn ahnen lässt, dass dieses Glück nicht nur von dieser Welt ist“<sup>28</sup>. Dieser Konzeption einer wechselseitigen Bezogenheit von Glück und Erlösung kommt das Verdienst zu, erstens, dass sie die Erfahrbarkeit von Erlösung nicht auf Kosten der irdischen Welt und des endlichen Lebens bestimmt und zweitens, dass sie die Menschen auf der Suche nach dem Glück nicht alleine lässt.

c) *Erlösungserwartung*: Menschliches Leben vollzieht sich im Horizont der Zukunft. Der Mensch lebt nicht einfach, sondern er führt sein Leben, das heißt, er antizipiert das Kommende und versucht es planend zu beeinflussen. Über diese formale Zukunftsdimension hinaus hat die jüdisch-christliche Tradition einen qualifizierten Begriff von Zukunft entwickelt. Dass die Erwartung des Kommenden mit einer universalen Hoffnung für die Menschheit und die ganze Schöpfung verbunden werden kann, ist das Verdienst der alttestamentlichen Propheten, der frühjüdischen Apokalyptik und der darauf aufbauenden christlichen Eschatologie. In der Aufklärung wurde diese Vorstellung einer heilsgeschichtlich qualifizierten Zukunft zur formalen Vorstellung einer offenen und unabgeschlossenen Zukunft umgeformt. Reinhart Koselleck hat gezeigt,

---

<sup>25</sup> Zit. nach Martin Rohner: Glück und Erlösung, Konstellationen einer modernen Selbstverständigung, Münster (u.a.) 2004, S. 15.

<sup>26</sup> Vgl. dazu auch Rohner: Glück und Erlösung (wie Anm. 25).

<sup>27</sup> Ebd., S. 16.

<sup>28</sup> Jörg Lauster: Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum, Gütersloh 2004, S. 190.

wie sich der neuzeitliche Erwartungshorizont immer mehr vom überlieferten Erfahrungsraum ablöst, weil das Ausmaß der geistigen, technischen und gesellschaftlichen Veränderungen das bisherige Weltwissen zunehmend sprengt.<sup>29</sup> Im Zuge dieser Entwicklung übernimmt die Kategorie des ‚Fortschritts‘ die Funktion der eschatologisch-soteriologischen Kategorie der Vollendung. Heilsgeschichte war nunmehr Fortschritts-geschichte.

Die Differenzerfahrungen im Rahmen dieses Modells ließen ebenfalls nicht lange auf sich warten. Nachdem bereits im 19. Jahrhundert die Folgekosten einer menschenverachtenden Industrialisierung und Ökonomisierung erkennbar wurden, hat die Katastrophengeschichte des 20. Jahrhunderts jede Fortschrittsvorstellung ad absurdum geführt. Zuletzt hat der ideologische Zusammenbruch des Sowjetsystems den amerikanischen Politologen Francis Fukuyama<sup>30</sup> sogar zu der These vom Ende der Geschichte veranlasst. Nicht nur seiner Einschätzung zufolge leben wir heute im Posthistoire. An die Stelle einer, sei es säkularen, sei es religiösen Zielbestimmung der Geschichte wäre damit ihre gänzliche Verabschiedung sowie das Ende jeder qualifizierten Zukunftsvorstellung getreten. Die Konsequenzen wären freilich eine Haltung der Resignation und der Perspektivlosigkeit sowie die Schrumpfung des Erwartungshorizonts auf eine ständige Wiederholung der Gegenwart. Gegenüber dieser Tendenz zum finalen Selbsteinschluss, in dem keine Geschichte mehr möglich und keine Hoffnung mehr berechtigt erscheint, bewahrt die jüdisch-christliche Erlösungserwartung Bilder einer lebenswerten und menschenwürdigen Zukunft und hält an einer verheißenen Vollendung der Geschichte im Sinne universalen Heils fest. Dabei zeichnet sich die Erlösungsvorstellung gegenüber anderen soteriologischen Metaphern durch den Vorzug der Offenheit und Uneingelöstheit aus. Denn Erlösung lässt sich nicht triumphalistisch auf der Haben-Seite des Glaubens verbuchen, sondern verweist auf ein Noch-nicht, das in Judentum und Christentum immer bewusst gewesen ist. Diese qualifizierte Unschärfe der jüdisch-christlichen Erlösungssemantik vermag dem Ende säkularistischer Fortschrittsideologien Rechnung zu tragen, ohne damit die Geschichte in Gänze zu verabschieden und die Idee einer Zukunft aufzugeben, die unserer Hoffnung würdig ist.

Fazit: Ungeachtet der dogmatischen und religionswissenschaftlichen Schwierigkeiten mit bestimmten Erlösungskonzepten erweist sich die religiöse Erlösungssemantik als lebendiger Vorstellungskomplex in heutigen Alltags-, Medien- und Wissenschaftskulturen. Weder ist die Erlösungssehnsucht der Menschen erloschen noch ist ihre Bereitschaft geschwunden, den Beitrag der religiösen Erlösungsidee für die unterschiedlichsten Kulturbereiche zur Kenntnis zu nehmen. Ich habe das zum Anlass für eine hermeneutische Reformulierung genommen, um die Aktualität und Relevanz der jüdisch-christlichen Erlösungsvorstellung für die heutige Lebens- und Welterfahrung zu verdeutlichen. In diesem Sinne habe ich Erlösung als befreiende Weise einer erzählenden Erinnerungskultur, als befreiende Erfahrung gelingenden Lebens im Angesichts seiner Bedrohung durch das Scheitern und als horizonteröffnende Erwartung einer

---

<sup>29</sup> Reinhart Koselleck: ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘ – zwei historische Kategorien, in: Ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979, S. 349–375.

<sup>30</sup> Francis Fukuyama: *The End of History and the Last Man*, 1992.

letzten Vollendung verstanden. Dabei wurde die christlich-religiöse Erlösungsvorstellung aus ihrer Umklammerung durch die opfertheologische Entsühnungsvorstellung befreit sowie aus ihrer Verbindung mit dem religionstypologischen Modell außerweltlicher Erlösungsreligionen entlassen. Um im Bilde zu bleiben, wird das Kind so nicht mit dem Badewasser ausgeschüttet, sondern ist in trockenen Tüchern.

Markus Buntfuß

## Begrüßung von Professor Moltmann anlässlich seines Vortrags am 10. Januar 2007

Liebe Studierende, sehr geehrte Damen und Herren, liebe Kolleginnen und Kollegen, sehr verehrter, lieber Herr Professor Moltmann,

herzlich willkommen an der Augustana-Hochschule, ganz herzlichen Dank, dass Sie uns mit ihrem Besuch die Ehre geben und einen herzlichen Glückwunsch an die Mitglieder des Asta, dass Sie heute so einen prominenten Gast und Redner gewonnen haben. Gerade einmal drei Monate darf ich mich jetzt Professor für Systematische Theologie nennen und schon habe ich die Ehre, einen der ganz großen Gestalter der zeitgenössischen Theologie begrüßen zu dürfen, der dieses Amt seit nunmehr fast 50 Jahren mit außerordentlichem Erfolg bekleidet.

Denn Jürgen Moltmann, der im vergangenen April seinen 80. Geburtstag gefeiert hat, hat seine Laufbahn als Hochschullehrer 1958 an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal begonnen. 1963 wechselte er auf einen Lehrstuhl an der Universität Bonn. Und von 1967 bis zu seiner Emeritierung 1994 lehrte er an der Universität Tübingen, der er trotz zahlreicher und ehrenvoller Rufe die Treue gehalten hat – was nicht verwunderlich ist, wenn man die Tübinger theologische Fakultät in einer ihrer Hochphasen erlebt hat. Ein Glück übrigens, das in den späten 80er Jahren auch dem jungen Studenten Markus Buntfuß vergönnt gewesen ist.

Von Tübingen aus also strahlte und strahlt Jürgen Moltmanns Wirkung seit über einem Vierteljahrhundert in die gesamte theologische Welt. Denn er war einer der ersten europäischen Theologen, der nicht nur hervorragende Kontakte in die anglo-amerikanische Welt pflegte, sondern auch Verbindungen nach Asien knüpfte und in Lateinamerika und Afrika große Aufmerksamkeit findet.

Als Ausdruck dieser internationalen Anerkennung wurde ihm neben zahlreichen Preisen und Auszeichnungen zwölf Mal die theologische Ehrendoktorwürde verliehen.

Für solche Fälle hat die akademische Etikette glücklicherweise die Abkürzung mult. erfunden. Zumindest wissen Sie jetzt, welche Wertschätzung sich in diesem Teil des Titels von Professor Dr. Dr. h.c. mult. Jürgen Moltmann DD verbirgt.

Bei einem Gelehrten und Autor solchen Ranges darf man auf die Nennung einzelner Veröffentlichungen oder gar einer vollständigen Titelliste verzichten, um stattdessen von seinem Werk zu sprechen.

Das Werk Jürgen Moltmanns aber lässt sich mit einer seiner wichtigsten Veröffentlichungen nicht unzutreffend auf ein thematisches Motto bringen: Die Theologie der Hoffnung. 1964 zuerst erschienen, wurde das gleichnamige Buch in viele Sprachen übersetzt und zu einem theologischen Weltbestseller. Zu Geschichte und Gegenwart dieses theologischen Programms werden Sie, lieber Herr Moltmann, heute selbst sprechen. Ich kann mich deshalb auf ein paar ganz kurze Bemerkungen beschränken.

Während sich die avancierte Theologie der zweiten Hälfte des 19. Jh.s am so genann-

ten Historismusproblem abgearbeitet hat, also an der Frage, wie sich das Wesen des Christentums zur Vielfalt und Vielgestaltigkeit seiner geschichtlichen Erscheinungsformen verhält, entdeckt die avancierte Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jh.s den offenen Horizont einer unabgeschlossenen Zukunft als das Charakteristikum nicht nur der christlichen Hoffnung, sondern des jüdischen und christlichen Glaubens überhaupt. Gehörte das Lehrstück von den letzten Dingen, also die Eschatologie, deshalb zu den vernachlässigten Themen der Theologie des 19. Jh.s, so nimmt sie im Verlauf des 20. Jh.s die Stellung einer theologischen Leitorientierung ein.

Eschatologie, das meint seit dem Erscheinen von Jürgen Moltmanns Theologie der Hoffnung nicht mehr einen dogmatischen Locus unter anderen, sondern eine theologische Gesamtperspektive, unter der sich die alte Frage nach dem Wesen des Christentums in neuer Weise beantworten lässt.

Dabei greift Moltmann auch auf den jüdischen Messianismus Walter Benjamins und vor allem auf die Philosophie der Hoffnung von Ernst Bloch zurück. Denn Bloch hatte auf der Basis einer Ontologie des Noch-Nicht-Seins in der gesamten europäischen Kulturgeschichte das Uneingelöste, Utopische und Hoffnungsträchtige gesammelt und zu einer stupend gelehrten Enzyklopädie der Hoffnung zusammengestellt.

Maßgeblichen Anteil an der daran anknüpfenden eschatologischen Umformung des Christentums und der christlichen Theologie hatten neben Jürgen Moltmann auch Wolfhart Pannenberg, Wolf-Dieter Marsch und Gerhard Sauter, sowie auf katholischer Seite Johann Baptist Metz.

Durch ihre Studien haben diese Theologen bei Ihren zahlreichen Schülerinnen und Schülern eine breite wissenschaftliche und literarische Beschäftigung mit Fragen der Eschatologie initiiert, die mittlerweile auch das Stadium der Lehrbuchliteratur erreicht hat. Einführungen und Überblicks-Darstellungen der christlichen Eschatologie halten fast alle namhaften theologischen Verlage im Programm vorrätig.

Doch damit ist der Reiz an der Verheißung des Neuen, der die Frage nach der Kategorie des Novum immer wieder an- und aufregt, keineswegs erloschen.

Am Anfang eines neuen Jahres, erfüllt mit Erwartungen, Hoffnungen und Sehnsüchten für uns und die Welt, in der wir leben, gibt es deshalb keinen berufeneren Redner und keinen geeigneteren Gast als den Vater der Theologie der Hoffnung.

Sehr verehrter, lieber Herr Prof. Moltmann, wir freuen uns auf Ihren Vortrag, um den ich Sie nun ganz herzlich bitten darf.

Jürgen Moltmann

## Der Gott der Hoffnung<sup>1</sup>

### I.

#### Der Gott der Hoffnung

„Der Gott der Hoffnung erfülle euch mit aller Freude und Frieden im Glauben, dass ihr völlige Hoffnung habt in der Kraft des Heiligen Geistes“ (Röm 15,13).

„Der Gott der Hoffnung“: Das ist einzigartig. Nirgendwo sonst in der Welt der Religionen wird Gott mit der menschlichen Hoffnung auf die Zukunft verbunden. Der Gott, der im Himmel ist, der Gott, der von Ewigkeit zu Ewigkeit derselbe ist, der ist bekannt. Aber ein Gott der Hoffnung, der vor uns ist und uns voran geht, den gibt es nur in der Bibel. Gott, der nicht nur „ist“ und nicht nur „war“, sondern der auch „kommt“, ja der uns aus der Zukunft entgegenkommt, das ist neu.

Das ist der Gott des Exodus Israels aus der Gefangenschaft, der seinem Volk in der Wolkensäule bei Tage und in der Feuersäule bei Nacht voranzieht.

Das ist der Gott der Auferweckung Jesu, der im Feuer und Sturmwind des Heiligen Geistes die Seinen in das ewige Leben führt, das Leben der zukünftigen Welt.

Dieser Gott erwartet uns und kommt uns aus seiner Zukunft entgegen. Im verheißenen Land will er bei seinem Volk wohnen. In der Neuschöpfung aller vergänglichen Dinge will er bei allen Menschen wohnen. „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21,5), lautet die große Einladung zu seiner Zukunft. Wer das erwartet und darauf hofft, dem öffnen sich in seiner Lebensgeschichte immer neue Horizonte. Wir sind bereit, aufzubrechen und von Neuem anzufangen.

Der Christusglaube ist ganz und gar – und nicht nur in der Adventszeit – zuversichtliche Hoffnung, Ausrichtung nach vorn und ein Leben in Erwartung des Kommenden. Zukunft ist nicht etwas am Christentum, sondern das Element seines Glaubens, der Ton, auf den alle seine Lieder gestimmt sind, die Farben der Morgenröte, in der alle seine Bilder gemalt werden. Denn Glaube ist dann Christusglaube, wenn er Osterglaube ist. Glauben heißt, in der Gegenwart des auferstandenen Christus zu leben und sich nach dem kommenden Reich „wie im Himmel so auf Erden“ auszustrecken. In der Erwartung des kommenden Christus machen wir die alltäglichen Erfahrungen des Lebens: Wir warten und eilen, wir hoffen und dulden, wir beten und wachen, denn wir wissen: Wir werden erwartet, an jedem neuen Morgen, an jedem neuen Tag, und wenn wir sterben, wissen wir, dass Jesus am anderen Ufer steht und uns zum Fest des ewigen Lebens in der zukünftigen Welt erwartet.

---

<sup>1</sup> Nachfolgenden Vortrag hat Prof. Dr. Jürgen Moltmann am 10. Januar 2007 an der Augustana-Hochschule gehalten.



Christen sind „zukunftsfähig“.

Doch für welche Zukunft?

Wie kann man von einer Zukunft sprechen, die noch gar nicht eingetreten ist? Wie kann man von kommenden Ereignissen berichten, bei denen doch keiner dabei gewesen sein kann? Sind das nicht haltlose Wunschträume oder Angstvisionen? Nein: Die Hoffnung der Christen spricht nicht von der Zukunft an sich und überhaupt. Wir gehen von einer bestimmten geschichtlichen Wirklichkeit aus und kündigen deren Zukunftsmächtigkeit an. In ihrer Hoffnung sprechen Christen von Jesus Christus und seiner Zukunft. Sie wollen nicht mit irgendeiner Zukunft, sondern mit seiner Zukunft leben. Ihre Hoffnung gründet in der Erinnerung an das Kommen Christi, seine Geburt, sein Leben, seinen Tod und seine Auferweckung von den Toten. „Erinnerung“ ist ein zu schwaches Wort, „Vergegenwärtigung“ und „Eingedenken“ sind stärker. Die Begründung aller Zukunftserwartungen in der Person und Geschichte Christi ist der Prüfstein für alle utopischen und alle apokalyptischen Geister in der Gemeinde Christi.

Aber diese Vergegenwärtigung Christi eröffnet weite Horizonte in der Zukunft der Weltgeschichte und der Geschichte der Natur. Wie der gekreuzigte Christus aufgrund seiner Auferstehung Zukunft bei Gott hat, enthält alles, was wir über Christus sagen, Hoffnung auf die Zukunft, die er von Gott her bringen wird. Glaube ich an Christus, dann hoffe ich schon auf sein kommendes Reich. Der Glaube an Christus macht darum zum Aufbruch bereit, um ihm entgegen zu leben.

Wir erfahren jedoch seine Gegenwart schon in Wort und Geist, in Taufe und Abendmahl, in Gemeinde und in den Armen und Kranken. Und gerade je intensiver wir seine Gegenwart hier erfahren, desto mehr rufen wir „Maranatha, komm Herr Jesu, komm bald“ (Offb 22,20). Das ersehnte Kommen Jesu heißt griechisch „Parusia“, lateinisch „adventus“ und wird deutsch mit dem Wort „Zukunft“ übersetzt. Sagen wir „Wiederkunft Christi“, dann ist die Gegenwart leer und uns bleibt nur, auf einen fernen Tag zu warten. Sagen wir aber „Zukunft Christi“, dann ist Christus für uns schon „im Kommen begriffen“ und kraft der Hoffnung auf ihn öffnen wir heute schon alle unsere Sinne für die Erfahrung seiner Ankunft. Mit der „Zukunft Christi“ meinen wir eine Zukunft, die schon Gegenwart wird, ohne doch aufzuhören, Zukunft zu sein.

Gottes Verheißungen, die unsere Hoffnung erwecken, treten oft genug in Widerspruch zur gegenwärtig erfahrenen Wirklichkeit. Im Leben der Christen treten Gegenwärtiges und Zukünftiges, Erfahrungen und Hoffnungen tatsächlich in Widerspruch zueinander. Warum? Weil zwischen beiden die Erinnerung an die Kreuzigung Christi durch die Mächte dieser Welt steht. Erst hinter dem Kreuz geht die Sonne auf. Erst jenseits des Kreuzes Christi bricht die Morgenröte der neuen Welt Gottes an. Christliche Hoffnung ist kein Optimismus, der den Erfolgreichen bessere Tage verspricht. Wer auf Christus hofft, dem wird das Ende zum neuen Anfang. Sein Hoffen wird zu einer Lebenskraft gerade dort, wo sonst nichts mehr zu hoffen ist. Calvin hat das zu Hebr 11,1 in seiner Zeit so ausgedrückt:

„Uns wird das ewige Leben verheißen – aber uns den Toten. Man verkündet uns selige Auferstehung – inzwischen sind wir von Verwesung umgeben. Gerechte werden wir genannt – und doch wohnt in uns die Sünde. Wir hören von unaussprechlicher Seligkeit – inzwischen werden wir von unendlichem Elend erdrückt. Was würde aus uns, wenn wir uns nicht auf die Hoffnung stemmten, und unser Sinn auf den durch Gottes Wort und Geist erleuchteten Wegen mitten durch die Finsternis hindurch über diese Welt hinaus eilte.“

In den Leiden dieser Zeit wird die Hoffnung ihre tröstliche und ihre widerständige Kraft erweisen. Es ist tröstlich, auszuhalten im Wissen, dass Enttäuschungen nicht das Ende sind, sondern dass noch etwas kommt. Es ist mutig, vor dem Unabänderlichen nicht zu kapitulieren, sondern noch im Protest aufrecht zu bleiben. Kraft der Hoffnung geben wir uns selbst nicht auf, sondern bleiben unruhig und unzufrieden in einer ungerechten und unerlösten Welt.

Kraft der Hoffnung auf die andere, die neue Welt Gottes haben sich die Unterdrückten Gegengeschichten zum Lauf dieser Welt erzählt. Da sind die Auferstehungsgeschichten, die der Prophet Hesekiel (Kapitel 37) dem entmutigten Volk erzählt: Hier die Leichenfelder der verdorrten Gebeine seines Volkes – dort der Lebensatem Gottes, der sie auferweckt und die Toten ins Leben bringt. Da sind die apokalyptischen Gegenbilder in der Offenbarung des Johannes von der „großen Hure Babylon“, die stürzen wird, und gemeint ist Rom, das damals die Christen wie die Juden verfolgte. Das Bild vom „himmlischen Jerusalem“, das auf die Erde kommt und ewig bleibt, ist ein Gegenbild gegen das imperiale Rom, das sich als die „ewige Stadt“ (roma aeterna) feiern ließ. Selbst der Titel „Herr“ für den im Namen Roms hingerichteten Jesus von Nazareth war ein Gegentitel gegen den römischen Caesar, der sich als „Herr der Welt“ rühmen ließ. Die Gottesverkündigung im Namen Christi ist in dieser Hinsicht eine subversive Gottesrede. „Noch herrschen andere Herren und Mächte über uns, aber wir hoffen allein auf dich“, sagte das gefangene Volk in Babylon zu seinem Gott (Jes 26,13). Und so wollen wir es auch halten.

In dieser Hoffnung erfahren wir aber auch Vorzeichen und Vorbilder des kommenden Reiches Gottes. Wenn „die Kräfte der zukünftigen Welt“ (Hebr 6,5) in uns einströmen, erleben wir Heilungen der Seele und des Leibes. Kraft dieser Hoffnung werden wir sogar zu Mitarbeitern am Reich Gottes in dieser Welt. Durch Jesus ist das kommende Reich schon so nahe herbeigekommen, dass wir es nicht mehr nur erwarten, sondern auch schon nach ihm trachten können. Es ist uns so nahe gekommen, dass wir das Reich und seine Gerechtigkeit und seinen Frieden zum Ziel unseres Handelns machen können.

Der Glaube ist für sein Leben auf die Kraft der Hoffnung angewiesen. Die menschliche Vernunft gewinnt durch die Hoffnung die Wachheit aller Sinne. Wenn das wahr ist, dann liegt das Elend des Unglaubens im Verlust der Hoffnung und die menschliche Vernunft wird unvernünftig, wo es nichts mehr zu hoffen gibt. „Sünde“ ist nicht zuerst ein moralischer Fehler, sondern – wie das deutsche Wort sagt – eine Absonderung von Gott und vom Leben, das Gott gibt. Man sagte zwar gern, der Ursprung aller Sünden sei der Hochmut, mit dem Menschen sein wollen wie Gott. Aber das ist nur die halbe

Wahrheit. Wer will das heute schon? Die andere Hälfte der traurigen Wahrheit ist viel weiter verbreitet: es ist die Trägheit des Herzens, die Traurigkeit der Sinne, die Verzagtheit, der Kleinglaube.

Gott hat den Menschen erhöht und ihm Aussicht ins Freie und Weite eröffnet, aber Menschen bleiben zurück und versagen sich. Gott verheißt die Neuschöpfung aller Dinge, aber Menschen glauben, dass doch alles beim Alten bleibt. Gott erwartet viel von uns, aber wir trauen uns nur wenig zu. „Nicht so sehr die Sünde stürzt uns ins Unheil als viel mehr die Verzweiflung“, sagte der Kirchenvater Chrysostomos. Seit dem Mittelalter beginnen alle Lasterkataloge mit der *acedia*, der Traurigkeit, der Trägheit der Herzen.

Doch jede Verzweiflung setzt Hoffnung voraus. Ihr Schmerz liegt darin, dass Hoffnung wohl da ist, aber kein Weg zur Erfüllung zu sehen ist. Wo eine Lebenshoffnung in jeder Hinsicht enttäuscht wird, wendet sie sich gegen den Hoffenden und zerfrisst ihn. „Ich habe überall Arbeit gesucht und wurde von allen abgewiesen. Dann kam der Punkt, da wurde mir alles egal“, erklärte ein junger Einbrecher in Berlin. Wenn keine Aussicht mehr auf ein sinnvolles Leben da ist, greift man zur sinnlosen Gewalt: „Macht kaputt, was Euch kaputt macht.“ Wo die Hoffnung auf Leben stirbt, beginnt das Töten.

Diese verschiedenen Formen der Hoffnungslosigkeit können sich jedoch nicht gegen die lebendigmachende Kraft der Hoffnung behaupten, denn sie sind ja nur Verfallsformen dieser ursprünglichen Kraft. Sie breiten sich dort aus, wo die Hoffnung sich ins private Leben zurückzieht. Deshalb: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung der Hoffnung, die in euch ist“ (1. Petr 3,15).

## II.

### Die „Theologie der Hoffnung“ im Kairos ihrer Zeit

„Auch Bücher haben ihr eigenes Schicksal“, sagt der lateinische Spruch. So ist es auch mir seit 1964 mit der „Theologie der Hoffnung“ ergangen. Sie war für die internen Diskussionen des Kreises um die Zeitschrift „Evangelische Theologie“ geschrieben. Es geschah aber etwas anderes: Das Buch „schlug ein“, wie man so sagt. Es befreite Christen und erregte Nichtchristen. In zwei Jahren gab es sechs Auflagen und Übersetzungen ins Englische, Holländische, Italienische und Japanische. Andere Übersetzungen kamen später. Heute ist es in 14. Auflage und in chinesischer Übersetzung erschienen. Das Buch glitt mir aus den Händen und machte seine eigene Geschichte. Ich selbst hatte Mühe, seinem Lauf nachzueilen und überall Vorträge zu halten. Als 1967 ein Kommentar auf der Frontpage von NEW YORK TIMES erschien mit dem Titel: „God-is-dead-theology is losing grounds to Theology of Hope“, brachte auch DER SPIEGEL einen wilden Artikel über mich mit der Überschrift „Eisen ins bleiche Christenblut“.

Der dreispaltige Artikel brachte Dürers Auferstehungsbild neben meinem Portrait und titelte: „Auferstehung Christi, Auferstehungstheologie: Eisen ins bleiche Christenblut. Moltmann: Kinder des Protestes“: „Moltmann propagiert ein umstürzlerisches, gesell-

schaftsveränderndes – wie er sagt, ursprüngliches – Christentum und offeriert damit Christen und Kirchen eine Theologie, die zu aktiven, ja aggressiven Auseinandersetzungen mit der politischen Gegenwart ermächtigt und anfeuerte.“ So sah es auch der pietistische GEMEINSCHAFTSGRUSSE des Württembergischen Bruderbundes im Oktober 1965 und begrüßte diese „Theologie im Angriff“ (6–13).

Die Rezensionen in theologischen und anderen Zeitschriften, evangelischen und katholischen, pietistischen und freimaurerischen, deutschen und internationalen, waren ebenso oft zustimmend wie kritisch, begeistert wie ablehnend. Ich war „internationalisiert“, aber auch so richtig schön „controversial“ geworden.

1964 traf die „Theologie der Hoffnung“ offenbar auf ihren Kairos. Das Thema lag in Kirche und Öffentlichkeit sozusagen in der Luft. Im 2. Vatikanischen Konzil öffnete sich die römisch-katholische Kirche gerade dem Paradigma der modernen Welt. In den USA kam die Civil Rights Movement im Kampf gegen Rassismus für die Befreiung der unterdrückten Schwarzen mit M.L. King auf den Höhepunkt. In der Tschechoslowakei entstand unter Alexander Dubcek der „Sozialismus mit dem menschlichen Gesicht“, eine Demokratisierung der stalinistischen Diktatur, und in Lateinamerika regte sich nach der erfolgreichen Revolution in Cuba 1959 ein christlich-revolutionärer Geist.

In Westdeutschland jedoch herrschte noch immer der Geist Adenauerscher Sicherheitspolitik und allgemeiner Stagnation: „Keine Experimente: Wählt CDU“ proklamierte das berühmte, später berüchtigte Plakat. Dazu passte sehr gut die existentialistische Beschäftigung mit den Entfremdungen, Ängsten der eigenen Seele und der allgemeine Weltpessimismus, der auf die deutsche Hybris im Zweiten Weltkrieg gefolgt war. Erst in den sechziger Jahren begann die Ablösung von der Nazi-Vergangenheit durch bewusste Aufarbeitung und der Aufbruch in eine andere Zukunft mit dem Ruf: „Mehr Demokratie wagen!“ (Willy Brandt).

Allen diesen neuen Anfängen gemeinsam war die Hoffnung, mit deren Kraft man Altes loslassen und Neues suchen konnte. Als „Vernunft der Hoffnung“ galt damals das „Veränderungswissen“. Wir suchten die Veränderungen zum Besseren, wie wir das Gute erwarteten. Immer war damals in den Aufbrüchen mehr, als erreicht werden konnte. Ein Überschuss an Hoffnungskraft und ein Mehrwert der Erwartungen. Die geschichtliche Vorwärtshoffnung verband sich mit eschatologischen Erwartungen, die über geschichtliche Möglichkeiten hinausgingen. Das hat besser als alle anderen Martin Luther King am 28. August 1963 in Washington zum Ausdruck gebracht, als er seine Vision für die Civil-Rights-Movement verkündete:

„I have a dream that one day this nation will rise up and live out the true meaning of its creed.

We hold these truths to be self-evident; that all men are created equal ...

I have the dream that one day every valley shall be exalted, every hill and mountain shall be made low ...

And that the glory of the Lord shall be revealed and all flesh shall see it together.“

Er stellte damit das demokratische Ideal der Gleichheit aller Menschen, aus dem die

Befreiung der Unterdrückten notwendig folgt, in die Perspektive des kommenden Reiches Gottes für alles Fleisch nach der prophetischen Vision Jes 40,3–5.

### III. Schlüsselbegriffe der Theologie der Hoffnung

Es war meine Absicht, mit der „Theologie der Hoffnung“ der Kirche, besser: der Christenheit, ihre authentische Hoffnung für die Welt Gottes zurückzugeben. Ich glaube, es sind drei Schlüsselbegriffe für eine christliche „Theologie der Hoffnung“ notwendig:

1. der Begriff der göttlichen Verheißung;
2. das Konzept der Auferweckung des gekreuzigten Christus als Anfang des neuen Lebens;
3. ein Verständnis der menschlichen Geschichte als Mission.

#### *1. Verheißung Gottes*

Ich habe damals, Gerhard von Rad folgend, das Alte Testament als die Traditionsgeschichte der unerschöpflichen Verheißung Gottes an Israel für die Zukunft der ganzen Welt gelesen. Eschatologie ist nicht auf Weissagungen, Trendanalysen und Prognosen gegründet, sondern auf Verheißungen Gottes. Wo liegt der Unterschied? In einer Voraussage spricht ein Mensch über zukünftige Ereignisse, die er nicht selbst macht. Darum sind solche Voraussagen seit Cassandra immer so unklar, dass alles, was eintrifft, sie bestätigen kann. In seiner Verheißung aber verspricht Gott zu tun, was er gesagt hat, und verbürgt das mit seiner Treue. Die fundamentalen Gottesverheißungen im Alten Testament sind Bundesverheißungen an Abraham, an Noah, an Israel, an den Messias: „Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein.“ Das ist eine Selbstbestimmung Gottes und eine Erwählung Israels zum Volk Gottes. In dieser Bundesverheißung ist der verheißende Gott selbst anwesend. Er verspricht diesem Volk seine Treue, und wie Treue das Wesen seiner Gottheit ist, ist die Verheißung und das in ihr Verheißene ein und dasselbe, nämlich die Gegenwart Gottes.

In der „Theologie der Hoffnung“ habe ich den zukunfterschließenden Charakter der Verheißung Gottes stark betont, weil nur diese Seite der Verheißung die Kraft erweckt, alles, was man hat und ist, hinter sich zu lassen, und wie Abraham und Sarah (Gen 12) und wie Israel in Ägypten den Exodus ins Unbekannte zu wagen und allein dem Stern der Verheißung zu vertrauen. Ob man aus der Heimat wie Abraham oder aus der Fremde wie Israel aufbricht, diesen Mut nennt das Neue Testament „Glaube“: „Eine gewisse Zuversicht des, das man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht“ (Hebr 11,1).

In einer frühen Kritik schrieb mir ein Theologe aus der damaligen DDR, Christoph Hinz, 1967 sehr treffend: „Vergiss nicht Feuer und Wolke im Exodus!“ (Diskussion,

125–161). Er hatte Recht: Sieht man nicht allein von dem Wort der Verheißung in die verheißene Zukunft Gottes, sondern auch umgekehrt von dieser Zukunft auch in die Gegenwart, dann entdeckt man mehr als nur das Wort der Verheißung. Ab 1972 habe ich dafür das jüdische Schechinah-Konzept aufgenommen: Zur Bundesverheißung Israels gehört auch die Einwohnungsverheißung: „Ich will inmitten der Israeliten wohnen, spricht der Herr.“ Der Ewige kommt herab und teilt Israels Geschick, um sein Volk in die Freiheit zu führen: Als Exodus-Schechinah wandert Gott in „Wolke und Feuersäule“ seinem Volk voran und spricht mit Mose „von Angesicht zu Angesicht“. Als Exils-Schechinah ist Gott in der Tora, im Gehorsam und im Sch'ma-Israel-Gebet präsent. Gott wird zum Weggenossen und zum Leidensgefährten seines Volkes in der Fremde dieser Welt, um mit ihm zusammen in das Reich seiner Herrlichkeit zu kommen. Die Schechinah hier ist Verheißung der Herrlichkeit dort, und ist doch viel mehr als nur ein Wort, sie ist eine Gegenwart Gottes, die auch das Leben im Elend der Fremde mit Glück erfüllt. Ich glaube, dass die Gegenwart Gottes in Christus und im Heiligen Geist nach dem Zeugnis des Neuen Testaments die christliche Schechinah-Theologie ist: die fleischgewordene Gottesverheißung und die Geistesgegenwart des kommenden Gottes.

## *2. Auferstehung Christi*

„Denn in ihm sind alle Gottesverheißungen Ja und Amen“, schreibt Paulus 2. Kor 1,20. Dieser Satz war für mich der Anlass, die Auferweckung Jesu von den Toten als Gottes endgültige und universale Verheißung für die Neuschöpfung aller Dinge auszulegen. Dieses göttliche „Ja und Amen“ ist die unbedingte und bedingungslose Bestätigung sowie die grenzenlose und universale Inkraftsetzung der Verheißung seiner kommenden Gegenwart. God enacted his promise. Diese Erfüllung der Verheißung betrifft zunächst nur Jesus. Aber Gott hat ihn „von den Toten“ auferweckt, damit er zum „Erstling aller Entschlafenen“ und zum „Anführer des Lebens“ für das All wird. Damit wird diese Erfüllung der Verheißung universal für Lebendige und Tote und die ganze seufzende Kreatur. Ohne das kommende Reich der Herrlichkeit Gottes und das ewige Leben der zukünftigen Welt hat die Auferweckung Jesu durch Gott keine Bedeutung, aber ohne seine Auferweckung hat die Hoffnung der Christen auch keinen christlichen Grund. Die christologische Mitte der Theologie muss einen eschatologischen Horizont haben, sagte ich zu Karl Barth, und alle eschatologischen Horizonte müssen im Gedenken der Auferweckung des gekreuzigten Christus begründet sein, sonst bleiben sie ungewiss und namenlos, sagte ich zu Ernst Bloch. „Christliche Eschatologie spricht nicht von der Zukunft an sich, sondern von Jesus Christus und seine Zukunft“ (Einleitung 13).

Eschatologie im Licht der Auferstehung Jesu wurde mir nach der „Theologie der Hoffnung“ immer wichtiger, um sie vom Optimismus des modernen Fortschrittsglaubens, besonders in den USA, abzugrenzen. Denn wenn Gott den verfolgten, verlassenen, angefochtenen und von den Gewalthabern dieser Welt hingerichteten Jesus auferweckt hat, dann bringt er Zukunft zu den Unterdrückten, Verlassenen und Ver-

damnten dieser Erde. Christi Auferstehung ist die Verheißung neuer Zukunft für Gottverlassene und nicht zuletzt für die Toten. Als während einer internationalen Theology-of-Hope-conference Anfang April 1968 an der Duke University Martin Luther King in Memphis erschossen wurde, erwachte in mir die Idee, das nächste Buch über die Theologie des Kreuzes zu schreiben. So kam ich von der Auferstehung und der „Theologie der Hoffnung“ zum Kreuz und dem Buch „Der gekreuzigte Gott“ 1972. Ohne die memoria passionis Christi gibt es keine christliche meditatio vitae futurae.

Hoffnung gibt nicht nur die Kraft, wie Israel aus der Unterdrückung aufzubrechen und das gelobte Land der Freiheit zu suchen. Hoffnung entfremdet Menschen auch von ihrer Heimat, ihrer Freundschaft und ihrem Haus und macht sie bereit, diese loszulassen und Neues zu suchen. Ich will damit sagen: Hoffnung auf eine alternative Zukunft bringt uns in Widerspruch zur vorhandenen Gegenwart und gegen die, die sich an sie klammern. Der Widerspruch, in den die christliche Hoffnung die Glaubenden zur vorhandenen Wirklichkeit bringt, ist kein anderer als der Widerspruch, aus dem diese Hoffnung selbst geboren ist: der Widerspruch der Auferstehungswelt zur Welt in den Schatten des Kreuzes. Das ist die unauslöschliche Hoffnung auf die Fülle des Lebens, die Gerechtigkeit auf der neuen Erde und das Reich Gottes. Sie hält uns unabgefunden, unruhig und offen bis auf den großen Tag Gottes.

### *3. Geschichte als Mission*

Im Horizont der Auferstehung des gekreuzigten Christus wird das Leben in der Geschichte zu einer Aufgabe, einer Mission. Die Verheißung öffnet uns die Augen für die Möglichkeiten der Geschichte und die Ziele, die wir realisieren sollen. Nur im eschatologischen Horizont der Hoffnung erscheint die Welt als Geschichte. Geschichte ist aber nicht nur alles Mögliche, des Guten und des Bösen voll, denn diese Zukunft ist nicht das leere Wohin möglicher Veränderungen. Aus der promissio, die uns Gottes Zukunft eröffnet, folgt die missio in die Geschichte hinein, um diese Zukunft nach Möglichkeit vorwegzunehmen.

Es gibt historische Zustände in der Welt, die dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit widersprechen. Ihnen muss widersprochen werden, damit sie geändert werden.

Es gibt Zustände, die dem kommenden Reich Gottes entsprechen. Sie müssen gefördert werden. Menschliche Gerechtigkeit soll der göttlichen Gerechtigkeit entsprechen, sagten schon Zwingli und Calvin. Nach solchen „Entsprechungen“ in Kultur, Ökonomie und Politik suchte auch Karl Barth. Ist das Reich Gottes „im Kommen“ begriffen, dann sind solche Entsprechungen zeitliche Antizipationen seines Kommens und geschichtliche Formen seiner Ankunft in dieser Zeit. Auf dem Höhepunkt der christlichen und der säkularen Aufbrüche der sechziger Jahre rief darum die Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968:

„Wir hören den Schrei derer, die sich nach Frieden sehnen. Die Hungernden und Ausgebeuteten rufen nach Gerechtigkeit. Die Verachteten und Benachteiligten

verlangen ihre Menschenwürde. Millionen suchen nach dem Sinn ihres Lebens. Im Vertrauen auf Gottes erneuernde Kraft rufen wir euch auf: Beteiligt euch an dieser Vorwegnahme des Reiches Gottes und lasst heute schon etwas von der Neuschöpfung sichtbar werden, die Christus an seinem Tag vollenden wird.“

Konkret wurden solche Antizipationen vorgeschlagen:

1. für Frieden und Vertrauen in den Zeiten des Vietnamkriegs;
2. für soziale Gerechtigkeit in der größer werdenden Differenz zwischen Arm und Reich;
3. für Orientierung auf das gemeinsame Leben der Menschen und der Natur der Erde;
4. selbst die ökumenischen Gottesdienste wurden in diese Perspektive gestellt:

„Wir sind froh, dass wir mit unserem Gottesdienst jetzt schon die Zeit vorwegnehmen können, in der Gott uns selbst, alle Menschen und alle Dinge erneuert.“

Weil das eschatologische Reich Gottes die Zukunft der Geschichte ist, transzendiert es alle seine geschichtlichen Antizipationen. Gerade deshalb wird es zur Kraft der Zukunft in der Geschichte und zur Quelle dieser Antizipationen: Wir leben im Advent und bereiten dem Kommenden den Weg.

Ich habe 1968 die Erklärungen der Weltkirchenkonferenz von Uppsala als ökumenische Erfüllung dessen begrüßt, was mir mit der „Theologie der Hoffnung“ vor-schwebte.

#### *4. Im Ende – der Anfang*

Der Grund der Hoffnung ist nicht die Utopie und die Erforschung zukünftiger Möglichkeiten, sondern der neue Anfang und der Anfang des Neuen hier und heute: Incipit vita nova. Darum ist das Urbild der Hoffnung auch nicht die ferne Zukunft sondern die Geburt des Lebens. Nicht umsonst heißt es im 1. Petrusbrief 1,3: „Wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung.“ Mit der Geburt kommt ein neues Leben in die Welt. Das ist Grund zur Hoffnung. Mit der Wiedergeburt wird ein altgewordenes Leben wieder jung. Das ist Grund zu größerer Hoffnung. Und im Ende beginnt das ewige Leben. Das ist der letzte Grund zur Hoffnung. Ich habe darum mein neues Hoffnungsbuch über das persönliche Leben „Im Ende – der Anfang“ genannt (2003) und dabei an das Gedicht von T.S. Eliot gedacht: „In the end is my beginning.“ Erst aus der Geburt des neuen Lebens entstehen die Kräfte, auf die Zukunft dieses Lebens zu vertrauen und in das Projekt seiner Zukunft einzutreten.



## 5. Reaktionen: Karl Barth und die Staatssicherheit der DDR

Karl Barth las die Theologie der Hoffnung zusammen mit Eduard Thurneysen sofort nach ihrem Erscheinen. Am 8. November 1964 schrieb er einem alten Freund: „... sehr an- und aufregend, weil der junge Verfasser einen energischen Versuch macht, die Sache hinsichtlich des eschatologischen Aspekts des Evangeliums noch besser zu machen, als im Römerbrief und in der KD des alten Mannes in Basel geschehen. Ich las ihn in größter Offenheit, zögere aber ihm zu folgen, weil diese neue Systematisierung – so viel gerade für sie sprechen könnte – doch fast zu schön ist, um wahr zu sein“ (Briefe 1961–1964, 273). Mir selbst schrieb er kritischer, um keinen Hochmut bei dem jungen Theologen aufkommen zu lassen: „Spitz gefragt: Ist Ihre ‚Theologie der Hoffnung‘ etwas anderes als das getaufte ‚Prinzip Hoffnung‘ des Herrn Bloch?“ Von Bloch hatte er zwar, wie ich vermute, nie eine Zeile gelesen. Wichtiger ist darum das folgende Bekenntnis: „Sie wissen, dass ich einst auch im Begriff war, in dieser Richtung vorzustoßen, dass ich dann aber die Hände davon gelassen habe ...“ (Briefe, 276). Ich bin diesem Hinweis Barths auf seine Jugendentscheidung erst später nachgegangen und stieß auf seine Liebe zu Christoph Blumhardt, den er 1915 in Bad Boll besucht hatte. Ihn nannte er in seiner „Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert“ 1947 einen „Theologen der Hoffnung“. Sein erster Römerbriefkommentar von 1919 atmet noch ganz den Hoffnungsgeist Blumhardts. 1919 erklärte Barth in einem Essay über „Friedrich Naumann und Christoph Blumhardt“ (Anfänge dialektischer Theologie, I, München 1962, 37–49) Neumann zur „Vergangenheit“ und Blumhardt zur „Zukunft“ und pries Blumhardts Hoffnung: „Hoffnung auf das sichtbare Eingreifen der Herrschaft Gottes über die Welt, Hoffnung auf Errettung aus dem gestrigen Weltzustand, Hoffnung für die ganze Menschheit, Hoffnung auf Gott für die leibliche Seite des Lebens ... Blumhardt wird lebendig bleiben, weil es ihm um den Sieg der Zukunft über die Vergangenheit“ (49) ging. Kann man daraus eine Theologie machen? Noch 1920 schwebte Barth eine radikal eschatologische Theologie vor: „Eine Theologie, die es wagen wollte – Eschatologie zu werden, wäre nicht nur eine neue Theologie, sondern zugleich ein neues Christentum, ja ein neues Wesen, selbst schon ein Stück von den ‚letzten Dingen‘, turmhoch über der Reformation und allen ‚religiösen‘ Bewegungen“ (Die Theologie und die Kirche, München 1928, 25). 1922 erschien sein zweiter Römerbriefkommentar und siehe da, Kierkegaard hatte Blumhardt ersetzt und die Zeit-Ewigkeit-Paradoxie war an die Stelle der dynamischen Vergangenheit-Zukunfts-Dialektik getreten. Blumhardts dynamischer Vorwärtshoffnung fiel dem „Einschlagstrichter“ der Ewigkeit im Augenblick zwischen den Zeiten zum Opfer. Das Blumhardtsche Bedrängen der Zukunft Christi wurde durch die Gelassenheit des Glaubens an den ewig reichen Gott ersetzt. Ewigkeit sollte die Zeit von allen Seiten umgeben – vorzeitig – gleichzeitig – nachzeitig –, aber keine besondere Verbindung mehr mit der Zukunft des Gottes, „der da kommt“, haben. Meine Theologie der Hoffnung hatte Barth an diesen neuralgischen Wendepunkt seiner eigenen theologischen Entwicklung 1920/21 erinnert. Darum diese widersprüchliche Reaktion. Zum Schluss nehme ich spaßeshalber das Gutachten vor, das ein gewisser Horst Dohle aus dem Staatssekretariat für Kirchenfragen der damaligen DDR für die Zensur-

behörde der Staatssicherheit 1966 verfasst hat. Er bekam ein Honorar von 300,- DM für seine erfolgreiche Verhinderung des Nachdrucks der Theologie der Hoffnung in dem sozialistischen deutschen Staat. Sein Referat des Buches ist gut, weil ganz objektiv. Dann aber folgt die geforderte „marxistisch-leninistische Bewertung“. „Eine Verbreitung des Buches in der DDR würde einer christlichen Haltung Vorschub leisten, die im Gegensatz zur sozialistischen Wirklichkeit, in deren Überwindung nach vorn, auf eine künftige christliche Gesellschaft hin orientiert ist. Moltmann geht dabei in schockierender Weise von marxistisch-leninistischen Gedanken aus“, die bei ihm „für das christliche Zukunftsmodell nutzbar gemacht werden“ (168). „Er interpretiert so viel Marx in Hegel hinein, dass er sich mit dem Marxismus auseinandersetzen kann, ohne ihn zu nennen ... Dabei geht er so weit, Teile der materialistischen oder marxistischen Religionskritik theologisiert zu übernehmen“ (169). „Er fordert vom Christen als Substanz seines Christseins die Opposition zu jeder gesellschaftlichen Wirklichkeit. Das läuft unter sozialistischen Verhältnissen nicht auf die Mitgestaltung hinaus, sondern auf Nonkonformismus um jeden Preis“ (170). Jede Überlegung über die Zukunft der Kirche im Sozialismus müsse aber von der sozialistischen Gesellschaft und dürfe nicht von der Kirche ausgehen. Der Zensor lehnt damit den Nachdruck der Theologie der Hoffnung ab, doch weist er darauf hin, dass seine Einwände nicht ausschließen, „dass auf Konventstagungen und in der theologischen Studentenausbildung ein halbverdauter Moltmann propagiert wird. Der ist schlimmer als gar keine“ (171).

Nach der letzten christlich-marxistischen Konferenz in Marienbad 1967 stellte seine Dienststelle fest, dass „die von dem westdeutschen Theologen Jürgen Moltmann herausgegebenen Werke in Zukunft auf die Sperrliste zu setzen sind“ (171), darüber sind auch die „zuständigen Organe des Zolls zu verständigen“. Tatsächlich durfte ich von 1967 bis 1977 keine Vorträge in der damaligen DDR halten, mein Name wurde aus allen kirchlichen Publikationen gestrichen. Ein Bekannter fand später im Archiv des Staatssicherheitsdienstes eine Denunzierung meiner Person als „Konvergenztheoretiker, Anarchist und CIA-Agent“. Der Denunziant war ein staatstreuer DDR-Theologe. Nach der Wende schrieb mir jener Horst Dohle, das Verbot der Theologie der Hoffnung habe ohnehin nichts genützt, das Buch habe schon in jedem zweiten Pfarrhaus gestanden. Als ich später wieder einreisen durfte, zeigte mir ein Pfarrer sein Exemplar: Ein Freund hatte es ihm seitenweise mit der Post „nach drüben“ geschickt und er hatte diese Seiten dann wieder zusammenbinden lassen!

#### IV.

#### Theologie der Hoffnung heute

40 Jahre nach dem Erscheinen des Buches hat sich die Situation auf vielen Ebenen dramatisch verändert. Wo sind die konkreten Ansatzpunkte für die Vorwärtshoffnung der Christenheit heute? Ich nenne vier Fronten, bin aber sicher, dass Andere auch andere Aufbrüche zur Zukunft zeigen können.

1. In den alten christlichen Ländern Westeuropas werden Christen zunehmend zu sozialen Minderheiten. Mit welcher Hoffnung reagieren wir darauf?
2. Nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts und im Terror des 21. Jahrhunderts haben wir uns an den gewaltsamen Tod gewöhnt. Wie kann die Liebe zum Leben der Welt so erweckt werden, dass wir uns zum Protest gegen das Töten erheben?
3. Was immer wir heute global und lokal an wilder Globalisierung von Produktionen und Märkten erfahren, der Bestand des Erdorganismus steht auf dem Spiel. Welche Hoffnung für die bedrohte Erde bietet der christliche Glaube?
4. Im Zeitalter der liberalen Religionsdialoge wurde „Mission“ zum Unwort und fundamentalistischen Gruppen überlassen. Wir brauchen eine nachdialogische „Theologie des Apostolats“, wenn wir dem Glauben an Christus gerecht werden wollen.

### *1. Das Ende des Christentums und die Wiedergeburt der Kirche*

1964 war Basel, die Stadt Karl Barths, noch eine christliche Stadt, heute gehören weniger als 50% zu einer Kirche. 1964 war Amsterdam, die Stadt Abraham Kuypers, Zentrum der reformierten Welt. Heute ist Amsterdam eine sowohl säkulare wie multi-religiöse Stadt mit einer christlichen Minderheit. Was ist passiert?

Das 19. Jahrhundert war das Jahrhundert des Christentums in Europa und Amerika und durch die Kolonien auch für den Rest der Welt. Mit „Christentum“ meinen wir eine bestimmte „Gestaltwerdung Christi in der Welt“ (van Ruler): Kulturchristentum, Nationalchristentum, Einheit von Thron und Altar, von Kirche und Kultur, von Glaube und öffentlicher Moral. In jenem „Christian Century“ wurde die Christliche Welt gern chiliastisch als Übergang von der Kirche zu dem Reich Christi gedeutet, in dem die Heiligen mit Christus die Völker richten (Offb 20,6).

Die europäische Urkatastrophe der Weltkriege 1914 und 1939 und die folgenden kommunistischen und faschistischen Diktaturen haben diesen christlichen Fortschrittsglauben in Europa zerstört. Danach zerfielen sehr rasch die konfessionell einheitlichen katholischen oder evangelischen Glaubensstaaten und machen heute den entstehenden säkularen und multireligiösen Gesellschaften Platz. Das Christentum verliert seine beherrschende Rolle, die Christen werden zu Minderheiten. Wie reagieren wir auf diese neue Situation?

Das Ende jenes Kulturchristentums führte zur Wiedergeburt der Kirche in den freiwilligen, selbstständigen und widerständigen Gemeinden, wie wir sie in der Bekennenden Kirche zur Zeit der deutschen Nazidiktatur erfahren haben. Soziologisch gesehen ist die Kirche in der modernen Gesellschaft eine Religionsgemeinschaft unter anderen, aber sie versteht sich selbst nicht so, sondern als eine Gemeinschaft mit einer universalen Mission an alle Menschen und einer umfassenden Hoffnung für die Erde.

Es ist beachtlich, dass zeitgleich mit dem Zerfall des europäischen Nationalchristentums die ökumenische Bewegung entstand. Sie macht die christlichen Minderheiten zu Gliedern einer weltweiten Gemeinschaft. Jede Kirche vertritt in ihrem Land nicht nur sich selbst, sondern „die ganze Christenheit auf Erden“, wie wir zur Einleitung des Glaubensbekenntnisses im Gottesdienst sagen. Die damit entstehende ökumenische

Solidarität ist vielen Christen wichtiger als die nationale Loyalität, wie wir beim Boykott der „Früchte der Apartheid“ durch christliche Frauenverbände erlebt haben.

Die Zukunft der Kirche ist mehr als Kirche. Wir brauchen also eine neue Theologie des Apostolats für das kommende Reich. Um die Menschen mit Hoffnung auf Gottes Zukunft anzustecken, müssen wir die eschatologischen Perspektiven des Evangeliums herausstellen. Mission ist nicht Ausbreitung des eigenen Glaubens oder kirchliche Eigenwerbung, sondern Einladung im Namen Christi zur umfassenden Zukunft Gottes: „Siehe, ich mache alles neu.“ Darum geht es heute schon um das Leben der Welt. Diese universale Einladung richtet sich an alle religiösen Menschen und an alle religionslosen, säkularen Menschen. Sie alle sollen ihren eigenen Weg in diese gemeinsame Zukunft finden.

## *2. Die Liebe zum Leben und die Überwindung tödlicher Gewalten*

Die Hoffnung auf Gottes Zukunft wird die Liebe zum Leben seiner Schöpfung erwecken. Nach dem Zweiten Weltkrieg schrieb Albert Camus jedoch: „Das Geheimnis Europas ist, dass es das Leben nicht mehr liebt.“ Wir hatten uns damals an das massenhafte Sterben gewöhnt und auch heute regen uns die Nachrichten vom „Töten“ im Nahen Osten nicht mehr auf. Wir lassen Menschen gewähren, die offenbar einen „Bund mit dem Tod“ gemacht haben, weil sie jede Hoffnung auf das Leben verloren haben. Nur eine leidenschaftliche Liebe zum Leben der Welt kann ihre Verzweiflung und die Trägheit unserer Herzen und den Zynismus unseres Geistes durchbrechen.

Durch die Weltreligionen weht heute weniger ein Wind des Friedens, als viel mehr ein Sturm des Terrors und der Todessehnsucht auf der einen und der Weltuntergangsängste und der himmlischen Entrückungsträume auf der anderen Seite. Wenn die Weltreligionen dem Leben der Welt dienen wollen, müssen sie zuerst selbst friedensfähig werden. Der Islam muss sich vom apokalyptischen Terror der Massenmord-Selbstmörder befreien. Nur ein Islam des Friedens kann das. Der christliche Glaube muss die Weltuntergangsapokalyptik der Harmagedon-Krieger und die Great-Rapture-Träume der Fundamentalisten überwinden. Nur der wahre Christusglaube kann das. Die wirklich Glaubenden harren aus und bleiben der Erde Gottes treu und fliehen nicht in „Left-Behind“-Phantasien. Sie erwarten Gottes Reich „wie im Himmel so auf Erden“. Darum ist ihnen das Schicksal dieser blutdurchtränkten Erde nicht gleichgültig.

Ob man den christlichen Glauben als „Religion“ versteht oder nicht, dieser Glaube folgt Christus nach, der für das Leben der Welt in diese Welt gekommen ist. „In ihm war das Leben und das Leben ist das Licht der Welt“ (Joh 1,4). Mit Christus ist ewiges Leben schon in diese Welt des Tötens und der Resignation gekommen. Darum sind die Glaubenden „Protestleute gegen den Tod“ (Christoph Blumhardt).

3. *Wir brauchen eine Theologie der Hoffnung für diese Erde, um den Erdorganismus, der unsere Heimat ist, nicht der Zerstörung zu überlassen*

Die Biosphäre des blauen Planeten Erde ist unser Lebensraum. Die Ausbreitung der modernen Zivilisation hat aber längst die „Grenzen des Wachstums“ erreicht und beginnt, die Lebensbedingungen des Erdorganismus zu zerstören. Diese gedankenlose moderne Naturzerstörung hat ihre tiefsten Ursachen im gestörten Naturverhältnis der modernen Menschen. Wir fühlen uns wie Fremde oder Gäste auf der Erde und haben unseren Ort und unsere Rolle im Haushalt der Erde noch nicht gefunden. Die Erde ist für uns Material für den Aufbau der menschlichen Zivilisation, aber nicht eine Heimat, in die wir uns integrieren müssen, wenn wir überleben wollen. Die moderne Anthropologie zeigt uns den entfremdeten Menschen, der sich zum Herrn und Eigentümer der Natur (Descartes) machen will.

Die religiösen Weltverneinungen wirken nachhaltig. „Lieber Gott, mach mich fromm, dass ich in den Himmel komm“, beten christliche Kinder. Soll der Himmel unsere ewige Heimat werden, dann kann uns die Erde gleichgültig sein, denn wir sind ja nur kurze Zeit hier. Doch sind wir Menschen nicht „Erdgeschöpfe“ (Gen 2,7)? Ist Christus nicht auf dieser Erde geboren? Stand sein Kreuz nicht auf dieser Erde? Warten wir nicht auf die „neue Erde, auf der Gerechtigkeit wohnt“ (2. Petr 3,13)? Was haben wir bei den Engeln im Himmel zu suchen? Es gibt in der Hoffnung Christi kein Heil ohne die neue, die geheilte Erde.

Die Hoffnung auf die Neuschöpfung aller Dinge schließt die Hoffnung auf die neue Erde ein. Wir werden mit dieser Hoffnung bereit sein, diese Erde so zu lieben wie uns selbst und sie als Gottes erstes Geschöpf zu achten. Also werden wir die ihr zugefügten Schäden nach Möglichkeit heilen. Diese Erde kann ohne uns Menschen leben und hat es seit Jahrmillionen getan, aber wir Menschen können nicht ohne die Erde leben. Also müssen wir uns in ihre Lebensbedingungen integrieren und dürfen sie nicht unserer Zivilisation unterwerfen.

4. *Der interreligiöse Dialog und eine postdialogische Theologie der Mission*

Vor 40 Jahren stand die „mündige Welt“ und das „religionslose Christentum“ Dietrich Bonhoeffers im Zentrum der Theologie. Wir präsentierten mit Milan Machovec „Jesus für Atheisten“ und manche wollten mit Dorothee Sölle „atheistisch an Gott glauben“. Heute ist Religion und der religiöse Dialog alles, was Theologen und Kirchen interessiert. Wo sind denn die religionslosen, mündigen Zeitgenossen geblieben? 70% aller Holländer gehören zu keiner Religionsgemeinschaft. Müssen sie alle erst religiös werden, bevor sie Christen sein können? Gibt es nur noch das religiöse Christentum? Mir scheint es wichtig, an Bonhoeffers Satz zu erinnern: „Jesus hat nicht eine neue Religion in die Welt gebracht, sondern neues Leben.“ Darum ist das „Evangelium des Lebens“ sowohl in der religiösen wie in der nichtreligiösen Welt wichtig. Das Leben der Welt steht im Zentrum des christlichen Glaubens, denn mit Christus ist die große, heilende und aufrichtende göttliche Lebensbejahung in diese Welt des Todes gekommen.

Der interreligiöse Dialog ist wichtig. Man wird durch ihn verständig und hoffentlich auch weise, denn man erkennt den Anderen und am Anderen das Eigene. Aber durch diesen Dialog ist noch niemand Christ geworden. Er hat nicht die Bekehrung des Anderen zum Ziel, denn dann wäre er zu Ende. Er hat gar kein externes Ziel, der Weg ist das Ziel. Man lernt sich im Dialog kennen, baut seine Vorurteile und Feindbilder ab und kommt zum friedlichen Zusammenleben in gegenseitiger Anerkennung und Achtung. Der interreligiöse Dialog ist jedoch ein durch und durch konservatives Programm. Die Religionsgemeinschaften bleiben, was sie sind, und leben in „versöhnter Verschiedenheit“. Sie verzichten auf Mission und Bekehrungen Anderer und erfreuen sich der Würde ihrer Differenzen. Man muss aber unterscheiden zwischen diesem direkten Dialog und dem indirekten Dialog. Der indirekte Dialog über soziale und politische, ethische und ökologische Fragen, die alle Menschen betreffen, ist sehr fruchtbar und führt weiter. Wir treffen uns am „Tag der Erde“ oder am „Tag des Friedens und suchen nach gemeinsamen Wegen aus den Weltgefahren“.

Eine postdialogische Theologie der Mission geht aus diesen Dialogerfahrungen hervor und stellt sie in den größeren Rahmen der Hoffnung auf Gottes Zukunft. Gott sendet seinen schöpferischen Geist in diese fragile Welt, um sie lebendig zu machen. Der Geist des Lebens wird auf „alles Fleisch ausgegossen“, um Menschen, Tiere, Pflanzen und die Erde selbst mit Lebenskräften zu erfüllen. Das sind „die Kräfte der zukünftigen Welt“ (Hebr 6,5). Man darf diese Sendung des Lebens nicht auf religiöse Bezirke begrenzen. Es geht um das ganze Leben, das gemeinsame Leben und das Leben der Erde. Mission heißt: „Das Leben ist erschienen und wir bezeugen euch das Leben, das ewig ist“ (1. Joh 1,2). Mission ist die Einladung zu diesem Leben, mit dem Gottes Zukunft auf der Erde beginnt.



Gerhard Monninger<sup>1</sup>

## Den Kindern sind die Zähne stumpf geworden

Ethische Überlegungen zum Einsatz erneuerbarer Energien,  
insbesondere von Energiegetreide

*Studententag an der Augustana-Hochschule  
am 20. Januar 2007 „Heizen mit Weizen“*

Seit Montag, dem 9. Oktober 2006, lebt die Menschheit über ihre Verhältnisse, bezogen auf das Jahr 2006. Denn bis zum 9. Oktober hatte die Weltbevölkerung bereits so viele natürliche Ressourcen verbraucht, wie die Erde in einem Jahr zur Verfügung stellen und regenerieren kann. Das errechnete das Global Footprint Network, also eine Einrichtung, die den sog. ökologischen Fußabdruck von uns Menschen misst.

Was bedeutet das: „ökologischer Fußabdruck“?

Anhand von Statistiken der Vereinten Nationen ermittelt man die Fläche, die pro Mensch für Ackerbau, Verkehrs- und Deponieflächen nötig sind, um alle von ihm konsumierten Produkte herzustellen und zu entsorgen. Dabei wird davon ausgegangen, dass die dafür notwendige Energie regenerativ erzeugt wird, also mit nachwachsenden Rohstoffen wie Holz, Pflanzenöl usw. eben auf einem Stück Erde.

Bis 9. Oktober 2006 also war der ökologische Fußabdruck der Menschheit gerade so groß, dass die Flächen für die Produktion und Verteilung und der Verbrauch weltweit im Gleichgewicht standen: Jeder Tag, der bis zum Jahresende folgte, beruhte jetzt darauf, dass die Menschen Umweltschulden machte.

Von wem kann man da etwas leihen?

Einmal von den Menschen im Süden des Globus, deren ökologischer Fußabdruck so klein ist, dass sich die Menschen der großen Industrienationen auf ihre Kosten breit machen können; und zum anderen daraus, dass wir Energie und Rohstoffe aus fossilen Quellen beziehen, also aus Vorräten, die nicht im Jahr 2006 gewachsen sind, sondern in Millionen Jahren der Erdgeschichte. Was sich da an Energie- und Rohstoffreserven gebildet hat, verbrauchen wir in wenigen hundert Jahren. Und wenn der Vorrat einmal zu Ende ist, ja, was dann?

Das Datum des 9. Oktober beschönigt im Grund noch die Situation. Wenn wir nur einmal Deutschland, seinen Verbrauch und seine Fläche betrachten, gilt: Schon am 26. Mai war für uns der Tag gekommen, an dem wir aufhörten, von eigenen Ressourcen zu leben, und anfangen, bei anderen, den Menschen im Süden, und bei den zukünftigen Generationen Schulden zu machen.

Neben der Methode des ökologischen Fußabdrucks gibt es noch andere Konzepte, um die prekäre Situation darzustellen, in der sich der Globus befindet. Werfen wir noch einen kurzen Blick auf das Konzept des Umweltraumes.

---

<sup>1</sup> Pfarrer Gerhard Monninger ist Umweltbeauftragter der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.



Es geht von der Voraussetzung aus, dass die Güter der Welt rechnerisch auf alle Menschen aufgeteilt werden. Die pro Kopf der Weltbevölkerung zur Verfügung stehende Menge wird als deren Umweltraum bezeichnet. So gibt es einen Umweltraum **Boden**, der etwa dem ökologischen Fußabdruck entspricht, aber auch einen Umweltraum „**CO<sub>2</sub>-Emissionen**“, also die klimatisch noch akzeptable Gesamt-Emissionsmenge dividiert durch die Weltbevölkerung.

Man könnte auch einen Umweltraum „**Wasser**“ anschauen und viele, viele andere.

Die Umwelträume rechnet man auch wieder global. Heutige Landesgrenzen werden ignoriert. Jeder Mensch, egal wo er lebt, hat seinen Umweltraum an fruchtbarem Boden, an **CO<sub>2</sub>** usw., den zu verbrauchen er moralisch berechtigt ist.

Nehmen wir das Beispiel **CO<sub>2</sub>** und Klima: Man kann davon ausgehen, dass der **CO<sub>2</sub>**-Umweltraum pro Kopf und Jahr 1,7 Tonnen beträgt. Das ist der Wert, den Pflanzen und Tiere noch verkraften können, und im Gefolge dessen können sich auch menschliche Kulturen und Wirtschaftssysteme anpassen. Die Durchschnittstemperatur steigt dann gerade um ein Hundertstel Grad pro Jahr.

Derzeit liegt Deutschland bei einem Wert von 10 Tonnen pro Kopf und Jahr, in Bayern sind wir etwas besser, wir liegen bei 7 Tonnen. Das hat mit dem hohen Wasserkraft-Anteil bei der Energieversorgung zu tun und natürlich mit 60% Atomkraftanteil bei der Stromerzeugung.

In den USA liegt der Wert bei 20 Tonnen.

Dieser Überkonsum geht zu Lasten der Menschen in anderen Erdteilen, und vor allem zu Lasten unserer Kinder und Enkel.

An dieser Stelle erlauben Sie mir eine kurze biblische Betrachtung. Ich verdanke die folgenden Einsichten Klaus Gründwald, dem apl. Professor für Altes Testament in Bonn:

Im alten Israel gab es ein Sprichwort, es steht in Jeremia 31,29, aber auch an anderen Stellen: „Die Väter haben saure Trauben gegessen und den Kindern sind die Zähne stumpf geworden.“ Sehen wir einmal davon ab, dass sich hier die Auffassung von einem Tun-Ergehens-Zusammenhang ausspricht, so kann man auf jeden Fall erkennen: In diesem Spruch wird das Verursacherprinzip geltend gemacht und zugleich wird die Erfahrung von Ungerechtigkeit beklagt. Ohne das Bild von den Trauben zu gebrauchen, kommt in *Klagelieder 5,7* dieselbe Erfahrung zu Wort: „Unsere Väter haben gesündigt und leben nicht mehr, wir aber müssen ihre Schuld tragen.“

Man leidet und „zahlt die Zeche“ für etwas, wofür man überhaupt nicht verantwortlich ist: Man trägt schwer an einem Erbe, ohne dass man das Erbe hätte ausschlagen können. Die Parallelen mit unserer heutigen Situation sind mit Händen zu greifen, wenn Sie sich vergegenwärtigen, was ich über den ökologischen Fußabdruck und den Umweltraum **CO<sub>2</sub>** gesagt habe. Wir sind allerdings die Väter, deretwegen unsere Kinder und Enkel einmal leiden und klagen werden.

Das Sprichwort von den Trauben und den stumpfen Zähnen hat schon im Alten Testament Widerspruch erfahren. *Ezechiel 18,4* überliefert ein Wort Gottes, nach dem er verbietet, dieses Sprichwort weiter zu gebrauchen und stattdessen erklärt: „Jeder, der sündigt, soll (selbst) sterben.“ Und nach *Jeremia 31,30* ist es das Zeichen einer kom-

menden Heilszeit, dass das Sprichwort nicht mehr verwendet wird, weil jeder, der saure Trauben isst, selbst stumpfe Zähne bekommt.

Es ist also ein Zeichen des Heils, wenn das aktuelle Handeln nicht mehr künftige Generationen belastet, sondern jede Generation selbst die Konsequenzen ihres Handelns tragen muss. Formuliert man daraus eine Handlungsmaxime, so gilt: Es darf nachkommenden Generationen keine Last auferlegt werden, die diese nicht selbst zu verantworten haben.

Das erscheint uns „gerecht“ und damit treffen wir wohl auch den Kern der alttestamentlichen Argumentation, wenngleich anders als wir denken. Denn Gerechtigkeit ist im Alten Testament weder die ausgleichende Gerechtigkeit (wie du mir, so ich dir), noch wie im Griechentum die Orientierung an einem übergeordneten Gesetz. Gerechtigkeit meint vielmehr ein Verhalten, das die Gemeinschaft fördert. Gerech ist, was den Menschen um mich herum und meinem Lebensraum nutzt, was sie voranbringt und „fit für die Zukunft“ macht. Der alttestamentliche Gerechte versteht dabei sein gerechtes Handeln als Antwort auf die Gerechtigkeiten, die Heilstaten, die Gott seinem Volk Israel erwiesen hat, z.B. die Rettung aus den Gefangenschaften in Ägypten und Babylonien. Er handelt nicht berechnend, sondern aus Dankbarkeit für das, was ihm zuvor geschenkt worden ist, und aus Liebe zu seinem Volk, seinen Nächsten.

Ein kleines Gebot aus dem 5. Mosebuch können die Generationen übergreifende Gerechtigkeit verdeutlichen.

5. Mose 20,19–20 schreibt vor: *„Wenn du vor einer Stadt lange Zeit liegen musst, gegen die du kämpfst, um sie zu erobern, so sollst du ihre Bäume nicht verderben und mit Äxten umhauen, denn du kannst davon essen; darum sollst du sie nicht fällen. Die Bäume auf dem Felde sind doch nicht Menschen, dass du sie belagern müsstest! Die Bäume aber, von denen du weißt, dass man nicht davon isst, die darfst du fällen und ein Bollwerk daraus bauen gegen die Stadt, die mit dir Krieg führt, bis du sie besiegt hast.“*

Uns mag die selbstverständliche Rede vom Krieg abstoßen und doch haben wir hier gleichsam die Geburtsstunde der Idee vor uns, auch im Kriegsfall Gebote der Menschlichkeit unbedingt zu beachten, wobei Menschlichkeit weit gefasst und insbesondere zukunftsorientiert ist. Neben dem Gebot, dass verlobte Männer nicht in den Krieg ziehen sollen, weil sie für die Zukunft des Volkes wichtigere Aufgaben zu erledigen haben (20,7), illustrieren die beiden Schlussverse des Kapitels eindrücklich den Gedanken der Zukunftsvorsorge auch für die Feinde. Obstbäume dienen noch Generationen lang der Ernährung. Darum versündigt sich an der Zukunft, wer Obstbäume um eines kurzfristigen Ziels willen fällt.

So bleibt das Alte Testament wegweisend in seiner eindringlichen Mahnung, bei allem, was man tut, die nachfolgenden Generationen und die innere Beziehung von Mensch und Lebensraum im Blick zu behalten.

Meine sehr geehrter Damen und Herren,

wenn man die alttestamentlichen Impulse auf die Situation heute anwenden möchte, stößt man unweigerlich auf den Begriff der Nachhaltigkeit.

Nachhaltigkeit, ein etwas spröder Begriff, mit dem die überwiegende Zahl der Deut-

schen immer noch nichts anfangen kann, und der oft als modischer Politslogan gebraucht wird.

Als ich im Herbst 2004 beim Jahreskongress des Nachhaltigkeitsrates der Bundesregierung in Berlin war, hielt der damalige Bundeskanzler Gerhard Schröder eine Rede, in der er sämtliche Felder seiner Politik, von der Gesundheitsreform bis zum Einsatz der Bundeswehr in Afghanistan, berührte und allen den Begriff „Nachhaltigkeit“ anklebte. Tatsächlich ist Nachhaltigkeit eine Frage von allergrößter Bedeutung, sodass man schon formuliert hat, Nachhaltigkeit sei der kategorische Imperativ des 21. Jahrhunderts (Immanuel Kant würde sich darin vielleicht nicht wieder erkennen, aber darauf kommt es mir jetzt nicht an).

Begriff und Sache gehen zurück auf den sog. Brundlandt-Bericht von 1987. Das Konzept stand damals für einen Interessenausgleich zwischen Industrie- und Entwicklungsländern.

Die UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung 1992 in Rio de Janeiro formulierte ein Handlungsprogramm, in dem sich alles um „Nachhaltigkeit“, englisch „sustainability“, oft auch in der Variante „sustainable development“, drehte. Mit dem **Nachhaltigkeitskonzept soll den Bedürfnissen der heute lebenden Menschen Rechnung getragen werden, ohne die Möglichkeiten zukünftiger Generationen einzuschränken**. Die nationalen Regierungen verpflichteten sich in Rio, Nachhaltigkeitsstrategien zu entwickeln, die neben den ökologischen auch die sozialen und ökonomischen Aspekte einbeziehen sollten.

Der deutsche Begriff kommt ursprünglich aus der Waldwirtschaft: Nicht mehr Holz abschlagen, als auch wieder nachwächst, sodass ein Gleichgewicht entsteht. Die nächste Generation soll auch vom Ertrag des Waldes leben können.

Im Weltmaßstab heißt Nachhaltigkeit dann:

- Auch die zukünftigen Generationen sollen die gleichen Lebenschancen haben wie wir. Dazu müssen die natürlichen Lebensgrundlagen erhalten und gesichert werden.
- Nachhaltigkeit richtet sich aber nicht nur auf die künftigen Generationen, sondern auch auf die Menschen auf der armen Hälfte des Globus. Jeder heute lebende Mensch hat das gleiche Recht auf eine intakte Umwelt und das gleiche Recht, die gemeinsamen Güter der Erde zu nützen.

Also: Wir dürfen nicht länger auf Kosten der Zweiten und Dritten Welt, der Umwelt und unserer Kinder leben.

Wir müssen lernen, so zu leben und zu arbeiten, dass wirklich alle Menschen, die heutigen und die zukünftigen Generationen, ihre Bedürfnisse befriedigen können und gleichzeitig unsere natürlichen Lebensgrundlagen dauerhaft gesichert werden.

Nachhaltigkeit, so wird dann deutlich, ist auch eine soziale und ökonomische Frage, nicht nur eine ökologische: Wenn Jahr für Jahr der Haushalt des Bundes oder einer Stadt nur durch Schulden ausgeglichen werden kann, geht das ebenfalls zu Lasten unserer Kinder und Enkel. Nachhaltigkeit ist eine unglaubliche Herausforderung.

Gibt es eine Chance, dass wir unsere Lebens- und Wirtschaftsweise nachhaltig aus-  
gestalten?

Manche werden sagen: Was heißt hier Chance? Wir haben doch gar keine Wahl. Wenn wir es nicht tun, dann bestraft uns das Leben und wir treiben auf einen Abgrund zu. Der ehemalige Chefökonom der Weltbank, Sir Nicholas Stern, hat vorausgesagt, dass allein die Folgen eines ungebremsten Klimawandels die Weltwirtschaft in eine solche Krise führen werden, dass sich die Weltwirtschaftskrise von 1929/30 daneben als harmlos ausnehmen wird.

Es gibt aber keinen Anlass, nur finstere Katastrophenszenarien zu malen.

Als Strategien hin zu einer nachhaltigen Entwicklung werden immer wieder drei Begriffe genannt: Effizienz, Konsistenz und Suffizienz:

**Effizienz**, das bedeutet den Energie- und Materialeinsatz pro Produkt und Dienstleistung zu verringern: Das Drei-Liter-Auto, die Kraft-Wärme-Koppelung, der stromsparende Kühlschrank, der Verzicht auf die Stand-by-Schaltung beim Fernseher. Sie kennen vermutlich die Aussage, dass man sich ein ganzes Kernkraftwerk (manche sprechen sogar von zwei Kernkraftwerken) in Deutschland sparen könnte, wenn es keine Stand-by-Schaltung mehr gäbe. Bei diesem Beispiel stellt sich schon die Frage, ob nicht auch die Suffizienz betroffen ist (dazu gleich mehr).

Die **Konsistenz** setzt darauf, dass natürliche und industrielle Kreisläufe aufeinander abgestimmt werden. Stoffe, die nicht kompatibel sind mit den natürlichen Kreisläufen, müssen demzufolge eliminiert werden. Wer jetzt z.B. an das Endlagerproblem radioaktiver Abfälle denkt, liegt gar nicht daneben. Der wichtigste Bereich der Konsistenzstrategie ist der Ersatz fossiler Energieträger durch regenerative Energieformen, wie Wind und Sonnenenergie. Dabei sprechen wir hier immer von einem Energiemix, nicht von neuen Monopolen. Wir brauchen alle Regenerativen, vom Biogas bis zu Windkraft.

Was es da alles gibt, soll folgende Übersicht zeigen:

|                         |   |
|-------------------------|---|
| Direkt von der Sonne    | Solarthermik, Photovoltaik, Sonnenkraftwerke  |
| Wasser                  | Kleine Wasserkraft (unter 1 MW), Große Wasserkraft, Wellenkraftwerke, Meeresströmungskraftwerke |
| Wind                    | Windkraftanlagen  |
| Nachwachsende Rohstoffe | Pflanzenöle, Holz, Sun-Fuel, Getreide, Biogas   |
| Aus der Erde            | Oberflächennahe Erdwärme, Geothermie  |
| Vom Mond                | Gezeitenkraftwerke  |

Das technisch nutzbare Potenzial der Sonnenenergie, berechnet nach dem heutigen Stand der Technik, ist 3800 Mal größer als wir es zurzeit nutzen. Das hat die Deutsche Gesellschaft für Luft- und Raumfahrt errechnet.

## **Suffizienz**

Bei der Effizienz und der Suffizienz haben wir es vor allem mit technischen Fragen zu tun. Die Suffizienz führt uns in einen ganz anderen Bereich. Sie fragt nämlich danach, wie viel an Energie und Rohstoffen wir benötigen, um ein erfülltes, menschenwürdiges Leben führen zu können. Auf die kürzeste Formel gebracht, lautet die Frage: Wie viel ist genug?

Die Effizienzrevolution bleibt richtungsblind, wenn sie nicht von einer Suffizienzrevolution begleitet wird. Und das ist ein Thema, zu dem sich die Kirchen von ihrer Glaubenstradition her kompetent äußern können und wollen.

Wie viel ist genug?

Die Frage des Metzgers „Darf's ein bisschen mehr sein?“ wird nach wie vor gestellt: bei der Urlaubsreise, bei den Quadratmetern der Wohnung, bei den CDs im Regal.

Sogar das Volumen der Weingläser und Kognakschwenker ist nach meiner Beobachtung in den letzten Jahren immer größer geworden.

Wenn die Tochter 18 geworden ist und den Führerschein gemacht hat, sind dann zwei Autos noch genug?

Die scheinbar nebensächliche Frage nach der Stand-by-Schaltung führte uns vorhin schon von der Effizienz-Debatte zur Suffizienz: Müssen wir diese Bequemlichkeit haben, wenn wir gleichzeitig den Preis kennen, den wir dafür zahlen?

Um die Frage der Suffizienz zu beantworten, braucht man einen Maßstab. Den liefert die alte christliche Kardinaltugend des rechten Maßes, die temperantia. Ihr Gegenteil ist die gula, die Maßlosigkeit oder Gier.

Die Tugend des rechten Maßes lehrt keineswegs nur Verzicht und Genügsamkeit. Ich glaube, dass ein an der Suffizienz orientierter Lebensstil mehr Lebensqualität bringt und nicht weniger. Wir wissen, dass die Menschen in unserer Gesellschaft gegen Verzichtspredigten sehr allergisch sind. Einen erhobenen moralischen Zeigefinger will keiner sehen und gegen die Methode, mit Katastrophenszenarien Angst und Willfährigkeit zu erzeugen, klappt nicht.

Aber der Satz „Gut leben statt viel haben“ leuchtet vielen Menschen ein. Er wurde erstmalig formuliert im Jahr 1996 in der Studie „Zukunftsfähiges Deutschland“ von Misereor, BUND und dem Wuppertal-Institut. Seither hat dieses Schlagwort Karriere gemacht. Er ist eine Aussage über das richtige Maß. Ich will ihn in folgende Richtungen weiter entfalten:

„Gut leben statt viel haben“, kann heißen:

- lieber weniger statt mehr
- lieber einfacher statt komplexer
- lieber langsamer statt schneller
- lieber näher statt weiter
- lieber nutzen statt besitzen
- lieber bewahren statt wegwerfen.

Es wäre sicher reizvoll, diese Grundsätze für unser Alltagsleben zu entfalten. Dafür fehlt heute der Rahmen. Vielleicht ist Ihnen aber zu der einen oder anderen Aussage ohnehin schon etwas Konkretes eingefallen.

Eines scheint mir aber sicher zu sein: Menschen, die sich ihres Wertes aus dem Glauben heraus als Kinder Gottes gewiss sind, Menschen, die frei sind von der ängstlichen Sorge um sich selbst und sich in Liebe dem Nächsten zuwenden können, Menschen, deren Hoffnung tiefer gegründet ist als die Glücksverheißungen des Konsums, solche Menschen haben es auch leichter mit einem Lebensstil nach dem Grundsatz „Gut leben statt viel haben“.

Mein letztes Kapitel führt jetzt wieder zurück zu dem eigentlich Anlass dieses Studentages, zur Frage des Einsatzes von Getreide zu Heizzwecken.

## 1. Die Ausgangssituation

1.1 Wegen der großen Überschüsse auf dem Markt ist der Preis für Getreide seit ein paar Jahren stark gefallen. Der Bauer erhält beim Verkauf an die Mühle nicht genug Geld, um nach Abzug der Getreideherstellungskosten vom Resterlös leben zu können. Konkret: Einem Getreideerlös von 10 Cent je Kilogramm entsprechen Herstellungskosten von 9 Cent je Kilogramm. Dadurch – und nur dadurch – wird Getreide als Energieträger interessant.

Der Energiegehalt von Getreide ist vergleichbar mit dem von Holz. Zweieinhalb Kilo Getreide (Verkaufserlös 0,25 Euro) entsprechen einem Liter Heizöl, der 0,45 bis 0,60 Euro kostet.

1.2 Beim Thema „Energetische Verwertung von Getreide“ geht es nicht in erster Linie um Brotgetreide. Das Potenzial an Getreide, das zur Lebensmittelverarbeitung nicht in Frage kommt, ist beträchtlich. Allein bei Getreidereinigungsresten beträgt es ca. 1 Million Tonnen pro Jahr, bei Mindergetreide (Futtergetreide, schadstoffbelastetes, von Pilz befallenes Getreide, Getreide mit zu kleiner Korngröße u.a.) 1,5–2,5 Millionen Tonnen. Im Gespräch ist daneben vor allem Triticale, ein Getreide, das durch Kreuzung von Weizen und Roggen entstanden ist.

Triticale verbindet Ertrag und Kornqualität des Weizens mit Winterhärte, Anspruchslosigkeit und Krankheitsresistenz des Roggens. Triticale dient überwiegend als proteinreiches Futterkorn für die Geflügel-, Rinder- und Schweinemast. Seine hohe Biomasseproduktion macht Triticale als Energiepflanze für die Verwertung in Biogasanlagen und für die Ethanolproduktion interessant. Zur Biomasse-Verbrennung züchtet man neue Sorten mit dem Ziel, den mit bis zu 13 Prozent sehr hohen Eiweißanteil im Korn zu reduzieren. Das Eiweiß macht bei der Verbrennung Probleme.

1.3 Viele Menschen, auch und gerade Landwirte, haben große innere Bedenken gegen das Verbrennen von Getreide. Wir leben in Deutschland in einer Brotkultur. Brot verbrennt man nicht, zumal dann, wenn anderswo Menschen hungern, lautet das spontane, emotionale Urteil. Dabei spielen Elemente der christlichen Tradition eine nicht geringe Rolle. Diese Bedenken müssen ernst genommen werden, zugleich ist mit ihnen aber noch nicht das letzte Wort gesprochen, wenn es um die ethische Bewertung geht. Ich greife den Punkt gleich noch einmal ausführlicher auf.

Ich sage aber schon einmal im Vorgriff:

Die ethische Bewertung wird nicht einfach zu einem pauschalen Ja oder Nein kommen, sondern die verschiedenen Güter gegeneinander abwägen. Der grundlegende Maßstab ist die Nachhaltigkeit in ihren drei Dimensionen: Ökonomie, Ökologie und Soziales. Daraus lassen sich die ethischen Kriterien **Sozialverträglichkeit, Gesundheitsverträglichkeit, Umweltverträglichkeit, Rückholbarkeit und ökonomische Verträglichkeit** dieser in Frage stehenden Getreidenutzung ableiten.

## 2. Einsatz nachwachsender Rohstoffe – Landwirte als Energiewirte

2.1 Für die energetische Verwertung von Getreide spricht, dass sie als CO<sub>2</sub>-neutrale Energienutzungsform einen Beitrag leistet zum Klimaschutz. Das CO<sub>2</sub>, das beim Verbrennen des Getreides freigesetzt wird, hat die Pflanze zuvor aus der Atmosphäre entnommen. Der nachwachsende Rohstoff Getreide kann uns ein bisschen unabhängiger vom Erdöl machen und hilft mit, die lebensnotwendige Energieversorgung etwas sicherer zu machen.

Getreide als Energieträger zu verwenden, verbessert die wirtschaftliche Situation der Landwirte, trägt bei zur Wertschöpfung im ländlichen Raum und damit zur Existenzsicherung von Landwirten und ihren Familien. Energiegetreide kommt nicht vom persischen Golf, sondern vom Bauern in der Region. Für Landwirte ist insbesondere interessant, dass nachwachsende Rohstoffe auf Stilllegungsflächen angebaut werden dürfen, wenn klar ist, dass sie nicht zur Lebensmittelherstellung dienen. Dieses Instrument des EU-Agrarmarktes, das geschaffen wurde, um die Lebensmittelüberproduktion einzudämmen, leuchtet spontan nur schwer ein. Bauern bekommen eine Prämie dafür, dass sie nichts anbauen. Mit Energiegetreide können sie ihre Flächen wieder sinnvoll nützen.

Erstes Fazit: Wenn wir den Landwirt als Energiewirt betrachten, ist die energetische Verwertung von Getreide grundsätzlich nicht nur sozial-, umwelt- und ökonomieverträglich, sondern sozial-, umwelt- und ökonomiefreundlich.

Es sind nun aber noch ein paar kritische Rückfragen zu stellen:

2.2.1 Kritische Anfragen: Der zulässige Anbau von Energiepflanzen auf Stilllegungsflächen könnte dazu führen, dass sich der Einsatz von Mineraldünger und Pestiziden erhöht, was wiederum negative Folgen für die Bodenqualität und die Biodiversität nach sich zöge. Diese Folgen müssen aber nicht zwingend eintreten. Die Bestimmungen der sog. guten fachlichen Praxis, aber auch die Kosten eines hohen Agrarchemieinsatzes sind ausreichende Hemmschwellen, damit die unerwünschten Folgen nicht eintreten.

2.2.2 Verbrennung von Getreide als Regelbrennstoff könnte eine Entwicklung hin zu gentechnisch verändertem Saatgut auslösen (z.B. um den Eiweißgehalt zu reduzieren). Gegen die Grüne oder Agro-Gentechnik werden aber vielfach gesundheitliche, soziale und ökologische Bedenken vorgetragen, die wir an dieser Stelle nicht ausbreiten kön-

nen. Auch hier gilt: Diese Entwicklung muss nicht zwingend eintreten. Was die Grüne Gentechnik angeht, ist allenthalben eine große Ernüchterung eingetreten. Verbraucher wollen sie nicht, Landwirte fürchten wirtschaftliche Risiken und Haftungsprobleme. Die Ausweisung gentechnikfreier Regionen, inzwischen sind es schon 100 in Deutschland, nimmt weiter zu. Der für das Verfeuern unerwünschte, hohe Eiweißgehalt z.B. bei Triticale kann durch herkömmliche Züchtung genauso gut reduziert werden.

### 3. Immissionsschutz

Die Verbrennung von Getreide kann nur dann gerechtfertigt werden, wenn die Vorteile für den Klimaschutz nicht durch Nachteile, z.B. durch Luftverschmutzung, wieder zunichte gemacht werden. Da wäre sonst die Gesundheitsverträglichkeit in Frage gestellt. Deshalb ist zu fordern, dass die Feuerungsanlagen nachweislich die Abgas-Emissionswerte der TA Luft einhalten. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt lässt die Bundesimmissionschutzverordnung nur die Verbrennung von Stroh und ähnlichen pflanzlichen Stoffen in Kleinf Feuerungsanlagen mit einer Nennwärmeleistung von 15 bis 100 kW zu. Das Verbrennen von Getreide ist unzulässig. In Anlagen, die über 100 kW liegen, ist es erlaubt, dort muss aber ein höherer Aufwand an Filtertechnik getrieben werden.

Dank des technischen Fortschritts können Schadstoffemissionen (Stickoxide, Salzsäure, Feinstaub u.a.) inzwischen stark vermindert werden. Deshalb kann wohl damit gerechnet werden, dass die zur Novellierung anstehende Bundesimmissionschutzverordnung das Verbrennen von Getreide zulässt.

### 4. Vernichtung eines Lebensmittels?

4.1 Das Argument „Lebensmittel verbrennt man nicht!“ ist in dieser Pauschalität nicht überzeugend. Bei Pflanzenölen wird schon jetzt ein Lebensmittel auch als Kraftstoff für Motoren verwertet, Mais wird für den Einsatz in Biogasanlagen angebaut und Bioethanol aus Getreide, Zucker usw. hergestellt.

4.2 Bei Brotgetreide muss die Bewertung noch einen anderen Akzent bekommen. Landwirte empfinden es teilweise als Kränkung ihres Berufsstandes, wenn ein von ihnen als hochwertig angesehenes Lebensmittel verbrannt wird.

In Deutschland ist die Wertschätzung des Brotes besonders ausgeprägt. Brot ist im abendländischen Kulturkreis das Nahrungsmittel schlechthin. Es hat durch das Vaterunser und das Heilige Abendmahl auch eine besondere religiöse Dignität.

Auch wenn nach Luthers Auslegung des Kleinen Katechismus Brot nicht auf das reale Lebensmittel beschränkt ist, sondern alles umfasst, „was Not tut für Leib und Leben, wie Essen, Trinken, Kleider, Schuh, Haus, Hof“ usw., sollte der Umgang mit Brot und seinen Rohstoffen dankbar, sorgfältig und rücksichtsvoll sein. Brotgetreide zu verbren-



nen, verletzt u.U. das sittliche und religiöse Empfinden von Menschen und sollte deshalb unterbleiben.

Das Argument reicht aber nicht so weit, die energetische Verwertung jeglichen Getreides zu verurteilen, zumal, wenn dadurch ein Beitrag zur zukünftigen Sicherung der natürlichen Lebensgrundlagen auf der Erde geleistet wird.

4.3 Zu prüfen ist, ob durch die energetische Verwertung von Getreide bei uns die dramatischen Ernährungsprobleme in den ärmsten Ländern des Südens verschärft oder deren Lösung erschwert werden.

Getreide ist zwar das geeignetste Rohnahrungsmittel für die internationale Verteilung. Direkte Lebensmittelhilfen haben sich aber – außer bei akuten Hungerkatastrophen – als ungeeignet, ja kontraproduktiv für die Linderung des Welthungers erwiesen. Die Länder, in denen gehungert wird, haben fast immer das natürliche Potenzial, sich selber zu ernähren. Nahrungsmittelhilfen zerstören u.U. die aufkeimende Subsistenz und regionale Märkte. Weltwirtschaftliche Zusammenhänge führen dazu, dass die eigene Lebensmittelproduktion vernachlässigt wird. Korruption, Krieg, Bürgerkrieg und Flüchtlingselend verschärfen die Situation weiter.

Hilfe zur Selbsthilfe ist die beste Strategie gegen den Welthunger.

## 5. Rückholbarkeit

Ein wichtiges ethisches Kriterium bei der Einführung neuer Technologien ist die Rückholbarkeit. Man muss aus einer Technologie auch wieder aussteigen können, wenn die praktische Erprobung neue Risiken ans Licht gebracht hat, die man vorher nicht gesehen hat. Das Kriterium ist in der Vergangenheit besonders auf die Kernkraft angewendet worden. Wir haben in Deutschland inzwischen einen Beschluss, aus der Kernkraftnutzung auszusteigen. Man kann Atomkraftwerke so perfekt zurückbauen, dass sich eine grüne Wiese an der Stelle ausbreitet, wo vorher der Atomreaktor stand. Aber wirklich zurückgeholt ist diese Technologie erst, wenn die radioaktiven Abfälle aus der Welt geschafft sind. Die strahlen aber z.T. noch bis zu einer Million Jahren.

Bei der Grünen Gentechnik ist es mit der Rückholbarkeit noch schlechter bestellt. Einmal in die Natur gebracht, einmal ausgekreuzt, können gentechnisch veränderte Organismen nicht mehr eingefangen werden – ein schweres Problem für den Fall, dass sich herausstellt, dass diese oder jene gentechnisch veränderte Pflanze Gefahren für die menschliche Gesundheit oder die Artenvielfalt bringt.

In unserem Bereich haben wir es mit einer viel kleineren Dimension zu tun. Aber es wäre trotzdem fatal, wenn man eine Getreideheizung baut und die Abgasprobleme doch nicht in den Griff kriegt, Entwicklungen auf dem Sektor nachwachsende Rohstoffe in eine andere Richtung gehen, eine veränderte Agrarpolitik die Getreidepreise steigen lässt – dann hat man ein wirtschaftliches, aber u.U. auch ein ethisches Problem. Man kann die neue, bessere Einsicht nicht oder nur mit einem großen Kraftakt umsetzen.

## 6. Zusammenfassung

Gegen die energetische Verwertung von Getreide auch in Heizungsanlagen kirchlicher Häuser bestehen aus meiner Sicht keine ethischen Bedenken, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind:

6.1 Es wird nicht Brotgetreide, sondern Futtergetreide, Ausputz, Mindergetreide usw. verwendet.

6.2 Es besteht eine ausreichende Rechtsgrundlage vonseiten des Staates.

6.3 Es ist sichergestellt, dass Menschen, Tiere und Pflanzen keinen Schaden durch Abgase erleiden.

6.4 Die Anlage ist geeignet, auch andere Brennstoffe, z.B. Holzpellets bzw. beides zugleich zu verbrennen, wenn es sich technisch als schwierig erweist oder neue Entwicklung auf dem Sektor der Biomasse oder eine veränderte Agrarpolitik die Getreideverbrennung überflüssig machen (Kriterium der Rückholbarkeit).