

# Der Gott, auf den ich hoffe. Warum ich Christ bin

Von Jürgen Moltmann

Seltsam sieht mich diese Frage an.

Wer fragt mich so? Muß ich mit meinem Namen darauf antworten? Die Frage klingt neugierig: Man möchte die Gründe hören, die einen anderen Menschen zu einer bestimmten Glaubensüberzeugung geführt haben. Die Frage klingt auch zudringlich: als müsse sich der andere für seine Glaubensentscheidung rechtfertigen. Die Frage kann sowohl den Fragenden wie den Befragten in die Irre führen: liegt denn der Grund einer christlichen Existenz auf der Ebene der Gründe und Gegengründe? Machen die Gründe die Überzeugung oder die Überzeugung die Gründe? überlegte sich Kierkegaard und fand, daß in Sachen des Glaubens die Überzeugung die Gründe mache, weil das fundamentale Lebensinteresse allen Argumenten vorangehe. Und auf einer anderen Ebene hat auch Rilke recht: »Sieh Dir die Liebenden an / wenn erst das Beweisen begann / wie bald sie lügen.« Mit Gründen kann man sich einer ungewissen Sache versichern. Mit Gründen kann man aber auch eine sichere Sache ungewiß machen. Man kann die eigene Subjektivität in den Argumenten offenbaren. Man kann sie aber auch hinter ihnen verstecken. In zu vielen Begründungen drücken sich nur Beteuerungen und Versicherungen aus, die die Person unglaubhaft machen.

Und dennoch hat die Frage nach dem Warum ihr Recht. Sie zu beantworten gehört zur Vernunft des Glaubens. Warum? Weil Glaube als christlicher Glaube jedenfalls kein nur subjektives Fühlen und vages Wähnen ist, sondern mit der bestimmten Erkenntnis einer Geschichte beginnt: der offenen Geschichte Christi. Die Vernunft fragt den Glauben nach dem Sinn dieser Geschichte, und der Glaube fragt die Vernunft nach der Wirklichkeit dieser Geschichte. Gewiß ist der Glaube, wo er ernst ist und frei macht, Herzensglaube, eigene Erfahrung, und nicht eine müde Gewohnheitssache. Er ist selbständige Entscheidung und nicht Anpassung an die gesellschaftliche Religion. Aber gerade als das Persönlichste und Eigenste des einzelnen Menschen ist er ganz und gar Hinwendung zu einer größeren Sache und Hingabe an etwas anderes. Schon eines der frühesten Bekenntnisse christlichen Glaubens im Johannesevangelium bringt das zum Ausdruck: »Wir haben *geglaubt und erkannt*, daß Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes«, sagt dort Petrus (6,69).

Was ich im Glauben als für mich gewiß annehme, das begreife ich erkennend in seiner eigenen Wahrheit. Was im Glauben mir gilt, das ist im Erkennen abgesehen von mir da. Im Glauben beziehe ich Gott auf mich. Im Erkennen beziehe ich mich auf Gott. So wird im Wechselspiel zwischen Glauben und Erkennen die Wahrheit gewiß und die Gewißheit wahr. Die Frage, warum ich Christ bin, verlangt also eine subjektive und eine objektive Antwort in einem. Die Gründe müssen verständlich, mitteilbar und annehmbar sein, und der die Gründe angibt, muß als Ich mit seiner eigenen Lebensgeschichte und in seiner unaustauschbaren Subjektivität erkennbar werden als der Glaubende, der die Rechenschaft gibt.

Darum kann es bei der Frage nach dem *Warum* nicht bleiben. Sie muß um die Frage *Wodurch* und *Wie* ergänzt werden. Ob man nun neugierig oder zudringlich fragt, warum einer Christ sei, man möchte und muß doch auch wissen, wie und wodurch er dazu geworden ist. Die Argumente müssen auf den Tisch, aber an diesem Tisch muß auch die Geschichte erzählt werden. Wenn die Gründe und die Überzeugung in Sachen des Glaubens so untrennbar zusammengehören, dann gehören die objektiven Argumente in die subjektive Geschichte, denn das ist ihr Kontext. Die persönliche Geschichte des Glaubenden ist ihrerseits jedoch eine Geschichte der Auseinandersetzung mit diesen Argumenten.

Wollte man sich ganz auf die Seite der Argumente schlagen und sich allein mit Gründen und Gegen Gründen befassen, dann könnte einem die Geschichte Christi, der sich christlicher Glaube verdankt, und die eigene Geschichte mit diesem Glauben leicht aus dem Blick geraten. Die Zeitalter der Scholastik und der Orthodoxie der christlichen Theologie zeigen dies.

Wollte man sich ganz auf die Seite der Geschichte schlagen, dann könnte man nur noch erzählen, die biblischen Geschichten nacherzählen, die persönliche Geschichte weiter erzählen und die gemeinsame Geschichte aus vielen Erzählungen zusammenstellen. Die Zeitalter der Mystik und des Pietismus des christlichen Glaubens zeigen dies. Aber gehören nicht beide unauflöslich zusammen: die Argumente der Vernunft und die Erzählungen der Geschichte?

Bringen die Argumente der Vernunft das Universale und Notwendige zum Ausdruck, dann bringen die Erzählungen der Geschichte das Individuelle und Kontingente zum Ausdruck. Christlicher Glaube ist wie jüdischer Glaube geschichtlicher Glaube, denn er kommt aus einer Geschichte, die er erinnert und bezeugend vergegenwärtigt. Das ist die Geschichte Christi. Sie wird durch die Erfahrung der eigenen Geschichte mit dieser Geschichte Christi bezeugt. Als Glaube aber ist der christliche Glaube auf die Gegenwart einer Zukunft ausgerichtet, die geschichtlich nicht vergeht, wie alles andere, das kommt und doch nicht bleibt. Als Gottesglaube geht er über Geschichte hinaus und drängt auf jene unendliche Freiheit von Schuld und Tod, welche die Hoffnung in die Symbole vom »Reich Gottes«, von der »Auferstehung der Toten« und der »neuen Schöpfung« faßt. Um die bestimmte Erinnerung der Geschichte Christi und die unruhig weitertreibende Hoffnung auf das Reich der Freiheit zu vermitteln, wird man erzählend zu argumentieren und argumentierend zu erzählen lernen.

Das wird endlich besonders deutlich, wenn man die größte Hemmung ausspricht, die jene »seltsame Frage« in dem hervorruft, der die Antwort mit seinem Namen unterzeichnen soll: Warum ich *Christ* bin? *Bin* ich es denn? Bin ich es so fest und definitiv, daß ich dafür Argumente wie für eine vollendete, beweisbare Tatsache liefern kann? Wie ist es, wenn mir dieses eigene Sein ständig entgleitet, wenn ich seiner so habhaft werden will, wie es die Frage suggeriert? Wie ist es, wenn dieses abgefragte »Christsein« gar nicht in einem *Sein*, sondern in einem ständigen *Werden* begriffen ist? Wie ist es, wenn die Selbstprüfung sagen muß: ich bin Christ und Unchrist zugleich, weil Glauben und Unglauben in mir ringen, so daß ich immer von neuem schreien muß: »Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben«? Wie ist es, wenn ich immer wieder auf den Anfang zurückgeworfen werde, an welchem Sein und Nichtsein miteinander ringen? Dann kann ich doch keine Argumente für ein fertiges und sicheres Sein eines Christen vorlegen. Dann muß ich doch von diesen Konflikten auf der Schwelle - erzählen. Dann können aus dieser Erzählung des Konfliktes anderen Menschen gewiß Gründe für den Anfang des Christwerdens einleuchten, aber die Vollendung dieses Werdens zu einem Sein steht sowohl beim Erzähler wie bei den Hörern noch aus.

Es ist dies eine alte und weitverbreitete Erfahrung der Glaubenden: »Christianus semper est in fieri«, sagte Luther. Des Christen Sein liegt im *Werden*. Sein Werden ist die ständige *Umkehr*. Es ist die Umkehr von der Sünde zur Gerechtigkeit, von der Versklavung zur Freiheit, von den Zweifeln zum Glauben und von Vergangenheit zur Zukunft. Darum ist das Sein des Christen auch noch verborgen im Schoße der Zukunft Gottes. »Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden« (1. Joh. 3,2). Wer allzu rasch davon ausgeht, daß er Christ sei und deshalb nur noch das Warum zu verantworten habe, der versäumt mit dem Vergessen der Verborgenheit seines eigenen Sems auch die Freiheit seiner eigenen Zukunft. Man kann wegen dieser Verborgenheit und Zukünftigkeit des Christseins meistens besser sagen, was ein Christ nicht ist, als was er sei. In dieser vergehenden und vergänglichen Welt ist der wahre Christ doch ein Anonymus, ein Fremdkörper, eine rätselhafte Ausnahme, ein einsamer Vorläufer der Zukunft Gottes.

Und dennoch gibt es mitten in dem rastlosen Ringen um den Glauben und dem immer neuen Anfängen mit dem Christwerden eine seltsam ruhige Gewißheit über das eigene Sein, ein tiefes Vertrauen, das den ganzen Kampf mit seinem Widerspruch und Ärger erst sinnvoll macht. Ich kann es mir nicht selbst einreden. Ich kann es auch durch moralische Anstrengungen und religiöse Gewissenskämpfe nicht erringen. Es wird mir aber aus der Geschichte Christi offenbar und von Menschen und Ereignissen um mich herum ständig bezeugt. Um es einfach zu sagen: Gott ist für mich; ich bin sein Kind. Christus ist bei mir; ich bin sein Bruder. Ob ich nun stärker glaube oder eher zweifle, ob ich mich als Christ oder als Nichtchrist erfahre, ob ich mich in einer dunklen Nacht finde oder am Anbruch eines neuen Tages des Lebens-ich weiß: da ist einer, der wartet auf mich, der gibt mich nicht auf, der geht mir voran, der hebt mich auf, dem bin ich wichtig.

Im Neuen Testament wird dieser Funke Gewißheit in den Ungewißheiten des Kampfes, dies Moment des Seins im Auf und Ab des Werdens, als Gotteskindschaft bezeichnet. Jener gern und viel zitierten Hoffnungsstelle - »es ist *noch nicht* erschienen, was wir sein werden« - geht darum die Erklärung des Selbstvertrauens voran: »Meine Lieben, wir *sind* nun Gottes Kinder.« Dies Vertrauen ist doch der Stachel in der Hoffnung, und was im Leben und Sterben der Christen im *Werden* begriffen ist, ist eben dieses Sein der Kinder Gottes.

Nehme ich das Glauben und das Erkennen, das Argumentieren und das Erzählen, das Sein und das Werden des Christen zusammen, dann kann ich jene »seltsame Frage« eigentlich nur mit einer theologischen Kurzbiographie beantworten. Warum ich Christ bin und wodurch ich es wurde, welche Signale und Erfahrungen mich gerade auf den theologischen Erkenntnisweg geführt haben, der für mich zum Lebensinhalt geworden ist, das muß dargestellt werden, wenn ich der Frage gerecht werden will. Es bleibt dann ohnehin noch genug offen.

1926 in Hamburg geboren, gehöre ich zu jener Generation, die die Schrecken des Zweiten Weltkrieges, den Zusammenbruch eines Reiches mit allen seinen Einrichtungen, die Schuld und die Schande des eigenen Volkes und eine längere Kriegsgefangenschaft bewußt erlebt hat. Wir wurden später »die skeptische Generation« genannt. Diejenigen, die jene Jahre überlebten und aus den Lagern und Lazaretten zurückkehrten, waren in der Tat gebrannte Kinder, die hinfort dieses Feuer scheuten. Wir hatten das berechtigte Mißtrauen gelernt. Aber im Grunde waren wir weder skeptisch noch resigniert. Auf uns lastete die dunkle Last einer nicht wiedergutzumachenden Schuld und darum auch das Lebensgefühl einer untröstlichen Trauer. Verständlicherweise gab es unter uns solche, die sagten: »Ohne mich!«, um sich hinfort ins Private zurückzuziehen. Aber im Grunde kehrten wir nach Deutschland mit dem Willen zu einer neuen, einer anderen, einer menschlicheren Welt zurück. Manche von uns haben hinter dem Stacheldraht die Kraft einer Hoffnung gefunden, die etwas Neues will und nicht nur die Rückkehr ins Alte sucht.

Als unser Abitur vorverlegt wurde, damit wir als Luftwaffenhelfer an die Kanonen geschickt werden konnten, wollte ich eigentlich einmal Mathematik und Physik studieren. Dieses Schuleresse war natürlich durch bewunderte Lehrer entstanden. Relativitätstheorie und Quantenphysik waren die reizvollsten Geheimnisse des Wissens. Der Gedanke an Theologie lag mir damals so fern wie die Kirche. Die »eiserne Ration«, mit der ich in das Kriegselend zog, bestand aus Goethes Gedichten und Nietzsches Werken (Feldaussgabe, Dünndruck). Im Februar 1945 geriet ich in englische Gefangenschaft und wurde über drei Jahre lang durch verschiedene Lager in Belgien, Schottland und England transportiert. Im April 1948 wurde ich als einer der letzten »repatriert«, wie es so schön hieß. Die Auflösung der deutschen Front, der Zerfall von Recht und Menschlichkeit, die Selbsterstörung der deutschen Kultur, endlich das Ende mit Schrecken am 9. Mai 1945, dann die Enthüllungen der Verbrechen, die in deutschem Namen verübt worden waren: Buchenwald, Auschwitz, Majdanek, Bergen-Belsen usw.

Moltmann - Der Gott, auf den ich hoffe. Warum ich Christ bin

und der Zwang, eingesperrt ins Lager dem innerlich standhalten zu müssen: - ich glaube, daß damals auch meine kleine Welt zusammengebrochen ist. Jene »eiserne Ration« war rasch verzehrt. Was übriggeblieben war, schmeckte schal. In jenem belgischen Hungerlager sah ich, wie andere innerlich zusammenklappten, wie sie jede Hoffnung preisgaben, wie sie daran krank wurden und manche von ihnen starben. Mir ist es selbst beinahe so gegangen. Was mich bewahrt hat, war eine Wiedergeburt zum Leben kraft einer Hoffnung, für die es keine Beweise gab.

Ich habe keine plötzliche Bekehrung erlebt. Was ich sehr plötzlich erfuhr, war das Absterben aller Haltepunkte und Haltungen, die das Leben bis dahin getragen hatten. Erst langsam baute sich dann etwas anderes auf. Das Christentum, das mir zu Hause nur institutionell und alle Jahre wieder an Weihnachten aus der Ferne begegnet war, ist mir in den Lagern auch nur auf sehr menschliche, allzumenschliche Weise nahe gekommen. Es war nicht überwältigend. Und dennoch verdichteten sich die Erfahrungen des Elends, der Verlassenheit, der täglichen Erniedrigungen zu einer Gotteserfahrung.

Das war die Erfahrung der Gegenwart Gottes in der dunklen Nacht der Seele: »Auch in der Hölle bist Du da.« Irgendein wohlmeinender Army chaplain hat mir damals ein Neues Testament geschenkt. Ich fand das unpassend, hätte lieber etwas zu essen gehabt. Aber dann haben mich die alttestamentlichen Psalmen, die im Anhang zu finden waren, fasziniert, insbesondere der Psalm 39: »Ich bin verstummt und still und schweige fern der Freude und muß mein Leid in mich fressen . . . Vernimm mein Schreien, denn ich bin ein Gast bei dir, ein Fremdling, wie alle meine Väter.« In diesen Psalmen fand ich die Sprache, »zu sagen, wie ich leide«. Sie haben mir die Augen geöffnet für den Gott, der bei denen wohnt, »die zerschlagenen Herzens sind«. Auch hinter Stacheldraht, ja gerade dort war er da. Aber immer wenn ich diese beglückende Erfahrung in der Verzweiflung festhalten wollte, entglitt sie mir wieder, und ich stand wieder leer da. Nur ein innerer Zug, eine Sehnsucht, die Triebkraft einer Hoffnung blieben. Wie oft bin ich nachts im Lager am Zaun im Kreise herumgegangen. Und immer begann es mit den Gedanken an die freie Welt draußen, von der ich getrennt war, und immer endete es mit den Gedanken an ein Zentrum des Kreises mitten im Lager, als ein Kreisen um das Geheimnis Gottes, von dem ich angezogen wurde.

Aus diesen Erfahrungen, im Bodenlosen nicht zu versinken, sondern von ferne gehalten zu sein, ist mir dann auch jene Hoffnung klargeworden, ohne die man nicht leben kann. Zweischneidig war allerdings auch sie: auf der einen Seite gab sie einem die Kraft, nach jeder inneren oder äußeren Niederlage wieder aufzustehen, auf der anderen Seite war sie es, mit der sich die Seele am Stacheldraht wund rieb und sich in der Gefangenschaft weder einrichten noch abfinden konnte. Gott in der dunklen Nacht der Seele - Gott als Kraft der Hoffnung und des Schmerzes: diese Erfahrung hat mich in den Lebensjahren der größten Aufnahmefähigkeit zwischen achtzehn und einundzwanzig geprägt. Es widerstrebt mir zu sagen, darum sei ich Christ geworden, weil das so klingt, als wäre man einer Partei beigetreten. Weil ich glaube, daß ich diesen Erfahrungen mein Überleben verdanke, kann ich auch nicht einmal sagen, ich hätte dort Gott gefunden. Mir ist aber im Innern wohl bewußt, daß ich dort gefunden wurde, wo ich anders verlorengegangen wäre.

Vielleicht gibt es in jedem Leben gewisse Wurzelerfahrungen, die eine Existenz prägen und auch tragen. Man kehrt immer wieder erinnernd und verarbeitend zu ihnen zurück. Man deutet sie immer aufs neue. Vergewenwärtigt man sie, dann verschwindet die Zeitdistanz plötzlich. Man erfährt sich selbst mit allem was neu und anders wurde und hinzugekommen ist wieder als derselbe. Man identifiziert sich in den Veränderungen des Lebens. Das ist die Erfahrung, die ich mit jenen Erfahrungen vor über dreißig Jahren noch heute mache. Sie haben mich bewogen, den Traum von der Mathematik und Physik, von Einstein und Planck aufzugeben und Moltmann - Der Gott, auf den ich hoffe. Warum ich Christ bin

Theologie zu studieren. Zwar wurde ich damit zum ersten »schwarzen Schaf« in meiner aufgeklärten, liberalen Hamburger Familie, aber ich habe in der Theologie - cum ira et Studio - ein ebenso faszinierendes wie gefährliches Abenteuer gefunden, in das man sachlich wie persönlich verwickelt wird und das man nur »mit ganzem Herzen, ganzer Seele und allen seinen Kräften« bestehen kann.

Als wir 1948 aus dieser Gefangenschaft entlassen wurden, hatte ich das — gewiß etwas zu hoch gegriffene - Gefühl, wie Jakob nach seinem nächtlichen Kampf mit dem Engel Gottes mit »hinkender Hüfte«, aber »ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn« hervorzugehen. Wenn überhaupt, dann bestand jedoch Segen nur in der Überführung auf ein anderes Kampffeld: Westdeutschland 1948. Anstelle des neuen Anfangs war 1948 schon die Restauration eingeleitet. Unter der Führung des ebenso unbeugsamen wie unbekümmerten Adenauer entstand der Wiederaufbau: »Keine Experimente.« Unter der Führung des ebenso unbeugsamen wie unbelehrbaren Bischofs Dibelius wurden die evangelischen Landeskirchen so wiederhergestellt, wie sie vor 1933 gewesen waren. Auch die bewunderten Führer der »Bekennenden Kirche« bauten keine neue Kirche aus den bekennenden Gemeinden von unten auf, bruderrätlich wie im Widerstand organisiert, sondern besetzten die herkömmlichen Landeskirchenämter und gossen ihren neuen Wein in diese alten Schläuche. Wurde politisch und kirchlich die »Chance des Nullpunktes« versäumt oder hatte der »Nullpunkt« vielleicht jene Chance gar nicht in sich, die man ihm zuschrieb? Bei mir und meinesgleichen wuchs in jenen Jahren der hartnäckigen Restauration alter Verhältnisse das innere Unbehagen über diese »Utopie des Status quo«. Denn eine Utopie ist es, das nur bewahren zu wollen, was man hat, ohne Neues und Besseres zu wagen. Und diese »Utopie des Status quo« erschien uns als die schlechteste aller Utopien. Ich habe damals an einer Reihe von Protesten teilgenommen: gegen die Wiederaufrüstung der Bundesrepublik, gegen die Ausrüstung mit Atombomben, gegen den Militärseelsorgevertrag und anderes. Ich habe in einer deutsch-polnischen Gesellschaft für Versöhnung mit Polen gearbeitet. Aber besonders wirkungsvoll waren diese Aktionen damals nicht. Der große Durchbruch kam geistig und politisch erst in den sechziger Jahren.

Nach Abschluß des Studiums 1952 ging ich in die praktische Gemeindearbeit und wurde Pfarrer in Bremen-Wasserhorst. 1957 habilitierte ich mich in Göttingen und wurde 1958 zum Professor an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal berufen, einer Gründung der Bekennenden Kirche. Nach fünf Jahren Praxis wurde damit Theologie wieder zur Hauptaufgabe. Wie man allerdings nach der monumentalen »Kirchlichen Dogmatik« von *Karl Barth* noch selbständig Theologie lehren könne, war mir gänzlich schleierhaft. Hatte er nicht alles schon gesagt und es gültig gesagt? Von diesem Irrtum hat mich erst 1957 der holländische Theologe *Arnold van Ruler* befreit. Durch ihn lernte ich die Theologie des Apostolats, das brachliegende Feld der Eschatologie und den Mut zur Phantasie in der Dogmatik kennen. Meine eigenen Visionen gingen dann allerdings in eine andere Richtung. Und dann kam *Ernst Bloch* in meinen Gesichtskreis. Er lehrte damals noch in Leipzig. »Das Prinzip Hoffnung« wurde für mich zu einem Schlüsselerlebnis. Ich las es im Urlaub im Tessin und sah nichts von der Schönheit der Schweizer Berge. Mein erster und bleibender Eindruck war: Warum hat sich die christliche Theologie das Thema Hoffnung entgehen lassen, das doch ihr ureigenstes sein müßte? Wo ist der urchristliche Geist der Hoffnung in der heutigen Christenheit geblieben? Ich begann die Arbeit an der »Theologie der Hoffnung«, die 1964 zuerst erschienen ist, und plötzlich kamen die verschiedenen losen Fäden der biblischen Theologie, der Theologie des Apostolats, der Reich-Gottes-Hoffnung und der Hoffnungsphilosophie wie zu einem Muster für einen Teppich zusammen, in dem alles paßte. Ich wollte Ernst Bloch nicht beerben. Ich bin auch kein Blochianer geworden. Ich dachte an eine Parallelhandlung zur Philosophie der Hoffnung in der Theologie auf dem Boden der eigenen Voraussetzungen und Perspektiven des christlichen Glaubens.

Das Christentum ist ganz und gar, und nicht nur im Anhang, Hoffnung, Aussicht und Ausrichtung nach vorn, darum auch Aufbruch und Wandlung der Gegenwart.

Die Eschatologie (Lehre von den letzten Dingen) ist nicht etwas am Christentum, sondern schlechterdings das Medium des christlichen Glaubens, der Ton, auf den alles gestimmt ist, die Farbe der Morgenröte eines erwarteten neuen Tages, in die hier alles getaucht ist. Denn der christliche Glaube lebt von der Auferweckung des gekreuzigten Christus und streckt sich aus nach den Verheißungen der universalen Zukunft Christi. Das aber heißt, daß der Hoffende sich niemals abfinden kann mit den Gesetzen und Zwangsläufigkeiten dieser Erde, weder mit der Unausweichlichkeit des Todes noch mit dem fortzeugend Böses gebärenden Bösen.

Die Auferweckung Christi ist für ihn nicht nur ein Trost im Leiden, sondern auch das Zeichen des Widerspruchs Gottes gegen das Leiden. Darum macht der Glaube, wo immer er sich zur Hoffnung entfaltet, nicht ruhig, sondern unruhig, nicht geduldig, sondern ungeduldig. Man kann sich nicht mehr mit der gegebenen Wirklichkeit abfinden, sondern beginnt an ihr zu leiden, ihr zu widersprechen.

Diese Erkenntnisse waren für mich damals eine große Befreiung. Sie brachten mich aus der Apathie und dem unbestimmten Unbehagen an der geistig-politisch-kirchlichen Situation heraus. Sie gaben mir eine führende Leidenschaft. Das Echo, das die »Theologie der Hoffnung« seit 1964 in westlichen, östlichen und den Ländern der »dritten Welt« gefunden hat, zeigt, daß dieses Thema sozusagen in der Luft lag. Wenn man wieder hoffen darf, wird man von neuem geboren. Das gilt nicht nur persönlich, sondern auch sozial und politisch.

Die sechziger Jahre waren randvoll von Hoffnungsbewegungen und Erfahrungen der Wiedergeburt und Erneuerung; gerade an jenen Orten, an denen die Quellen gänzlich zugefroren schienen. Durch die römisch-katholische Kirche ging das »Aggiornamento«. Im Geiste Johannes XXIII. wurde das II. Vaticanum eröffnet. Reformen, die niemand, der draußen stand, für möglich gehalten hatte, wurden Wirklichkeit. Innerhalb weniger Jahre verschwand die anti-protestantische Kontroverstheologie und machte einer neuen ökumenischen Theologie Platz. Durch den europäischen Marxismus ging eine humanistische Welle. Die Selbstzerstörungen des Marxismus durch den Stalinismus wurden überwunden. Wie nach einer Eiszeit begann der Sozialismus wieder zu blühen. Unsere christlich-marxistischen Dialoge gerieten in Bewegung. Und wenn noch wenige Jahre zuvor die Marxisten im Vollbesitz der allein richtigen Wahrheit Antworten auf Fragen gaben, die niemand gestellt hatte, so begegnete uns plötzlich eine neue marxistische Generation, die fragen konnte und ihre Partner nicht mehr als ideologische Gegner zerstören, sondern in ihrem Eigenen anerkennen wollte.

Die christlich-marxistische Begegnung im gemeinsamen Aufbruch aus den verschiedenen Lagern und Fronten gehört zu den beglückendsten Erfahrungen des Geistes in jenen Jahren. Wenn dieser Dialog später auch gewaltsam zerstört wurde, ist er doch eine Begebenheit, die man nicht mehr vergißt; Zeichen der Hoffnung auf bessere Zeiten.

Ihren Höhepunkt erreichten die Aufbrüche der Hoffnung im Jahre 1968: in *Prag* trat mit Alexander Dubcek der »Sozialismus mit dem menschlichen Gesicht« in Erscheinung; für einen weltgeschichtlichen Augenblick eine Hoffnung für Ost- und Westeuropa. In *Rom* kam das II. Vaticanum zum Abschluß. In *Medellin* gab die lateinamerikanische Bischofskonferenz das Signal für die Erneuerung der Kirche aus Basisgemeinden und für die Befreiung des Volkes. In *Uppsala* stellte sich die IV. Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen unter die größte Verheißung christlicher Hoffnung: »Siehe, ich mache alles neu.« 1968 kam die *Civil Right Movement* in den USA auf ihren Höhepunkt. In *Paris* kam es zur Mairevolte der Studenten. In der *Bundesrepublik* wurden endlich Friedenspolitik nach außen und Reformpolitik

Moltmann - Der Gott, auf den ich hoffe. Warum ich Christ bin

nach innen wirksam in Angriff genommen.

Aber das Jahr 1968 zeigte auch schon die Reaktion und den Abbruch der Hoffnung an. Der Einmarsch der Warschauer Pakttruppen in die CSSR nahm dem Sozialismus sein »menschliches Gesicht«. Die Morde an John F. Kennedy und an Martin Luther King jr. und die offenbare Absurdität des Vietnamkrieges verbreiteten Angst und Wut. Die studentische Protestbewegung wurde mißverstanden. Es kam zur Brutalisierung auf beiden Seiten. Und gegen den ökumenischen Aktivismus nach Uppsala formierte sich eine konservative »evangelikale« Bewegung.

Es ist die Hoffnung, mit der man solche Erfahrungen macht: die Erfahrungen des Aufbruchs aus stagnierenden Verhältnissen und die Erfahrungen des Widerspruchs und der Enttäuschung. Wir haben in den sechziger Jahren viele Hoffnungen gesehen, die an den ersten Widerständen in Resignation oder Wut und Gewalttat zerfielen. Echte Hoffnung ist kein blinder Optimismus. Sie ist Hoffnung mit offenen Augen, die das Leiden sieht und dennoch an Zukunft glaubt. Erst aus Enttäuschung kann Hoffnung klug werden.

Ich habe am Ende der sechziger Jahre versucht, aus der »Theologie der Hoffnung« zusammen mit Johann Baptist Metz eine »politische Theologie« zu entwickeln, um von der Hoffnung des Glaubens zur Hoffnung in Aktion zu kommen. Ich habe auch versucht, den moralischen Handlungszwang, der im Aktivismus steckt, durch die Entdeckung der Festlichkeit des Lebens und der ästhetischen Kategorien in der Theologie aufzubrechen. Angesichts der wachsenden Schwierigkeiten und Enttäuschungen in den genannten Bewegungen, an denen man sich leidenschaftlich beteiligt hatte, trat dann für mich persönlich und theologisch aber jene andere Grunderfahrung wieder in den Vordergrund: die Erfahrung Gottes in der Verlassenheit. Ich habe sie in der Gestalt einer »Theologie des Kreuzes« aufgenommen, die 1972 unter dem Titel »Der gekreuzigte Gott« erschien.

In der Zeit gab es viel Kritik an der Kirche und am christlichen Glauben von außen. Soziologische und psychologische Analysen drohten dem Christentum seine christliche Identität zu nehmen und es als religiöses Epiphänomen der spätkapitalistischen Gesellschaft zu entlarven. Das Christentum hatte auch selbst allen Anlaß dazu gegeben. Darum fragten viele nach dem Eigenen, dem Besonderen, dem unterscheidbar Christlichen.

Dies Besondere am Christentum ist zugleich das Ärgerliche, weil Unauflösbare in ihm: es ist der gekreuzigte Christus auf Golgatha, der selbst im Mittelpunkt des Glaubens, der Kirche und des Christentums steht. Am Zeichen des Kreuzes wird das Christliche erkennbar. Zugleich ist der Gekreuzigte selbst die härteste Kritik am christlichen Aberglauben, an den christlichen Illusionen und an der Ängstlichkeit der Christen. Nur die Gottesvorstellung, nur die Vision der Hoffnung, nur die Tat kann christlich genannt werden, die vor dem Angesicht des sterbenden, verlassenen Christus bestehen kann. Welche Theologie aber kann vor dem Todesschrei Jesu: »Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?« bestehen? Entweder, so schrieb ich damals, ist der Gekreuzigte das Ende jeder Theologie, und »Gott ist tot«, oder er ist der Anfang der Theologie, die christlich genannt zu werden verdient. Welche Hoffnung kann unter dem Kreuz bestehen? Doch nur eine Hoffnung, die aus dem Sterben des alten, von eigenen und herrschenden Interessen geprägten Menschen hervorgeht. Welche Tat kann bestehen? Doch nur die von den Mächten des Bösen und des Leidens befreiende Tat. Markiert das Kreuz den Bruch der fraglosen Kontinuitäten im Leben und Denken, dann muß eine Theologie, die mit Hoffnung zur Freiheit führen will, immer wieder auf diesen Bruch zurückkommen. Nur die unverhüllte Härte des Kreuzes auf Golgatha vermag aus der Härte des Lebens und des Sterbens zu retten.

Für mich ergab sich bei der Arbeit an dieser Kreuzestheologie dann eine überraschende Wende. Nachdem ich in vieler Hinsicht gefragt hatte, was das Kreuz Christi für die Kirche, für die Theologie, für das Leben in der Nachfolge, für Kultur und Gesellschaft bedeutet, mußte die Frage herumgekehrt werden: Was bedeutet das Kreuz Christi eigentlich für Gott selbst? Ist Gott so absolut und souverän, daß er leidensunfähig und unberührt vom Tod des Sohnes im Himmel thronet? Und wenn Gott wesentlich apathisch ist, ist er dann nicht auch liebesunfähig? Ist er aber liebesunfähig, dann ist er doch ärmer als jeder Mensch, der lieben und leiden kann.

Je mehr ich die Gegenwart Gottes im Leiden und Sterben Jesu ernst nehmen mußte, desto tiefer mußte ich umgekehrt nach der Gegenwart des Leidens und Sterbens Jesu in Gott fragen. Ein ewig nur in sich selbst verliebter und darum teilnahmsloser Gott ist ein Unding, ein Götze. Ich fand — wie viele andere Theologen auch - vom Kreuz Christi her den Zugang zum Geheimnis der inneren Leidenschaft Gottes: »Gott ist Liebe.« Ich fand vom Kreuz Christi her einen Zugang zum trinitarischen Leben Gottes. Ich habe das »trinitarische Kreuzestheologie« genannt. In ihr ist die Trinitätslehre nicht länger eine theologische Spekulation und der Gekreuzigte nicht mehr nur ein Gegenstand christlicher Frömmigkeit. Am Kreuz Christi unterscheidet sich Gott von sich selbst. Er gibt sich selbst dahin, um bis in die Gottverlassenheit hinein der unsere und bei uns zu sein. Auch in dieser »Hölle« bist Du da. Das ist die göttliche Wahrheit des Verlassenheitsschreis Jesu. Darum wird man dann umgekehrt kein Leiden, keinen Verlust, keine Trauer von Gott ausschließen können. Entdeckt man Gott in der Verlassenheit und ist jede Verlassenheit, durch die man gehen muß, in Gott aufgehoben, dann gewinnt man auch die Wahrheitsmomente des Pantheismus zurück: »In ihm leben, weben und sind wir.« Nichts ist von Gott ausgeschlossen, wenn Gott selbst die Erfahrung des Kreuzes Christi gemacht hat. Ohne das Kreuz ist der Pantheismus eine Illusion, die am Sterben eines einzigen Kindes zerfällt. Aufgrund des Kreuzes Christi aber zeigt er die Weite Gottes.

Die Trinitätslehre galt eigentlich immer als ein Produkt der philosophischen Theologie auf hellenistischem Boden. Adolf von Harnack wollte sie darum ausmerzen, um zum schlichten Evangelium Jesu vom Vatergott und der Unsterblichkeit der Seele zurückzukehren. Das war vor dem Ersten Weltkrieg. Etwas sehr Überraschendes ist heute die Entdeckung der israelitischen und jüdischen Konturen der Passionsgeschichte und der Trinitätslehre. Schon 1936 hatte Rabbi *Abraham Heschel* das Axiom von der Leidensunfähigkeit Gottes verworfen und aus der Theologie der alttestamentlichen Propheten eine Lehre vom *Pathos Gottes* entwickelt. Vor ihm hatte *Franz Rosenzweig* die mystische Lehre von der Schechina (der Einwohnung Gottes) so gedeutet: »Gott selbst scheidet sich von sich, er gibt sich weg an sein Volk, er leidet sein Leiden mit, er zieht mit ihm in das Elend der Fremde, er wandert mit seinen Wanderungen mit« (Der Stern der Erlösung, III,3,192). Dies Wissen um den mitleidenden, mitwandernden Gott hat in den Leiden und Todeserfahrungen die Hoffnung des jüdischen Volkes am Leben erhalten. Wenn in den eigenen Verfolgungen und Schmerzen Gott selbst mitleidet, dann kann man der Anpassung und der Selbstzerstörung widerstehen. Diese Botschaft, so scheint mir, ist auch die Botschaft von dem in Christus sich selbst erniedrigenden Gott. »Nur der leidende Gott kann helfen«, schrieb Dietrich Bonhoeffer aus der Gefängniszelle.

Warum bin ich Christ? Um die Frage zu beantworten, habe ich mich selbst der Frage stellen müssen und ein Stück Lebens- und Erkenntnis geschichte erzählt. Was persönlich daran war, ist nicht übertragbar, so wenig, wie mein Ich, das gefragt wurde, übertragbar ist. Habe ich zureichende Gründe angeführt, derentwegen ich Christ bin oder werde? Wer will das beurteilen? Wer setzt die Maßstäbe? Was für mich zureichend ist, mag für einen anderen ganz unzureichend sein. Was für einen anderen überwältigend ist, kann mich völlig kalt lassen. Darum will ich am Schluß von den Argumenten und den Erzählungen Abstand nehmen. Um es einfach zu sagen, was ich zu sagen habe:

Moltmann - Der Gott, auf den ich hoffe. Warum ich Christ bin

Um Christi willen bin ich Christ.

In ihm fand ich meine Verlassenheit und Gott, und Gott in meiner Verlassenheit. In ihm fand ich die Kraft einer Hoffnung, mit der ich glaube, leben und sterben zu können. Ob ich aber in diesem Sinne »Christ« bin, das weiß ich trotz der Argumente und der Geschichte nicht. Das Urteil steht weder anderen noch mir zu. Es liegt in der Hand dessen, dem ich mich anvertraue.

Quelle: Walter Jens (Hrsg.), *Warum ich Christ bin*, München: Kindler, 1979, S. 264-280.