

# 위대한 희망-그리고 신학 50년

## 한국을 위한 하나의 신학적 성명서

위르겐 몰트만 박사 (튀빙겐대학교)

2014년은 본인이 1964년에 출판했던 『희망의 신학』이 50년 되는 해이다. 이는 다음과 같은 질문을 정당화해준다: 저자는 50년 동안 자신의 희망으로 무엇을 했는가? 그 이후에 그가 저술한 책들은 계획된 것들이었는가 아니면 우연이었는가? 그 위대한 희망은 자신의 신학 50년의 중심 사상인가? 아니면 그는 또 다른 중심 주제를 발견했던가? 나는 잘 모르겠다. 저자라고 해서 자기 자신의 연구를 평가하기에 최고는 아니다. 박사과정의 학생들이 훨씬 더 나은 탐정일 것이다. 왜냐하면 그들은 범인의 흔적을 찾고 범인을 공정하게 체포할 수 있기 때문이다. 나 자신의 신학적인 발전을 변호하기에 나는 특히 부적절하다. 왜냐하면 나는 언제나 앞을 향하여 살아왔고, 모든 새로운 사상들에 그렇게 깊이 매료되었기 때문이다. 나의 옛 저서들을 내가 기꺼이 읽어본 적이 없다. 삶은 앞을 향하여 살아지지만, 뒤를 향하여 이해된다고 키에르케고르는 말한 바 있다. 나는 언제나 앞을 향하여 추진해왔으며, 내가 저술한 것을 변호하기 위해 정지한 적은 결단코 없다. 그러나 오늘 나는 뒤를 한 번 돌아보면서 시도해보고자 한다. 나는 오늘 한국에서 나의 신학적 성명서를 발표하고자 한다. 이것은 내가 지난 50년간의 위대한 희망의 관점에서 본래 말하고자 했던 것과 나에게 중요한 것의 요약이다.

### 1. 1964년 “희망의 신학”의 주요 사상들

내가 희망의 “신학”을 쓰게 된 동기는 에른스트 블로흐(Ernst Bloch)의 메시아적-마르크스주의적 철학이었다. 그의 『희망의 원리』는 1961년 서독에서 출판되었다. 그러나 그 전에 이미 동독에서 출판된 판이 있었고, 나는 그것을 1960년에 읽었다. 나는 깊이 매료되었다. 왜냐하면 그의 철학은 그 자신이 직접 고백했던 것처럼 “성서를 통하여 세상에 나타난 종말론적 양심”에 의해 관철되었기 때문이다. 블로흐는 자신의 삶의 시간을 “출애굽과 (하나님) 나라의” 자녀로 느꼈다. 블로흐가 보기에 “마르크스주의와 종교는 (하나님) 나라에 대

한 의지에 있어서 일치한다.” 블로흐는 1918년 “하나님께 맹세하는 철학”(gottbeschwörende Philosophie)으로 시작하여 후기에 가서 비로소 독특한 형식의 무신론자가 되었는데, 이른바 “하나님을 위한 무신론자”가 되었다. 그러나 나를 매료시킨 것은 그것이 아니라, 바로 다음과 같은 질문이었다: 왜 신학은 희망이라는 이러한 성서의 주제를 놓치고 말았을까? 하나님의 약속과 인간의 희망이 구약성서의 예언자들의 글과 신약성서의 사도들의 글을 관통하는 중심사상이 아닌가? 유대인들과 그리스도인들은 메시아야 나라의 기대에 있어서 일치하고 있지 않은가? 조직신학에서 모든 것은 종말론을 향하여 나아가고 있지 않은가? 독일의 격언이 말하고 있는 것처럼 “끝이 좋으면” “모든 것이 좋은” 것이다.

중세시대에는 사람에 대한 훌륭한 신학적 체계가 있었다. 종교개혁 이후로는 경외감이 들 정도의 개신교 신앙론들이 있다. 그리고 희망은 어디에 남아있는가? 현대세계는 지난 400년 동안 “미래의 더 나은 시대”에 대한 희망의 계획들에 완전히 사로잡혀 있다. 예언자들과 사도들이 가졌던 희망들이 교회와 회당으로부터 이탈하여 이제 근현대의 발전세계 안에서 열매를 맺게 되었는가?

나는 블로흐를 복사하거나 블로흐에게 기대고자 하지 않았다. 나는 그의 “희망의 원리”에 병행하는 작업을 신학 안에서 성서적인 근거위에 시도하고자 하였다. 그렇게 해서 “희망의 신학”이 이루어졌다.

1964년 독일에서는 신학적 토론이 한편으로는 칼 바르트와 그의 추종자들 그리고 다른 한편으로는 루돌프 볼트만과 그의 학파 사이에 갈혀 빠져나오지 못하고 있었다. 바르트주의자들은 “위로부터 아래로 수직으로”라고 하는 계시 신학을 대변했다. 볼트만학파는 신앙을 인간학적으로 “아래로부터” 비신화화 시켰다. 양측 모두 미래, 역사 그리고 희망과는 많은 것을 시작할 수 없었다. 그러나 그 때 이미 그러한 양진영에 대한 하나의 대안이 제시되었는데, 곧 게르하르트 폰 라트(Gerhard von Rad)의 “구약성서 신학”(1958, 1960)이었다. 이것은 역사적인 기억들과 예언자적인 약속들에 관한 신학이었다. 볼프하르트 판넨베르크(Wolfhart Pannenberg)와 나는 바르트와 볼트만을 넘어서기 위하여

폰 라트의 신학을 출발점으로 삼았다. 판넨베르크는 자신의 보편사에 대한 생각으로, 나는 나의 약속의 역사라는 생각으로 출발하였다.

1964년에는 또한 정치적 상황도 변했다. 보수적인 전후시대는 지나갔다. 여기저기 곳곳에서 새로운 해안을 향한 출발들이 일어났다. 심지어 그 때까지 가장 보수적이었던 가톨릭교회 안에서도 마치 기적처럼 제2 바티칸 공의회(1962-1967)가 이루어졌다. 가톨릭교회는 현대세계 안에서 “현재화 되었다.” 스탈린의 사회주의 세계에서는 체코슬로바키아 안의 “인간적 얼굴을 지닌 사회주의”가 일어났다. 전 세계적으로 미국의 베트남 전쟁에 반대하는 데모가 일어났다. 오직 서독에서만 모든 것이 옛날 그대로 머물러 있었다. “실험 반대-독일 기독교민주연합(CDU)에 투표합시다.”라는 문구가 보수정당의 현수막에 걸려 있었다. 그러나 당시 우리 젊은이들은 빌리 브란트(Willy Brandt)와 사회민주당(SPD) 함께 “더 많은 민주주의를 감행할 것”을 요구하였다. 나의 “희망의 신학”은 공적인 카이로스, 가장 적절한 기회를 만났던 것이다. 따라서 희망의 신학은 많이 읽혔고 또 광범위하게 확장되었다.

나는 모든 형태의 희망의 신학에 다음과 같은 중요한 세 가지 핵심사상이 있다고 믿는다:

- 1) 하나님의 약속 개념
- 2) 새 생명 안으로의 그리스도 부활 이해
- 3) 선교로서의 인간역사 이해

1. 구약성서에 따르면 하나님의 약속은 예언 이상이며 선포 이상의 그 무엇이다. 그것은 하나님의 약속으로서 아브라함과 사라에게 하신 언약의 약속과 (창 12장) 이스라엘과 맺으신 이스라엘 계약(출 19장)에서 볼 수 있는 것처럼 “나는 너희의 하나님이 될 것이고, 너희는 나의 백성이 되어야 하리라.”는 약속이다. 이것은 하나님의 자기정의이며 이스라엘을 하나님의 백성으로 선택하시는 것이다. 약속하시는 하나님은 자신의 약속 안에서 스스로 자신의 신실함 가운데서 현존하신다. 약속은 하나님과 자기 백성의 공동의 미래를 열어준다. 약속은 새로운 역사를 위한 시작을 창조한다. “희망의 신학”

에서 나는 하나님의 약속의 미래 개방적인 성격을 매우 강조했다. 왜냐하면 오직 희망의 신학만이 아브라함과 사라와 이스라엘 백성이 했던 것처럼 모든 것을 뒤로 할 수 있는 힘을 주기 때문이다. 그리고 희망의 신학만이 낯선 곳을 향한 엑서더스를 감행하고 오직 희망의 별을 신뢰할 수 있는 힘을 주기 때문이다. 아브라함과 사라처럼 고향을 떠날 수 있는지 또는 이스라엘 백성처럼 이방인으로부터 떠날 수 있는지, 신약성서의 히브리서는 이러한 용기를 가리켜 “신앙”이라고 부른다:

믿음은 희망하는 것에 대한 분명한 확신이에요  
보이지 않는 것을 의심하지 않는 것이다 (11:1)

초기에 한 신학자가 나에게 다음과 같은 비판적인 글을 써 보낸 적이 있다: “출애굽에서 불기둥과 구름기둥을 잊지 마시오.” 그는 옳았다. 만일 약속의 말씀으로부터 하나님의 약속된 미래를 볼 뿐만 아니라, 그 역으로 이 미래로부터 현재를 들여다보기도 한다면, 그 때는 하나의 말씀 이상을 발견하게 될 것이다. 이를 위해서 나는 후에 구약성서적 -유대적 쉰히나- 사상을 수용하였다. 즉 약속하시는 하나님은 이스라엘과 약속만 맺으시는 것이 아니라, 오히려 “이스라엘 백성들 한 가운데 거하신다.” 영원하신 분이 내려오셔서 이스라엘의 운명에 동참하신다. 하나님은 자기 백성과 함께 “구름”과 “불” 가운데 거하신다. 후에 하나님은 또한 억압받고 핍박받는 자기 백성의 고난의 동반자가 되신다. 심지어 사망의 “어두운 골짜기” 속에서도 약속하시는 하나님은 계시며 위로하신다(시 23편).

2. “왜냐하면 그 안에서 모든 하나님의 약속들은 예와 아멘이 되셨느니라.”라고 바울은 고후1:20에서 적고 있기 때문이다. 그러한 약속들은 그리스도 안에서 이스라엘 백성에 속하지 않은 사람들도 할지라도 잊어버릴 수 있을 그런 방식으로 성취된 것이 아니다. 왜냐하면 그리스도는 “죽은 자들 가운데” 깨어난 분의 첫 열매요 생명의 인도자로서 부활하셨기 때문이다. 그럼으로써 하나님의 약속의 성취는 산자와 죽은 자, 탄식하는 피조물과 미완성

의 세계를 위한 보편적인 것이 된다. 그리스도가 “죽은 자들 가운데” 부활 하셨다면, 그의 부활은 판넨베르크가 설명했듯이 보편적인 죽은 자 부활의 예기(Prolepsis)이다. 나는 단순히 “선취”로만 말하고 싶지 않고, 오히려 죽은 자들의 부활과 미래 세계의 삶에 대한 실제적인 시작이라고 말하고 싶다. 부활하신 그리스도는 성육신한 하나님의 약속이며 부활의 능력은 오시는 하나님의 영적 현재이다. “희망의 신학” 안에서 나는 그리스도의 부활을 신학의 중심으로 끌어들었다. 왜냐하면 부활은 기독교 종말론의 근거이기 때문이다. 그리스도의 부활은 나의 신학 50년 과정 동안 그 중요성을 더해 갔고, 후에 나로 하여금 동방정통 신학과의 신학적인 연합을 형성하도록 이끌었다.

3. 그리스도의 부활의 지평에서 역사 안의 삶은 과제가 되며, 선교가 된다. 하나님의 약속들은 우리에게 약속된 미래를 준비하고 선취할 가능성을 볼 수 있는 눈을 열어준다. 하나님의 나라를 거역하는 역사적인 상황들이 있다. 그러한 역사적 정황들에 대하여는 그것들이 바뀔 때까지 저항하여야 한다. 하나님의 나라에 일치하는 역사적 정황들도 있다. 그러한 정황들은 지원되어야 한다. 인간의 의는 하나님의 의에 일치하여야 한다고 쾰빙글리와 칼빈이 말한바 있다. 원칙적으로 역사란 폭력과 불의와 죽음의 옛 세계의 시대와 평화와 의와 생명의 새 세계 시대의 충돌이다. 올바른 쪽에 서는 것이 그리스도인의 선교이다. “누구든지 그리스도 안에 있으면 새로운 피조물이라. 이전 것은 지나갔으니 보라 새것이 되었도다”(고후 5:17). “희망의 신학” 이후 40년이 지난 2010년에야 결국 나는 『희망의 윤리』를 집필할 수 있었다.

## 2. 1964년 “희망의 신학”의 주요 사상들

미국에서 “희망의 신학”이 아메리카 식의 낙관주의와 긍정적인 사고의 힘이라는 의미에서 읽히고 있다는 사실을 내가 1968년에 알게 되었을 때, 나는

그리스도의 수난 속에 있는 부활의 뒷면에 대해 집필하기로 결심하였다. 이러한 결심으로부터 1972년 『십자가에 달리신 하나님』이 완성되었다.

1. 『십자가에 달리신 하나님』 안에도 희망이 있는가? 그렇다. 그리스도께서 자신의 고난과 죽음을 통해 희망 없는 자들, 고통당하는 자들, 그리고 죽어가는 자들에게 주시는 희망이다. “당신은 절망 가운데 있는 자들의 희망입니다.”라고 고대 기독교 신앙고백에서 말하고 있다. “희망의 하나님”은 또한 그들과 함께 그들 안에서 고난당하시는 “십자가에 달리신 하나님”이다. 사람들은 말하기를, 내 책은 “아우슈비츠 이후의 신학”이라고 한다. 그것은 사실이다. 그러나 나는 아우슈비츠에서 실제로 일어났던 것과 아직도 끝나지 않았다. 그것이 죄의 힘이었던가? 그것은 “철저한 악”이었던가? 그것은 무의 근저에 있는 교만이었던가? 아우슈비츠의 가스실에서 실제로 일어났던 일에 대해 우리는 아무런 이해가 없다. 나 개인적으로는 그리스도께서 죽어 가시면서 외쳤던 하나님에 대한 탄원이 이해할 수 없는 일, 대답 없는 질문들 그리고 구원 없는 고통과 함께 살아갈 수 있는 열쇠가 되었다: “나의 하나님, 어찌하여 나를 버리시나이까?” 내가 1945년 제2차 세계대전 이후 포로수용소에서 하나님 떠남을 겪었을 때 예수께서 나 자신의 삶 속으로 들어오신 것은 바로 이 하나님 탄원을 통해서였다. 그의 함께 고난당하심이 나로 하여금 희망을 가지고 바라보게 하셨다.
2. 하나님은 고난당할 능력이 있으신가 아니면 없으신가? 내가 이 질문에 부딪히게 된 것은, 그리스도의 수난과 죽음이 하나님에게 어떤 의미가 있는지를 질문하기 시작했을 때였다. 십자가 신학의 전통에 따라 사람들은 그리스도의 십자가 죽음이 우리의 죄를 위한 희생제물로서 또는 하나님과의 화해로서 또는 죄인의 칭의로서 우리 인간에게 어떤 의미가 있는지를 묻는다. 그러나 그 질문을 거꾸로 뒤집어 보면 사람들은 그리스도의 수난과 죽음이 하나님에게 미치는 영향에 대해 묻게 된다. 즉 그리스도께서 겟세마네 동산에서 “아빠, 사랑하는 아버지”라고 불렀던 그 하나님, 또 예수께서 세례 받으실 때 “이는 내 사랑하는 아들이요 내 기뻐하는 자라”고 하셨던 그 하나님에 대해 그리스도의 수난과 죽음이 미치는 영향을 묻게 된다. 자신의 독생자의 지상적 운명이 하나님을 냉혹하게 만들었는가? 하나님은 그리스도

의 수난에는 전혀 관여하지 않았는가?

그렇게 물으면 기독교 신론의 전통으로부터 하나님의 무감각에 관한 공리 (das Axiom der Apathie Gottes)가 즉각 대응해 온다. 그러한 공리란 하나님은 그 본성상 그 어떤 고난도 당하지 않으신다는 아리스토텔레스의 형이상학에서서 가르쳤던 내용이다. 하나님의 본성은 “무감각적”이다. 하나님은 기쁨도 고난도 알지 못하시며, 사랑도 분노도 알지 못하신다. 내가 예수 그리스도의 하나님을 “십자가에 달린 하나님”으로 표현했을 때, 가톨릭 신학자 칼 라너(Karl Rahner)가 다음과 같은 말로 고난당할 수 없는 하나님 (Deus impassibilis)을 변호하였다: “만일 하나님이 나처럼 그렇게 형편이 나쁘다면, 그 하나님이 나에게 무슨 도움이 되겠는가?” 나는 다음과 같이 대답했다: 내가 정말로 “형편없게 되었을 때” 그리고 내가 하나님이 떠났다고 느꼈을 때 나를 도와준 분은 바로 함께 고난당하는 하나님이였다.

예수 그리스도의 하나님을 이해하기 위해서 우리는 아리스토텔레스의 절대적인 하나님이 아니라 이스라엘의 살아계신 하나님으로 시작해야 한다. 나는 유대교 신학자 아브라함 헤셸(Abraham Heschel)이 하나님의 파토스를 가르치고 있는 것을 발견했다. 이스라엘의 하나님은 열정적인 하나님이며, 따라서 하나님은 자신의 사랑과 분노에 있어서 질투로 가득한 하나님이다. 그리스도의 수난은 또한 그의 하나님의 수난이기도 하다. 그의 사랑하는 아들의 죽음은 아버지의 영원한 고통이다. 그리스도 안에서 하나님은 우리의 자리에서 고난당하시고 우리를 위하여 고난당하신다. 자신의 생명을 내어주시는 가운데 아버지는 우리를 위하여 또한 자기 자신을 내어 주신다. 이러한 하나님의 자기 내어주심이 그의 영원한 자비이며, 그 자비로 인하여 온 세계가 살아가고 있다. 따라서 디트리히 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)는 죽음의 감옥에서 다음과 같이 썼다: “오직 고난당하는 하나님만 도울 수 있다.” 고난에 불능한 하나님은 우리를 무감각하게 만든다. “십자가에 달린 하나님”은 우리를 자비롭게 만든다. 이러한 의미에서 고대 기독교의 다음과 같은 외침은 이해될 수 있을 것이다:

“Ave crux - unica spes”(십자가 - 우리의 유일한 희망이여)

### 3. 사회적 삼위일체론을 통한 희망의 신성화

1972년 내가 그리스도의 십자가에서 일어난 내적인 사건을 하나님의 아들 예수와 그의 하나님 아버지 사이의 역사로 서술한 이후 나는 삼위일체 하나님에 대한 단서를 찾는 일에 빠져들었다. 그러나 나는 우선적으로 성자 하나님과 성부 하나님만을 인식하였지, 성령은 인식하지 못하였다. 물론 1975년 『성령의 능력 안에 있는 교회』를 집필하였지만, 그것은 신론 안에서 이루어진 인식이 아니었다. 그래서 나는 1980년 재도전을 시도하였고 『삼위일체와 하나님 나라』 안에서 “사회적 삼위일체론”을 발전시켰다. 이러한 삼위일체론이 “희망의 신학”에 어떤 기여를 하고 있는지 나는 요한복음 17:21의 예수의 “대제사장적 기도”를 주석하면서 보여주고자 한다:

아버지여, 아버지께서 내 안에  
 내가 아버지 안에 있는 것 같이  
 그들도 다 하나가 되어  
우리 안에 있게 하사  
 세상으로 아버지께서  
 나를 보내신 것을 믿게 하옵소서

1. “있는 것 같이”라는 표현이 말해주는 것처럼, 초기 교회공동체의 일치는 하나님의 아들 예수와 그의 아버지 하나님의 일치에 상응해야 한다. 그러나 이러한 일치가 생각되고 있는가? 그것은 아들이 아버지 “안에” 그리고 아버지가 아들 “안에”라고 말하고 있듯이 상호 내주로서 이해되고 있다. 이를 위해서 고대 교회는 페리코레스시스(Perichoresis)라는 개념을 형성하였다. 아들과 아버지는 개인적이거나 숫자적인 일치 안에서 하나된 것이 아니라 상호 침투적인 의미에서 하나이다. 페리코레스시스 개념과 더불어 연합은 획일성 없이 그리고 인격은 개인주의 없이 생각될 수 있다. 삼-일체적인 하나님의 일체성은 페리코레스시스 적으로 다음과 같이 생각될 수 있다: 아버지는 아들과 성령 안에 전적으로 거하시며, 아들은 아버지와 성령 안에 전적으로 거하시고, 성령은 아버지와 아들 안에 전적으로 거하신다. 그러나 어떻게 세 분이 그렇게 “서로의 안에” 계시는가? 이를 위해 라틴 신학은 다음과 같은 두 개의 개념을 만들어 내었다: 상호침투(circumincession)와 상호순환(circuminsession)이 그것이다. 첫 번째 개념은 역동적인 침투를 의미한다. 즉 신적인 위격들은 서로에게 운동공간을 내어준다. 그리고 두 번째 개



념은 정적이고 휴식적인 내주를 의미한다. 즉 신적인 위격들은 서로에게 생명의 공간을 제공한다는 것이다. 각 위격은 다른 위격들 안으로 운동해 들어간다. 그리고 각 위격들은 다른 위격 안에 존재한다. 페리코레스시스적인 삼위일체 안에는 팽이나 폭풍의 “눈”에서처럼 최고의 운동과 절대적 휴식이 동시에 지배한다. 그들의 내어주는 사랑의 덕분에 하나님의 각 위격들은 상호 내재적인 가운데 자기 자신에게로 돌아간다. 즉 아들과 성령 안에서 아버지는 자기 자신에게로 돌아가고, 자기 자신을 의식하게 되며, 마찬가지로 아들과 성령도 각자 다른 위격들 안에서 자기 자신에게로 돌아간다. 이것이 사회적 삼위일체론의 인식이다. 즉 아버지-아들-성령은 단지 신적인 위격들일 뿐만 아니라, 또한 서로를 위한 신적인 공간들이다.

2. 페리코레스시스 안에서 생각된 삼위일체는 원이나 삼각형의 상징들이 암시하는 것처럼 닫혀있는 배타적인 일치가 아니라 개방되어 있어 초대하는 그리고 통합하는 연합이다. 이는 요 17:21에서 말하고 있는 것과 같다:

“그들도 ... 우리 안에 있게 하사”

인간은 삼위일체 하나님 안에서 자신들의 인간적인 공간 즉 움직일 공간과 거주할 공간을 발견하며, 하나님은 믿는 사람들 안에서 하나님의 운동공간과 거주공간을 발견한다(요 14:23). 사랑의 영 안에서 하나님과 인간의 상호 내주가 다음과 같이 있다:

사랑 안에 거하는 자는

하나님 안에 거하고

하나님도 그의 안에 거하시느니라 (요일 4:16)

초기 그리스도 공동체는 단지 페리코레스시스적인 삼위일체의 복사판일 뿐만 아니라, 세계개방적인 하나님의 삼위일체성 안에서 살기도 하고 움직이기도 한다. 그러한 공동체는 삼위일체의 위격에만 일치하는 것이 아니라 삼위일체의 페리코레스시스적인 하나 됨에도 일치한다. 이것은 다음과 같이 가부장주의를 배제한다: “교회는 아버지와 아들과 성령의 일체성의 의해 하나 된

백성이다.” 고대 교회의 키프ريان(Cyprian)이 한 말이다.

3. 삼위일체적인 상호내주라고 하는 이러한 이해는 종말론적 희망을 심화시켜 주며 하나님의 백성의 역사적인 엑서더스를 강화시켜준다. 우리는 그리스도 안에-그리스도는 우리 안에 라는 말은 다음과 같이 이해될 수 있다: 만일 우리가 그리스도를 위격과 동시에 공간으로 이해한다면, 그리스도는 믿는 자들의 거주 공간이며 믿는 자들이 새로운 창조로 들어가는 입구이다. 그리고 믿는 자들의 공동체는 이 세상 속의 그리스도의 거주 공간이다. 상호 침투하는 이러한 공간들은 다음과 같이 종말론적인 운동 속에 있다: “... 그리스도께서 나타나실 그 때에 너희도 그와 함께 영광중에 나타나리라”(골 3:4). 부활하신 그리스도는 새 창조 안으로 들어가는 자신의 길에서 희망하는 자들을 동반시킨다. 말하자면 “그 안에 있는” 사람은 그의 운동 안에도 있게 된다.

우리는 성령 안에 - 성령은 우리 안에. 믿음 속에 하나님의 영과 더불어 페리코레시스가 형성된다. 우리는 하나님의 영을 하나님의 “힘의 장”으로 경험하게 되고, 성령의 수많은 은사와 능력들은 “미래 세계의 능력들”(히 6:5)로서 이해된다. 성령 안에 있는 우리: 거기서 우리는 위격들이고 성령은 우리의 거주공간이다. 반면에 우리 안에 있는 성령: 거기서 하나님의 영은 위격이고 우리는 그의 거주공간이다.

이것이 삼위일체론적인 종말론이다: 즉 하나님 안에서 전개된 희망이다.

#### 4. 창조의 미래에로 희망의 확장

만일 우리가 “창조”라는 개념을 사용하면 우리는 무의식적으로 완성된 과정과 그 결과를 생각하게 된다. 그러나 그것은 잘못된 생각이다. “태초에”(창 1:1) 창조는 그 미래를 위해서 열려있다. 창조의 현실은 그 창조자의 가능성들을 위해 열려있다. 말하자면 우리는 시작을 가지고 있고 보존과 갱신이라고 하

는 지속적인 과정 속에 있으며 “새 창조”라고 불리는 하나의 목적을 가지고 있는 그런 창조 이해를 가지고 있다. 참되고 지속적인 창조는 창조의 현 상태의 미래에 있다. 인간은 창조의 부분이며 동시에 창조자의 형상으로서 자기초월의 능력이 있다. 그러한 자기초월은 인간으로 하여금 각각의 모든 현재를 넘어서 보게 해준다. 나는 1985년에 기포드 강연에서 이러한 종말론적인 창조 이해를 피력했고 동시에 우주적인 요소들을 이 세계를 향한 생태학적 희망 안으로 수렴했다. 그때 출판된 책이 바로 『창조 안에 계신 하나님. 생태학적 창조론』(Gütersloh, 1985)이다.

1. 하늘과 땅의 새 창조: 예언자적인 약속들 안에서 이스라엘의 희망은 보편적이고 종말론적인 것이 된다. 하늘과 땅의 새 창조는 다른 창조가 아니라 모든 무상한 만물의 새 창조이며 그리하여 만물은 하나님 앞에 영원히 존재하게 된다. 새 창조 안에서 생명에 의해 “죽음이 삼킴을 당하고” 인간의 죄는 용서함을 받게 되고 혼돈의 권세들은 피조세계로부터 추방당한다. 경험된 평화는 확장된다. 왜냐하면 창조주가 자신의 피조세계 안에 거주하기 위해서 피조세계 속으로 자신의 영광 가운데 이주해 들어오기 때문이다. 이러한 새 창조는 하나님의 현재 속에서 시작된다: “보라 내가 새 일을 행하리니(새 것을 창조하리니) 이제 나타낼 것이라 너희가 그것을 알지 못하겠느냐?”(사 43:19). 새 것(Novum)이라는 범주는 예언자적 범주이다. 새 창조의 빛에서 창조는 처음부터 하나님의 위대한 약속으로 나타난다. 모든 개별적 피조물은 영광의 나라에서 하나님 자신의 미래의 실제적 약속이다.

2. 초기의 그리스도인들은 죽은 자들 가운데서 그리스도 부활을 개인적인 의미에서 단지 보편적인 죽은 자들의 부활의 시작으로 이해했을 뿐만 아니라 동시에 죽음의 극복과 새 창조의 시작으로서의 우주적인 의미로도 이해했다. 그리스도께서 십자가에서 자신의 생명을 내어주심은 단지 하나님과 멀

어진 인간의 화해에만 기여하는 것이 아니라 혼돈스러운 우주의 화해에도 기여한다(고전 5:17). 이러한 “우주의 화해”에는 두려움에 빠진 모든 피조물들에게 희망을 가져다준다(롬 8:19-23). 그리스도의 자기 주심을 통한 우주의 화해 뒤에 모든 우주적인 권세를 넘어서는 그리스도의 승귀를 통한 우주의 완성이 이루어진다(엡 1:20; 골 1:20). 이것이 바로 진정한 “만유화해”이다. 우주적인 그리스도에 대한 비전은 피조물의 모든 공간과 모든 시간을 하나님의 평화로 채운다.

3. 개인적인 관점에서는 그리스도와 죄와 죽음의 권세들이 주요 관건이라고 한다면 우주적인 관점에서는 그리스도와 혼돈의 “권세들과 세력들과 통치들”이 주요 관건이다(롬 8:38-39; 고전 15:24-26). 바울에 따르면 그러한 권세들은 부활하신 그리스도의 통치에 의해서 죽음과 함께 “제거”된다. 에베소서에서 따르면 그러한 권세들은 그리스도를 통한 만유의 회복 속에서 바로 세워지고 화해되며 생명에 봉사하는 능력들로 변화된다. 그러한 권세들이 죽음을 통해 통치하는 한 제거될 것이고 그러한 권세들이 창조된 능력들이 한 그것들은 화해된 우주 속으로 통합될 것이다.

4. 세계는 우주의 신적인 상태 속에 있지 않다. 세계는 또한 하나님 없는 혼돈도 아니다. 부활하신 그리스도에 대한 희망은 자연을 신격화하는 것뿐만 아니라 자연을 악마화하는 것도 반대하며 자연에 대한 두려움과 자연의 신격화로부터도 자유롭다. 만일 인간이 화해된 우주를 믿지 못한다면 지진과 쓰나미에 의해서도 위협받고 있는 지구에서 어찌 평안함을 느낄 수 있으며 지상의 삶 또한 사랑할 수 있겠는가? 그리고 만일 인간이 이 땅을 쓰레기 처리장으로 만들고 바다를 독성물질들로 오염시키고 기후를 해롭게 바꿔놓는다면 어떻게 지구를 사랑할 수 있으며 지구의 생명 앞에 경외감을 느낄 수 있겠는가? 고대의 우주적인 그리스도가 우주적인 두려움으로부터 해방시켰던 것처럼 그리스도는 오늘날에도 인간과 이 땅을 “현대의 글로벌화된 세계”의 자연 적대적이고 생명을 파괴하는 세력들로부터 해방시킨다. 그리

스도는 하늘과 땅을 채우게 될 평화에 대한 우리의 생태학적 희망이다.

5. 기독교 전통들 속에는 세계의 종말에 대한 다음과 같은 상반되는 견해들이 있다: 한때 루터 신학에도 영향을 미쳤던 묵시적-영지주의적 전통은 세계파멸을 말했다. 그리하여 종말에는 오직 천사들과 믿는 영혼들만이 하나님 안에 남게 된다. 그에 반하여 옛 기독교-정통주의 전통은 우주의 신성화를 가르쳤다. 만이 우리가 니케아 기독교 공동신앙고백(325)과 함께 “죽은 자의 부활과 미래적 세계의 생명을 기대한다면” 우리는 또한 하나님의 보편적 내주를 통한 우주의 신성화도 희망하게 될 것이다. 이것이 생태학적 종말론이다: 오시는 하나님에 대한 전 우주를 포괄하는 희망.

## 5. 성령신학을 통한 하나님의 미래의 현재화

1989년 나는 성령의 생명력에 사로잡혀서 본래의 계획과는 달리 『생명의 영: 통전적 성령론』(München, 1991)에 관한 책을 집필하였고 그렇게 함으로써 나의 신학에 대한 체계적인 기여를 확장했다. 거기로부터 1997년에는 『생명의 원천: 성령과 생명의 신학』에 관한 소책자가 출간되었다. 하나님의 영의 관점에서 나는 경험 개념과 생명의 이해와 “성령의 공동체”가 가지고 있는 영성을 연구하기 위해 노력했다. 여기서 나는 희망된 것의 현재화에 기여하는 것만을 다뤄보고자 한다.

1. 인간의 영성과 하나님의 영: 영성이라고 하는 개념이 말하고 있듯이 여기서 주요 관건이 되는 것은 인간이 하나님의 영에 사로잡히는 것에 대한 문제이다. 영성은 성령이 다음과 같이 구하여지고 경험되는 곳에서 발전한다: 성령이 우리 마음속에 부어지면(롬 5:5) 마음의 영성이 형성된다. 성령이 “모든 육체에 부어지면”(골 3; 행 2) 생명의 영성이 형성된다. 영국의 찬송가

에서 말하고 있듯이 하나님이 전 피조물을 통해 호흡하시면 우주적 영성이 형성된다. 그에 반해서 아우구스티누스 이후의 전통적 영성은 “하나님과 영혼”을 중심으로 삼고 있으며 “내적인 기독교”를 현재에 이르기까지 각인시켜왔다. 바로 여기에서 하나님의 영은 “탈세계화된 영”이 된다. 그러나 성서적 전승들에 따르면 현재의 생명을 살리는 영은 “미래세계의 생명” 속에서 오시는 하나님의 영광의 서광이며 출발이다. 따라서 성령은 반(反)육체적이지 않으며 세계와 낯설지도 않다. 오히려 성령은 생명을 살리며 모든 감각을 깨우며 땅을 성화시킨다.

2. 그리스도 역사와 성령의 역사: 신약성서에 따르면 성령은 그리스도의 역사로부터 나온다: 우리는 교회력에서 성탄절에는 우리의 세계에 그리스도께서 오심을 축하하고 오순절에는 우리 세계에 성령께서 오심을 축하한다: 오순절은 이러한 순서에서 마지막 축제이며 따라서 다른 축제의 목표이다. 그리스도의 역사와 성령의 역사는 상호 교차되어 있다: 복음서들에 따르면 그리스도는 성령으로부터 “영접되고” “세례를 받고” 오시며 성령의 능력 안에서 (히 9:14) 기적을 행하시고 복음을 선포하고 세계의 화해를 위해 자신을 내어주신다. 그리스도의 역사는 그리스도의 세례와 함께 시작되며 그의 부활로 끝맺는다. 그런 다음에 성령의 그리스도의 역사가 시작된다: 그리스도는 성령을 자신의 공동체에 보내시고 또 공동체를 통해서 모든 생명에게 보내시며 그리스도는 성령 안에서 현존하신다. 그리하여 하나님의 영으로부터 그리스도의 영이 된다. 누가복음은 이것을 한시적인 시간 안에서 설명하고 있지만 내용적으로 볼 때 부활신앙과 성령체험은 함께 속해 있다. 부활하신 그리스도를 믿는 다는 것과 성령 속에서 새 생명의 능력을 체험하는 것은 하나이다. 부활절 없는 오순절이 없고 그러나 또한 오순절 없는 부활절이 없다. (정통주의적인) 부활신학과 (오순절주의적인) 오순절신학은 논리적으로 상호 보완된다.

3. 살리는 영: 예로부터 하나님의 영은 “성령”일 뿐만 아니라 또한 “생명의 영”으로 불린다. 왜냐하면 성령은 생명을 성화할 뿐만 아니라 하나님의 능력을 통해 생명을 살리고 우리의 생명의 영들을 일깨우기 때문이다. 생명에 대한 초월적인 사랑이 우리를 사로잡는다. 그것은 하나님과 일치하는 삶이며 우리 자신과도 일치하는 삶이다. 그것은 또한 위대한 확신가운데 있는 삶이다. 성화는 또한 분리된 것이 완전하여 지고 치유에로 인도한다. 즉 성화는 건강으로 인도한다. 이것은 일반적인 안녕의 상태로서의 건강이 아니라 건강하거나 병든 상태에서도 인간다움이 되도록 하는 능력으로서의 건강이다. 성령의 경험은 공기의 호흡과도 같다: “하나님은 부단히 영혼 속으로 호흡하시며 영혼은 부단히 하나님을 향하여 호흡 한다”(존 웨슬리). 살리는 영이 그리스도를 죽은 자들 가운데 일으키신 영이라면 성령은 또한 우리 속에서 부활의 능력이며 죽은 자들의 부활의 시작이다. 이로서 우리는 성령체험을 종말론적이고도 보편적으로 이해하게 된다. 하나님의 영 안에서 우리에게 일어나는 것은 우리의 미래가 될 것이고 그것은 보편적으로 만물의 새 창조라고 하는 종말론적인 봄의 시작이다. 성령체험은 세계의 파멸로부터 무관심하지 않으며 오히려 삶의 한 가운데로 인도하며 탄식하는 전피조물과 함께 연대하게 만든다. 희망은 단순히 기대일 뿐만 아니라 경험이다. 희망은 희망된 것을 현재 속으로 끌고 들어오며 오시는 하나님에게 길을 예비한다. 따라서 진정한 오순절 신학이란 생명의 신학이다. 죽음의 야만성과 무관심의 냉소주의에 대항하기 위해서 오늘날 우리는 생명의 신학을 필요로 한다.

결론으로 나는 신학의 자리에 대해서 언급하고자 한다:

1. 교회는 교회의 신학을 필요로 하는데,  
설교와 강의를 위해서

공동체의 건설을 위하여

선교와 디아코니아를 위해서 이다.

신학은 신앙공동체의 삶 속에 확고하게 뿌리내려야만 한다.

2. 믿는 자는 누구든지 자신이 무엇을 믿으며 누구를 믿는지 이해하고자 한다. 신학은 믿는 자들의 개인적인 삶과 가정적인 삶 안에 자신의 확고한 자리매김을 하고 있다. 개인적이며 공동체적인 성경읽기 속에서, 기도와 찬양 속에서 개인적인 신학이 형성된다. 개인적인 신학은 교회에 의해 존중되어야 한다. 왜냐하면 공동체는 많은 공동체들, 즉 그리스도인 가정들과 가정교회들로부터 이루어지기 때문이다.

신학은 개인적인 삶 안에 확고하게 뿌리내려야 한다.

3. 바울은 하나님의 아들 예수를 많은 형제들과 자매들 가운데 “말아들”이라고 부른다(롬 8:29). 그러나 마태복음 25장에 따르면 예수는 “가난한 자들, 굶주린 자들, 이방인들, 병든 자들 그리고 갇힌 자들을 자신의 “가장 작은 형제들과 자매들”이라고 부른다(25:40). 말하자면 믿는 자들의 명시적인 그리스도 공동체 외에 또한 ”소수자들“의 숨겨진 그리스도 공동체도 존재한다. 그리스도께서는 “너희 말을 듣는 자는 내 말을 듣는 자니라”고 말씀하셨지만 또한 “그들을 방문한 자는 나를 방문한 자니라”고도 말씀하신다. 그러니까 교회의 신학은 또한 가난한 자들의 신학이 되어야 한다. 이것을 민중신학과 해방신학이 우리에게 잘 보여주고 있다. 기독교 신학은 가난한 자들과 병든 자들과 옥에 갇힌 자들의 신음소리를 들어야만 한다.

4. a. 그리스도의 교회들은 또한 정치적인 공공성의 한 부분이다. 그래서 교회들은 외부로부터 그렇게 인식되며 이 공공성을 교회들은 스스로 인식해야만 한다. 평화에 대한 정치적인 질문, 의에 대한 사회적 질문 그리고 지구 미래에 대한 생태학적 질문들은 공적신학에 따라 제기되는 질문들이다. 우리는 그것을 또한 정치신학이라고도 불렀다.



4. b. 신학은 또한 대학들에서 가르쳐진다. 신학자들은 학문공동체에도 소속되어 있다. 성서주석은 문헌학과도 연결되어야만 하고 교의학은 철학과 실천 신학은 사회학과 연결되어야 한다. 그렇게 학문적 신학이 형성된다. 학문적인 신학은 교회의 신학과 대립해서는 안 되며 대립할 필요도 없다. 학문적 신학은 공동신학의 한 부분이며 단지 다른 곳에서 이루어지는 학문일 뿐이다. 우리가 어떤 곳에서 신학적 사고를 하던 간에 우리는 포괄적인 하나님의 나라를 향해 방향 지어져 있다. 그곳이 신학의 영원한 고향이다.

# DIE GROSSE HOFFNUNG - UND 50 JAHRE THEOLOGIE

## Ein theologisches Testament für Korea

Jürgen Moltmann

2014 wird meine „Theologie der Hoffnung“, die ich 1964 veröffentlicht habe, 50 Jahre alt. Das berechtigt zu der Frage: Was hat der Autor 50 Jahre lang mit seiner Hoffnung gemacht? Waren die Bücher, die er danach geschrieben hat, geplant oder Zufall? Ist die große Hoffnung der rote Faden seiner Theologie seit 50 Jahren? Oder hat er auch andere Leitmotive gefunden? Ich weiß es nicht. Ein Autor ist auch nicht der Beste, um seine eigene Arbeit zu beurteilen. Doktoranden sind viel bessere Detektive, weil sie die Spuren des Täters suchen und ihn objektiv festnehmen können. Ich bin besonders ungeeignet, über meine eigene theologische Entwicklung Rechenschaft abzulegen, denn ich habe immer nach vorwärts gelebt und war von allen neuen Gedanken so fasziniert. Ich habe nie gerne alte Bücher von mir gelesen. Das Leben wird nach vorwärts gelebt, aber nach rückwärts verstanden, sagte Kierkegaard. Ich wurde immer nach vorwärts getrieben und habe mich nie mit der Verteidigung dessen, was ich geschrieben habe, aufgehalten. Aber heute will ich es einmal nach rückwärts versuchen. Ich möchte in Korea heute mein theologisches Testament veröffentlichen. Das ist eine Zusammenfassung dessen, was ich in 50 Jahren Theologie im Blick auf die grosse Hoffnung eigentlich sagen wollte und was mir wichtig ist.

### 1. Leitende Ideen der „Theologie der Hoffnung“ 1964

Der Anlass, eine „Theologie“ der Hoffnung zu schreiben, war für mich Ernst Bloch's messianisch-marxistische Philosophie. Sein „Prinzip Hoffnung“ erschien in Westdeutschland 1961, vorher hatte es eine ostdeutsche Ausgabe gegeben, die ich selbst 1960 gelesen habe. Ich war fasziniert, denn seine Philosophie ist durchzogen von „dem eschatologischen Gewissen, das durch die Bibel in die Welt kam“, wie er selbst bekannte. Bloch fühlte sich Zeit seines Lebens als ein Kind „des Exodus und des

Reiches“. Er sah „Marxismus und Religion geeint im Willen zum Reich“. Er hatte 1918 mit einer „gottbeschwörenden Philosophie“ angefangen und war erst später zu einem Atheisten eigener Art geworden, nämlich zu „einem Atheisten um Gottes willen“. Aber nicht das faszinierte mich, sondern die Frage: Warum hat sich die Theologie dieses biblische Thema der Hoffnung entgehen lassen? Sind nicht Gottes Verheißungen und die Hoffnung der Menschen der rote Faden in den Schriften der Propheten des Alten und der Apostel des Neuen Testaments? Sind nicht Juden und Christen geeint in der Erwartung des Messias und des Reiches? Lläuft in der systematischen Theologie nicht alles auf die Eschatologie hinaus? Ist das „Ende gut“, dann ist „alles gut“, wie ein deutsches Sprichwort sagt.

Es hat im Mittelalter großartige theologische Systeme der Liebe gegeben. Seit der Reformation gibt es imponierende evangelische Glaubenslehren. Und wo ist die Hoffnung geblieben? Die Moderne Welt ist seit 400 Jahren von den Projekten der Hoffnung auf „zukünftige bessere Zeiten“ durchdrungen. Sind die Hoffnungen der Propheten und Apostel aus den Kirchen und Synagogen ausgewandert und jetzt in der Fortschrittswelt der Neuzeit fruchtbar geworden?

Ich wollte Bloch nicht kopieren oder mich ihm anschließen. Ich wollte eine Parallelhandlung zu seinem „Prinzip Hoffnung“ in der Theologie auf biblischer Grundlage in Gang setzen. So entstand die „Theologie der Hoffnung“.

1964 hatte sich die theologische Diskussion in Deutschland festgefahren zwischen Karl Barth und seinen Anhängern auf der einen Seite und Rudolf Bultmann und seinem Verein auf der anderen Seite. Die Barthianer vertraten eine Offenbarungstheologie „senkrecht von oben“ Die Bultmannianer entmythologisierten den Glauben anthropologisch „von unten“. Beide konnten mit der Zukunft, der Geschichte und der Hoffnung nicht viel anfangen. Aber da war schon eine Alternative zu beiden entstanden in Gerhard von Rad's „Theologie des Alten Testaments (1958, 1960). Das war eine Theologie der geschichtlichen Erinnerungen und der prophetischen Verheißungen. Wolfhart Pannenberg und ich nahmen sie

zum Ausgangspunkt, um über Barth und Bultmann hinauszugehen. Pannenberg mit seiner Idee der Universalgeschichte, ich mit meiner Idee der Verheißungsgeschichte.

1964 hatte sich auch die politische Situation verändert. Die konservative Nachkriegszeit war vorbei. Überall regte sich der Aufbruch zu neuen Ufern: In der bis dahin streng defensiven katholischen Kirche entstand wie ein Wunder das Zweite vatikanische Konzil 1962 - 1967. Die katholische Kirche „vergegenwärtigte sich“ in der modernen Welt. In der sozialistischen Welt Stalins regte sich ein „Sozialismus mit dem menschlichen Angesicht“ in der Tschechoslovakei. Weltweit sammelten sich Proteste gegen den amerikanischen Vietnamkrieg. Nur in Westdeutschland sollte alles beim alten bleiben: „Keine Experimente - wählt CDU“, stand auf den Plakaten der konservativen Partei. Aber wir Jungen wollten doch „Mehr Demokratie wagen“ mit Willy Brandt und der sozialdemokratischen Partei. Meine „Theologie der Hoffnung“ fand ihren öffentlichen Kairos, die günstige Gelegenheit. Darum wurde sie vielgelesen und weitverbreitet.

Ich glaube, es sind drei Leitideen, die für jede Theologie der Hoffnung wichtig sind:

1. Der Begriff der göttlichen Verheißung
  2. Das Konzept der Auferstehung Christi in das neue Leben
  3. Ein Verständnis menschlicher Geschichte als Mission.
- 
1. Eine göttliche Verheißung ist nach dem Alten Testament mehr als eine Weissagung und mehr als eine Ankündigung: Es ist ein Versprechen Gottes, wie an den Bundesverheißungen Gottes an Abraham und Sarah (Gen 12) und dem Israelbund Gottes an Israel (2 Mos 19) zu sehen ist: „Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein“. Das ist eine Selbstbestimmung Gottes und eine Erwählung Israels zum Volk Gottes. In seiner Verheißung ist der verheißende Gott mit seiner Treue selbst anwesend. Die Verheißung eröffnet eine gemeinsame Zukunft Gottes und seines Volkes. Die Verheißung schafft den

Anfang für eine neue Geschichte.

In der „Theologie der Hoffnung“ habe ich den zukunftserschließenden Charakter der göttlichen Verheißung stark betont, weil nur sie die Kraft gibt, alles hinter sich zu lassen, wie es Abraham und Sarah und das Volk Israel taten. den Exodus ins Unbekannte zu wagen und allein dem Stern der Verheißung zu vertrauen. Ob man aus der Heimat aufbricht wie Abraham und Sarah oder aus der Fremde aufbricht wie das Volk Israel, diesen Mut nennt im Neuen Testament der Hebräerbrief „Glaube“:

„Eine gewisse Zuversicht des, das man hofft,  
und ein Nichtzweifeln an dem was man nicht sieht“ (11 , 1).

In einer frühen Kritik schrieb mir ein Theologe: „Vergiss nicht Feuer und Wolke im Exodus“. Er hatte recht. Sieht man nicht nur vom Wort der Verheißung in die verheißene Zukunft Gottes, sondern auch umgekehrt von dieser Zukunft in die Gegenwart, dann entdeckt man mehr als nur ein Wort. Ich habe später dafür das alttestamentlich-jüdische Schechina-Konzept aufgenommen: Der verheißende Gott will nicht nur einen Bund mit Israel machen sondern auch „inmitten der Israeliten wohnen“. Der Ewige kommt herab und teilt Israels Geschick; er wandert in „Feuer“ und „Wolke“ mit seinem Volk. Er wird später auch zum Leidensgefährten seines unterdrückten und verfolgten Volkes. Auch im „finsternen Tal“ des Todes ist der verheißende Gott da und tröstet (Ps 23).

2. „Denn in ihm sind alle Gottesverheißungen Ja und Amen“, schreibt Paulus 2 Kor 1, 20. Sie sind in Christus nicht so erfüllt, dass man sie vergessen kann. Sie sind universal in Kraft gesetzt und ohne Bedingungen bestätigt, so dass man ihrer gewiss werden kann, auch wenn man nicht zum Volk Israel gehört. Denn Christus ist „von den Toten“ als Erstling der Entschlafenen und Anführer des Lebens auferweckt. Damit wird die Erfüllung der Gottesverheißungen universal

für Tote und Lebendige, für die seufzende Kreatur und den unfertigen Kosmos. Ist Christus „von den Toten“ auferweckt, dann ist seine Auferweckung die Antizipation (Prolepsis) der allgemeinen Totenauferweckung, wie Pannenberg erklärte. Ich würde nicht gern nur von einer „Vorwegnahme“ sprechen, sondern von dem realen Anfang der Auferstehung der Toten und des Lebens der zukünftigen Welt. Der auferstandene Christus ist die fleischgewordene Gottesverheißung und die Kraft der Auferstehung ist die Geistesgegenwart des kommenden Gottes. In der „Theologie der Hoffnung“ habe ich die Auferstehung Christi ins Zentrum der Theologie gerückt, weil sie der Grund für die christliche Eschatologie ist. Sie wurde mir im Laufe der 50 Jahre immer wichtiger und hat mich später in eine theologische Gemeinschaft mit der orthodoxen Theologie gebracht.

3. Im Horizont der Auferstehung Christi wird das Leben in der Geschichte zu einer Aufgabe, einer Mission. Die Gottesverheißungen öffnen uns die Augen für die Möglichkeiten der Vorbereitung und Vorwegnahme der verheißenen Zukunft. Es gibt historische Zustände, die dem Reich Gottes widersprechen. Ihnen muss widerstanden werden, bis sie geändert sind. Es gibt auch historische Zustände, die dem Reich Gottes entsprechen. Sie müssen gefördert werden. Menschliche Gerechtigkeit muss der göttlichen Gerechtigkeit entsprechen, haben Zwingli und Calvin gesagt. Im Grunde ist Geschichte die Konfrontation eines alten Weltzeitalters der Gewalt, des Unrechts und des Todes mit dem neuen Weltzeitalter des Friedens, der Gerechtigkeit und des Lebens. Es ist die Mission der Christen, auf der richtigen Seite zu stehen: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur. Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden“ (2 Kor 5, 17). 40 Jahre nach der „Theologie der Hoffnung“ habe ich 2010 endlich eine „Ethik der Hoffnung“ schreiben können.

## 2. Vertiefung der Hoffnung durch Kreuzestheologie

Als ich 1968 merkte, dass man in den USA die „Theologie der Hoffnung“ im Sinne des amerikanischen Optimismus und der Kraft des positiven Denkens missverstand, habe ich mich entschlossen, die Kehrseite der Auferstehung Christi in Seiner Passion darzustellen. Daraus ist 1972 das Buch „Der gekreuzigte Gott“ entstanden.

1. Ist darin auch Hoffnung? Ja, es ist die Hoffnung, die Christus durch sein Leiden und Sterben zu den Hoffnungslosen, den Leidenden und Sterbenden bringt: „Du bist die Hoffnung der Verzweifelten“, heißt es in einem alten christlichen Bekenntnis. Der „Gott der Hoffnung“ ist auch der „gekreuzigte Gott“, der mit ihnen und in ihnen leidet. Man hat gesagt, mein Buch wäre eine „Theologie nach Auschwitz“. Das ist wahr, aber ich bin immer noch nicht fertig mit dem, was in Auschwitz wirklich geschah. War es die Macht der Sünde? War es das „radikal Böse“? War es ein Frevel am Abgrund des Nichts? Wir haben keine Begriffe für das, was in den Gaskammern von Auschwitz wirklich geschah. Für mich persönlich wurde die Gottesklage, mit der Christus starb, zum Schlüssel, mit dem Unfassbaren, mit den antwortlosen Fragen und rettungslosen Qualen zu leben: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Es ist diese Gottesklage, mit der Jesus in mein eigenes Leben eintrat, als ich Gottverlassenheit in einem Gefangenenlager nach dem 2. Weltkrieg 1945 erlitten habe. Sein Mitleiden hat mich mit Hoffnung aufstehen lassen.
2. Ist Gott leidensfähig oder leidensunfähig? Auf diese Frage stieß ich, als ich fragte, was die Passion und der Tod Christi für Gott bedeuten. Nach der Tradition der Kreuzestheologie fragt man, was der Kreuzestod Christi für uns Menschen bedeutet als Sühnopfer für unsere Sünden oder als Versöhnung mit Gott oder als Rechtfertigung der Sünder. Kehrt man aber die Frage herum, dann fragt man nach der Wirkung der Passion und des Todes Christi auf den Gott, den er in Gethsemane „Abba, lieber Vater“ nannte, und der in der Taufe Jesu sprach: „Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Freude habe“. Hat ihn das irdische Schicksal seines einzig geliebten Sohnes kalt

gelassen? Wurde er von der Passion Christi gar nicht berührt?

Fragt man so, dann kommt einem aus der Tradition der christlichen Gotteslehre das Axiom der Apathie Gottes entgegen, das Aristoteles in seiner Metaphysik lehrte: Gott ist seiner Natur nach keinen Leiden unterworfen. Die göttliche Natur ist „apathisch“. Sie kennt weder Freude noch Leiden, weder Liebe noch Zorn. Als ich den Gott Jesu Christi als den „gekreuzigten Gott“ darstellte, verteidigte der katholische Theologe Karl Rahner den leidensunfähigen Gott (Deus impassibilis) mit den Worten: „Was hilft mir ein Gott, dem es genau so dreckig geht, wie mir?“ Ich habe geantwortet: Als es mir wirklich „dreckig ging“ und ich mich gottverlassen fühlte, hat mir der mitleidende Gott zum Leben geholfen.

Man darf nicht mit dem absoluten Gott des Aristoteles einsetzen, sondern muss mit dem lebendigen Gott Israels beginnen, um den Gott Jesu Christi zu verstehen. Ich fand in dem jüdischen Theologen Abraham Heschel einen, der das Pathos Gottes lehrte. Der Gott Israels ist ein leidenschaftlicher Gott, darum ist er voller Eifer in seiner Liebe und seinem Zorn. Die Passion Christi ist auch die Passion seines Gottes. Der Tod seines geliebten Sohnes ist der unendliche Schmerz des Vaters. In Christus leidet Gott an uns und für uns. In der Hingabe seines Lebens gibt sich auch der Vater für uns dahin. Diese Hingabe Gottes ist sein ewiges Erbarmen, von dem alle Welt lebt. Darum schrieb Dietrich Bonhoeffer in seiner Todeszelle: „Nur der leidende Gott kann helfen“ Ein leidensunfähiger Gott macht uns apathisch; der „gekreuzigte Gott“ macht uns barmherzig. In diesem Sinne ist der altchristliche Ruf zu verstehen:

„Ave crux - unica spes“.

### **3. Die Vergöttlichung der Hoffnung durch die soziale Trinitätslehre**

Nachdem ich 1972 das innere Geschehen am Kreuz Christi als eine



Geschichte zwischen Jesus, dem Sohn Gottes, und seinem Gott und Vater dargestellt hatte, war ich auf die Spur der göttlichen Trinität geraten; aber ich erkannte zunächst nur Gott den Sohn und den Vater, nicht aber den Heiligen Geist. Ich schrieb zwar 1975 ein Buch über „Die Kirche in der Kraft des Geistes“, aber das war keine Erkenntnis in der Gotteslehre. Also versuchte ich 1980 einen neuen Anlauf und entwickelte die „soziale Trinitätslehre“ in „Trinität und Reich Gottes“. Was sie zur Theologie der „Theologie der Hoffnung“ beiträgt, will ich in einer Auslegung des „hohepriesterlichen Gebets Jesu in Joh 17, 21 zeigen:

„Damit sie alle eins seien,  
gleichwie du, Vater, in mir bist,  
und ich in dir,  
so sollen sie auch in uns sein,  
damit die Welt glaube,  
dass du mich gesandt hast“.

1. Die Einheit der Jüngergemeinde soll der Einheit Jesu, des Sohnes Gottes, mit Gott, seinem Vater, entsprechen: „Gleichwie“. Wie aber wird diese Einheit gedacht? Als eine wechselseitige Einwohnung: Der Sohn ist „in“ dem Vater, der Vater „in“ dem Sohn. Dafür hat die Alte Kirche den Begriff der Perichoresis geprägt. Der Sohn und der Vater sind nicht Einer in personaler oder numerischer Einheit, sondern eins im Sinne der wechselseitigen Durchdringung. Mit dem Begriff der Perichoresis lässt sich eine Gemeinschaft ohne Uniformität und eine Personalität ohne Individualismus denken. Die Einigkeit des drei-einigen Gottes ist perichoretisch zu denken: Der Vater ist ganz in dem Sohn und in dem Heiligen Geist; der Sohn ist ganz in dem Vater und dem Heiligen Geist; der Heilige Geist ist ganz in dem Vater und dem Sohn. Wie aber sind sie so „ineinander“? Dafür hat die lateinische Theologie zwei Begriffe geprägt: circumincessio und circuminssessio. Das erste Wort meint eine dynamische Durchdringung: die göttlichen Personen geben sich gegenseitig Bewegungsraum; das zweite Wort meint die bleibende und ruhende Einwohnung: die göttlichen Personen geben sich gegenseitig Lebensraum. Jede Person

bewegt sich in den anderen; jede Person existiert in den anderen. In der perichoretischen Trinität herrschen zugleich höchste Bewegung und absolute Ruhe wie bei einem Kreisel oder im „Auge“ eines Hurrikans. Kraft ihrer hingebenden Liebe kommen die göttlichen Personen ineinander zu sich selbst: im Sohn und im Geist kommt der Vater zu sich selbst und wird sich seiner selbst bewusst und entsprechend kommen der Sohn und der Geist in den jeweils anderen Personen zu sich selbst. Das ist die Erkenntnis der sozialen Trinitätslehre: Der Vater - der Sohn - der Geist sind nicht nur göttliche Personen, sondern füreinander auch göttliche Räume.

2. Die in der Perichoresis gedachte Trinität ist nicht eine geschlossene, exklusive Einheit wie die Symbole des Kreises oder des Dreiecks nahelegen zu denken, sondern eine offene, einladende und integrierende Gemeinschaft, wie Joh 17, 21 sagt:

„ ... dass sie auch in uns seien“.

Menschen finden in dem dreieinigen Gott ihren menschlichen Raum, Bewegungsraum und Wohnraum und Gott finden in den glaubenden Menschen göttlichen Bewegungs- und Wohnraum (Joh 14, 23). Es gibt eine wechselseitige Einwohnung Gottes und der Menschen im Geist der Liebe:

„Wer in der Liebe bleibt,  
der bleibt in Gott  
und Gott in ihm“ 1. Joh 4, 16

Die Jüngergemeinschaft ist nicht nur Abbild der perichoretischen Trinität, sondern sie lebt und bewegt sich auch in der weltoffenen Dreieinigkeit Gottes. Sie entspricht nicht einer Person der Trinität, sondern der perichoretischen Einheit der Trinität. Das schließt den Patriarchalismus aus:

„Die Kirche ist das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geeinte Volk“,

sagte Cyprian in der Alten Kirche.

3. Dieses Konzept der trinitarischen Einwohnung vertieft die eschatologische Hoffnung und verstärkt den geschichtlichen Exodus des Gottesvolkes. Wir in Christus - Christus in uns: Verstehen wir Christus als Person und Raum. dann ist Christus der Lebensraum der Glaubenden und ihr Eingangsraum zur neuen Schöpfung, und die Gemeinschaft der Glaubenden sind Christi Lebensraum in dieser Welt. Diese sich durchdringenden Räume sind in eschatologischer Bewegung: „Wenn Christus sich offenbaren wird , werden wir mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit“ (Kol 3, 4). Der auferstandene Christus nimmt die Hoffenden mit auf seinem Weg in die Neuschöpfung, wer also „in ihm ist“, ist in seiner Bewegung.

Wir im Geist - der Geist in uns. Im Glauben entsteht die Perichoresis mit dem Geist Gottes. Wir erfahren den Geist Gottes als ein göttliches „Kraftfeld“ und die Vielzahl seiner Gaben und Kräfte als „Kräfte der zukünftigen Welt“ (Hebr 6, 5). Wir im Geist: da sind wir die Personen und der Geist unser Lebensraum; der Geist in uns: da ist der Geist Gottes die Person und wir sein Lebensraum. Am Ende soll alles in Gott und Gott in allem sein: dann ist Gott der Lebensraum aller Dinge und alle Dinge der Wohnraum seiner Herrlichkeit.

Das ist die trinitarische Eschatologie: die in Gott entfaltete Hoffnung.

#### **4. Die Erweiterung der Hoffnung auf die Zukunft der Schöpfung**

Wenn wir das Wort „Schöpfung“ gebrauchen, denken wir unwillkürlich an einen abgeschlossenen Vorgang und sein Ergebnis. Das aber ist irreführend: Die Schöpfung „im Anfang“ (Gen 1, 1) ist offen für ihre Zukunft. Die Wirklichkeit der Schöpfung ist offen für die Möglichkeiten ihres

Schöpfers.

Also verstehen wir die Schöpfung mit einem Anfang, in einem kontinuierlichen Prozess der Bewahrung und Erneuerung und einem Ziel, das „Neuschöpfung“ genannt wird. Die wahre und bleibende Schöpfung liegt in der Zukunft des gegenwärtigen Zustands der Schöpfung. Menschen sind ein Teil der Natur und zugleich als Ebenbild des Schöpfers zu einer Selbsttranszendenz fähig, die sie über jede Gegenwart hinaus sehen lässt. 1985 habe ich in den Gifford-Lectures dieses eschatologische Verständnis der Schöpfung dargestellt und zugleich kosmische Elemente in eine ökologische Hoffnung für die Welt integriert. Das Buch heißt: Gott in der Schöpfung. Eine ökologische Schöpfungslehre, Gütersloh 1985.

1. Die Neuschöpfung von Himmel und Erde: In den prophetischen Verheißungen wird die Hoffnung Israels universal und eschatologisch. Die neue Schöpfung von Himmel und Erde ist keine andere Schöpfung, sondern die Neuschöpfung aller vergänglichen Dinge, so dass sie vor Gott ewig Bestand haben. In ihr wird der „Tod verschlungen“ vom Leben, die Sünden der Menschen vergeben und die Chaosmächte aus der Schöpfung verbannt. Gelebter Friede wird sich ausbreiten, denn der Schöpfer zieht mit seiner Herrlichkeit in seine Schöpfung ein, um in ihr zu wohnen. Diese Neuschöpfung beginnt in der Gegenwart Gottes: „Siehe, ich will ein Neues schaffen, jetzt wächst es auf, erkennt ihr es nicht?“ (Jes 43, 19). Die Kategorie Novum ist eine prophetische Kategorie. Im Licht der neuen Schöpfung erscheint die Schöpfung von Anfang an als eine große Verheißung Gottes. Jedes einzelne Geschöpf ist eine Realverheißung seiner eigenen Zukunft im Reich der Herrlichkeit.
2. Die ersten Christen haben die Auferstehung Christi von den Toten nicht nur personal als Anfang der allgemeinen Totenaufstehung, sondern zugleich kosmisch als Überwindung des Todes und Anfang der neuen Schöpfung verstanden. Seine Lebenshingabe am Kreuz

dient nicht nur der Versöhnung der gottentfremdeten Menschen, sondern auch der Versöhnung des chaotischen Kosmos (2 Kor 5, 17). Diese „Versöhnung des Kosmos“ bringt Hoffnung zu allen verängstigten Kreaturen (Röm 8, 9 - 23). Nach der Versöhnung des Kosmos durch die Hingabe Christi geschieht die Vollendung des Kosmos durch die Erhöhung Christi über alle kosmischen Gewalten (Eph 1, 20; Kol 1, 20); Das ist die wahre „Allversöhnung“. Die Vision des „kosmischen Christus“ erfüllt alle Räume und alle Zeiten der Schöpfung mit dem Frieden Gottes.

3. Wie es in personaler Hinsicht um Christus und die Mächte der Sünde und des Todes geht, so geht es in kosmischer Hinsicht um Christus und die chaotischen „Mächte, Gewalten und Herrschaften“ (Röm 8, 38.39; 1 Kor 15, 24 - 26). Nach Paulus werden sie durch die Herrschaft des auferstandenen Christus zusammen mit dem Tod „vernichtet“ nach dem Epheserbrief werden sie in der anakephaleiosis toon panton. durch Christus zurechtgebracht, versöhnt und zu lebensdienlichen Kräften transformiert. Sofern sie mit dem Tod herrschen, werden sie „vernichtet“, sofern sie geschaffene Kräfte sind, werden sie in den versöhnten Kosmos integriert.
4. Die Welt befindet sich nicht im göttlichen Zustand des Kosmos. Sie ist auch nicht ein gottloses Chaos. Die Hoffnung auf den auferstandenen Christus widerspricht der Vergötterung der Natur und auch ihrer Dämonisierung und befreit von Naturangst und Naturvergötterung. Wie sollen Menschen sich in einer, von Erdbeben und Tsunamis bedrohten Erde heimisch fühlen und das irdische Leben lieben, wenn sie nicht an einen versöhnten Kosmos glauben? Wie sollen Menschen diese Erde lieben und Ehrfurcht vor ihrem Leben finden, wenn sie diese Erde zur Müllhalde machen, die Meere vergiften und das Klima schädlich verändern? Wie der kosmische Christus in der Antike von kosmischer Angst befreite, so befreit er heute Menschen und diese Erde von den naturfeindlichen und lebenszerstörenden Mächten der „modernen globalisierten Welt“. Christus ist unsere

ökologische Hoffnung auf den Frieden, der Himmel und Erde erfüllen wird.

5. In den christlichen Traditionen finden sich gegensätzliche Vorstellungen über das Weltende: die apokalyptisch-agnostische Tradition, die auch lutherische Theologie zeitweise beeinflusste, sprach von einer Weltvernichtung, so dass am Ende nur die Engel und die gläubigen Seelen in Gott übrig bleiben. Die altchristlichorthodoxe Tradition lehrt dagegen die Vergöttlichung des Kosmos. Wenn wir mit dem gemeinsamen christlichen Glaubensbekenntnis von Nicaea (325) „die Auferstehung der Toten und das Leben der zukünftigen Welt erwarten“, werden wir auch auf die Vergöttlichung des Kosmos durch die universale Einwohnung Gottes hoffen.

Das ist die ökoloaische Eschatologie: eine den ganzen Kosmos umfassende Hoffnung auf das Kommen Gottes.

## **5. Die Vergegenwärtigung der Zukunft Gottes durch eine Theologie des Heiligen Geistes**

1989 war ich so von den Lebenskräften des Heiligen Geistes ergriffen, dass ich entgegen der ursprünglichen Planung ein Buch schrieb über „Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie“, München 1991, und damit meine „systematischen Beiträge zur Theologie“ erweiterte. Daraus entstand 1997 ein Taschenbuch über „Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens“. Im Blick auf den Geist Gottes habe ich mich um den Erfahrungsbegriff, das Verständnis des Lebens und die Spiritualität der „Gemeinschaft des Geistes“ bemüht. Ich gehe hier nur auf das ein, was der Vergegenwärtigung des Erhofften dient.

1. Menschliche Spiritualität und der Geist Gottes: Wie das Wort „Spiritualität“ sagt, handelt es sich um eine Ergriffenheit des Menschen vom göttlichen Geist. Spiritualität entwickelt sich dort, wo der Geist gesucht und erfahren wird: Wird der Geist ausgegossen in

unsere Herzen (Röm 5, 5), entsteht eine Spiritualität der Herzen. Wird der Geist „ausgegossen auf alles Fleisch“ (Joel3; Apg 2) entsteht eine Spiritualität des Lebens. „Atmet Gott durch die ganze Schpfung“, wie es in einem englischen Lied heißt, entsteht eine kosmische Soiritualität. Die traditionelle Spiritualität kreist demgegenüber seit Augustin um „Gott und die Seele“ und hat das „inwendige Christentum“ bis in die Gegenwart geprägt. Hier wird der Geist Gottes zu einem „entwltlichen Geist“ gemacht, Nach den biblischen Traditionen aber ist der gegenwärtige, lebendigmachende Geist die Morgenröte und der Anbruch der kommenden Herrlichkeit Gottes im „Leben der zukünftigen Welt“. Darum wirkt er nicht leibfeindlich und weltentfremdend, sondern macht das Leben lebendig, weckt alle Sinne und heiligt die Erde.

2. Die Christusgeschichte und die Geschichte des Geistes: Nach dem Neuen Testament entspringt der Heilige Geist aus der Christusgeschichte: Wir feiern im Kirchenjahr zu Weihnachten das Kommen Christi in unsre Welt und zu Pfingsten das Kommen des Heiligen Geistes in unsere Welt: Pfingsten das letzte Fest in dieser Reihe und damit auch das Ziel der anderen Feste. Die Christusgeschichte und die Geschichte des Geistes sind ineinander verschränkt: Nach den Evangelien kommt Christus „empfangen“ und „getauft“ aus dem Geist, wirkt Wunder und verkündet das Evangelium und gibt sich für die Versöhnung der Welt hin „in der Kraft des ewigen Geistes“ (Hebr 9, 14). Die Geistgeschichte Christi beginnt mit seiner Taufe und endet in seiner Auferweckung, dann beginnt die Christusgeschichte des Geistes: Christus sendet den Heiligen Geist auf seine Gemeinde und durch sie auf alles Leben und ist im Geist gegenwärtig. Aus dem Geist Gottes wird so der Geist Christi. Zwar erzählt Lukas das in Zeitfristen, aber sachlich gehören Osterglaube und Pfingsterfahrung zusammen. Den auferstandenen Christus zu glauben und im Geist die Kräfte des neuen Lebens zu erfahren, sind eins. Kein Pfingsten ohne Ostern, aber auch kein Ostern ohne Pfingsten. (Orthodoxe) Ostertheologie und (pentecostal)

Pfingsttheologie ergänzen sich logisch.

3. Der Geist, der lebendig macht: Von alters her wird der Geist Gottes nicht nur „Heiliger Geist“, sondern auch „Geist des Lebens“ genannt, denn er heiligt nicht nur das Leben, sondern macht es auch durch göttliche Kräfte lebendig und erweckt unsere Lebensgeister. Eine transzendente Liebe zum Leben ergreift uns. Es ist ein Leben in Übereinstimmung mit Gott und mit uns selbst, ein Leben in großer Gewissheit. Heiligung führt auch zu Heilungen und zum Ganzwerden des Zersplitterten, also zur Gesundheit. Das ist nicht die Gesundheit als Zustand allgemeinen Wohlbefindens, sondern als Kraft zum Menschsein in gesunden und kranken Zuständen. Die Erfahrung des Geistes ist wie das Atmen der Luft: „Gott atmet unablässig in die Seele, und die Seele atmet unablässig zu Gott“ (John Wehsley). Ist der lebendigmachende Geist der Geist, der Christus von den Toten auferweckt hat, dann ist er auch in uns die Auferstehungskraft und ein Anfang der Auferstehung von den Toten. Damit verstehen wir die Geisterfahrung eschatologisch und universal. Was im Geist Gottes uns geschieht, das wird unsere Zukunft sein und es ist universal der Anfang des eschatologischen Frühlings der Neuschöpfung aller Dinge. Die Geisterfahrung separiert nicht vom Rest der Welt, sondern führt mitten ins Leben hinein und macht solidarisch mit der ganzen seufzenden Kreatur.

Hoffnung ist nicht nur eine Erwartung, sondern auch eine Erfahrung. Die Hoffnung zieht das Erhoffte in die Gegenwart hinein und bereitet dem kommenden Gott den Weg. Darum ist die wahre Pfingsttheologie eine Theologie des Lebens. Wir brauchen heute eine Theologie des Lebens, um der Barbarei des Tötens und dem Zynismus der Gleichgültigkeit zu widerstehen.

Zum Schluss will ich auf den Ort der Theologie hinweisen:

1. Die Kirche braucht eine kirchliche Theologie



für die Predigt und den Unterricht  
für den Gemeindeaufbau  
für die Mission und die Diakonie

Theologie muss fest verwurzelt sein im Leben der Glaubensgemeinschaft.

2. Jeder, der glaubt, will verstehen, was und wem er glaubt. Theologie hat ihren festen Sitz im persönlichen und im Familienleben der Glaubenden. Im persönlichen und gemeinschaftlichen Lesen der Bibel, im Gebet und im Gesang entsteht eine persönliche Theologie. Sie ist von der Kirche zu respektieren, denn die Gemeinde besteht aus Gemeinschaften, aus christlichen Familien und Hauskreisen.

Theologie muss fest verwurzelt sein im persönlichen Leben.

3. Paulus nennt Jesus, den Sohn Gottes, den „Erstgeborenen“ unter vielen Brüdern und Schwestern (Röm 8, 29). Jesus aber nennt nach Matthäus 25 die „Armen, Hungrigen, Fremden, Kranken und seine „geringsten Brüder und Schwestern“ (25, 40). Also gibt es außer der manifesten Christusgemeinschaft der Glaubenden auch jene verborgene Christusgemeinschaft der „Geringen“. Christus spricht: „Wer euch hört, der hört mich“, aber Christus sagt auch: „Wer sie besucht, der besucht mich“. Also muss die kirchliche Theologie auch zu einer Theologie der Armen werden. Das haben uns die Minjung Theologie und die Befreiungstheologie gezeigt. Christliche Theologie muss auf den Schrei der Armen, Kranken und Gefangenen hören.

- 4.a. Die christlichen Kirchen sind auch ein Teil der politischen Öffentlichkeit. So werden sie von außen wahrgenommen, und diese Öffentlichkeit müssen sie von sich aus wahrnehmen. Die politische Frage des Friedens, die soziale Frage der Gerechtigkeit und die ökologische Frage der Zukunft der Erde sind Fragen, die nach einer öffentlichen Theologie rufen. Wir haben das auch politische Theologie

genannt.

4.b. Theologie wird auch an Universitäten gelehrt. Theologen gehören auch zur scientific community. Die Bibelexegese muss sich mit Literaturwissenschaft verbinden, die Dogmatik mit der Philosophie, die praktische Theologie mit den Sozialwissenschaften. So entsteht eine wissenschaftliche Theologie. Sie darf nicht im Gegensatz zur kirchlichen Theologie treten und muss es auch nicht. Sie ist ein Teil der öffentlichen Theologie, nur an einem anderen Ort.

An welchem Ort auch immer wir theologisch denken, wir sind ausgerichtet auf das umfassende Reich Gottes. Dort ist die ewige Heimat der Theologie.