

satz versehen, daß „die Bischöfe die von der Regierung auferlegten Bedingungen nur als eine zeitweilige Durchführungsbestimmung“ ansehen. Dabei fehlt aber ebenfalls die Präzisierung über die Dauer der Gültigkeit. Die Bischöfe weisen an anderer Stelle entschieden die Bestimmung zurück, daß die Schulen, die bisher noch keine afrikanischen Schüler aufgenommen haben, auch in Zukunft keine aufnehmen dürfen. Was sie aber tun würden, wenn sich für eine solche Schule ein Afrikaner anmeldete, sagen sie nicht. „Soweit es das Gewissen erlaubt“, wollen sie „keinen Schritt unterlassen“, der geeig-

net ist, das „gegenseitige Vertrauen (zwischen Kirche und Staat) wiederherzustellen“.

Bei allem Vorbehalt gegenüber der Ideologie und der Rechtmäßigkeit der Regierungsbeschlüsse habe die Bischofskonferenz „als Zeichen ihres guten Willens“ den Schulen Anweisung gegeben, die verlangten Genehmigungen für die Aufnahme afrikanischer Schüler anzufordern — allerdings „unter Protest“.

Abschließend betonen die Bischöfe nochmals, daß sie „die Frage der Rassenpluralität in ihren Schulen nicht als ein Experiment, sondern trotz der jetzigen Regelung als eine

bleibende Einrichtung“ betrachten. Bischof Lamont hatte Anfang Februar davon gesprochen, es sei unmöglich, nur „einem gewissen Prozentsatz eines Prinzips treu zu bleiben. Entweder alles oder nichts.“ Die Mehrheit der Bischöfe ist ihm dabei nicht gefolgt. So bleibt abzuwarten, wie sich das Verhältnis Kirche—Staat in Rhodesien entwickelt, wie sich die Durchführung der neuen Richtlinien verwirklichen läßt und schließlich, wieweit die afrikanische Bevölkerung nun die befürchtete Abwendung von der katholischen Kirche, auf die sich bisher ihre Hoffnungen stützten, vollzieht.

Vorgänge und Entwicklungen

Die Gottesfrage auf der Tagung deutscher Dogmatiker

K. Rahner stellt im 8. Band seiner „Schriften zur Theologie“ der theologischen Wissenschaft die Aufgabe, „doktrinäre und praktische Entwicklungen vorauszusehen, sie rechtzeitig aufzufangen, in richtige Bahnen zu lenken, das Unvermeidliche und Richtige vom Extremen, Exzentrischen und Irrigen zu scheiden“ (S. 122). Einige Seiten später spricht er von der „sehr schläfrigen Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker“ (S. 128), deren Aufgabe es doch eigentlich sein müßte, durch Gutachten, wichtige Tagungsthemen usw. die Theologen als Einheit zu Wort kommen zu lassen und kollektive Verantwortung für die Glaubensverkündigung heute zu übernehmen. Die von Rahner solchermaßen gescholtene Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker traf sich Ende Dezember 1970 zu ihrer dritten Arbeitstagung in Würzburg zur Behandlung eines Themas, das gewiß der Rahnerschen Forderung nach Wichtigkeit und Dringlichkeit in hohem Maße gerecht wurde: der Gottesfrage.

Die Frage nach Gott ist in den letzten Jahren mehr und mehr zum bedrängenden Problem nicht nur der Christen überhaupt geworden: sie steht auch als wohl wichtigstes Thema heute im Zentrum des gegenwärtigen theologischen Lehrbetriebs. Konnte vor einigen Jahren akademische Theologie noch unter der mehr oder minder stillschweigenden Voraussetzung betrieben werden, daß diejenigen, die das Studium der Theologie einschlugen, zumindest im Glauben an einen persönlichen Gott übereinkamen, so daß die Behandlung der Gottesfrage im wesentlichen auf eine Apologetik „nach draußen“ ausgerichtet war und die dogmatische Gotteslehre die Existenz Gottes präsumieren konnte (für persönliche Zweifel daran war allenfalls der Spiritual zuständig), so hat sich diese Situation in letzter Zeit gründlich gewandelt: Man hat bei den Theologiestudenten (und nicht nur bei den sogenannten Laientheologen) davon auszugehen, daß ein größerer Prozentsatz Theologie studiert, gerade um dem Gottesproblem als drängender Frage des eigenen Lebens gründlicher nachgehen zu können. Viele, gegenüber der Gottesfrage sekundäre theologische Probleme werden in Tutorien, Kollo-

quien und Seminardiskussionen von studentischer Seite immer wieder auf das fundamentale Gottesproblem hin geöffnet und abgefragt.

So lag es in dieser Situation nur allzu nahe, daß sich die deutschsprachigen Dogmatiker auf ihrer Arbeitstagung der Gottesfrage in ihrer aktuellen Problematik stellten. Sie taten dies mit einer Reihe guter neuer Anstöße, die auf der Tagung selbst nur unzureichend weiterdiskutiert wurden. Die Anregungen steckten in den Referaten, von denen hier aus räumlichen Gründen nur eine Auswahl resümiert werden kann. Aus methodischen Gründen konzentrieren wir die Wiedergabe auf die philosophisch-systematischen Aspekte. Zur genaueren Information über die anderen Referate verweisen wir auf den demnächst in Buchform erscheinenden Berichtsband.

Das Ungefragte im Positivismus

Gleich das erste Referat des Freiburger Univ.-Dozenten B. Casper traf in das Zentrum der Schwierigkeiten, die für das heutige Bewußtsein den Zugang zu Gott erschweren, wenn nicht gar verunmöglichen. Ein breiter Grundstrom des Denkens heute ist gekennzeichnet durch die Stichworte: zweite Aufklärung — Positivismus — technologisches Bewußtsein. In diesen Formeln verdichtet sich eine tiefgreifende Praxis und Lebenseinstellung der Gegenwart. Geradezu von einem Enthusiasmus über die bisherigen Ergebnisse technologischer Naturerfassung getrieben, glaubt man, mittels einer *rein endlichen* Ursachenforschung und -beherrschung die Wirklichkeit voll in den Griff zu bekommen. Kann aber von solchen Voraussetzungen her überhaupt ein Zugang zur Frage nach Gott gefunden werden, oder liegen nicht bereits der positivistischen Erkenntnistheorie Voraussetzungen zugrunde, die über die Gottesfrage immer schon vorentschieden haben? Diese Frage explizierte Casper an der Philosophie Wittgensteins, die zwar nicht schlechthin dem Positivismus zugeschrieben werden kann, an der aber dessen erkenntnistheoretische Problematik besonders deutlich wird. Die

positivistische Erkenntnislehre nimmt auf den ersten Blick das traditionelle Erkenntnis-Modell von der *adaequatio intellectus et rei* auf: Wahrheit besteht in der Übereinstimmung des Denkens mit der „Sache“. Allein diese „Sache“, d. h. die in der Erkenntnis sich zeigende Wirklichkeit wird positivistisch als Faktizität von *Tatsachen* verstanden, welche per definitionem immer *endliche*, letztlich *atomare* Wirklichkeits-Teile sind, die als solche und in ihren vielfältigen Beziehungen zueinander im Erkennen abgebildet werden. Ein Satz ist demnach dann wahr, wenn er das beschreibt, „was der Fall ist“; seine Wahrheit also mißt sich allein an der Faktizität des beschriebenen endlichen Sachverhalts, der notwendig kontingent ist und dessen Existenz demnach nie apriorisch vorausgesetzt werden darf.

Auf Grund dieser positivistischen Erkenntnisvoraussetzungen entsteht konsequenterweise die Unmöglichkeit und Unfähigkeit über das Beschreiben und Feststellen des faktisch zufallenden Einzelnen hinaus weiterzufragen. Das aber bedeutet: die Probleme der Metaphysik sind Scheinprobleme, die als solche zu entlarven sind; sie entstehen da, wo leere, nicht-sachhaltige Sätze hypostasiert werden, d. h. Sätze, die nicht sagen, was *konkret* der Fall ist, sondern die leere sprachliche, empirisch nicht-nachweisbare Inhalte produzieren (z. B. das Sein, das Gute, Seiendes usw.). Weil nun aber Gott kein empirischer Sachverhalt ist, kann die Gottesfrage von den positivistischen Voraussetzungen her gar nicht sinnvoll gestellt werden. „Es ist hier“ — so Casper — „in der Tat nichts mehr fraglich, weil die letzte Frage schon entschieden ist, nämlich in der Entscheidung, daß die Wirklichkeit in den faktisch Einzelnen und ihren Zusammenhängen bestehe — und in sonst nichts.“ Casper sah diese Reduktion der Wirklichkeit begründet im positivistischen Bestreben, die Wirklichkeit — und zwar die Wirklichkeit, wie sie in der neuzeitlichen technologischen Naturerfassung so grandios erschlossen und dem Menschen nutzbar gemacht ist — möglichst unverstellt zu Gesicht zu bekommen. Jede falsche Subjektivität ist aus dem Erkenntnisvorgang auszuschalten, das Subjekt hat nur Funktion der Fakten zu sein; das Denken muß sich in einer problemlosen Unmittelbarkeit ganz an die Pragmatik der Tatsachen hingeben. Eben damit sind aber die philosophischen Probleme, die sich der Subjektivität bei der Reflexion auf sich selber aufdrängen — so die Frage nach der Wahrheit selbst, nach der Unbedingtheit von Werten, nach dem Sinn der Wirklichkeit als ganzer —, von vornherein ausgeschaltet; ausgeschaltet ist auch die Reflexion auf die Faktizität *als* Faktizität, d. h. auf das „daß“ jener Unmittelbarkeit des Faktischen, die der Positivismus voraussetzt, aber innerhalb seiner Voraussetzungen nicht mehr bedenken kann.

Das Referat von Casper wollte vor allem informieren über den philosophischen Hintergrund der heute weit verbreiteten empiristisch-ametaphysischen Lebenseinstellung, die sich als Massenphänomen mit einer vitalen Hinwendung zur Unmittelbarkeit des Lebensvollzugs paart. Indem nun Casper zeigte, daß im positivistischen Ansatz eine Reihe grundlegender Probleme, wie die Hinwendung zur Fraglichkeit der Subjektivität, die im Erkennen aufbrechende Differenz zwischen Subjekt und Objekt, die Problematisierung des faktischen „daß“, ausgeklammert sind, gab er gleichzeitig den Ort an, wo die Gottesfrage anzusiedeln wäre, nämlich in eben diesen unbefragten Voraussetzungen des positivistischen Denkens, die Witt-

genstein als das „Unaussprechliche“ oder das „Mystische“ zumindest von ferne angepeilt hat. Die an das Referat sich anschließende Diskussion zeigte, wie sehr der Aufweis der positivistischen Problem-Reduktion bereits als grundsätzliche Antwort auf die positivistische Herausforderung angesehen wurde. Aber — so muß doch wohl weitergefragt werden — ist wirklich die Herausforderung ernst genommen, wenn die Gottesfrage gerade in *den* Dimensionen zur Verhandlung kommt, die a priori von der gegnerischen Position ausgeklammert werden, demnach nicht von ihr erreicht werden können und folglich unangreifbar sind? Zudem bliebe noch ein Komplex zu bedenken, der auf der Tagung überhaupt nicht zur Sprache kam — inwieweit nämlich der Rekurs auf die Fraglichkeit der Subjektivität nicht in ein neues Kreuzfeuer, diesmal das der tiefenpsychologischen Religionskritik, kommen würde. Undiskutiert blieb auch die Frage, ob der Positivismus mit seinem „Mythos dessen, was der Fall ist“ (*Horkheimer*) nicht auch ein fundamentales Anliegen des Offenbarungsglaubens signalisiert, das heute etwa unter den Formeln: Glaube und *Erfahrung*; Offenbarung und *Geschichte* zu verhandeln wäre. Denn wenn auch der Gott der Offenbarung nicht subsumiert werden kann unter die Kategorie kontingenter verifizierbarer oder falsifizierbarer Sachverhalte, so wird doch, zumal im Alten Testament, das Handeln Gottes in einer Dimension gesehen, die mit Erfahrung, Erweis, Verifizierung zu tun hat. Somit blieb, nicht zuletzt auch wegen des Mangels an Diskussionszeit, nicht nur vieles offen, man konnte auch den Eindruck gewinnen, daß der positivistischen Herausforderung zu schnell der Stachel gezogen war.

Gott und die Erfahrung des Nichts

Ein Höhepunkt der ganzen Tagung war zweifellos das Referat von Prof. *B. Welte* (Freiburg). In einem, was das persönliche Zeugnis des Sprechenden und die Wucht der Sprache anging, gleichermaßen eindringlichen Vortrag, der in einem nachfolgenden Diskussionsbeitrag freilich auch kritisch als „eine Art Seinsbeschwörung“ charakterisiert wurde, entfaltete Welte einen — gegenüber den traditionellen Gottesbeweisen — „in der Form neuen“ philosophischen Weg zu Gott. Ausgangspunkt dieses „Weges“ ist die Erfahrung des Nichts: Jedes Seiende sieht sich konkret vor sein eigenes Nichts gestellt (Erfahrung der Vergänglichkeit, des Aufhörens, des Todes . . .). Dieses Nichts ist nicht bloße Negativität, sondern als ein mich und jedes andere Seiende tatsächlich angehendes Phänomen etwas Positives, ein „Etwas“. So ragt es bedrohlich als unausweichlich und unbedingt in das Sein jedes Seienden hinein und stellt es radikal in Frage. Aber diese positive Erfahrung des Nichts trägt eine fundamentale Zweideutigkeit an sich. Ist dieses mich bedrohende Nichts das pure Nichtsein (im Sinne: da ist nichts [mehr]) oder ist es die Verborgenheit und Dunkelheit des Seins (im Sinne von: nichts erscheint; ich sehe nichts). Diese phänomenal nicht zu entscheidende Zweideutigkeit aber wird entschieden und muß entschieden werden durch das Dasein selbst, das sich gegenüber einer Bedrohung durch das absolute Nichts, das absolute Sinnlosigkeit implizieren würde, wehrt. Dasein kann nicht sinn-neutrales Dasein sein. Indem es handelt, handelt es aus Interesse und setzt damit im Vollzug des Lebens selbst einen Sinn voraus — einen Sinn freilich, dessen Entwurf sich nie schließt, sondern immer wieder neu öffnet. Somit besteht auf der einen Seite die bedroh-

liche Erfahrung des Nichts, auf der anderen die unleugbar gelebte, stets neue Sinnvoraussetzung. In dieser Spannung wird das phänomenal Unentscheidbare in einer Art „ethischer Grundentscheidung“ (so Welte wörtlich) entschieden: Weil das Dasein nicht auf eine Sinnvoraussetzung verzichten kann und darf, ist das in der Erfahrung des Nichts sich zeigende Phänomen nicht als das nichtige Nichts, sondern als die Verbergung des Unendlichen, als der Raum des unbedingt Einfordernden zu verstehen. So begegnet in der unabweisbaren Erfahrung des konkreten Nichts die Transzendenz des Seins in seiner Verborgenheit. Daß von diesem Ergebnis her der Schritt zur eigentlichen *Gotteserfahrung* noch einmal durchzudenken ist, wurde ausdrücklich vermerkt. Dies mag als grobe und äußerst umrißhafte Wiedergabe des mit großer Verve und sprachlicher Finesse vorgetragenen Referats von Welte genügen.

In der Diskussion wurde vor allem kritisch angefragt, ob der Beweisgang nicht mit einer Hypostasierung des Nichts arbeite, die dann dialektisch in die Erfahrung eines hypostatistischen Seins „umschlage“. Weiter: ob nicht der heimliche Bezugspunkt für die als *universal* charakterisierte Erfahrung des konkreten Nichts die heideggerisch verstandene *menschlich-individuelle* Existenz in ihrem Sein zum Tode sei, was zur Folge hätte, daß dann, wenn ein anderer Bezugspunkt, etwa der des gesellschaftlichen Seins, gewählt werde, nicht mehr so ohne weiteres von der *universalen* Erfahrung des konkreten Nichts gesprochen werden könne. Und weiter: Ist es nicht verdächtig, daß der vorgetragene „Weg“ zur philosophischen Gotteserkenntnis ansetzt am „Loch“, an der „Leerstelle“ menschlichen Daseins und seiner Erfahrung? Spielt Gott hier nicht doch dann wieder nur die Rolle des „Lückenbüßers“?

Wiederum konnten wegen Zeitmangels diese entscheidenden Fragen nicht ausdiskutiert werden. Immerhin erhielt die von Welte gegebene phänomenale Analyse der bedrängenden Erfahrung des konkreten Nichts eine unheimliche Bestätigung. In der Nacht nach diesem Vortrag starb ganz plötzlich und völlig unerwartet einer der Tagungsteilnehmer, der Leiter des Paderborner Adam-Möhler-Instituts, Prof. E. Stakemeier.

Philosophische und biblische Gotteserkenntnis

Auf die durch die beiden Referate von B. Casper und B. Welte markierte philosophische Behandlung der Gottesfrage, die noch ergänzt wurde durch eine mit hoher Akribie vorgetragene Abhandlung über den gegenwärtigen Atheismus durch Prof. E. Biser (Würzburg), folgten zwei gutinformierende exegetische Referate von Prof. A. Deissler (Freiburg) und Prof. W. Thüsing (Münster) über die Gottesfrage im Alten und Neuen Testament.

Die kritische Vermittlung der philosophischen und biblischen Gottesproblematik war Gegenstand des Referats von Prof. K. Lehmann (Mainz). Was kann — so fragte Lehmann — eine heutige systematische Überlegung zur Gottesfrage unter den gegenwärtigen geistigen Bedingungen von der Bibel lernen und was kann sie trotz des Abstandes und im Wissen um die Krise des klassischen Gottesbegriffs auch als künftig bedenkenenswert festhalten? Auch aus diesem Referat seien nur einige wichtige Züge, vor allem des ersten Teils herausgegriffen. Lehmann ging aus von drei Aporien bzw. Hauptschwierigkeiten

des traditionellen dogmatischen Gottesbildes: 1. Die Transzendenz Gottes, sein Hinausrücken in die totale Andersheit und hoheitsvolle Weltentzogenheit führte vielfach zu einem Unvermögen, noch die machtvolle Wirksamkeit Gottes *in der Geschichte* begreifen zu können. Einem „weltlosen“ Gott entsprach zunehmend eine „gottlose“ Welt, die sich in ihrer menschlich-geschichtlichen Wirklichkeit mehr und mehr absolut setzte. Da aber, wo sich der Mensch noch mit Gott konfrontiert sah und sich gläubig von ihm abhängig wußte, wurde weithin die geschichtliche Verantwortung des Menschen, wie überhaupt der Ereignis- und Prozeßcharakter der Geschichte verkannt: Geschichte war stillgelegt auf dem Grund einer immerseienden Ewigkeit.

2. Indem Gott in der traditionellen Metaphysik als absolutes Sein und universaler Horizont aller Wirklichkeit verstanden wurde, entging man nicht der Gefahr, ihn selbst als absolute Begründungsinstanz alles Seienden zu funktionalisieren und damit den Lückenbüßer-Gott zu konstituieren, gegen den bereits Feuerbach polemisiert: „Gott ist der den Mangel der Theorie ersetzende Begriff. Es ist die Erklärung des Unerklärlichen, die nichts erklärt, weil sie alles ohne Unterschied erklären soll.“

3. Das traditionelle dogmatische Gottesbild ist entworfen am fundamentalen Modell naturhaften Seins, von dem her man extrapolierend (via eminentiae) Gott in seinen Funktionen und Eigenschaften denkerisch zu erfassen suchte. Nachdem aber in der Neuzeit der Primat personalen Seins und die Bedeutung des Ethisch-Praktischen entdeckt wurde, zeigt sich der Ausgangspunkt einer (regionalen) Ontologie für die Gottesproblematik als zumindest fragwürdig und unzureichend.

Gegen diese drei genannten Schlagseiten und Grundaporien des traditionellen Gottesbegriffs ergäben sich nun gerade von der biblischen Botschaft her fruchtbare Neuansätze: In der Schrift ist Gott nicht eine ein für allemal fix und fertig vorgegebene Größe, sondern der Name einer Macht, die den Menschen und die gesamte Geschichte führt und darin vom Menschen immer neu erkannt, gleichsam neu „buchstabiert“ werden muß. Die Erfahrung der Rettung, die absolute Fraglosigkeit einer radikalen sieghaften Befreiung durch ihn, begründet die Überzeugung von der Einzigartigkeit Jahwes. Seine Nicht-Identität mit allem, was sonst in Welt und Geschichte ist, bezeugt, daß er der freie Grund allen Geschehens ist. Wo von ihm die Rede ist, werden nicht unabänderliche Tatsachen besiegelt, sondern wird eine Forderung erhoben, die Frieden, Liebe, Heil heißt, aber so, daß die Herausforderung nicht nur in die Zukunft weist, sondern zugleich Rettung und Beistand im Hier und Heute besagt. Indem Jahwe erwählt, verheißt und rettend beisteht, erweist er sich als das durch nichts bedingte und durch nichts zu begrenzende Sich-Öffnen, als absolute Freiheit und Grund aller geschöpflichen Freiheit. Gerade dieser Grundzug im Wesen Gottes dürfte — so betonte Lehmann — vom heutigen Denken her leichter mitvollzogen werden können. Er müßte *Ausgangspunkt* heutiger Gotteslehre sein.

Versuch einer neuen Synthese

Manches von dem, was auf mehr analytische Weise im Referat von Lehmann bereits anklang, wurde im letzten Referat der Tagung durch Prof. W. Kasper (Tübingen) zu einer einheitlichen Synthese zusammengefaßt. Er gab,

nachdem aus mehr pastoraltheologischer Sicht Prof. K. Delabaye (Bonn) über die Gottesfrage als Problem der Verkündigung referiert hatte, unter dem gleichen Thema die auf dieser Tagung vielleicht geschlossenste fundamental-dogmatische Grundbesinnung zum Gottesproblem. Im Mittelpunkt seiner Überlegungen stand die Frage: Wie kann innerhalb einer evolutiv-geschichtlich gewordenen Welt überhaupt verantwortlich und verständlich von Gott gesprochen werden, und zwar so, daß die Rede von Gott konkret den Menschen trifft? Da von Gott nur im Horizont der Frage nach dem Ganzen sinnvoll und zutreffend gesprochen werden kann, ist zu fragen, wo und wie denn das „Ganze“, das heute den Namen Geschichte trägt, zur Sprache kommt. Für Kasper geschieht dies weder in den Kategorien eines statischen Kosmosdenkens, wie es dem traditionellen abendländischen Denken entsprach, aber auch nicht vom Ansatz der existentialen Theologie her, die das Ganze der Geschichte auf subjektive Geschichtlichkeit reduziert, noch auch innerhalb einer politischen Theologie, die das Ganze in der gesellschaftlich verfaßten Wirklichkeit begründet sieht. All diese Modelle werden dem Phänomen der Geschichte nicht gerecht. Geschichte umgreift dialektisch alle Momente, so daß sie stets mehr besagt als isolierte Existentialität, Sozialität oder naturhafte Ordnung. Sie ist die stets offene Vermittlung von Welt und Mensch sowie des Einzelnen und der Gesellschaft und als solche der universalste Horizont menschlicher Erfahrung und menschlichen Denkens. In einer so verstandenen geschichtlichen Welt stellt sich neu die Frage nach der Transzendenz, und zwar dort, wo Menschen nach einer besseren Zukunft, nach einer menschlicheren und gerechteren Ordnung der Wirklichkeit fragen und suchen, wo sie aber andererseits erfahren, wie ohnmächtig sie dem immer dichter werdenden Geflecht ihrer eigenen Leistungen und Organisationen bis zum Verlust der eigenen Freiheit ausgeliefert sind. Neben dieser geschichtlichen „Entfremdung“ des Menschen gibt es auf Grund seiner Endlichkeit auch das, was man „metaphysische“ Entfremdung nennen könnte. Diese kommt im Tod zu ihrer letzten Aufgipfelung, da hier unüberbietbar deutlich wird, daß der Mensch mit seinen Zukunftsentwürfen letztlich an der Übermacht der Wirklichkeit scheitert. In der Frage nach der Zukunft und der Identität des Menschen mit sich selbst meldet sich die „Sehnsucht nach dem ganz anderen“ (Horkheimer) an, nach einer Macht der Zukunft, welche die geschichtliche Zukunft des Menschen erst ermöglicht und unsere Freiheit erst zu sich selbst befreit. Die Frage nach der Transzendenz wird hier zur Frage nach den Voraussetzungen und Möglichkeitsbedingungen menschlicher Freiheit und menschlichen Hoffens in der Geschichte. Darum kann sie auch nicht rein theoretisch und kontemplativ vermittelt werden; vielmehr muß sie sich kritisch gegenüber dem jeweiligen status quo und als operativ zukunftsöffnend ausweisen.

„Gottes Sein ist im Werden“

Freilich deckt der Begriff „Zukunft“ weder die traditionelle noch aktuelle Frage nach der Transzendenz voll ab. „Ein Gott, der nicht Alpha ist, kann auch nicht Omega sein“ (R. Spaemann). Nur weil Gott die absolute Herkunft der Geschichte ist und damit über die Bedingungen der Wirklichkeit verfügt, kann er auch deren absolute Zukunft sein. Damit aber kehrt die alte Fragestellung

der klassischen Metaphysik: die Frage nach der arché und dem „Sein in sich“ auch im geschichtlichen Denken neu zurück. Nur ein Gott, der nicht allein funktional die Provokation zu je neuer Zukunft ist, kann im geschichtlichen Taumel Sicherheit, Halt, Freude und Gelöstheit zusprechen. Nur ein Gottesbild, das *letztlich* nicht von innergeschichtlichen Zwecken her bestimmt ist, sondern im Zwecklosen gründet, ist auch wirksamster Widerspruch gegen jede inhumane Verzwecklichung des Menschen. Daß von solchen Voraussetzungen her sich auch in neuer Weise das alte Problem Geschichte—Ewigkeit stellt, liegt auf der Hand. Ein Gott, der in zeitloser Ewigkeit und Unwandelbarkeit *über* allem geschichtlichen Wandel steht, ist für heutiges geschichtliches Denken ein „toter Gott“, oder — wie Schelling sagt — „ein Gott am Ende“. Gott wäre nicht Herr der Geschichte, wenn er nicht auch die Seinsmächtigkeit zum je Neuen *in* der Geschichte besäße. Nur ein recht verstandenes „Gottes Sein ist im Werden“ (*Jüngel*) garantiert Gottes Sein als Freiheit der Liebe, die *in* der Geschichte sich wirksam erweist. Wird Gott dagegen nur noch als transzendentaler, ewig-wesender und innerhalb der Geschichte nicht antreffbarer Grund der Geschichte verstanden, werden Glaubensaussagen letztlich zu völlig inhaltslosen Leerformeln, zu einem ideologischen Überbau über der konkreten Wirklichkeit. Darum muß eine geschichtliche Theologie den Mut zur geschichtlichen Konkretion haben und darf für die Praxis nicht folgenlos bleiben.

Herausforderung ausgeblieben?

Gerade diesem äußerst anregenden, hier nur fragmentarisch wiedergegebenen Referat von Kasper hätte man eine ausführliche Diskussion gewünscht. Aber auch hier zeigte sich nochmals die Schwäche der ganzen Tagung: Einerseits war die Zeit zu knapp bemessen, andererseits diskutierte man zu sehr im eigenen Raum, von eigenen (unbefragten) Voraussetzungen aus und ließ sich im Grunde nicht entschieden genug durch die Herausforderung der gegenwärtigen Atheismen und Zweifel in Frage stellen. Gerade W. Kasper war es, der mehrfach ausdrücklich, auch mit Verweis auf die faktisch radikale Fragestellung unter den Studenten eine radikalere Diskussion empfahl. Aber man ging auf diese Einladung kaum ein und gab sich mit Lösungen und Antworten zufrieden, die noch einmal kompromißloser auf ihre Kohärenz und Tragfähigkeit gegenüber der gegenwärtigen Problemlage hätten diskutiert werden müssen. Wahrscheinlich wäre mancher Diskussionsverlauf ein anderer gewesen, hätte man einige Studenten eingeladen oder auch einige Vertreter atheistischer Positionen (ein Vorschlag, der übrigens auf der Tagung gemacht, aber dann auch schnell wieder beiseitegeschoben wurde). So blieb der Eindruck der von Prof. J. Ratzinger (Regensburg) vortrefflich geleiteten Tagung, auf der eine Reihe bekannter deutscher Systematiker, wie K. Rahner, J. B. Metz, H. Küng u. a. fehlten, zwiespältig: reiche Anregungen auf der einen, viele nicht nur ungelöste, sondern auch ungestellte Fragen auf der anderen Seite. Doch die Gottesfrage wird gewiß noch lange *das* Thema eins der systematischen Theologie bleiben; als Versuch der Öffnung von Zugängen hatten die Referate der theologischen Systematiker ihre unleugbaren Verdienste auch für den in der Verkündigung stehenden Theologen.