

von Hanoi schrieb und sein Mitgefühl und sein Verständnis für die Katholiken des Nordens zum Ausdruck brachte.

Von der augenblicklichen, durch die Bombardierungen geschaffenen Situation können die „patriotischen Katholiken“, zusammengefaßt im „Nationalen Verbindungskomitee der patriotischen und friedliebenden Christen Vietnams“ vielleicht nicht unerhebliche Erfolge erwarten. Im März 1955 in Gegenwart von ca. 200 „Delegierten der Katholiken“ gegründet, war diese Gruppe von Anfang an gegen die kirchliche Hierarchie gerichtet und bemühte sich um politische Aktivitäten. Ca. 15 der rund 300 Geistlichen Nordvietnams sollen bei ihr mitarbeiten, Bischöfe haben die Gruppe bisher nicht unterstützt und über die Anhängerschaft unter den Gläubigen liegen keine Zahlen vor. Teilweise hat es zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen kirchlicher Obrigkeit und den „Patrioten“ geführt, zum Beispiel anlässlich der Besetzung von Pfarreien. Sie sollen anfangs die Predigttexte an die Polizei weitergegeben und große Verwirrung unter den Katholiken gestiftet haben. Von Regierungsseite übertrug man diesem Komitee praktisch die „Vertretung der Katholiken nach außen“, was nicht nur bei Besuchen in Nordvietnam sichtbar wird, sondern auch bei verschiedenen Auslandsbesuchen in den letzten Jahren in mehreren Ostblockländern. Führender Kopf scheint der inzwischen 77jährige Pfarrer *Ho Thanh Bien* zu sein. Mit ihm trafen *Salisbury* und auch Msgr. *G. Hüssler* zusammen. Er besuchte Mitte Oktober vorigen Jahres die DDR, sein Bild ging bei dieser Gelegenheit durch die Weltpresse. Nach der Ostberliner „Begegnung“ (Zeitschrift progressiver Katholiken) machten er und seine Begleiter folgende

allerdings allen anderen Informationen widersprechende Ausführungen: „Wir erfahren, daß mit diesem 1946 gegründeten Komitee über 90% aller Katholiken der DRV und zwei Drittel aller Priester zusammenarbeiten; dem Komitee gehören 50 Katholiken, darunter 29 Priester, an. Es unterstützt aus vollem Herzen die Politik der DRV-Regierung und fördert die Zusammenarbeit zwischen Christen und Nichtchristen.“ Von Seiten des Komitees ist ständig von mindestens vier Seminaren die Rede. Außerdem behauptet es, die Regierung finanziere den Wiederaufbau zerstörter Kirchen. Drei Priester und eine Reihe Katholiken gehören nach ihren Angaben der Nationalversammlung an, ebenso sollen Anhänger des Komitees „auch in den örtlichen Parlamenten und in den Komitees der Vaterländischen Front“ vertreten sein, „weil sie ihre staatsbürgerliche Pflicht erfüllen und für den Sozialismus eintreten. Die Bischöfe hindern, im Gegensatz zu früher, die politische Aktivität der Geistlichen nicht mehr“ („Begegnung“, Nr. 7/1967, S. 29). Soweit die Selbstdarstellung, die in vielen Punkten wohl Wunschträume zum Ausdruck bringt. Allerdings läßt sich nicht übersehen, daß die Katholiken allgemein von Regierungsseite in der letzten Zeit wegen ihres verstärkten „Engagements“ in der Armee, in Kampfgruppen und Stoßbrigaden sowie an der „Produktionsfront“ belobigt werden (u. a. im „Vietnam Courir“ Hanoi, November 1968; Radio Hanoi, 14. 11. 68). Bereits Anfang August 1968 hatte sich Ho Chi Minh in einer Botschaft an die Katholiken und Nichtkatholiken Nordvietnams gewandt und sie besonders angesichts der Luftangriffe auf die größtenteils katholische Provinz Ngué An zu „vereintem Widerstand gegen die amerikanische Aggression“ aufgerufen.

Problembereiche zum Zeitgeschehen

Die Frage nach Gott und ihre ideologische Gefährdung

Die der Gottesfrage heute vorgegebene Ausgangssituation wurde im letzten Heft aus der Bewußtseinslage des modernen Menschen in einer säkularisierten Weltwirklichkeit beschrieben (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 82 ff.). Es zeigte sich das Unbehagen an jedem vordergründigen Rückgriff auf ein höchstes Wesen, das Probleme löst und geheime Sehnsüchte stillt, an der Flucht vor dem diesseitigen Engagement in den Schutz absichernder Glaubensgeborgenheit. Jeder theologische Versuch einer Neubestimmung muß diesen analysierten Grundbefund ernst nehmen. Es geht jeweils um die kritische Distanz gegenüber jeder drohenden *Verdinglichung* des Gottesbildes. Die Kategorie des Geschichtlichen rückt stark in den Vordergrund, weil sich hier Gott in einem entfaltenden Prozeß offenbart und weil zugleich hier dem Glaubenden die Aufgabe politisch-gesellschaftlicher Mitgestaltung zugewiesen ist.

Es fehlt nicht an theologischen Positionen, die in einer radikalen Abwendung von allen überkommenen Vorstellungsformen sich dem Ernst der Gottesfrage stellen wollen. Gefordert wird dabei meist durchgängig der Verzicht auf jede „supranaturalistische“ Begriffsbildung und die Überwindung eines zur Religion erstarrten Christentums. Zu einer aufsehenerregenden Debatte hatte bereits *J. A. T. Robinsons* „Honest to God“ (London 1963; dt.:

Gott ist anders — Honest to God, Kaiser-Verlag, München 1966) geführt, wo vor allem im Anschluß an Bonhoeffer und Tillich die Wirklichkeit Gottes neu gefaßt werden sollte. „Metaphysische“ Seinsaussagen der Transzendenz werden ersetzt durch eine „Tiefe“ der Wirklichkeit inmitten der eigenen Existenz. Nur so lasse sich Gott dem modernen Menschen verstehbar machen, wenn er in der eigenen personalen Hingabe der Liebe erfahren wird. Dabei kann aber für Robinson die ganze Thematik nicht ins nur rein *Immanente* verkürzt werden, es gibt vor der Offenbarung Grenzen einer bloß naturalistischen Beschreibung. Gott geht nicht ganz in der Tiefe der Menschenseele auf. Nur aus der Offenbarung wissen wir, daß die Liebe gegen allen Anschein das letzte Wort über alles ist. Aber sie kann eben nur in der übernommenen Mitmenschlichkeit einer diesseitigen Welt angegangen werden.

Die Rede vom toten Gott

Gegenüber dieser Interpretation Robinsons müssen andere Versuche als weitaus *radikaler* gelten. In ihnen verdichtet sich die Erfahrung des *Säkularismus* zum Bekenntnis der gänzlichen Abwesenheit Gottes. Vor allem in den Vereinigten Staaten haben verschiedene Autoren das Wort vom Tode Gottes aufgegriffen, und ihre Theologie möchte

dieser Tatsache Rechnung tragen. Neben dem liberalen Protestantismus Amerikas haben vor allem auch die gesellschaftlichen Bedingtheiten dieses Landes zu einer solchen Entwicklung geführt. Die Religion gehört weithin zum Lebensstil und gesellschaftlichen Ansehen, verbindet mit dem Streben nach Sicherheit und Wohlstand, ist Ausdruck der Bedürfnisse des Menschen. Der Glaube wird dann formalistisch, sinnentleert und angepaßt, er ist Massenprodukt für den eigentlich schon nachchristlichen Menschen.

G. Vahanian (*The Death of God*, New York 1961) und H. Cox (*The Secular City*, New York 1965; dt.: *Stadt ohne Gott?* Stuttgart/Berlin 1967) haben diesen gesellschaftlichen Hintergrund aufgezeigt und das Kulturphänomen der Säkularisierung als eine dem Christentum unabdingbar zugewiesene Gegebenheit herausgestellt. Wo sich dabei neben dem allgemein und überall Erfahrenen gewisse typisch amerikanische Züge ausweisen, liegen sie wohl in der diesem Land besonders eigenen *Fortschrittsgläubigkeit* — verbunden mit einer Mystik der Neuheit — begründet. In einer solchen Umwelt verflacht der Glaube leicht zur reinen Religiosität, die nur noch als Maß des rechten gesellschaftlichen Verhaltens verstanden wird. Gefühlsgeladene Anthropomorphismen, die ganz auf den Menschen zugeschnitten sind (und nichts mehr mit der theozentrischen Transparenz der Bibel gemein haben), bestimmen das Gottesbild. Im Dienst einer profanen Kultur wird das Christentum seines eigentlichen Gehalts entleert.

Dieser Mahnruf wurde nun von der Gott-ist-tot-Theologie aufgegriffen, wobei diese jedoch keineswegs in einheitlicher Vereinfachung gesehen und beurteilt werden darf. Während aber Cox und Vahanian noch keineswegs das Christentum auf einen rein immanenten *historischen Prozeß* zurückführen möchten, neigen die Vertreter einer Theologie vom Tode Gottes dieser Tendenz zu. Neuere Darstellungen dieser Thematik finden sich bei F. Herzog (*Die Gottesfrage in der heutigen amerikanischen Theologie*; Monatsschrift *Evangelische Theologie*, Februar/März 1968, S. 129—153), bei J. Bishop (*Die Gott-ist-tot-Theologie*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968) und im Sonderheft von „Lumière et Vie“ (September/Oktober 1968) mit dem Thema „Sécularisation et ‚mort de Dieu‘“. P. van Buren bekennt sich zu einer als *total* weltlich erfahrenen Wirklichkeit, in der nicht mehr von Gott gesprochen werden kann, wobei dann sogar die Redeweise vom Tod Gottes keinen sinnvollen Bezug mehr aufweist (*The Secular Meaning of the Gospel*, New York 1963). Denn jeder auf eine wie auch immer verstandene Transzendenz hin intendierte sprachliche Verweis muß für den heutigen Menschen bedeutungslos bleiben, weil er sich nicht empirisch verifizieren läßt. Van Buren selbst versteht hier seine Darlegung im Zusammenhang mit der *Sprachanalyse*, wie sie vor allem im englischen Empirismus und bei L. Wittgenstein erarbeitet worden ist. Dabei weisen allerdings seine Kritiker gern darauf hin, daß vor allem die Berufung auf Wittgenstein hier zu unrecht erfolgt und etwa der Bezug auf Hume weit vorrangiger ist. In diesem System haben alle Existenzaussagen nur dann einen Sinn, wenn sie in der Erfahrung bekräftigt werden können. Das Wort „Gott“ entzieht sich aber grundsätzlich jedem Versuch einer solchen Verifikation und bleibt deshalb auch ohne Verweis auf eine Realität. Wenn so für van Buren der *Säkularismus* uneingeschränkt übernommen und geradezu zur Ideologie erhoben wird, so bleibt doch die Frage, wie der Christ als mündig ge-

wordener weltlicher Mensch seinen Glauben nun verstehen soll. Dabei gewinnt nun die Gestalt Jesu Christi des Evangeliums entscheidenden Funktionswert. An dessen geschichtlicher Existenz wird festgehalten. Van Buren möchte mit tiefer Verehrung dem Menschen Jesus begegnen. Darin zeigt sich vielleicht noch eine Bezugspur zu seinem früheren Lehrer Karl Barth. Die Grundvoraussetzung der empirischen Philosophie wird dabei jedoch unumstößlich festgehalten. Alle biblische und ontologische Redeweise über Gott ist reines Wortspiel, aber das Christentum kann — im Gegensatz zu anderen Religionen — auf diese „metaphysische“ Begrifflichkeit verzichten, weil nur das entscheidend ist, was im Menschen Jesus empirisch faßbar bleibt. Es geht nicht um den Bezug zu Gott, der ja von vornherein ohne Verifikation bleiben müßte, sondern *nur noch* um das Verhältnis zum Menschen. Allein in diesem Bedeutungszusammenhang kann dann auch die religiöse Sprache noch weiterbestehen. Das Wort „Gott“ läßt sich nur als Bestandteil inmitten der säkularen Bedeutung des Evangeliums verkünden.

Der Rückzug auf Jesus

Der moderne Christ muß also zeigen, wie der Mensch Jesus *unabhängig* von der Behauptung der Existenz Gottes als uns betreffende Wirklichkeit aussagbar ist. Weil es nun aber für van Buren keine Möglichkeit empirischer Verifikation des evangelischen Kerygmas gibt — und damit dieses dann auch keinen empirischen Inhalt haben kann —, übernimmt er hier ein modifiziertes Verifikationsprinzip, wie er es im Anschluß an Wittgenstein versteht: es gibt Variationen des Sprachgebrauchs in Anpassung an verschiedene Lebenssituationen. Auch wenn dabei die nichtempirischen Funktionen der Sprache im umfassenden Kontext weithin unberücksichtigt bleiben, so läßt van Buren doch eine Verifikation aus der erlebten Erkenntnissituation der Apostel zu. Diese zeigt sich in der rückhaltlosen Hingabe, wobei dann etwa der Sinn des Kreuzestodes Christi in der Kreuzigung des Petrus für diesen seine Verifikation erführe. Bestimmend bleibt aber doch jeweils der Einklang des Evangeliums mit der Philosophie des Empirismus.

So steht van Buren auch gegen alle Versuche der Schule *Bultmanns*, weil in deren Existenzverständnis noch von einer *Transzendenz* gesprochen wird. Christlicher Glaube ist einfach eine Lebensform, die von der Entscheidung und dem Engagement Jesu ausgeht und deren Mitte die Freiheit von aller Selbstbestätigung und Selbstgerechtigkeit ist. Neutestamentliche Aussagen über ein besonderes Gottesverhältnis Jesu sind als in dieser Formulierung heute nicht mehr relevante Beschreibungen der totalen Hingabe Jesu an den Menschen zu interpretieren. Die Terminologie der griechischen Christologie macht für van Buren nicht genügend deutlich, daß es hier um einen Menschen mit und unter uns geht, wobei dann besonders die geschichtliche Dimension als verkürzt erscheint.

Wenn hier also der „vorgegebene“ Säkularismus nicht nur dem Glaubensverständnis integriert, sondern als dessen Bedingung ideologisch gesetzt wird, gerät das Evangelium gewiß in Gefahr, seines herausfordernden und ärgerniserregenden Charakters verlustig zu gehen. Die Abgrenzung gegen den Unglauben bleibt oft *unscharf*, die Betonung des genuin Eigenen als Begründung und Anspruch wird vielfach problematisch und zeigt die immanenten Schwierigkeiten jedes so konzipierten theologischen Versuchs.

In bruchstückhaften Ansätzen und ohne angestrebten systematischen Zusammenhang stellt sich W. Hamilton gegen die Übernahme herkömmlicher Gottesvorstellungen (The New Essence of Christianity, New York 1966). Wie bei Bonhoeffer gilt auch für ihn, daß es für einen Gott, der menschliche Probleme löst und Bedürfnisse erfüllt, keinen Platz mehr gibt: in einer Kulturanalyse lasse sich zeigen, wie eine solche Elimination gerade zur *Bedingung* für den Fortschritt des mündig gewordenen Menschen wird. Die empirische Realität unserer Welt und die intellektuellen Schwierigkeiten vor der Offenbarung erzwingen diese Einsicht. Dazu kommt dann entscheidend das Problem des *Leidens*, in dem Hamilton die große Schwäche der traditionellen Gotteslehre sieht und vor dem der Gott der Überlieferung nichts mehr bedeute. Im Bewußtsein des Schweigens Gottes werde offenbar, daß die überkommenen Weisen des Glaubens keinen auf eine Wirklichkeit bezogenen Sinn mehr erschließen können. Und dem Gott der Beklagung schließt sich die Überzeugung an, daß alles Warten auf Rückkehr vergeblich bleibt: „Wir reden nicht von der Abwesenheit der Erfahrung Gottes, sondern von der Erfahrung der Abwesenheit Gottes.“

Obwohl auch hier dann der geforderte Rückbezug des Glaubenden auf die *Person Jesu* als entscheidend betont wird, geht für Hamilton die Gotteslehre aber noch nicht schlechthin in der Christologie auf. Denn es bleibt immerhin berücksichtigt, daß das Neue Testament uns im Gottesverhältnis Jesu zwar den fremden und ganz anderen, aber doch nicht den ganz und gar unbekanntem Gott offenbart. Und gerade diese Akzentuierung hat weitgehend dazu geführt, in der Beurteilung von Hamiltons Theologie (etwa bei Bishop) nicht den Vorwurf einer Annäherung an den Atheismus zu erheben, obgleich natürlich in der Breite der Diskussion auch kritischere Stimmen nicht fehlen. Es ginge dann im Bekenntnis vom Tod Gottes doch nur darum, daß in uns die Fähigkeit abgestorben ist, aus der überlieferten Begrifflichkeit einen Sinn zu erschließen.

Die in Jesus Christus erschienene Göttlichkeit ist die der Kenosis-Theologie: Verzicht auf die eigene Macht und Herrlichkeit und Hingabe als Opfer. Gerade vor dem Bewußtsein unserer Zeit möchte Hamilton gegen jede statisch-ontologische Auffassung von der wesentlichen Unveränderlichkeit Gottes die *dialektische* Verneinung stellen: in der Erfahrung des Heute muß man von Gottes Schwachheit sprechen. In der Übernahme des menschlichen Leidens durch Jesus als Einsatz der Liebe erfährt der Tod Gottes dann auch seine ethische Auswertung. Das Christentum zeigt sich in der Offenheit für die Not des Mitmenschen. Jesus selbst ist im Nächsten anwesend. Das Sicheinlassen auf die Diesseitigkeit führt zu einem neuen christlichen Optimismus der Welt (nicht der Gnade), setzt gegen alle Verzweiflung die Überzeugung von der Überwindbarkeit der leidvollen menschlichen Situationen. In der Auseinandersetzung mit Hamilton setzt allerdings hier auch der Einwand ein, wie ohne Vorrang der Gottesfrage der Anspruch Jesu dem modernen Menschen als überzeugende Wirklichkeit glaubhaft gemacht werden kann. Ist die Erfahrung vom Tode Gottes schwächer als die erfahrene Nichtigkeit des Christusereignisses?

Die spekulativste Darstellung der Theologie vom Tode Gottes findet sich bei *Thomas J. J. Altizer* (The Gospel of Christian Atheism, Philadelphia 1966; Radical Theology and the Death of God, Indianapolis/New York

1966 — zusammen mit W. Hamilton). In einer packenden Sprache mit zuweilen sogar poetischem Einschlag unterstreicht er die notwendige Annahme der Welt durch die Christen, wobei jedoch hier die Säkularismus-Ideologie van Burens völlig fehlt. Die trauernde Klage Hamiltons wird ersetzt durch ein freudiges Bekennen, weil der Tod Gottes dem Evangelium entspreche und auch nur von den Christen verkündet werden könne. Es geht dabei also keineswegs um ein nur kulturell analysierbares Phänomen der Neuzeit, sondern um ein im Tode Jesu datierbares Ereignis. Dabei wird allerdings die Spannung zwischen dem historischen Geschehen und dem Tod Gottes innerhalb des sich wandelnden geschichtlichen Prozesses aufrechterhalten. In einem kreisenden Sowohl-als-auch-Denken wird die Thematik angegangen, wobei sich aber gerade auch dadurch manche Schwierigkeiten in der Darlegung Altizers ergeben.

„Tod Gottes in Christus“

Ausgangspunkt ist eine religionsgeschichtliche Untersuchung des Sakralen und seiner Beziehung zum Gottesbegriff, vor allem aufgezeigt in den primitiven Religionen und gewissen Formen des orientalischen Mystizismus: dem transzendenten, statischen und ewigen Heiligen steht das Profane gegenüber. Doch im Christentum läßt dieses Schema sich umkehren, weil sich hier das Sakrale ganz ins Profane inkarniert hat. So liegt in der totalen Hingabe an die Welt die Berufung des Glaubenden. Es geht nicht um die Rückgewinnung verlorener ursprünglicher Ordnungen oder um die Wiederkehr zu einem heiligen Anfang. Insofern ist der Sündenfall ein unwiderrufliches Ereignis, der Christ sieht sich in die eschatologische Spannung seiner nach vorn gerichteten Geschichte hineingestellt. Doch er kann die ihm zugewiesene Aufgabe verfehlen, wenn er in seinen Denk- und Verhaltensformen dem statischen Transzendenten — fixiert in Glaubens-tradition und kirchlicher Ordnungsstruktur — verhaftet bleibt und die Gottesbegegnung als Konfrontation mit dem ganz anderen begreift. Doch dieser Gott ist tot, Inkarnation und Tod am Kreuz haben ihn seiner jenseitigen Sakralität beraubt. Der radikale Christ bekennt im Weltengagement diesen Tod Gottes in Christus. Auch hier steht also die Kenosis-Christologie im Vordergrund. Jedes vom Metaphysischen her konzipierte theologische Denken war zu sehr an die Begrifflichkeit des Ewigen und Unveränderlichen gebunden und konnte so nie die volle Konsequenz aus der Entäußerung in der Inkarnation ziehen. Das Christentum blieb als Wendung ins Vergangene eine Weise der Religion, anstatt in einer vorwärtstrebenden Bewegung zum Eschaton hin zu drängen. Der Glaube vollzieht sich somit grundsätzlich in der Geschichte und ist dort das gewagte Ja zur ganzen menschlichen Existenz. Im Ergreifen der eigenen Möglichkeiten kann sogar der Zarathustra Nietzsches für Altizer zum christlichen Symbol werden. Jeder Rückgriff auf das Ewige wäre Flucht vor der aufgetragenen Realität in einen als sakral verstandenen Bereich, Verrat an der Leidenswirklichkeit Christi, der inmitten der Welt und sonst nirgends gegenwärtig ist.

Wenn Altizer die Entsakralisierung unserer heutigen Kultur als genuin christlichen Wert verstanden wissen will, so bleibt für ihn im Gegensatz zu den Theologen des Säkularismus doch die religiöse Sprache vom Heiligen ein echtes Anliegen. Nur muß dieses in einem geschichtlich-eschatologischen Sinn neu erschlossen werden.

Als Gefahr ließe sich aber auch hier auf eine oft nur undeutliche Abgrenzung von Glaube und Unglauben hinweisen, weil die Besonderheit im Engagement des ohne Gott lebenden Christen sich nur schwer profilieren läßt.

Bei dieser Gott-ist-tot-Theologie in Amerika kann schon deshalb kaum von einer breiteren Bewegung gesprochen werden, weil die drei genannten Theologen völlig unabhängig voneinander arbeiteten. Doch bei aller Verschiedenheit ihrer Motivationen und Zielsetzungen zeichnet sich ein gemeinsamer Hintergrund ab, der in der liberalen Tradition des amerikanischen Protestantismus wurzelt. Typische Wesenszüge sind hier das Bemühen um eine empirische Fundierung der Begriffe, die ausgeprägte Christozentrik und ein optimistischer Fortschrittsglaube in die Fähigkeit des Individuums und der Gesellschaft. Um das jeweilige Schwergewicht dieser Hauptanliegen geht es dann auch in der Diskussion: kritische Einwände setzen naturgemäß dort an, wo gewisse Teilmomente entweder verabsolutiert oder aber vernachlässigt werden. Dabei läßt sich mit dem globalen Vorwurf des Unglaubens die Gesamtproblematik sicher nicht erfassen. Gewiß ist aber auch, daß die Gefahr des Atheismus — dem der Christ eben auch als Realität begegnet — nicht deutlich genug herausgearbeitet wird. Denn neben allen latenten Existenzweisen und vielleicht unorthodoxen Verhaltensformen des Glaubens gibt es doch auch den faktisch existierenden Unglauben, der ernst genommen werden will und muß.

Anthropologisierung des Christentums

Wo die Christologie als Gegensatz zum Theismus verstanden wird, müssen die biblischen Aussagen über das besondere Gottesverhältnis Jesu meist in verkürzender Darstellung interpretiert werden. Daneben ist es dann auch der Aspekt der Kirchlichkeit des Christentums, der zurücktritt. Beim immer wieder genannten engagierten Einsatz des Christen in der Welt ist nicht immer ganz geklärt, was das gerade ihm Eigene ausmacht. Die Betonung von Mitmenschlichkeit, Solidarität, Dienst und Liebe lassen einen in der Tradition wohl oft vernachlässigten wesensnotwendigen anthropologischen Zug des Glaubens deutlich werden, bringen dabei dann aber wieder die „Unterscheidung des Christlichen“ nicht immer klar zum Ausdruck. An dieser entscheidenden Stelle hebt die Kritik hervor (etwa bei *H. Fries*, Herausforderter Glaube, Kösel-Verlag, München 1968), daß die Theologie vom Tode Gottes der in der Person Jesu selbst liegenden Spannung nicht gerecht wird. Es bleibt dann unerklärlich, warum dieser Mensch von Nazareth dann nicht durch eine beliebig auswechselbare Metapher ersetzt werden kann. Dazu kommt der Verlust jeder natürlichen Theologie, weil alles Bemühen um eine philosophische Gotteserkenntnis als Verrat abgetan wird.

In Deutschland ist es neben verschiedenen Versuchen einer total *anthropologischen* Deutung des christlichen Glaubens (z. B. bei *H. Braun*) vor allem die sehr kontroverse Position *D. Sölles*, die stark den menschlich immanenten Charakter des Christentums betont. Die Tatsache einer als radikal säkularisiert verstandenen Welt wird genauso übernommen wie die „Erfahrung“ vom Tode Gottes. Der Christ muß ohne den ideologischen Überbau „supranaturaler“ Vorstellungen in dieser Welt bestehen. Thema der Theologie in unserer heutigen Situation müßte eine Annahme der Weltzeit sein, im Wissen um die Nicht-Objektivierbarkeit ihres Gegenstandes als Öffnung auf

die Geschichte von den „Wandlungen“ Gottes (im Gegensatz zur traditionellen Seinsmetaphysik). Gott soll nicht einfachhin seiner Transzendenz entkleidet werden, nur läßt sich diese nicht mehr substantiell fassen. Die Kategorie der Relation wird vorrangig, Gott entäußert sich in die Geschichte der Menschen, wobei es auch hier um eine Christologie der Erniedrigung geht. Gerade so wird aber das Geschick Jesu zur *fundamentalen* Interpretation menschlicher Existenz. Und weil die Ausrichtung auf Jesus entscheidende Mitte ist, wird nach *D. Sölles* Ansicht das Christentum hier nicht mit bloßem Humanismus gleichgesetzt (zumal nicht vorausgesetzt werden dürfe, daß die Sache des Menschen in der Welt schon geklärt und höchstens die Sache mit Gott noch nicht ausgemacht sei). Daß gerade am Kreuz Christi „im Leiden der Liebe, die nichts ausrichtet in der Welt, das Gesicht des Menschen aufgetan ist und erkennbar wird wie an keiner anderen Stelle weltgeschichtlicher Erfahrung — das kann niemandem andemonstriert, aber jedem als Frage vorgelegt werden“ (*D. Sölle*, Atheistisch an Gott glauben, Walter-Verlag, Olten 1968, S. 94). Auch hier spielt wieder das Thema des *Leidens* in die Erfahrung der Abwesenheit Gottes hinein, jene Ausgangsposition, wo sich auch Christ und Ungläubiger begegnen (was *K. Rahner* einen „bekümmerten und angefochtenen Atheismus“ nennt).

Die auch bei anderen Autoren als weithin selbstverständlich getroffene Voraussetzung, gerade der Mensch unserer Tage sei angesichts aller schrecklichen Wirklichkeitserfahrung in seinem Glauben auf das Äußerste bedroht, übersieht jedoch, daß es eine durchgängige Grundstruktur des Menschen gibt, die immer schon auch aus diesen Erfahrungen lebt. Denn auch frühere Zeiten ließen sich nicht in oberflächlicher Gedankenlosigkeit und naivem Optimismus durchstehen; die Situation der Tragödie gehört zum Menschen. Zugleich aber deckt eine solche Mißachtung früherer Leidwirklichkeit ein *ungenügendes Glaubensverständnis* auf: „Indem der Glaube an die Zusage von Gottes gegenwärtiger Vatergüte für uns heute als Unmöglichkeit erklärt wird, zeigt sich, daß man ihn bei Menschen früherer Zeiten für eine Möglichkeit hält. Dem widerspricht der christliche Glaube fundamental, er ist keine menschliche Möglichkeit. Der Gott des christlichen Glaubens ist nicht ein möglicher Gott, der als Ergebnis möglicher menschlicher Betrachtungsweisen verstehbar wäre. Daß er alles so herrlich regieret, ist kein mögliches Fazit aus der Betrachtung des Weltlaufs; der, dessen Verheißung uns zugerufen wird, ist ein unmöglicher Gott, den anzurufen nur möglich ist durch die dem Augenschein widersprechende und ermächtigende Kraft des Verheißungswortes selbst, durch den Geist dieses Wortes, den Heiligen Geiste“ (*H. Fries*, a. a. O., S. 131).

Der kommende Gott

In der Weiterentwicklung stehende Anstöße der Theologie vom Tode Gottes liegen in einem neuen Durchdenken der metaphysischen Realität in ihrem Bezug zum zeitlichen und sozialen Prozeß. Dazu tritt eine geforderte radikale Offenheit für die Möglichkeiten der Zukunft, zu deren Mitgestaltung der Christ berufen ist und vor der er nicht mehr nur an den Gottesvorstellungen des Übernommenen festhalten kann.

Im traditionellen Verständnishorizont des Gottesglaubens erscheint dieser oft in der Rolle bewahrender Weitergabe, im Rückbezug auf ein je schon als gültig Vorgegebenes. Er erweist sich dann als Garant einer ursprünglichen

Ordnung, die inmitten einer sie verdunkelnden Wirklichkeit, die als Abfall verstanden wird, das normative Maß bleibt und deren Wiederherstellung der letztlich entscheidende Zielpunkt ist. In einem solchen Schema läßt sich dann jede neue Möglichkeit nur vor dem Hintergrund des immer schon zuvor Gesetzten interpretieren, bleibt jedoch ohne Vorstellung von einem Gott, der grundsätzlich echte Zukunft eröffnet. Dies wird besonders dort deutlich, wo der Glaube sich mit einer christlichen Metaphysik in eins setzt, deren Akt-Potenz-Verhältnis nur die Entfaltung eines ewigen Urgrunds kennt, die Kategorie des genuin Neuen aber nicht zuläßt. Ein derart konzipierter Gottesglaube lebt von der Erinnerung, versteht sich nur als Bemühen um Wiedergewinnung eines verlorenen Ursprungs. Im Gesellschaftlichen bleibt er deshalb auch den bestehenden Formen und Strukturen verhaftet, leistet kaum einen Beitrag zum echt Zukünftigen und deutet dann alle umgestalteten Verhältnisse nur wieder vom Bezugspunkt des Übernommenen her.

Jede so gebundene Glaubensverkündigung muß so die heutigen Perspektiven des Weltverständnisses verkürzen, weil das Kommende den Menschen heute stärker bestimmt und dieser die Bedingungen seiner Zukunft entscheidend selbst mitgestaltet. Alle nur in einer restaurativen Funktion stehenden Gottesvorstellungen werden diesem Anliegen nicht gerecht, erscheinen einer sterilen Vergangenheit verhaftet und gelten als hemmender Ballast in der Überwindung des Angepaßten und Etablierten. Glaube als ständiger Rückbezug läßt die Kraft des Vorwärtsdrängenden vermissen, zeigt sich als fehlender Mut im Festhalten am Vertrauten und zur Gewohnheit Gewordenen. Wohl kaum kann dann in einem solchen Denksystem Gott als die befreiende, entfaltende und richtungweisende Wirklichkeit des Menschen deutlich gemacht werden. Sie lassen die gebotene Erarbeitung entgegenkommender Zukunft vermissen.

Vor diesem analysierten Hintergrund sind alle jene theologischen Bemühungen zu sehen, die den Begriff der *Hoffnung* mit der Bewußtseinslage des modernen Menschen konfrontieren wollen, indem sie ihn zugleich als echt biblische Größe verdeutlichen. Von der radikalen Mitte der *Eschatologie* her erweist sich dann die entscheidende Zukunftsbezogenheit des christlichen Glaubens, wobei auch Grundzüge einer allgemeinen Bewältigung unserer Gegenwartsaufgaben erarbeitet werden sollen, wie etwa der Bezug zu dem von *E. Bloch* gefaßten Prinzip Hoffnung zeigt. Vor allem *J. Moltmann* und *J. B. Metz* gehen in ihren Arbeiten stark von dieser bestimmenden Grundthematik aus. Entscheidend wird nun der Gott, „der da kommt“, der seine Zukunft schenkend eröffnet, weil er „alles neu machen“ möchte; er bleibt so nicht einfach nur bloße Gewähr gesicherten Urgrundes, sondern zeigt sich in stets neu geschehenden Möglichkeiten. Das christliche Wiederkehrmotiv einer *restitutio in integrum* wird abgelöst durch die Kategorie *Novum* (*J. Moltmann*, Perspektiven der Theologie, Kaiser-Verlag, München, und Grünewald-Verlag, Mainz 1968, S. 174—188). Es geht also nicht mehr nur um die Erhellung einer immer schon vorgegebenen Wirklichkeit durch die Lichtquelle der Offenbarung, sei nun diese mehr in der Ordnung der Außenwelt oder im transzendentalen „eigentlichen“ Grund des Menschen — der aus aller Verwirrung wieder in die Identität mit seinem Selbst gesetzt werden muß — verstanden. Vorrangig wird vielmehr die Eröffnung des Neuen und Unbekannten, das Begehen unbegangener Wege, der Aufbruch aus lieb gewordenen Vertrautheiten. Glaube könne

nicht einfachhin als Bindung an einen vorgegebenen statischen Ursprung definiert werden, weil sich eben der Gott des christlichen Glaubens primär gerade nicht am Vorhandenen, sondern in der Berufung des Nichtseienden zu einem neuen Sein offenbart. Die Entgegennahme dieser Zukunft sprengt alle menschlichen Vorstellungsschemata und geht in keiner glatten Weiterklärung auf, weil sie zugleich stets in der Spannung des *Noch-Nicht* steht und nur in der radikalen Übernahme der Leidenswirklichkeit Jesu Christi erfahren werden kann. Nur die Hoffnung könne im Bewußtsein dieser Widersprüche durchhalten. Sie könne letztlich nur im Auferstehungsgeschehen gründen, weil in jeder sich allein am Menschenmöglichen entzündenden Hoffnung immer schon die Resignation beheimatet ist. „Aber steckt nicht gerade im Übergang von der Auferstehungshoffnung, die sich an Gott entzündet, zur tätigen Hoffnungsarbeit die wahre Dialektik der Hoffnung, nämlich der Umschlag vom Passiv zum Aktiv, vom Erkantsein zum Erkennen, vom Geliebtsein zum Lieben, vom Angenommensein zum Annehmen und vom Aufstehen zum Aufstand, also vom Leiden zur Leidenschaft?“ (*J. Moltmann*, a. a. O., S. 186.) Und hier liegt nun der Bezug zwischen Eschatologie und politischer Theologie, insofern es dem Hoffenden zukommt, an der tätigen Umgestaltung der Gegenwart in die Zukunft hinein mitzuwirken. Wir erfahren den Protest gegen das Angepaßte und Gleichgeschaltete, die Kritik an allen fixierten gesellschaftlichen Formen (und ihrer Verkettung mit ideologischen Gottesvorstellungen), das „aktive Pathos“ für Leben, Gerechtigkeit und Freiheit. Nur so könne das Christentum von der messianischen Hoffnung zeugen und der ständigen Versuchung, Religion der Gesellschaft zu sein, entgehen. Anstatt die schließlich nicht mehr zu leugnende neue Situation stets erst nachträglich theologisch „als“ zu deuten (*Moltmann*), soll im *Novum* das Ja zur ankommenden Zukunft Gottes ohne absichernden Rückbezug gewagt werden. Christliche Ethik wird dann zur praktischen Wissenschaft von der Zukunft — als Möglichkeit und Veränderung — und wird so als bestimmende Vorkämpferin gesellschaftlicher Entwicklungen verstanden.

Die politische Theologie

Ein solches Glaubensverständnis steht für den in engstem Zusammenhang mit allem zukunftsgestaltenden Tun der Gegenwart, der auch die Gottesfrage untrennbar mit der Bestimmung des Wesens und Ziels des Menschen verbunden sieht. So kann dann etwa bei *J. B. Metz* im Planen der Zukunft — die nicht nur in unverbindlichen Visionen erträumt, sondern im eingreifenden Gestalten vorbereitet wird — die theologische Verheißungsbotschaft als dritte Komponente neben technologische Planung und gesellschaftspolitische Zielsetzung treten und diese ergänzen. Dabei soll natürlich keineswegs einer Deformierung des Gottesglaubens in politische Zielsetzungen das Wort geredet werden, gemeint ist vielmehr eine hier liegende Möglichkeit zusammenfassender Integration aller Teilaspekte einer Zukunftsperspektive. Denn in isolierter oder eindimensionaler Betrachtung könne die Aufgabe nicht angegangen werden. Als drohende Gefahren — für Frieden und Freiheit als den universalen Bedingungen jeder Zukunftsplanung — bleiben das Überwuchern technischer oder machtpolitischer Perfektionismen, das reine Planungsgeschäft, das Ende freier schöpferischer Gestaltungsphantasie. Der Sinn der theologischen Rede vom

kommenden Gott liegt dann in einer christlich-befreienden Funktion. Eine solche Rede muß allerdings selbst vor dem Abgleiten ins Ideologische bewahrt werden und darf ihres Skandalum-Charakters nicht verlustig gehen. Sie steht in einem immer neu erfahrenen Widerspruch zur Wirklichkeit, kennt nicht bereits im voraus die Antwort zu allen Fragen, muß alles andere sein als esoterischer Rückzug vor den Härten der Realität. Denn die Botschaft vom Reich des Friedens und der Freiheit wurzelt zwar in Verheißungen, deren unabdingbarer *endzeitlicher Charakter* nicht verflüchtigt werden kann; aber sie „sind nicht ein leerer Horizont vage schweifender religiöser Sehnsucht, sie sind vielmehr ein Imperativ, ein Ansporn und Auftrag, eben diese verheißene Freiheit und diesen verheißenen Frieden Gottes je schon unter den Bedingungen unserer Gegenwart wirksam zu machen und sie so zu ‚bewahrheiten‘, denn ihre Wahrheit muß ‚getan‘ werden. Die Hoffnung auf diese Freiheit und diesen Frieden der Gottesherrschaft ist also nicht eine passive Erwartung, für welche die Welt und ihre Zeit als eine Art vorgefertigtes Wartezimmer erscheinen, in dem man desengagiert und gelangweilt herumzusitzen hätte — je hoffender, um so gelangweilter womöglich —, bis die Tür zum Sprechzimmer Gottes aufgeht“ (J. B. Metz, *Der zukünftige Mensch und der kommende Gott*, in: *Wer ist das eigentlich — Gott?*, hrsg. von H. J. Schultz, Kösel-Verlag, München 1969, S. 269). So werde das geschichtliche Ringen des Menschen um seine Zukunft nicht abgeschwächt, wohl aber in seiner realen Dialektik aufgedeckt, wobei zugleich das notwendige Angewiesensein auf Versöhnung und Befreiung offenkundig werde. Sicher lasse sich die Hoffnung auf die erwartete Gottesherrschaft nicht in einen rein sozialpolitischen Prozeß umdeuten. Aber nur inmitten der uns zugewiesenen Wirklichkeit — als Kampf um die Bedingungen für Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit — könnten diese Verheißungen gegenwärtig bleiben. Sie stünden auch besonders für alle jene, denen in den politischen Zukunftsutopien vielleicht nur die Rolle von Wegbereitern für die Nachwelt zukommt oder die dem späteren Fortschritt der ganzen Menschheit geopfert werden sollen. Diese gewagte Bewahrheitung der Verheißungen vom kommenden Gott innerhalb unserer gesellschaftlichen und technologischen Strukturen ist immer nur unterwegs und

kann nie in der Art eines abgerundeten Weltbildes ihren Abschluß finden. Aber in allem aufgetragenen Ernst und der geforderten intellektuellen Redlichkeit entzieht sie sich nicht den zukunftsweisenden Aufgaben der heutigen Menschheit und steht mit in der Glaubwürdigkeit des tätigen Einsatzes. „Freilich, am Ende kann der kommende Gott nur sich durch sich selbst rechtfertigen, nur durch sich selbst die Treue zu seinen geschichtlich ergangenen Verheißungen bestätigen. Uns bleibt die Armut. Diese Armut unseres Wissens um seine ankommende Zukunft ist uns jedoch teuer. Mit dieser Armut unserer Hoffnung, in der wir nicht mehr, sondern weniger von unserer Zukunft wissen als alle technologischen und politischen Ideologien der Zukunft, werden wir uns gegen jede vorweggenommene oder erschlichene Erfüllung dieser Zukunft spreizen. In dieser Armut haben wir nämlich immer eine Frage zu viel für alle Antworten unserer eigenen Zukunftsbilder“ (J. B. Metz, a. a. O., S. 274/75).

Fehlende Unterscheidungen

All den hier beschriebenen Versuchen ist gemeinsam, daß sie wegen ihrer Nähe und Abhängigkeit von analogen nichtchristlichen Strömungen — die aber anderen Ansätzen entspringen — gelegentlich die Grenzen zwischen Christlichem und Nichtchristlichem zu verwischen drohen. Wenn so auch etwa Moltmann seinen Deus spei dem Deus spes Blochs entgegensetzt, um das typisch Christliche zu betonen, wo eben Gott nicht einfach in der Hoffnung aufgeht, so kann doch die Gefahr von Verwechslungen bleiben. Dieses Problem stellt sich dann in entsprechender Weise, wenn die Geschichte als tragende Grundkategorie verstanden wird, und sie ist ja nun auch wirklich *durchgängiges Motiv* im paradoxen Zu- und Gegeneinander der Positionen, ob nun vom toten oder vom kommenden Gott gesprochen wird. Gemeinsames Anliegen ist auch die Forderung eines tätigen Engagements als Mitwirkung an der gesellschaftlichen Zukunft der Menschheit. Nicht übersehen werden darf jedoch hier die nie ganz überwundene Neigung einer Ideologisierung der Wirklichkeit von der Theologie her. Auch kann dabei inmitten aller aufgeworfenen Thematik die eigentliche Gottesfrage leicht eher *zurücktreten*.

Jugendstrafvollzug zwischen Vergeltung und Erziehung

Nach dem gültigen Jugendgerichtsgesetz (JGG) von 1953 soll die Bestrafung des minderjährigen Rechtsbrechers in erster Linie als Erziehungsmaßnahme verstanden werden. Damit wird die Behandlung des Jugendlichen in Erkenntnis seiner entwicklungspsychologischen Situation von der Behandlung Erwachsener abgesetzt. Angesichts noch zu vermutender Erziehungsfähigkeit gilt die reine Schuld- und Sühnestrafe als unangemessen, vor allem deshalb, weil die Verfehlung oft eine Folge von Erziehungsmängeln ist, für die der Betroffene selbst nicht voll verantwortlich gemacht werden kann. Der Jugendrichter kann aus diesem Grunde erzieherisch eingreifen und eine Reihe von Maßnahmen anordnen, bevor er sich für die Unterbringung des Rechtsbrechers in einer Jugendstrafanstalt entschließt. Die Bezeichnung „Gefängnis“ kennt das JGG von 1953 bereits nicht mehr. Durch die Betonung dieses pädagogischen Moments ist

eine Spannung zwischen den Prinzipien Strafe und Erziehung entstanden, wobei sich die Jugendgerichtspraxis in Richtung auf den Erziehungsgedanken entwickelt. Heftige Diskussionen entzündeten sich im größeren Rahmen der Strafrechtsreform an der Formulierung einer endgültigen Jugendstrafvollzugsordnung. Mehrere Reformvorschläge empfehlen den gänzlichen Verzicht auf ein *Strafrecht* für Jugendliche, das sie von einem reinen *Maßnahmenrecht* im Sinne pädagogischer Beeinflussung ersetzt wissen möchten (vgl. dazu F. Schaffstein, *Die Bemessung der Jugendstrafe*, „Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt“, Jhg. 54, 1967, S. 129—139). Einige halten diesen Reformwunsch bereits für weitgehend verwirklicht und vertreten die Auffassung, daß „das Strafrecht für Jugendliche zu einem fast reinen Erziehungsrecht geworden ist“ und, zugespitzt, „daß das Jugendgerichtsgesetz mit seinen Erziehungsmaßnahmen