

25. Aufgabe des Gymnasiums ist es, die allgemeine Studierfähigkeit zu vermitteln. Es wird begrüßt, daß im Gesamtplan der CDU/CSU-Bundestagsfraktion die Oberstufe des Gymnasiums als geschlossene Einheit vorgesehen ist.

26. Jede Schulform sollte nur einen Abschluß bieten. Im Gymnasium sollte es keine Zwischenprüfungen geben.

27. Die Begabungsprognostik bedarf wegen ihrer entscheidenden Bedeutung für den einzelnen besonderer wissenschaftlicher Bemühungen.

28. Die Einrichtung von Förderstufen ist als eine unter anderen organisatorischen Möglichkeiten zu sehen, im 5. und 6. Schuljahr eine Grundlage für die Begabungsprognose zu erhalten.

Nach Auffassung des Gesprächskreises beschränkt eine Förderung im Vorschulalter und auf der Grundschule die Notwendigkeit einer institutionellen Förderstufe, weil dann nur eine geringe Zahl von Spätentwicklern einer besonderen Förderung bedarf.

29. Die Freiheit der Eltern, ihre Kinder sowohl nach dem 4. als auch nach dem 6. Schuljahr auf die Realschule oder das Gymnasium zu schicken, muß erhalten bleiben.

30. Für die Oberstufe des Gymnasiums sollte ein flexibler Fächerkanon geschaffen werden. Wahlmöglichkeiten sind als Stufung des Anspruchs an den Schüler, nicht aber als Gelegenheit zu verstehen, unbequeme Fächer zu umgehen. In einem System des orientierenden Lehrens und Lernens sollten die Schüler der Oberstufe des Gymnasiums an selbständiges Arbeiten gewöhnt und damit studierfähig werden.

31. Das gesamte Sonderschulwesen ist auszubauen. Dabei sind weiterführende Formen zu entwickeln und ein ausreichendes Angebot zu sichern. Sonderschüler bedürfen der Berufserziehung und des Kontaktes zur Berufswelt in besonderem Maße.

32. In einem bildungspolitischen Konzept muß der Berufserziehung mehr als bisher Raum gegeben werden; notwendig ist vor allem, sie als integrierenden Bestandteil des gesamten Bildungswesens zu begreifen.

E. Zur Bildungswerbung und Bildungsberatung

33. Die Bildungswerbung wird bejaht und ihre Fortsetzung für die Zukunft gefordert. Sie darf jedoch nicht

ausschließlich auf die Vermehrung von Abiturienten und Hochschulabsolventen abzielen, sondern muß sich gleichmäßig auf alle Bildungswege und alle angebotenen Abschlüsse richten.

Zur Bildungswerbung haben die Katholiken Deutschlands besondere Veranlassung.

34. Es müssen die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, daß die differenzierte Bildungswerbung immer mehr in Form der Bildungsberatung erfolgt. Vorhandenen Institutionen muß die Bildungsberatung personell und finanziell ermöglicht werden. Berufsbild und Berufsmöglichkeiten eines Bildungsberaters sind zu entwickeln.

35. Mit der Bildungswerbung muß ein entsprechender personeller und räumlicher Ausbau der Institutionen des Bildungswesens einhergehen. Die sich gegenwärtig auf diesem Sektor zeigenden Versäumnisse müssen durch eine zielbewußte gemeinsame Bildungsplanung von Bund, Ländern, Gemeinden und freien Trägern aufgeholt werden. Die Bildungswerbung wird unglaubwürdig, wenn die Geworbenen sich unzulänglichen Bildungsmöglichkeiten gegenübersehen.

F. Zum Hochschulbereich

36. Der Gesprächskreis sieht eine Differenzierung im Hochschulbereich als unumgänglich an. Das akademische Studium sollte in ein ausbildungs- und ein forschungsbezogenes Studium gegliedert werden. Damit darf keine Abwertung des ausbildungsbezogenen Studiums verbunden sein.

37. Zur notwendigen Verkürzung der Studiendauer und der damit verbundenen Entlastung der Hochschulen müssen die Studiengänge beschleunigt reformiert werden.

38. Neben dem ausbildungs- und dem forschungsbezogenen Hochschulbereich steht der Fachhochschulbereich als qualifiziertes Angebot für eine praxisbezogene Berufsausbildung.

39. Möglichkeiten eines Kontaktstudiums müssen für alle Wissenschaftsbereiche entwickelt werden.

40. Der Gesprächskreis weist darauf hin, daß eine Reform des Hochschulwesens auch deswegen dringend ist, weil die gegenwärtigen Zustände an den deutschen Hochschulen für Dozenten und Studenten Züge des Inhumanen angenommen haben.

Problembereiche zum Zeitgeschehen

Neue Versuche zum Verständnis der Gottesfrage

Wenn in der gegenwärtigen theologischen Diskussion die Gottesfrage entscheidend in den Mittelpunkt gerückt ist und damit einsichtig gemacht wird, wie alle anderen Fragenkreise erst im Bezug auf diese zentrale Thematik ihre Relevanz erhalten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 76 ff. und S. 128 ff.), so haben bestimmte *durchgängige* Erfahrungen eine solche Entwicklung bedingt. Die erlebte Macht einer mündig gewordenen Welt, das Bewußtsein eigener Autonomie, aber auch eine neue Solidarität mit allem Menschlichen in stark betonter Zukunftsperspektive haben manche vertraut gewordene Gottesvorstellung zerstört. Das Unbehagen am überkommenen Verständnis ließ die Suche nach verschiedenen

Antworten aufbrechen (vgl. den Sammelband „Zerbrochene Gottesbilder“, Verlag Herder, Freiburg 1969). Damit ist die Frage zugleich aus dem Persönlichen und Intimen herausgerissen worden; sie stellt sich in aller Öffentlichkeit, und Publikationen zum Thema finden oft ein außergewöhnlich breitgelagertes Interesse. Befürchtungen, der Mensch könne die Gottesfrage vergessen, erscheinen von hierher als kaum begründet.

Grundsätzlich ist der *anthropologische* Ansatz stark in den Vordergrund gerückt, von der Deutung des Menschen und seiner Wirklichkeit her wird das Gottesproblem angegangen. In diesem Kontext verbinden sich existentielle und politisch-gesellschaftliche Anliegen. Auch ein neues

Verständnis des Atheismus gewinnt so Raum: der Mensch kann sich in der Übernahme seiner Existenz der Gottesfrage als Sinnfrage stellen, ohne dies bewußt objektivieren zu wollen. Glaube und Unglaube erscheinen dann jedenfalls beide als zunächst mögliche Weise gelebter Daseinserfahrung.

Gott christologisch verdrängt?

Innerhalb der Bemühungen um eine Neuformulierung des Gottesthemas zeichnen sich bestimmte radikale Versuche ab. Sie wollen weithin mehr als nur ein Durchdenken der Frage vor dem Hintergrund der analysierten Situation. Indem nämlich hier das Phänomen einer säkularisierten Welt gleichsam zur eigenständigen theologischen Größe erhoben wird, geschieht die Übernahme des *Säkularismus* als Ideologie. Vor der anerkannten Macht des Faktischen stellt sich die Gottesfrage nur noch als Besinnung auf die menschliche Wirklichkeit. Wo von Gott geredet wird, ist eigentlich stets etwas anderes gemeint.

Um die Besonderheit des Christentums weiterhin zu gewährleisten, erhält dann die Gestalt des Jesus von Nazareth ihre exemplarische Funktion als Aufruf zur *Mitmenschlichkeit* im Dienst an der Welt. Ein starkes gesellschaftliches Engagement ist all diesen Versuchen zur Gottesfrage eigen. Dabei bleiben jedoch typische Merkmale einer ideologischen Gefährdung nicht unverborgen: ein *Teilaspekt* der Wirklichkeit wird zum *Totalanspruch* erhoben, das System will über das Ganze verfügen und stellt sich selbst nicht mehr in Frage. Daneben fehlt den Argumentationen weitgehend die biblische Fundierung, Fragen des philosophischen Vorverständnisses bleiben oft im Ungeklärten stecken.

Die Rede vom Tod Gottes ist schon deshalb im wesentlichen auf den Protestantismus beschränkt geblieben, weil die katholische Theologie grundsätzlich jeder Art von *Fideismus* distanzierter gegenüberstand (vgl. E. Höflich, Die Verlegenheit, über Gott zu sprechen, „Lebendiges Zeugnis“, November 1968, S. 40—52). Das Bewußtsein für die theologische Bedeutsamkeit der Säkularisation ist jedoch auch hier wach und läßt vor allem in der praktischen Zusammenarbeit mit Nichtchristen vom Grundsätzlichen her ein neues Einverständnis eröffnen: wurden Schöpfungswirklichkeit und eigenständiger Wert des menschlichen Handelns immer ernst genug gesehen, blieb die Gefahr einer Verdinglichung Gottes stets gebannt, galt der Glaube an Jesus Christus immer auch ihm, insofern er das Menschsein schlechthin und unüberbietbar verwirklichte? Diese so befragten Haltungen christlichen Glaubens und ihr Echo in den konkreten Strukturen der Kirche können den Blick für das heute Gebotene frei machen, ohne das Gottesproblem ideologisierend zu verdrängen (vgl. do-c; holländische Dokumentation zum Konzil, Nr. 197). In der notwendigen Solidarität ist es nicht immer notwendig, Übereinstimmung über die tiefsten Gründe jedes Handelns zu erreichen. Dabei soll auch nicht alles, was der nichtchristliche Partner anbietet, vorschnell als „eigentlich christlich“ bezeichnet werden, weil eine solche Argumentation — die unter gewissen Gesichtspunkten ja wahr sein mag — dann leicht als Versuch zur Entfremdung des Eigenen gelten kann.

Bei einer Vielzahl der sich als neue Antwort auf die Gottesfrage verstehenden theologischen Versuche ist eine stark *christologische* Ausrichtung zum bestimmenden Mittelpunkt geworden. Diese Entwicklung ist zunächst

aus dem grundsätzlichen Bemühen um einen vertieften anthropologischen Ansatz erklärbar: der Mensch erfährt sich als das total auf Gott verwiesene Wesen, wobei Christus diesen Existenzbezug in unüberbietbarer exemplarischer Weise gelebt hat. Hier findet also die dem Glauben inhärente Verknüpfung von Gottesfrage und Christologie ihren erschließenden Ausdruck. Aus anders verstandenen theologischen Positionen kann aber auch eine vorrangig gewordene Christologie die eigentliche Thematik des Gottesproblems geradezu verdrängen. Gefragt, wer Gott sei, mag es der Theologie gegenüber aller positivistischen Kritik als Ausweg erscheinen, im Verzicht auf jede *metaphysische* Begrifflichkeit auf das Diesseits der Gestalt des Jesus von Nazareth hinzuweisen. Eine solche Argumentation muß aber dann bereits philosophisch als unbefriedigend erscheinen, weil die Anschauung — auf die man verweisen kann — ohne Begriff blind bleibt (vgl. R. Spaemann, Gesichtspunkte der Philosophie, in: Wer ist das eigentlich — Gott?, hrsg. von H. J. Schultz, Kösel-Verlag, München 1969, S. 56—65). Theologisch wird alles Reden von der Stellvertretung Gottes in Christus sinnentleert, wenn kein Vorverständnis dessen, was Gott selbst ist, mehr gegeben ist.

Hier liegt die offenkundige Schwäche aller Theologie vom „Tode Gottes“, die von der Tatsache einer säkularen Welt ausgeht und diese als Zeichen der Abwesenheit Gottes interpretiert, dabei jedoch die *Einmaligkeit* des Christusereignisses retten möchte. In der Zuwendung zu dem als faktisch Erfahrenen soll der Christ das in Jesu Leben Vollzogene als Aufruf zum Dasein der Mitmenschlichkeit übernehmen. Wenn in diesem Zusammenhang meist auch weiterhin von Gott gesprochen wird, so bleibt dieses Wort doch zumeist nur Chiffre für die gemeinte Wirklichkeit des Menschlichen. Hier wird die Kritik an diesen ideologischen Gefährdungen der Gottesfrage einzusetzen haben, und was etwa H. Gollwitzer in seinem Buch „Von der Stellvertretung Gottes“ (Kaiser Verlag, München 1967) vor allem in der Auseinandersetzung mit D. Sölle an Einwänden vorbringt, mag auch für alle ähnlich gelagerten Versuche des „Säkularismus“ gelten. Befremden muß es dabei zunächst, daß hier sehr wohl eine religiös-theologische Terminologie beibehalten bleibt, diese jedoch eine grundlegend veränderte Bedeutsamkeit erfährt. Es ist irreführend, aus dem *Religiösen* entnommene Begriffsbildungen dort einzusetzen, wo nur die *anthropologische* Bestimmung gemeint ist. Wenn Stellvertretung eben einfach die noch zu leistende Identität der Gesellschaft mit sich selbst und des Einzelnen mit der Gesellschaft ist, so sollte nach H. Gollwitzer in diesem — für ihn stark marxistisch bestimmten — Zusammenhang nicht noch der Anspruch erhoben werden, christliche Theologie und Kirche reformieren zu wollen. Eine Klarheit in der Sprache könnte jeder begrifflichen Unterscheidung des Gemeinten nur dienlich sein.

Grenzen der „Stellvertretung“

In Sölles Sicht einer unmenschlichen Welt tritt Christus an die Stelle des unwirksam gewordenen Gottes; er ist da für die Elenden und Zukurzgekommenen, die in der Erfahrung des toten Gottes leben. Eine so konzipierte Stellvertretung beurteilt Gollwitzer als theologische Verkürzung, die weder dem Zeugnis der Schrift noch der Situation des Menschen entspricht. Denn es gehe nun nicht mehr darum, daß in Christus Gott an unsere Stelle tritt,

sondern daß — wie es „nach-theistisch“ formuliert wird — Christus bei uns an die *Stelle Gottes* tritt. Damit verkenne man aber die Totalität der Verwerfung, die in der schuldig gewordenen Welt zutage tritt und nur in einer echten Begnadigungstat wieder aufgehoben werden kann. Dann kann aber kein Mensch, weil selbst in diesem Zusammenhang stehend, diese rettende Stellvertretung leisten (so muß auch jeder sich dem Todesproblem ganz allein selber stellen). Wenn nicht in Christus eine wirkliche Identifikation Gottes mit uns geschehe, als Erfüllung der verheißenen Wiederannahme des Menschen, dann bleibe das *Kreuz* bloßes Symbol und veranschaulichter Ansporn zu verstärkter Mitmenschlichkeit. So müsse bei Sölle denn auch die Frage nach Können und Freiheit Christi zu dem, was er tut, ungestellt bleiben (weil sie nur im Rückverweis auf den Gehorsam und auf die vom Vater gegebene Vollmacht beantwortet werden könnte). „Von der bisherigen Christusverkündigung der Kirche bleibt nicht etwas auch noch Schönes, Nützliches und der Verkündigung Wertes übrig, wenn man das Tun Gottes aus ihr streicht. Es bleibt dann in Wahrheit nichts übrig“ (H. Gollwitzer, a. a. O., S. 109).

Gegen Sölles Ablehnung der von ihr als „christlicher Perfektionismus“ abgetanen Glaubensüberzeugung von der bereits geschehenen Versöhnung lasse sich aber zeigen, daß das ganze Neue Testament durchgängig das schon erschienene Reich Gottes verkünde und es schlechthin als Erfüllung aller alttestamentlichen Verheißung verstehe. Wenn die Christen daran festhalten, geschehe dies gewiß nicht im vordergründigen Vertrauen auf eine heile Welt (denn auch bei geschehener Versöhnung ist die endgültige Erlösung noch nicht vollbracht), sondern gerade inmitten aller durchlittenen Erfahrungen und gegen alle Anfechtungen schmerzvoll erlebter Gegenwart.

Im oft als selbstverständlich empfundenen Anspruch des heutigen Menschen auf *Daseinsrecht* und Lebenserfüllung sieht Gollwitzer eine radikale Konfrontation mit der biblischen Botschaft von *Schuldzustand* und *Versöhnung*: die Wiedereinsetzung in den Verheißungsstatus kann nur in Vergebung geschehen. Vor dieser Grundgegebenheit muß jede Stellvertretung des Menschen für den Menschen letztlich versagen. Die ganze eigentliche Thematik wird also verfehlt, wenn die Tat Christi nicht bezogen bleibt auf den, der allein Versöhnung schenken kann. Die Erlösungstheologie lasse deutlich werden, daß alles Bemühen um eine *anthropologische Reduktion* der Gottesfrage an einer dann unzulänglich konzipierten Christologie scheitern muß. Und so ist es also gerade die unternommene Verlagerung des Problems auf die Gestalt Jesu, die für die Theologie vom toten Gott zwar zum neuen hermeneutischen Prinzip werden sollte, beim Versuch einer biblischen und philosophischen Fundierung jedoch die Unzulänglichkeit der aufgestellten Interpretation erweist.

Hoffnung ist kein Ersatz

Ein vom heutigen Menschen vielleicht als naheliegend empfundenen Zugang zum Gottesglauben scheint sich dort zu eröffnen, wo vom Horizont des *Zukünftigen* gesprochen wird. Insofern sich hier das in der tätigen Weltveränderung stehende Engagement mit der Hoffnung auf den, der „alles neu machen wird“, verbindet, ergeben sich tatsächlich starke Impulse für eine konstruktive Neubesinnung des Gottesproblems. Aber nur wenn sich auch

diese Sicht als Teilaspekt der gesamten Glaubenswirklichkeit begreift und um die notwendige Synthese und Integration weiß, kann sie der Gefahr und Versuchung, nun selbst zum alles erklärenden Schema werden zu wollen, entgehen. Im Zusammengehen mit äußerlich ähnlich gelagerten nichtchristlichen Positionen ist die „Unterscheidung des Christlichen“ unabdingbar gefordert, zumal bei einer stark primären Betonung der menschlich-gesellschaftlichen Bezüge gerade das Eigentliche der Gottesfrage wieder verfehlt werden kann. Zu diesem Themenkreis ergänzen sich die Bemerkungen Gollwitzers mit dem, was H. Fries — bei grundsätzlich positiver Beurteilung einer Theologie der Hoffnung — an kritischen Fragen vorzutragen hat (Herausforderter Glaube, Kösel-Verlag, München 1968, S. 103—131). Bei allem gebotenen Einsatz gesellschaftlicher Aktivität im Bemühen um die planende Gestaltung der Zukunft dürfe nie aus dem Blick verloren werden, daß das Kommen des *Gottesreiches* nicht in den Begriffen der *Evolution* zu fassen sei und letztlich nur in radikaler Umkehr erbetet werden könne. Die politische Theologie mag zuweilen übersehen, daß der Kampf um eine bessere Welt nicht schlechthin als spezifischer Gegenstand der neutestamentlichen Hoffnung beschreibbar ist. Kein je zu verwirklichender Weltzustand kann überhaupt je die Erfüllung der Verheißung gewähren, weil das Warten nicht einfach den zugesagten *Gaben*, sondern immer und vor allem dem *Geber* selbst gilt. Andernfalls würde Gott ja gerade wieder in die Rolle dessen, der unbefriedigte menschliche Bedürfnisse erfüllt, zurückgedrängt, und es ginge nicht mehr um ihn selbst. Ließe man die Hoffnung ganz in eine vollendete Welt einmünden, so hätte man der Erfüllung genau das geraubt, was die „Melancholie der Erfüllung“ (E. Bloch) verhindert. Über das Mögliche und Zugesagte entscheidet die Verheißung, nicht aber nur das im gegenwärtigen Erfahrungsstadium Relevante. Jede andere Haltung wäre Verschlossenheit gegen die Zukunft.

Die *Theologie der Hoffnung* steht in dem nicht abweisbaren Bemühen, die Rede von Gottes Jenseitigkeit und den Verweis auf geschehene Heilsereignisse durch eine Öffnung auf den „Gott vor uns“ zu vervollständigen. Wenn aber diese — die soziale Komponente christlichen Glaubens mit Recht stark akzentuierende — Blickrichtung ihrerseits nun vereinseitigend ohne umfassendes Ganzes dargeboten wird, muß die Frage nach dem Woher der erschlossenen Zukunft *zweitrangig* bleiben. Denn alle zugesagte Eröffnung bleibt doch orientiert innerhalb des durch Jesus Christus gegebenen Horizonts, der als solcher nicht mehr überschritten werden kann. Wenn auch für den Menschen und seine Geschichte die Identität von Ursprung und Ziel noch nicht realisiert ist, so bleibt doch gerade diese Identität tragende Fundierung aller Wirklichkeit. Und von daher sollte dann vielleicht nicht nur betont werden, daß wir wartend unsere Zukunft mitgestalten, sondern auch, daß wir dem auf uns wartenden Gott entgegengehen.

Bei alledem kann auch keineswegs von vornherein davon ausgegangen werden, daß die Rede vom kommenden Gott dem heutigen Menschen grundsätzlich *weniger* ungläubhaft erscheine als die traditionelle theologische Sprache (*Bultmanns* Vorbehalte setzten ja gerade bei den futurischen Aussagen des Neuen Testaments an). Die Theologie des Zukünftigen kann ebenso wie die unkritische Übernahme metaphysischer Sprechweisen den ganzen Ernst der Frage, wer denn Gott eigentlich sei,

gerade inmitten der aufgebauten eigenen Begrifflichkeit verfehlen. Wird die Zukunft selbst zur alles beherrschenden Chiffre, verliert das Fordernde der Gottesfrage seine Aktualität. Es kommt zu der von *H. Zahrt* so charakterisierten Situation: „Die Vertikale ist umgeklappt in die Horizontale; flüchtete man früher vor dem Blick der Wirklichkeit nach ‚oben‘, so heute nach ‚vorn‘. Aber ob die *Flucht* nun nach oben oder nach vorn geschieht, in beiden Bereichen wird der Erweis der Wahrheit Gottes — räumlich oder zeitlich — in eine unbestimmte *Ferne* gerückt“ (Die Sache mit Gott, Piper-Verlag, München 1966, S. 259).

Versagt sich die Theologie der Philosophie?

Die gegenwärtige Situation der Gottesfrage ist weiterhin durch ein weithin gezeigtes Unbehagen an *metaphysischen* Fragestellungen gekennzeichnet, wenn nicht überhaupt die Notwendigkeit einer philosophischen Erarbeitung des Problems rundweg geleugnet wird. Die ontologische Begrifflichkeit erscheint als starr und leblos, unangemessen zur Beschreibung der lebendigen Wirklichkeit Gottes. Gewiß hat sie auch dort kaum noch ihren Platz, wo in der Ideologie des Säkularismus das Menschliche zur bestimmenden Norm erhoben wird. Aber auch die abgewogeneren theologischen Interpretationen zeigen oft eine auffallende Zurückhaltung in der Begegnung mit der Philosophie. Dies mag mit Recht dort geschehen, wo einem ganz den Schemata eines *Transzendentalismus* verhafteten Gottesverständnis gewehrt werden soll oder wo in einem philosophischen System die biblische Sicht nur noch eine sehr verkürzte Darstellung findet. Problematischer wird bereits jener Verzicht, der die geistige Empfänglichkeit des Menschen in der Gottesfrage zugunsten eines bloßen Fideismus zurückdrängt. Und es ist gerade die Philosophie selbst, die hier kritisch einsetzen muß.

Denn sie meint ja denselben Gott, von dem auch der Glaube spricht (wenn sie auch anderes über ihn sagt), und nimmt deshalb Anstoß an den oft recht unbestimmt formulierten oder ohne Allgemeinbezug entwickelten Gottesvorstellungen mancher theologischer Konzeptionen der Gegenwart. Unter den „Gesichtspunkten der Philosophie“ nimmt *R. Spaemann* in dem Sammelband „Wer ist das eigentlich — Gott?“ (hrsg. von *H. J. Schultz*, Kösel-Verlag, München 1969) dazu Stellung. Die je aus der Existenzanalyse, der Mitmenschlichkeit, dem Gesellschaftlich-Politischen entnommenen Formulierungen zur Bezeichnung der Wirklichkeit Gottes zeugen von einer „Unbekümmertheit als apologetischer Unaufrichtigkeit. Die Theologie findet sich vor der Tatsache einer Abwesenheit Gottes im Bewußtsein der Zeit, und ihr selbst fehlen seit dem Ende des spekulativen Idealismus die Kategorien zu einem angemessenen theologischen *Wirklichkeitsbegriff*. Andererseits aber kann die Theologie als Disziplin die Alternative einer gottlosen Interpretation der Wirklichkeit nicht ernsthaft ins Auge fassen, ohne sich selbst aufzuheben. Sie versucht deshalb, diese Gottlosigkeit noch einmal theologisch zu motivieren, etwa als ‚Tod Gottes‘ — als ob ein Gott, der tot wäre, je gelebt hätte. Besonnener sei es, wenn in diesem Zusammenhang versucht werde, an die mystische Erfahrung von der Abwesenheit Gottes als Weise seiner Präsenz anzuknüpfen“ (S. 61—62). Auch *J. Hirschberger* warnt vor der unkritischen Zurückweisung philosophischer Argumentation in der Gottesfrage (in: „Gott heute“, hrsg. von *N. Kutschki*,

Grünwald-Verlag Mainz und Kaiser-Verlag München, 1967). Wohl sei der allgemeine Begriff blaß, aber gerade dadurch gewinne er an Verbindlichkeit und könne der Gefahr einer *Versubjektivierung* des Gottesbildes wehren.

Ein defizienter Personbegriff?

Die spezielle Religionsphilosophie geht meist phänomenologisch vom suchenden Menschen aus, um dann in entwickelnder Weiterführung den Eigenbereich des Göttlichen aufzuzeigen. Insofern das Gottesproblem heute gern unter dem Aspekt der *Sinnfrage* gesehen wird, bieten sich hier vertiefte anthropologische Motivierungen an. *J. Ratzinger* beschreibt in seinem Buch „Einführung in das Christentum“ (Kösel-Verlag, München 1968), das bezeichnenderweise vorrangig Glaubensakt, Gottesfrage und Christologie darstellt und der Ekklesiologie nur noch wenige Seiten widmet, verschiedene Weisen des Zugangs zu Gott. Im Erleben der Bedürftigkeit und Fülle eigener Existenz erfahre der Mensch sein Verwiesensein auf ein übergreifendes Du, aber auch die Konfrontation mit den Mächtigkeiten und Unheimlichkeiten der Welt könne zur Begegnung mit dem Schöpfer führen. Als philosophische Fundierung erweise sich dabei die grundlegende Entscheidung für den *Primat des Geistes* gegenüber der bloßen Materie. Die ursprunggebende Macht von Freiheit und Liebe steht am Anfang allen Seins. Wenn auch bei aller Erfahrung vom Gedachtsein der Welt damit nicht schon zugleich die Möglichkeit des Glaubensschritts für den heutigen Menschen mitgegeben ist, so gründe diese Schwierigkeit in einem ungenügend reflektierten Personbegriff, der die Rückbeziehung des Gedachten auf das Denken eines subjektiven Geistes nicht vollziehe. Eine nur auf die mathematische Gesetzmäßigkeit abzielende Fragestellung könne allerdings kaum so weit vorstoßen. Aber für den christlichen Glauben bleibt dann das *Gesamt* der erfahrenen Wirklichkeit nicht bloßer Gedanke, nur mit dem Schein der Selbstständigkeit versehen. Das aus dem schöpferischen Bewußtsein Entlassene trägt vielmehr das Kennzeichen eigener realer Freiheit. Gegen jede Art von *Monismus* könnte der christliche Glaube als eine Philosophie der *Freiheit* beschrieben werden. Und weil dann gerade insofern der Primat des Besonderen vor dem Allgemeinen folgt, ergibt sich der Mensch als unreduzierbare, auf Unendlichkeit bezogene Person, die mehr ist als das Individuum. Zugleich aber gründet in dem Bewußtsein, daß alles Viele sein eigenes und definitives Recht besitzt, der christliche Glaube an den persönlichen Gott. Es bleibt aber die Frage, wie der säkulare Mensch den Sinngrund seines Lebens überhaupt mit Gott gleichzusetzen vermag. Vom anthropologischen Ansatz als Annahme der eigenen Existenz und deren grundsätzlicher Offenheit kann wohl nicht *alles* zur Lösung des Gottesproblems der Gegenwart erwartet werden. Es gibt gewiß auch die Gefahr einer zu einseitig vom Menschlichen her gefaßten Grundlegung der Fundamentaltheologie, die Gott dann primär unter dem Aspekt des Existentials beschreibt. Sie wird aber dort nicht aufkommen, wo die Situation des Menschen in der ständigen Verschränkung von Faktizität und Transzendenz, wie dies etwa *Spaemann* darlegt, verstanden wird. Die transzendentalphilosophische Begründung für sich allein kann ebenso wenig zu einem klärenden Verständnis des Gottesproblems führen wie die nur kosmologisch bestimmte Sicht früherer Zeiten.

Gott in der Existenz- und Geschichtserfahrung

Eine integrierende Verbindung scheint dort möglich, wo im angemessenen Zusammenhang vom Gott der *Geschichte* gesprochen wird, zumal hier entscheidende bibeltheologische Akzente ihr Recht finden. Das von Gott kommende und auf ihn hinführende Geschehen ist eine wesentliche Grundkategorie gläubiger Erfahrung. Die Geschichte will als Wagnis, Herausforderung und Zustimmung in ihrem ganzen Ernst angenommen werden, ohne daß dabei der Einzelne im Räderwerk der Ereignisse untergeht. Tätiges gesellschaftliches Engagement vor dem Hintergrund der Wirklichkeit Gottes, die Annahme einer mündig gewordenen Welt, das hoffende Warten auf eine sich eröffnende Zukunft (die aber zugleich auch in der bereiten Mitgestaltung erschlossen werden möchte) sind alles in der Erörterung der Gottesfrage zutage getretene Themenkreise. Sie ließen sich wohl am ehesten ohne Verabsolutierung von Teilaspekten in einer theologisch begründeten Sicht der Geschichte koordinieren.

Im Bemühen der katholischen Theologie um eine philosophische Neubesinnung in der Gottesfrage hat sich L. Dewarts Buch „Die Zukunft des Glaubens“ (Benziger Verlag, Einsiedeln 1968) als vielbeachteter Versuch erwiesen. Hauptanliegen des kanadischen Autors ist es, wie sich der Gottesglaube des Christen und die Alltagserfahrung des Menschen von heute integrieren lassen. Dewart versteht sein Anliegen im Sinne einer natürlichen Theologie, biblische Verweise treten stark zurück. In seiner weit vorgetriebenen Suche nach einer neuen theologischen Erkenntnistheorie sucht er die Wirklichkeit Gottes innerhalb der Grenzen menschlichen Bewußtseins. Er lehnt so alle mit Seinsbegriffen arbeitenden philosophischen Konzeptionen ab, von der Scholastik bis hin zu Tillich. Er wendet sich entschieden gegen die traditionelle Gleichsetzung von Sein und Erkennbarkeit (wobei dann die Kontingenz des Geschaffenen nicht deren Essenz betreffen sollte): Glaubensbegriffe sind nicht wahr auf Grund objektiver Darstellung, ihre Wirklichkeit gründet vielmehr in ihrer Fähigkeit, dem Menschen eine bewußte Beziehung zu dem zu geben, an das er glaubt. Gott ist nach Dewart jenseits des Seins, und deshalb kann die traditionelle philosophisch-theologische Denkweise in der Kirche der Gottesfrage nicht mehr gerecht werden. Für den heutigen Menschen — und dabei sind Glaube und Erfahrung stets weder in einer Zweiteilung noch als undifferenziertes Ganzes zu verstehen — gehe es nicht darum, die Existenz Gottes (auf irgendeine Art) zu beweisen; viel entscheidender sei die bewußt gewordene Gegenwart Gottes.

Gott — ein Sprachproblem?

Die philosophische Erkenntnistheorie der Gegenwart hat sich verstärkt den sprachlich-semantischen Problemen zugewandt, wobei dann auch der Aussagemöglichkeit religiöser Wirklichkeiten ein reges Interesse gilt. Die *religiöse Sprache* wird zu einer spezifischen Thematik, wobei dann allerdings sogleich zu fragen wäre, wie sich ein bestimmter Gebrauch der Sprache als „religiös“ definieren läßt. Die empfundene Problematik der Rede von Gott stellt sich dabei jedoch nicht nur dem empirischen Positiven, sondern ist auch von grundsätzlicher theologischer Relevanz. Karl Barth hat entschieden betont, daß bei der Aufgabe, von Gott zu sprechen, das Neben-

einander von Sollen und Nicht-Können des Menschen nur in der *dialektischen* Spannung begriffen werden kann (das Bemühen um eine zeitgemäße Ausdrucksweise der Verkündigung galt ihm demgegenüber dann als höchstens zweitrangig). Aber im Unterschied zu dem in der Theologie immer wach gebliebenen Bewußtsein von der Notwendigkeit *analoger* Rede (wie dieser Analogiebegriff auch konzipiert werden mag) stellt sich heute radikal die erkenntnisphilosophische Frage, ob satzhafte Aussagen über die Wirklichkeit Gottes überhaupt einen *sinnvollen* Bezug aufweisen können. Das Problem reicht also durchaus tiefer als das Anliegen der Entmythologisierung, wo nur bestimmte, dem heutigen Verständnis in der biblischen Aussageform unangemessene Begriffsinhalte neu interpretiert werden sollen. Die moderne *Sprachanalyse* ist stark von den englischen Empiristen und von Wittgenstein beeinflusst, wobei aber besonders die Ergebnisse des letzteren oft nur unvollständig (wie etwa bei van Buren) übernommen werden.

Ganz im Kontext solcher semantischer Untersuchungen und im weitgehenden Anschluß an die Begrifflichkeit Wittgensteins stellt sich C. Huber SJ die Frage, wie in einer säkularisierten Welt noch von Gott gesprochen werden kann (ido-c, 21. 4. 68). Ist nicht jede Aussage über Gott von vornherein als solche sinnlos, weil sie nicht empirisch verifiziert werden kann? Nur direkt beobachtbare Tatsachen ließen sich dann als wahr oder falsch beurteilen. So zu argumentieren hieße aber doch, sich an ein verkürztes Verifikationsprinzip zu klammern und auch die von Wittgenstein entwickelten weiterführenden Zusammenhänge außer acht zu lassen. Hier bietet sich vor allem der Begriff des „Sprachspiels“ an, der mehr als bloßen logistischen Kalkül beinhaltet, insofern es hier um eine Form des ganzheitlichen menschlichen Verhaltens geht, wo auch nicht-sprachliche Elemente einen wesentlichen Teil ausmachen. Ob ein Ausdruck sinnvoll ist, entscheidet sich in erster Linie aus dem Sprachspiel, zu dem er gehört und in dem er verstehbar bleibt („wie meinst du das?“). Wird dieser notwendige Bezug durchbrochen, verändert sich die Bedeutung des Wortes oder wird ganz sinnentleert.

Wird Gott mit „Verifikationshilfen“ verwechselt?

Huber hebt nun als einzig möglichen Kontext für einen sinnvollen Gebrauch des Wortes „Gott“ das *Sprachspiel* „Religion“ hervor, wie es sich im Beten, Bekenntnis, im Verkünden und Anhören von Predigt, in der praktischen Ausübung und der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft darstellt. In einem anderen Zusammenhang von Gott zu sprechen müsse dann höchst problematisch bleiben, weil weder Wissenschaft noch Alltagserfahrung ein dafür angemessenes Sprachspiel abgeben. Es bleibt dabei jedoch die Grundfrage, *wie* dem heutigen Menschen ein Zugang zu der weithin nicht mehr verstandenen religiösen Sprache eröffnet werden kann. Es geht um die zu erlernende Einübung in das Sprachspiel „Religion“, wobei andere Sprachspiele auf Grund einer gewissen Hinordnung Hilfen bieten können. Wenn aber nicht mit dem Sprechen über Gott begonnen wird, läßt sich auch *nichts* über die übrigen Themen des Religiösen aussagen. In der Neuformulierung der religiösen Sprache muß man, worauf Huber entschieden hinweist, von Gott sprechen und nicht von etwas anderem. Dabei sei das Sprachspiel „Religion“ grundsätzlich nie privat,

jede Aussage bleibe also stets auf einen Hörer hingednet.

Werden nun in den Versuchen einer theologischen Ideologisierung des Faktischen Aussagen über Gott auf Aussagen über irgend etwas anderes reduziert, so hat sich hier wieder ein zu eng verstandenes Verifikationsprinzip eingestellt. Huber vermißt bei solchen Argumentationen den Verweis auf die Möglichkeit einer Metaphysik, gemeint als Möglichkeit, *sinnvolle* Aussagen über die Wirklichkeit zu machen, die *wahr* sind, ohne *empirisch* verifizierbar zu sein. Wenn schon der Begriff des Sprachspiels jedes verkürzende Schema sprengt, so verweisen dann auch die sog. „performativen Sätze“ auf Aussagen, die nicht einfach Sachverhalte beschreiben, sondern schaffen: Äußerungen des Versprechens, Bittens, Ermahnens, Befehlens, von Schmerz und Freude. Eine große Anzahl religiöser Formeln gehört zu dieser Satzklasse. Solche Aufweise führen schließlich zu einer genaueren Bestimmung des *Ortes* in der Sprache, wo man über Gott reden kann. Dieser Ort findet sich nicht *innerhalb* der Sprache, sondern er liegt an deren *Grenze*: Gott läßt sich nicht in der Art einer Tatsache neben anderen Tatsachen aussagen, er transzendiert auch jedes mögliche religiöse System. Wittgenstein sah hier jenen Punkt erreicht, wo ersichtlich wird, daß es mit den empirisch verifizierbaren Tatsachen noch nicht abgetan ist. Die Welt wird vielmehr letztlich als begrenztes Ganzes erfahren, im übersteigenden Zusammen aller über den bloßen Empirismus hinausweisenden Aussagen liegt dann wohl der Ort, wo von Gott gesprochen werden kann.

Sprache der Bibel als Leitmuster?

Diese Gegebenheit greift auch *K. Rahner* auf, wenn er darauf hinweist, daß die ganze „schreckliche“ Konturlosigkeit des Wortes „Gott“ gerade darin gründet, daß es an keine *bestimmte* unserer Einzelerfahrungen mehr appelliert und gerade so zum letzten Wort vor dem Ver-

stummen werden kann. „Gäbe es das Wort ‚Gott‘ wirklich nicht, dann würde der Mensch nicht mehr merken, daß er nur einzeln Seiendes, aber nicht das Sein überhaupt, nur Fragen, aber nicht die Frage nach dem Fragen überhaupt bedenkt, nur immer neu *einzelne Momente* seines Daseins manipuliert, sich aber nicht mehr seinem Dasein als einem und ganzem stellt. Er würde in der Welt und in sich steckenbleiben, aber nicht mehr jenen geheimnisvollen Vorgang vollziehen, der er ist, in dem gleichsam *das Ganze* des „Systems“, das er mit der Welt ist, streng sich selber als eines und ganzes denkt . . . Dann hätte der Mensch das Ganze und seinen Grund vergessen und zugleich vergessen (wenn man das noch so sagen könnte), daß er vergessen hat. Denn eigentlich existiert der Mensch *nur*, wo er, wenigstens als Frage, wenigstens als verneinende Frage, ‚Gott‘ sagt . . . Sonst wäre er sich selbst gestorben, hätte sich zurückgekreuzt zum findigen Tier“ (Meditation über das Wort „Gott“, im von *H. J. Schultz* hrsg. Sammelband, S. 17—18).

Dieses Wort ist für uns unausweichliche Wirklichkeit, wir hören es erleidend und auf uns zukommend in der Sprachgeschichte, in der wir eingefangen sind. Wie aber entwickeln wir für diese unausweichliche Wirklichkeit „angemessene“ Vorstellungen? Huber meint abschließend, alle Sprachspiele zwischenmenschlicher Kommunikation in ihrer Thematik von Freiheit und Verantwortung könnten Verständnishilfen bieten. Zu vermeiden seien alle Redeweisen über Gott, die nach empirischen Aussagen klingen, weil eben die Wirklichkeit Gottes sich nicht empirisch verifizieren läßt. Sätze wie „Seine Krankheit ist die Strafe Gottes für seine Sünden“, „Gott verhilft dem Guten zu einem erfolgreichen und glücklichen Leben“ u. ä. könnten eine versteckte Form des Aberglaubens beinhalten. Vielleicht sei die beste Form, von Gott zu sprechen, noch immer die anthropomorphe Sprache der Bibel, weil deren Begriffe eine anschauliche Lebensfülle aufweisen, ohne dabei jedoch ihren anthropomorphen Charakter verschleiern zu wollen.

Der Friede als Thema der Wissenschaft

Der Friedensgedanke war in den Jahren unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg vornehmlich Gegenstand von moralischen Appellen seitens kirchlicher Instanzen und pazifistischer Gruppen. Die Erlebnisse des vergangenen Krieges und die wachsende Spannung zwischen Ost und West nährten die Angst vor neuen Auseinandersetzungen. Für die meisten politisch Interessierten beinhaltete das Wort „Frieden“ jedoch kaum mehr als die Epoche zwischen zwei Kriegen. Die sich verbreitende Erkenntnis von den Dimensionen eines möglichen nuklearen Kampfes hat dann in den fünfziger Jahren durchschlagende Argumente für die „Notwendigkeit“ des Friedens erbracht und dem Friedensgedanken trotz unverminderten Wettrüstens *realere* Chancen eingeräumt, als sie wohl jemals in der Geschichte bestanden haben. Der Friede als Lebensbedingung, ja Überlebensbedingung wurde zum Forschungsobjekt, und es ist nicht zufällig, daß gerade von den bedeutendsten Instituten für Verteidigungsforschung wichtige Impulse für die „Konfliktlösung“ (conflict resolution), wie die Friedensforschung (peace research) damals noch genannt wurde, ausgingen. Es sei hier nur an die Arbeit der Rand Corporation in Santa Monica (USA)

und des Institute of Strategic Studies in London erinnert. Daß sich auch im deutschsprachigen Raum der Schwerpunkt der Friedenthematik vom moralischen Appell auf *konkrete Forschung* und *Planung* mit gewiß noch dürftigen wissenschaftlichen Methoden verlagert hat, demonstrieren die Themen einiger Veranstaltungen aus jüngerer Zeit: „Friedenspolitik und Friedenssicherung oder Ist der Krieg eine Naturkatastrophe?“ (vom DGB veranstaltete Woche der Wissenschaft in Recklinghausen 1967), „Theorie und Strategie des Friedens“ (IV. Salzburger Humanismusgespräch im September 1968), „Den Frieden planen — Möglichkeiten und Chancen einer Friedenspolitik in Europa“ (X. Internationaler Studienkongreß von Pax Christi in Speyer im November 1968) und „Ist Friede machbar?“ (Tagung der Katholischen Akademie in Bayern im Februar 1969). Auf zahlreichen weiteren internationalen, auch kirchlichen Tagungen und Symposien war der Friede als konkrete Aufgabe zumindest ein wesentlicher Teil der behandelten Thematik, namentlich auf der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala im Juli und auf dem 82. Deutschen Katholikentag in Essen im September 1968.