

Coenrad von Ouwerkerk

Säkularität und christliche Ethik

Typen und Symptome

Um das Stichwort Säkularität wollen wir in diesem Bulletin einige Tendenzen gruppieren, die im Augenblick, ausdrücklich oder unvermerkt, Einfluß auf die christliche Ethik haben. Säkularität ist ein Modewort und hat mit allen Erscheinungen dieser Art gemeinsam, daß es unverkennbar ein bestimmtes Lebensgefühl wiedergibt, aber andererseits auch eine gewisse Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit hat, die es untunlich machen, von einer scharf umschreibenden Definition auszugehen.¹ Säkularität und Säkularisierung weisen auf den Prozeß (und die Aufgabe) hin, innerhalb des Glaubens Mensch und Welt mit ihren eigenen Werten ernst zu nehmen; sie können aber auch die Bedeutung einer Ablehnung jeglicher Transzendenz zu Gott hin haben und folglich die Ablehnung jeglicher Gegenwart Gottes im menschlichen Dasein und einer unmittelbaren Beziehung zu Gott bedeuten. Daneben begegnen wir innerhalb der Theologie allerlei Meinungen und Tendenzen, die sich als säkular* anbieten und als solche durch einen gemeinsamen Zug charakterisiert werden: Sie alle wollen fertig werden mit der Lage des Christen in der Welt von heute.

Angesichts der Vieldeutigkeit des Wortes Säkularität und der Vielgestaltigkeit der Tendenzen, die diesen Namen tragen, wollen wir von einer sachlichen Darstellung der verschiedenen Bewegungen innerhalb der heutigen säkulären theologischen Ethik ausgehen und so die variierende Bedeutung des Wortes und die dahinter wirkende Mentalität erhellen.

* Der Übersetzer wählt das Wort «säkular», weil das Wort «säkular» – das sich eigentlich zuerst anböte – bereits durch andere Bedeutungen gefüllt ist.

Wir sehen ab von einer chronologischen Darstellung der verschiedenen Etappen, in denen die Säkularität innerhalb der christlichen Ethik sich angemeldet hat und aufgetreten ist, weil die Anfänge dieser Bewegung nur schwer aufzufinden sind und die verschiedenen Phasen oft einander zeitlich überschneiden. Wir haben auch nicht die Absicht, in diesem Bulletin einen Bericht über alle Publikationen zu geben, die sich auf dieses Thema beziehen. In unsren Möglichkeiten und in unsrer Bewegungsfreiheit durch die beschränkte Zugänglichkeit der Literatur gehindert und wegen der unübersichtlichen Mannigfaltigkeit der Probleme, die mit dieser «Säkularität» zusammenhängen, bescheiden wir uns damit, einige Typen und Symptome zu beschreiben, in der Hoffnung, daß so trotzdem noch ein gewisses Bild davon entsteht, was sich auf diesem Gebiet in der christlichen Ethik abspielt. Dabei werden vor allem reformatorische Stimmen zu Wort kommen: eine Folge der Tatsache, daß gerade in der reformatorischen Literatur das Phänomen der Säkularität innerhalb der christlichen Ethik ausdrücklicher und häufiger zur Sprache kommt. Im katholischen Denken ist eine gewisse säkuläre Mentalität unverkennbar vorhanden, sie spricht sich aber schriftlich nicht so klar aus, sondern zeigt sich mehr in Gespräch und mündlicher Diskussion.

1. Konfrontation der katholischen Moraltheologie mit dem Phänomen der Säkularität

Die Zeit liegt noch nicht so weit zurück, daß sich katholische Moraltheologen einer zu philosophischen und profanen Tendenz der Moraltheologie widersetzen und für eine ausgesprochen theologi-

sche und vor allem christologische Moral eintragen.² Christologische Neuorientierung ist lediglich ein einziger Aspekt und eine einzige Phase in der ganzen Erneuerung der Moraltheologie nach dem Kriege,³ aber sie war sicherlich darin die markanteste und einflußreichste Eigenart. Eine erste bewußte Begegnung mit den Wissenschaften vom Menschen kommt zustande, das Interesse für die «réalités terrestres» bricht sich unbefangenen Bahn, aber gleichzeitig (wir wollen darin keinen Widerspruch und keine Inkonsequenz sehen) tritt man unumwunden für die theologische Bindung und den eigengearteten christlichen Inhalt der Moraltheologie ein. Für diese Autoren ist der christliche Charakter des ethischen Lebens auch inhaltlich klar zu beschreiben; er ist der selbstverständliche Ausgangspunkt jeder Normsetzung. Das Christliche ist das Selbstverständliche, das Weltliche das Problematische; eine Gnadenmoral wird einer natürlichen, naturrechtlichen Ethik gegenübergestellt, und das manchmal mit solcher Einseitigkeit und Neigung zum Supranaturalismus, daß sich Buys in den vierziger Jahren zur Warnung vor einem «evangelischen Puritanismus» in der katholischen Moraltheologie berechtigt sah.⁴ Wir wollen hier nicht den (u.E. in jeder Hinsicht berechtigten) Versuch verurteilen, eine christologische Morallehre aufzubauen, sondern lediglich auf den Optimismus und den problemlosen Charakter vieler dieser Versuche hinweisen, um sichtbar zu machen, wie sehr sich seitdem das Denkklima, auch in der katholischen Morallehre, geändert hat: Heute ist in Lehre und Praxis für viele gerade der Platz Christi in der Morallehre ein echtes Problem geworden. Wir wollen hier nun einige Fragen formulieren, die man regelmäßig hört: Was bedeutet Christus als Ursache des Heils, wenn es um die Ordnung eines Daseins in der Welt geht? Inwiefern normiert das christliche Gesetz, wie es uns in der kirchlichen Tradition überliefert ist, inhaltlich das weltliche Leben? Wie kann man auf das Evangelium zurückgreifen, wenn man vor so komplizierten und «irdischen» Problemen steht, als da sind: das Problem von Krieg und Frieden, das Rasenproblem, das Problem der Weltbevölkerung? Die Fragen sind nicht neu, neu aber ist die Unzufriedenheit mit einer zu leichtfertigen Berufung auf Frohbotschaft, Bergpredigt, Nächstenliebe, mit einem Wort: auf Glaube und Evangelium. Vielleicht würden all diese Fragen heute nicht so scharf gestellt, wenn in der Moraltheologie der Nachkriegszeit das christliche Erwachen nicht so

ausdrücklich und leidenschaftlich proklamiert worden wäre; man könnte vielleicht sagen: Was damals als befreiende *Botschaft* an die Moral weitergegeben wurde, wird jetzt in zweiter Instanz näher untersucht und kritisch befragt. So dürfte man, bei aller Mentalitätsverschiebung, trotzdem von einer geradlinigen Entwicklung sprechen.

Und doch möchten wir auch weiterhin von einer wirklichen Blickverschiebung, aber auch einer Verschiebung der Problematik reden, die in der Moraltheologie nach dem Kriege geschehen ist, und diese Verschiebung scheint uns (unter anderem) durch eine fast schockartige Konfrontation mit dem Problem der Säkularität verursacht zu sein, wenn das Wort auch erst viel später aufgetaucht ist. In drei Vorgängen oder – wenn man so will – in drei Erscheinungen hat sich die Säkularität innerhalb oder bei der katholischen Moraltheologie angemeldet: in der Situationsethik, in den Weltproblemen von Krieg und Frieden sowie der Bevölkerungspolitik (einschließlich Geburtenbeschränkung) und in dem Lehrsystem über Kirche und Welt, das mit der pastoralen Konstitution «Gaudium et Spes» einen vorläufigen Abschluß fand. Wir wollen hier nur kurz andeuten, wie diese Vorgänge in der Moraltheologie eine Unruhe hervorgerufen haben, die eindeutig mit der Frage der Säkularität zu tun hat.

Man kann natürlich die *Situationsethik*⁵ als ein neues *inhaltliches* Problem sehen, vor das die Moraltheologie gestellt wurde, also als eine der vielen Teilfragen; man kann auch behaupten, daß es bei der Situationsethik vor allem um eine philosophisch-ethische Frage geht. Man unterschätzt dann aber das Problem, um das es geht; allein schon die Tatsache, daß sich die Situationsethik bis heute geradezu aufdringlich als Frage immer aufs neue wiederholt und im Zusammenhang einer säkulären Ethik wieder sehr in den Vordergrund tritt (vgl. z.B. J. Robinson und J. Fletscher⁶), gibt zu denken. Wenn wir alle Randfragen beiseite lassen und als Kernproblem der Situationsethik annehmen: Wie kann ich in dieser Welt Gottes Willen erkennen? – dann treten sogleich einige Kategorien in den Vordergrund, mit denen seitdem auch die katholische Moraltheologie gerungen hat, ohne bis heute eine Antwort gefunden zu haben: Kategorien, die als Aspekte des Problems der Säkularität von seiten der gläubigen Betrachtung auftreten. In der Situationsethik ist die Gegenwart Gottes durch Jesus Christus in der Welt von heute sowie die Frage nach dem Wirklichkeitscharakter der Leitung

durch den Geist zur Diskussion gestellt; Situationsethik verlangt Berücksichtigung der geschichtlichen Gebundenheit des menschlichen Daseins und des Sinns einer Moral aus dem Evangelium in einer völlig veränderten Weltsituation, wobei auch die Unübersichtlichkeit und Kompliziertheit der heutigen Welt sowie die Mündigkeit des Menschen gegenüber Mächten und Kräften «höherer Ordnung» der Radikalität und Autorität der aus dem Evangelium stammenden und kirchlichen moralischen Botschaft gegenübergestellt werden. Auf dem Spiel steht die Möglichkeit eines heiligen Lebens in einer sündigen Welt und damit die Bedeutung von Kraft und Gnade auch für Grenzsituationen und trotz menschlicher Kompromisse. Nicht nur innerhalb der reformatorischen, sondern auch innerhalb der katholischen Ethik stellt die Situationsethik theologische Fragen, die alle mit der Glaubenssituation des Christen in der Welt zusammenhängen.⁷

Die Kriegsproblematik und das Weltbevölkerungsproblem haben die Moraltheologie auf ganz besondere Weise dem Problem der Säkularität gegenübergestellt. Auch hier geht es nicht bloß um die Lösung *inhaltlicher* Fragen, sondern um Zugang und Erfassung. Natürlich erwartet niemand vom Evangelium konkrete Imperative für die Entscheidungen der Politiker und Planwirtschaftler,⁸ aber vor dem Hintergrund dieser Reserve bleibt für viele doch die Unsicherheit lebendig, inwiefern (und wie) der Gläubige das Heil in Bezirken verwirklichen kann, wo die Welt offenbar ihren eigenen Lauf nimmt. Wenn wir das Ringen der christlichen Kirchen sehen, wenigstens die Richtung in den Problemen zu weisen, wird uns klarer, daß zunächst vielleicht unmißverständlich die Frage gestellt wird, woher und aus welchen Quellen die Kirche ihr Wissen von der Gestalt hat, die die Welt annehmen soll, wenn sie (die Welt) dem Reich Gottes wenigstens nicht Abbruch tun will. Der Zweifel am Mitbestimmungsrecht der kirchlichen Lehrautorität in Sachen der Ehemoral ist nur ein Symptom für eine tiefer liegende Unsicherheit, die sich auf den Zusammenhang einer eigenständigen Welt mit eigenen Strukturen und aus sich selbst verständlichen Werten und Zielen mit dem Heil bezieht, das doch in und nicht außerhalb dieser Welt verwirklicht werden soll. Härter denn je meldet sich in diesem Fragenkomplex die Schwierigkeit an, Glaube und Welt in Übereinstimmung zu bringen, und damit stehen wir mitten in der heutigen Problematik der Säkularität als theologischem

Problem. Müssen wir z. B. die Kriegsethik von theologischen Voraussetzungen befreien, müssen wir sie «enttheologisieren»⁹ und also säkularisieren, um eine adäquate, sachgerechte Lösung zu finden? Ist, um ein anderes Beispiel zu nennen, Gottes Offenbarung so weltnah (auch erkenntnismäßig), daß von ihr aus Licht auf die irdische Wirklichkeit von Ehe und Geburtenregelung fällt? Fragen, die mit der gläubigen Sicht auf die Welt zu tun haben, aber darum auch mit dem theologischen Status der christlichen Ethik.

Die Frage nach der Beziehung der Kirche zur Welt ist als theologische Theorie schon ein ehrwürdiges Traditionsgut, aber jetzt ist sie offensichtlich zu einer Lebensfrage geworden, auch innerhalb der katholischen Theologie. Unmittelbar vor dem zweiten Weltkrieg und kurz danach wurde viel über die «Weltverantwortung» des Christen geschrieben,¹⁰ aber die Welt wurde von einer Kirche her begriffen, die theologisch und bezüglich des Glaubens *in possessione* stand, also die Überzeugung hatte, daß sie selber noch im vorteilhaften Status des Besitzers war. Der Weg der Kirche zur Welt war offensichtlich, und es kam darauf an, die Christen einer klaren Aufgabe bewußt zu machen. Seitdem hat für jeden, der Augen und Ohren hat, eine Verschiebung stattgefunden, die in der Konstitution «Gaudium et Spes» deutlich zu erkennen ist.¹¹ Die Eigenständigkeit der Welt wird anerkannt und der Glaube wieder als Glaube aufgefaßt, der einerseits vom Unsichtbaren lebt und sich andererseits inmitten der selbstverständlichen und greifbaren Werte dieser Welt bewegt, die – und das wird schärfer erfaßt als vielleicht je zuvor – wirklich eigenen Sinn, eigene Werte, eigene Normen hat. Man hat den Eindruck, daß uns eine einfache und einsichtige Übereinstimmung von Glaube (Heil) und Welt abgenommen wurde und der Erkenntnis Platz macht, daß zwischen beiden ein Spannungsverhältnis besteht, das nicht nur auf aszetischem Gebiet liegt oder in Ausdrücken von Sünde und menschlichem Unglauben wiederzugeben wäre. Im Folgenden wird sich ergeben, daß dies alles u. a. in dem dunklen Wort Säkularität zusammengefaßt wird. Man kann der heutigen Morallehre sicherlich nicht vorwerfen, daß sie für unsre moderne Welt kein Auge habe (schon die Publikationen, die sich mit Arbeit und Technik beschäftigen, beweisen das Gegenteil), aber hier ist wiederum nicht nur die Rede von einer Konfrontation mit neuen (und den so und so vielen) inhaltlichen Problemen, sondern mit einem Strukturproblem des christlichen Le-

bens in der Welt. Und dann ist es nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, die Moraltheologie fühle sich im Augenblick noch nicht in der Lage, mit dieser Welt ins reine zu kommen. Wie ein Unterstrom vieler konkreter Probleme hat sich die Welt unabwiesbar der Moral präsentiert, und das ist wie ein Schock angekommen.¹² Im weiteren Verlauf dieses Bulletins wollen wir diese Konfrontation von christlicher Ethik und Welt anschaulich machen.

2. *Theonomie gegen Heteronomie*

Mehr als andere «radikale» Theologen hat Robinson einen Blick für den ethischen Aspekt der säkularen Theologie. Man kann sogar sagen, seine pastoralen Interessen und Sorgen machen ihn für praktische Lebensprobleme empfindsamer als für dogmatische Theorien. Mit Recht wurde denn auch bemerkt, daß man die berühmte Schrift «Gott ist anders» (*Honest to God*)¹³ eigentlich von hinten nach vorn lesen sollte, indem man mit dem Kapitel «Die neue Moral» beginnt.¹⁴ Die andern Kapitel sind der Versuch, die christliche Situationsethik Robinsons mit dogmatischen Gedanken zu unterbauen. Bei Robinson darf man nicht von der Abwesenheit Gottes oder vom Tod Gottes reden, sondern bei ihm ist es der Abschied vom supranaturalistischen Gottesbild, von einem Gott über und außerhalb der Welt. Daß es dabei nicht nur um Bilder und Worte geht, sondern um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Beziehung zu Gott, ist in der Diskussion um Robinson klar geworden.¹⁵ Uns interessieren die Konsequenzen aus einem gewandelten Gottesbild für die christliche Ethik. Robinson setzt sich von einer supranaturalistischen Ethik ab, in der Gut und Böse in Geboten und Gesetzen festgelegt sind, die aus Gott abgeleitet werden. In solcher Sehweise wird den ethischen Normen eine Absolutheit zuerkannt, durch die bestimmte Taten immer verkehrt und immer Sünde sind.¹⁶ Hinter dem Vorhang allerlei empirischer Verhaltensweisen innerhalb der Welt (z. B. des konkreten Verhältnisses zwischen Verheirateten) liegt eine Welt sogenannter absoluter Wirklichkeiten verborgen, die ihre Geltung behalten, auch wenn die erfahrenen Verhältnisse ihren innerweltlichen Sinn und Wert verloren haben (die Ehe bleibt unauflöslich, auch wenn das Verhältnis zwischen den Partnern menschlich zerbrochen und sinnlos geworden ist). Nach Robinson laufen in dieser Auffassung zwei Gedankengänge durcheinander: eine Art Meta-

physik vorwissenschaftlicher Zeit und eine Theologie, die einen unmittelbaren Zusammenhang legen zu können meint zwischen Gottes Willen und den wandelbaren Verhaltensmodellen und Werten des Menschen in der Welt.¹⁷ Von daher kommt die traditionelle Ethik zu einer legalistischen Interpretation der Bergpredigt, so daß der beispielhafte und prophetische Charakter der Bergpredigt verkannt wird. Diese Ethik nennt Robinson heteronom, weil sie ihre Norm von «außerhalb» entlehnt: Ihre Kraft ist die Akzentuierung absoluter, objektiver moralischer Werte, die jeden Relativismus innerhalb des Ethischen ausschließen; ihre Schwäche aber ist, daß sie das Fundament für die Richtigkeit ihrer Normen nicht in der Wirklichkeit und der Situation selber, sondern in einem Gott draußen sucht, der unglaublich geworden ist.¹⁸ Diese Zurückweisung einer heteronomen Moral bedeutet für Robinson nicht Rückfall in eine autonome Moral à la Kant; es gibt eine dritte Möglichkeit, nämlich eine theonome Ethik, die das Transzendente nicht aus dem Menschen herausverlegt, sondern in die konkrete Beziehung zwischen den Menschen. In der Tiefe der einzigartigen Beziehung zwischen den Menschen, die gemäß ihrer Eigenbedeutung und ihrem eigenen Wert beurteilt werden muß, findet der Mensch das Heilige und absolut Unbedingte, dem er Gehör schenken soll. «Für den Christen heißt dies, die unbedingte Liebe Jesu Christi, des ‚Menschen für andere‘, als den letzten Grund unseres Seins, dem wir so begegnen, und als die Grundlage jeder Beziehung und jeder Entscheidung zu erkennen.»¹⁹ Demnach gibt es nur eine einzige absolute Norm: die Liebe – nichts ist vorgeschrieben als die Liebe, die in jeder Situation ihre eigene Gestalt und Entscheidung finden muß, ohne Berufung auf inhaltlich vorgegebene absolute Normen.

In einer späteren Schrift «*Christian Morals today*»²⁰ versuchte Robinson diese Situationsethik näher zu charakterisieren und gegen den Vorwurf des Relativismus und Libertinismus zu verteidigen. Aus dieser Vortragsreihe wird klar, wie praktisch und pastoral die ganze Theorie Robinsons eingestellt ist: In drei Polaritäten (*fixity and freedom, law and love, authority and experience*) versucht er diese Ethik zu beschreiben, indem er den Akzent der traditionellen Morallehre im ersten Terminus des Begriffspaares wiederzufinden sucht, diesen aber gleichzeitig neu interpretiert. Festigkeit, Gesetz und Autorität beziehen sich nicht auf eine Art von absolutem Inhalt der Normen, sondern auf die Ab-

sicht und Richtung der Normen, und das ist die Liebe. Für viele war es eine Enttäuschung, daß Robinson nach seinen gewichtigen und revolutionär anmutenden dogmatischen Ausgangspunkten zu einer Situationsethik kommt, die nicht einmal als neue Variante der schon lange bestehenden Formen von Situationsethik angesehen werden kann. Auch wurde klar, daß bei Robinson bestimmte philosophische Mißverständnisse und Vorurteile eine Rolle spielen, die sich vielleicht gerade bei theologischen Ausgangspunkten bemerkbar machen. Trotzdem meinen wir, daß Robinson der traditionellen christlichen Ethik (auch der katholischen Moraltheologie) echte (und zwar ausgesprochen theologische) Fragen gestellt hat – wenn auch vielleicht in unglücklicher und wenig tief-sinniger Formulierung.

Bei Robinson tritt nämlich schon die Frage auf (der wir noch in manchen Varianten begegnen werden): Welchen Halt gibt mir Gottes Wille für mein ethisches Handeln in der Welt? Die Beziehung zu Gottes Willen wird in der Ethik problematisch, aber damit auch die Verbundenheit mit Gott im weltlichen Handeln. Die Antwort auf diese Frage lautet bei Robinson: Die Liebe zum Nächsten; aber man darf dabei nicht vergessen, daß das bei ihm eine Antwort des Glaubens ist.²¹ Der Glaube an Jesus Christus macht der Liebe den Weg in die Welt frei, und mit ihr der Beziehung zu Gott. Für Robinson ist damit das inhaltliche Problem der Ethik nicht unmittelbar gelöst, denn die Liebe liefert keine gebrauchsfertigen Normen; der Inhalt des Handelns muß eigentlich aus der «Erfahrung», aus der empirischen Wirklichkeit der innerweltlichen Beziehungen selber abgeleitet werden, bei der die Liebe allerdings Richtschnur und Perspektive ist. Bei Robinson klingt schon das Thema von der Mündigkeit des Menschen an, der seinen Weg in der Welt selber suchen muß und dabei «glaubt», daß er bei Gott ist. Der Abschied von einer heteronomen Ethik bedeutet für Robinson nicht auch Abschied von Gott, wohl aber Abschied von einer selbstverständlichen Gottesnähe und einer selbstverständlichen Berufung auf seinen Willen angesichts der Ordnungen dieser Welt.

Daß diese Frage nach der Bedeutung der Kategorien «Wille Gottes», «Gesetz Gottes» offenbar ein echtes Problem aufreißt, welches den modernen Menschen beschäftigt, und daß eine gewisse Tendenz zur «Säkularisierung» dieser Bedeutung anscheinend auch außerhalb der Theologie auftritt, kann man an der These von Ricœur illustrieren,

der in einem markanten Aufsatz meint, von einer Entmythologisierung der gangbaren religiösen Vorstellungen innerhalb der Ethik sprechen zu müssen.²² Ricœur ist der Ansicht, das Ethische solle man das Ethische bleiben lassen, und man sollte nicht den Versuch unternehmen, den ethischen Wert bis in den Himmel zu projizieren. Wenn zwischen Religion und Ethik ein Zusammenhang hergestellt werden solle, dann nicht auf dem Weg über die Vorstellung von einem sogenannten Gebot oder Willen Gottes,²³ die sozusagen das Fundament der Ethik sein sollten. Der Wille Gottes (und das bedeutet sein Heilswille) klingt an die Grenzen der Ethik nur als Kerygma, das nicht auf einen mythischen Beginn eines im Anfang gegebenen Schöpfungsbefehls Gottes verweist, sondern auf das historische Faktum der Auserwählung in Jesus Christus. Nur durch ein Kerygma, also auf dem Weg über den Glauben, kommt die Ethik der innerweltlichen Beziehungen in Kontakt mit Gott: Weltlicher Auftrag wird umgedeutet zum Heil.

In diesem Gedankengang von Ricœur, den wir hier nur summarisch und unvollständig wiedergeben können, klingt das reformatorische Thema von Gesetz und Gnade durch; aber auffallend ist, daß man heute auch bei katholischen Ethikern ähnliche Gedanken findet. Wenn Arntz²⁴ (und in etwa auch Kwant²⁵ für eine Enttheologisierung ethischer weltlicher Probleme plädiert (wie z. B. beim Problem von Krieg und Frieden), dann meint er nicht nur, daß aus der historischen Offenbarung keine Argumente und Normen für bestimmte Verhaltensweisen oder menschliche Entscheidungen abzuleiten sind, sondern auch grundsätzlich, daß der Mensch für das Ethische nur auf die Welt verwiesen werden kann und darf, zu der der Gläubige genauso gehört wie der Nichtgläubige. Gott wirkt nicht direkt oder eindeutig in jedweder ethischen Lösung. Der Glaube (und also die Theologie) bewegt sich auf anderem Niveau, nämlich auf dem der letzten Sinngebung des Lebens, die das menschliche Verhalten nicht unmittelbar motiviert oder normativ erhellt.

Eine erste Charakteristik oder Richtung der Säkularität tritt also hervor: Die Beziehung Gottes zum ethischen Handeln ist für den modernen Menschen von der Welt her nicht mehr klar oder selbstverständlich; die Welt schließt sich ethisch durch sich selber auf. Nur der Glaube kann Gott und Ethik in Beziehung setzen; aber diese Beziehung liegt dann mehr auf dem Niveau einer Neuinterpretation

des Lebens als Heil, als auf dem neuer Motive oder anderer Normen.

3. *Ethik einer mündigen Welt*

Wir haben in diesem Bulletin Robinson vorangestellt, weil er eine schon lange vorhandene Tendenz zusammenfaßte, so daß sie für viele zugänglich wurde und so den Gang der säkulären Theologie ungestümer und schneller machte. Wir greifen nun zurück auf die Gestalt Bonhoeffers, der zweifellos am Anfang der säkulären Theologie steht, wie sie sich in den letzten Jahren entwickelt hat, wenn ihm auch große Namen wie die von Tillich, Bultmann, Ebeling und Fuchs vorausgingen. Für die christliche säkuläre Ethik ist er eine zentrale Gestalt.

Bonhoeffer ist ein ausgesprochener Ethiker; ein umfangreiches ethisches Werk ist unter seinem Namen erschienen, aber wir beschränken uns hier auf die Angabe einiger Themen, die erst in seinen letzten Gefängnisbriefen²⁶ klar hervortraten, obwohl auch da Verbindungslinien zu seinem früheren Werk zu entdecken sind. In kurzen, manchmal vagen und rätselhaften, aber anregenden Briefnotizen hat er eine Vision entworfen, die das Problem einer säkulären christlichen Ethik scharf stellt und die in allerlei Interpretationen bei späteren Autoren weitergewirkt hat.

Das Grundthema in Bonhoeffers Gefängnisbriefen ist der mündige Mensch, der ein weltlicher Mensch ist. In dieser Idee vom mündigen Menschen spielen mehrere zusammenhängende Motive und Charakteristiken mit. Zunächst ist der mündige Mensch ein areligiöser Mensch, der entdeckt hat, daß er Gott als sogenannte transzendente Lösung für die Nöte und Unbegreiflichkeiten des Lebens nicht nötig hat. Der moderne Mensch hat mit Recht Abschied genommen von dem «Deus ex machina» der Religion, der für alle menschlichen Defekte und Mängel eine Zuflucht außerhalb und über der Welt war. Dieser Abschied von einem Gott auf der anderen Seite der Welt oder über der Welt ist aber gleichbedeutend mit dem Abschied von einer Art überweltlichem Heil, das etwa verwirklicht werden müßte in geistlicher Innigkeit oder einem fernen, späteren Einstmals. Diese religiösen Auffassungen von Gott und Heil sind dem Evangelium fremd. Das Evangelium zeigt uns einen Gott, der «mitten im Leben jenseitig ist»; ihm geht es nicht um das Jenseits, sondern um die Welt. «Was über diese Welt hinaus ist, will im Evangelium für diese Welt da sein...»²⁷ Darum bringt uns das Evangelium ein

«geschichtliches Heil», aus dem eine Flucht in das Ewige nicht möglich ist. «Das Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben werden.»²⁸

Ein Heil in der Welt, diesseits der Ewigkeit, weltlich; dies bedeutet auch, daß der ganze Mensch vom Evangelium angesprochen wird, nicht nur (wie das traditionelle Christentum das meistens tat) in seinen Nöten, sondern auch in seiner Größe, in seiner Freude, in seinen weltlichen Leistungen. Das Evangelium läßt die Welt deshalb in ihrem weltlichen Charakter stehen und gibt dem Menschen den Auftrag, weltlich zu leben. Was bedeutet aber in Wahrheit, und also ethisch, diese Weltlichkeit, diese Zeitlichkeit, diese Mündigkeit im Glauben des Evangeliums? Wir können nur aus einigen zusammenhängenden Texten vermuten, was Bonhoeffer da vor Augen gestanden hat. Bei einem Versuch, zusammenzufassen, könnte man sagen: Der Gläubige muß sich in dieser Welt seiner weltlichen Aufgabe ganz widmen, ohne zu erwarten, daß er sich dabei auf einen allmächtigen, helfenden, eingreifenden Gott stützen kann. Er darf dabei zwar *glauben*, daß dieses weltliche Handeln Gott mitten in dieser Welt sein läßt. Aber dieser gegenwärtige Gott ist ein ohnmächtiger und leidender Gott, der als solcher bei uns ist und uns hilft.²⁹ Dieses Leiden Gottes tritt wie ein unerwartetes und unausgearbeitetes Thema auf; vielleicht darf man es als Abwesenheit Gottes verstehen: als Leben in der Gegenwart Gottes, den man nicht sieht, der nirgendwo offenbar wird und den man nur im Glauben festhalten kann. Aber eines wird durchaus klar, daß es für Bonhoeffer nur eine einzige christliche Möglichkeit gibt, bei Gott zu sein oder im Heil zu stehen, nämlich sich rückhaltlos der Aufgabe in der Welt hinzugeben. Erst spät und ohne Vorbereitung kommt dann das bei späteren Autoren so oft wiederholte konkrete Thema: Gott kann man nur begegnen in der Begegnung mit dem Nächsten und in der selbstlosen Hingabe an ihn.³⁰

Glaube und Heil sind deshalb bei Bonhoeffer weltlich und innerzeitlich zu nennen, weil sie nur in der Welt, in weltlichen Verhaltensweisen und weltlicher Gestalt verwirklicht werden können. Darum sieht er es auch als Aufgabe einer modernen Theologie, alle Grundkategorien des Evangeliums (wie Heil, Sünde, Buße, Gebet) nichtreligiös zu interpretieren – eine Aufgabe, die zu lösen ihm nicht mehr vergönnt war.³¹

Es liegt etwas Widersprüchliches in Bonhoeffers Gedanken, der einerseits die Anerkennung der großen Möglichkeiten des Menschen durch das

Evangelium deklariert, aber andererseits einen so kräftigen Akzent auf die Teilnahme des Menschen an Gottes Ohnmacht in dieser Welt setzt. Verantwortung war schon in seinem Ethik-Buch die Grundkategorie seiner ethischen Theorie; jetzt verbindet sich damit das Thema von der Abwesenheit Gottes. Die einfachste (weil geradlinigste) Interpretation des rätselhaften Bonhoeffer-Wortes «Leben in der Welt quasi Deus non daretur» wäre die, daß gerade der Glaube in seiner Beziehung auf das Unsichtbare dem Gläubigen den Mut, aber auch das Leiden auferlegt, selber seinen Weg zu suchen, in «abwesender Nähe» Gottes, an den man nur glauben kann.

Eine inhaltliche Ethik aus seiner Sicht hat Bonhoeffer nicht ausgearbeitet, nur die Skizze eines Schemas hat er uns hinterlassen. Wohl aber ist der Geist, die Geisteshaltung einer solchen christlichen Ethik klar charakterisiert, die bei späteren Autoren immer wiederkehrt: eine gewisse (aber bis zu welchem Grade?) Identifizierung von Heil und Weltlauf, eine Historifizierung und Mundanisierung (Verweltung) des Weges zum endgültigen Heil, und ein Aufruf zum (optimistischen?) Anfassen der Welt- und Lebensprobleme mit rein menschlichen Mitteln. Gerade der Gläubige wird diesen Auftrag und den Mut dazu in einem schmerzhaften Erfahren der Abwesenheit Gottes erleben. Es wird klar, daß man in weiteren Interpretationen zwei extreme Wege gehen kann, wie wir später sehen werden: entweder den Weg der Reduzierung des Glaubens auf die Ethik (van Buren) und also einer totalen und radikalen Ethisierung des Glaubens, oder den Weg eines fast tragischen Fideismus, der gegen alle Hoffnung im Weltlichen seine Hoffnung auf Gottes Segen setzt.

Letzteren Weg geht u. E. bis zu einem gewissen Grade Dorothee Sölle, eine deutsche Theologin, die in ihrem Buch «Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie ‚nach dem Tode Gottes‘»³² trotz ihrer Distanzhaltung gegenüber Bonhoeffer sein Grundthema in einer bestimmten Interpretation weiter ausgearbeitet hat. Mehr die Abwesenheit Gottes als «sein Tod» quält diese Theologie. Gott ist nicht sichtlich gegenwärtig, er hilft offenbar niemals, er greift nicht ein: Der Mensch ist auf sich selber angewiesen, er muß selber die Lebensprobleme lösen. In dieser Situation, der der Gläubige endlich ehrlich und mutig in die Augen sehen muß und die eine wirkliche (nicht nur eine scheinbare) Abwesenheit Gottes enthält, versucht Sölle die Bedeutung Christi als Stellvertreter Gottes beim Menschen und als

Stellvertreter des Menschen bei Gott zu deuten. Auf dem schwierigen Umweg einer philosophischen Analyse des Phänomens der Stellvertretung und einer historischen Skizze ihrer traditionellen theologischen Interpretation kommt sie schließlich zu der These, daß der Mensch, der durch seine Hilflosigkeit immer auf Stellvertretung angewiesen ist, in Christus jemanden findet, der sich unsrer in Verfall geratenen Angelegenheit annimmt; er ist es, der an unsrer Stelle glaubt, hofft und liebt. Aber diese Stellvertretung durch Christus ist nur eine vorläufige: Der Mensch muß selber glauben, hoffen und lieben lernen, denn auf den Menschen kommt es Gott an.³³ Stellvertretung durch Christus heißt, daß er unsren Platz offenhält, damit wir ihn später selber einnehmen können. Wir brauchen Christus, damit Gott uns nicht kündigt. Dieser Platz aber, den wir selber einnehmen lernen müssen, ist unser Platz in der Welt: Wir müssen jetzt, in unsrer Geschichte und innerhalb unsrer Welt, als Kinder Gottes für die Welt Verantwortung tragen. In Christus, dem Menschen Gottes, kommt eine Freiheit auf uns zu, die uns von allen sich als absolut anbietenden Kräften und Mächten dieser Welt losmacht und uns unbefangen, uneigennützig und glaubwürdig für diese Welt öffnet. Der Gläubige muß deshalb weltlich leben lernen – und dann kommt auf einmal wieder, mit deutlicher Reminiscenz an Bonhoeffer, die etwas rätselhafte Umschreibung dieses Weltlichen: «Christus ist für uns, an unserer Stelle in das Leben getreten. Wir aber müssen selber leben lernen, indem wir das Menschliche und die ihm eigene Entfremdung nicht als etwas sehen, was Gott fremd ist, sondern als eine Weise seines Bei-uns-Seins.»³⁴ Auch hier wieder Weltlichkeit als mutige Verantwortung im Glauben gegenüber einem aussichtslosen und unlösbaren Leben, das von Gott keine Lösung erwarten darf und kann, aber gerade in diesem tragischen Fehlen als einer Form von Gottes Gegenwart *glauben* soll.

Was bedeutet diese Abwesenheit Gottes? Auch wieder, im Anschluß an Bonhoeffer: Gott ist als Arbeitshypothese überflüssig geworden und als mächtiger Gott nirgendwo erkennbar. Der naive Theismus ist endgültig abgetan.³⁵ Diese Abwesenheit muß nun als Gottes Sein-für-uns angenommen werden. In diesem Sein-für-uns hat Christus eine wesentliche Funktion, weil er Gottes Stelle bei uns vertritt. Vorläufig vertritt er Gott, steht er für ihn ein. Ohne Christus hätten wir keinen Grund, auf einen jetzt noch abwesenden und unsichtbaren

Gott zu warten. In Jesus ist die Möglichkeit des Wartens auf Gott klar geworden; das ist die Bedeutung seiner Auferstehung. Auch diese Vertretung ist aber vorläufig: Christus ist Stellvertreter Gottes, aber dadurch auch sein Vorbote.

Wer dieser Christus ist, wird bei Sölle nicht klar. Ist er mehr als ein Symbol, mehr als die Botschaft, die im Evangelium zu uns kommt?³⁶ Das ist eine der vielen Dunkelheiten, die nach Lesung dieses Werkes beim Leser zurückbleiben. Zweierlei ist bei Sölle wohl klar: Uns bleibt kein anderer gläubiger Weg, als selber die Verantwortung für die Welt in die Hand zu nehmen, ohne eine andere Anwesenheit Gottes dabei zu erhoffen als die seiner Ohnmacht und seiner Entäußerung. Der Mensch muß es wagen, total weltlich zu sein. Andererseits besteht die Hoffnung, daß darin Gott schließlich zu uns kommt (aus einer Zukunft?), und diese Hoffnung (von uns her und von Gottes Seite her) ist Christus.

Wiederum tritt die Autonomie der Ethik als weltlicher Auftrag scharf in den Vordergrund. Und man kann etwas nachfühlen von dem, was die Autorin meint, wenn man als gläubiger Mensch um sich schaut und ehrlich zu bekennen wagt, wie wir denn eigentlich leben: Wir tun, was sich uns als notwendig anbietet, ohne je etwas von einem Gott zu spüren, der auch nur irgend etwas innerhalb der Welt ändert. Aber besteht hier nicht die Gefahr, daß man sich außerhalb jeder christlichen Tradition stellt, wenn man eine Art fideistischer Parallelität von Glauben an einen abwesenden Gott und einem Leben in der Welt schafft, ohne daß der Zusammenhang angegeben wird? Wäre es da nicht folgerichtiger (aber auch das bedeutete Abschied von einer christlichen Ethik), wenn man, wie es die in den folgenden Abschnitten besprochenen Autoren tun, Heil und Welt radikal identifizierte, und zwar durch Reduzierung des Heils auf die Welt? Dann kann Christus vielleicht doch noch in Funktion bleiben: als eine Chiffre dafür, daß es Hoffnung gibt, aber ohne daß man diese Hoffnung umschreiben oder ihre Fundamente in irgendwelchen Wirklichkeiten aufweisen kann. Allerdings macht Sölle uns auf eine unleugbare Tatsache aufmerksam, mit der der Gläubige in seiner Ethik fertig werden muß: auf die täglich gestellte Aufgabe, die man in der Welt erfüllt, aus eigener Kraft und aus eigener Einsicht, und doch vor dem Dasein eines unsichtbaren Gottes. Eine mühelose Berufung auf aus sich selbst wirkende Gnade, wunderbare Erleuchtungen und gnadenvolle Wegweisungen kann sich keine christ-

liche Ethik leisten. Die Frage von Sölle drängt sich weiterhin auf: Was bedeutet für eine gläubige Ethik die Berufung auf Gott? Man kann der Aufgabe nicht mehr entgehen, innerhalb der Ethik den Fundort Gottes klar (wenigstens theologisch klar) anzugeben. Der Glaube, der im Leben des Christen alles wandelt und doch (aufweisbar und sichtbar) nichts ändert, ist uns von Sölle (in der Nachfolge Bonhoeffers) als unumgehbare (und noch nicht gelöstes) theologisches Problem mutig vorgelegt worden.

4. *Der Glaube, auf Ethik reduziert*

Da wir uns auf jüngst aufgetretene Formen säkularer Theologie beschränken und deshalb Gestalten wie Tillich u. a. beiseite lassen, wollen wir in diesem Abschnitt einige extreme Formen säkularer «christlicher» Ethik vorlegen. Trotz aller Unterschiede in den Auffassungen eines van Buren, Altizer und Hamilton gibt es doch symptomatische und typologische Übereinstimmungen, die ihre Darstellung im Zusammenhang rechtfertigen.

Van Buren mit seinem Buch «Secular Meaning of the Gospel»³⁷ ist in unserem Zusammenhang ein Symptom, weil er so radikal Folgerungen aus einer säkulären Interpretation des Glaubens zieht. Über Gott zu reden, ist für van Buren von einer neopositivistischen Forderung her sinnlos. Darum will er Theologie wenigstens auf Christologie reduzieren. Van Buren ringt nicht mit der Abwesenheit oder dem betrauten «Tod» Gottes, sondern wendet sich zur Rechtfertigung des Glaubens ohne Schwierigkeiten und ganz problemlos der historisch verifizierbaren Gestalt Christi zu. Glaube wird bei van Buren eine neue Sicht auf das Leben, eine neue Perspektive des Lebens, in dem ein Engagement beschlossen ist, das aus einem «discernment» (einer neuen «Entdeckung») aufsteigt, die aus der Geschichte Jesu gewonnen wurde.³⁸ Wodurch dieser «Glaube» entsteht (er hatte seinen Ursprung im Ostergeschehen, wie dieses für die Jünger Bedeutung bekam), wird nicht klar, aber seinen Inhalt sucht van Buren «weltlich» zu verdolmetschen, d. h. – bei ihm – angepaßt an die empirische Mentalität des heutigen Menschen, dem es auf eine moderne Lebensweise und auf eine volle Würdigung menschlicher Verhaltensweisen ankommt. Der Glaube überträgt von dem in seiner geschichtlichen Erscheinung erkennbaren Jesus eine Freiheit auf den Menschen (a contagious freedom), die ihn für den Nächsten freimacht.³⁹ Wir wollen hier nicht

auf Fragen eingehen, die der Gedankengang van Burens theologisch unmittelbar hervorruft: Was bedeutet Christus als Ursprung und Mittler der Freiheit, ohne Berufung auf einen transzendenten Gott? Wie soll man diese Übertragung der Freiheit verstehen, ohne in etwa auf den traditionellen Begriff der Gnade zurückzugreifen?⁴⁰ Für uns ist zunächst wichtig, daß van Buren mit seiner Ethik der Freiheit mit dem historischen Jesus in Verbindung bleiben und so in einer «christlichen Überlieferung» stehen will. Aber die Frage ist – wie wir im folgenden Abschnitt noch näher darlegen wollen, ob Christus hier nicht nur als Modell fungiert, als ein Vorbild, das keinen Anspruch auf irgendwelche Einzigartigkeit erheben, geschweige denn als *causa salutis* aufgefaßt werden kann. Wichtiger ist, daß die wirksame Kraft (und der eigentliche Inhalt) des Glaubens von van Buren in die Ethik verlegt wird. Der Glaube realisiert sich in der Freiheit, die dann als selbstlose Hinwendung zum Nächsten aufgefaßt wird. Diese Liebe in Freiheit ist dann nicht mehr, wie bei Robinson, Bonhoeffer und Sölle, auch nur noch irgendwie ein Fundplatz Gottes; sie ist eingesperrt zwischen den Grenzen der Welt, ist zu reiner Ethik geworden. Es findet eine Ethisierung des Glaubens statt und damit eine radikale Horizontalisierung. Bei den oben besprochenen Autoren war von dem biblischen Drama zwischen Gott und Mensch noch etwas übriggeblieben (manchmal sogar viel), hier aber wird der Glaube auf einen Kampf des Menschen gegen die seine Freiheit bedrohenden Mächte reduziert.⁴¹ Säkularisierung hat hier, theologisch gesehen, ihren Endpunkt in einer Einschränkung des Glaubens auf einen rein innerweltlichen Auftrag gefunden (wobei die Geschichte Jesu wie ein *Cantus firmus* erzählt wird), ohne irgendwelche transzendenten und eschatologischen Perspektiven.

Das auffallende ist nun, daß da, wo van Buren den vollen Akzent seiner Christologie auf eine Ethik Jesu legt, diese Ethik in einer Freiheit zu bestehen scheint, die er immer aufs neue in einem sehr fließenden, ungenauen Begriff erwähnt. Darum können wir in dieser Richtung die ethischen Konsequenzen seiner Meinung nicht mit seinen eigenen Ausdrücken weiter vorlegen. Aber wichtig ist für uns zu bedenken, was eine solche Reduzierung des Glaubens auf Ethik für diese Ethik bedeuten würde. Denn es geht uns unmittelbar an, welche Bürde einer christlichen Ethik aufgeladen wird. Das Sein-für-den-Andern in radikaler Selbstlosigkeit soll nun auf einmal als selbstverständliche

und tiefe Wirklichkeit (die dann offenbar wohl in der Erfahrung des Menschen beschlossen liegt), Wirklichkeit der Gnade und der Gottesbeziehung ersetzen. Als ob die Tiefe und Größe des ethischen Menschen so selbstverständlich und «empirisch klar» in unserer Welt angetroffen würden. Wo Glaube auf Ethik reduziert wird, droht ein Elitechristentum zu entstehen. Ob diese Elite mit dem säkulären Menschen zusammenfällt, den van Buren ansprechen will, ist zumindest zweifelhaft. Van Buren meint, in der Ethik eine erfahrbare Wirklichkeit gefunden zu haben, aufweisbar und darlegbar in dieser Welt; aber seine ganze Ethik steht im Zusammenhang mit Jesus, denn es geht um eine von ihm auf uns übertragene Freiheit. Diese Beziehung zu Jesus bleibt bei van Buren eine geheimnisvolle Wirklichkeit, die er mehr voraussetzt als darlegt. Und damit bekommt seine Forderung nach einer christlichen Ethik, die den Glauben vertreten soll, etwas Unwirkliches und auch Willkürliches.⁴²

Ganz anders geben sich die Theorien der «Gott ist tot»-Theologen Hamilton und Altizer. Sie haben aber mit van Buren gemeinsam, daß auch bei ihnen die Theologie (der Glaube) auf die Ethik reduziert wird. Bei diesen beiden Autoren sind wir am Ende eines Weges angekommen, der von der traditionellen Theologie fortführt. Bei ihnen geht es nicht mehr um ein veraltetes Gottesbild, um Gottes Abwesenheit (Bonhoeffer, Sölle) oder um einen unerkennbaren Gott (van Buren), sondern um eine Negation des Gottes des Christentums. Für beide ist das Dasein Gottes mit der Mündigkeit und Selbständigkeit des Menschen in der Welt unvereinbar.⁴³

Für Hamilton ergibt sich aus der Leugnung Gottes eine positive Hinwendung zur Welt, und damit meint er die Linie der Reformation weiterzuziehen, die mit dem Weg aus dem Kloster heraus zur Welt hin begann.⁴⁴ Was ihn an der christlichen Tradition noch fesselt, ist der Einsatz für Menschenwürde und Gerechtigkeit in der Welt und die Teilnahme am menschlichen Ringen darum. Mit beneidenswertem Optimismus, den man dann auch bei Harvey Cox wiederfindet, mißt er die Möglichkeiten des Menschen aus, die Welt zu einer besseren Welt umzuformen. Für ihn ist Säkularität auf gar keine Weise eine Bedrohung des modernen Menschen, sondern eher eine Möglichkeit zur Vertiefung der echt menschlichen Werte. Aber diese Hinwendung zur Welt ist auch für Hamilton an die Gestalt Jesu gebunden. Jesus ist für ihn ein «place to be», ein

Standpunkt, von dem aus der Mensch dazu kommt, sich seinem Nächsten uneigennützig zuzuwenden. Die Aufgabe des Christen ist, «Jesus zu werden», und das ist dasselbe wie Identifizierung mit den Nöten und Bedürfnissen des Nächsten. Er möchte eine «Nachfolge Jesu» entwickeln, die aber bis heute noch nicht über die Ansätze hinausgekommen ist.⁴⁵

Klarer noch als bei Hamilton finden wir bei Altizer⁴⁶ die Vorstellung, daß eine Theologie der Situation unsrer modernen profanen Kultur nicht aus dem Wege gehen darf und daß sie, bei Fehlen jeden religiösen Bewußtseins im modernen Menschen, nach einer profanen Form der Christlichkeit suchen soll. Diese profane Form des christlichen Glaubens meint Altizer in den großen Gestalten der modernen Zeit zu finden, die versucht haben, in der Krise einer gewandelten Zeit Christi Gegenwart in der Welt neu zu entdecken (u. a. Nietzsche, Hegel, Freud). Daneben hat Altizer versucht, aus einem Gegensatz zwischen dem östlichen Mystizismus und dem Christentum die Eigenart des christlichen Glaubens zu erhellen. Mit dem Thema von der Inkarnation des Wortes tritt dann seine Grundthese langsam in den Vordergrund: Das Eigentliche des christlichen Glaubens ist Bewegung des Heiligen zum Profanen, nicht, um das Profane aufzuheben oder zu ersetzen, sondern um sich darin ganz zu inkarnieren. Es ist nicht die Rede von einer Teilnahme an oder einer Rückkehr zu einer ursprünglichen göttlichen Wirklichkeit, sondern vielmehr von einem Weg durch die Bewegtheit der Geschichte zum Ende hin. Zeit, Geschichte, Welt sind für Altizer die ausschließlichen Fundorte des Heiligen. Dieses Eingehen des Heiligen in das Profane bedeutet aber, daß sich Gott als das ewige und reine Sein entäußert hat (und entäußern muß), um in den Prozeß dieser Welt einzugehen, und daß Gott so das bewegliche, sich wandelnde, vorübergehende Sein dieser Welt angenommen hat. Der transzendente Gott ist dadurch ein der Welt immanenter Gott geworden, und das bedeutet seinen Tod. Jesus Christus ist dieser sich entäußernde Gott. Außerhalb des Menschen Jesus ist Gott nicht.

Die Befreiung aber von einem fernen, außerweltlichen Gott, der den Menschen beherrschte, bedeutet für den Menschen auch Erlösung zur Freiheit und Selbständigkeit. Der überlieferte Gott stand dem Menschen im Wege, und die profanen Propheten, an denen sich Altizer inspiriert, haben einen mutigen Versuch unternommen, sich von diesem Gott zu befreien. Aber es bleibt die Frage:

Wozu wurde der Mensch befreit? Die Aufgabe in der Welt muß für Altizer auch wirklich eine Vergegenwärtigung Jesu sein, und diese Präsenz findet Altizer in Nietzsches Idee von der «ewigen Wiederkehr» (bei Altizer: *Eternal Recurrence*).⁴⁷ Das heißt jedoch nicht, daß der Mensch sich einfach in den ewigen, sinnlosen Kreislauf eines sich stets wiederholenden Weltprozesses untertauchen läßt; es heißt vielmehr, daß er (mit Nietzsche) diese ewige Wiederkehr will, oder mit anderen Worten, daß er zu jedem Augenblick mit all seiner Konkretheit, Sinnlosigkeit und Undurchsichtigkeit ja sagt. Niemals in den Trost der Ewigkeit oder einen göttlichen Sinn fliehen, sondern mutig dieses Leben leben, so wie es ist – das ist der christliche Auftrag. Auf diese Weise erscheint das Heilige im Profanen. Mit Worten Altizers: «Das Bekenntnis zu Jesus bedeutet Hinwendung zur Welt, zum Herzen des Profanen, mit dem Bekenntnis, daß Christus hier und nirgendwo anders gegenwärtig ist. Wenn wir nur einmal bekennen, daß Christus im sich anbietenden Augenblick ganz gegenwärtig ist, können wir die Welt wahrhaft liebhaben und auch ihren Schmerz und ihre Finsternis als Erscheinung Christi umarmen».⁴⁸ Mit andern Worten: Glaube ist Abschied von der Berufung auf einen ewigen überweltlichen Gott und ein Willkommgruß für einen Christus, der mitten in (oder identisch mit) der veränderlichen, zufälligen Welt ist.

Aus dem Gesagten ist wohl klar geworden, daß wir mit Altizer nicht nur die traditionelle Theologie, sondern auch das einfache Denken verlassen haben. Hier spricht ein Mystiker, ein Dichter, der kaum versucht, eine logische Synthese seiner Kritik auf dem traditionellen Christentum aufzubauen.

Unter einem anderen Aspekt aber ist Altizer eine wichtige Gestalt, auch im Zusammenhang mit einer säkulären Ethik. Wir begegneten eigentlich schon bei Bonhoeffer und Sölle der typischen Mystik einer Hinwendung zur Welt, gerade in Gestalt einer Art *compassio* (des Mitleidens). Gottes Abwesenheit ist die Anwesenheit eines leidenden, sich entäußernden Gottes, mit dem der Christ in seiner *compassio* mit der Welt solidarisch wird. Das Kreuz des Christus bei Bonhoeffer und Sölle, die *kenosis* (Entäußerung) Gottes in Jesus sind klassische Themen, die hier aufgenommen und umgedeutet werden, weil man – und das ist wichtig – sich christlich gedrängt fühlt, die Welt als solche zu akzeptieren. Der Glaube ist keine Flucht in den Trost einer «Überwelt», sondern das Aushalten, das Ertragen dieser Welt. Bei Bonhoeffer und Sölle be-

deutet das keine passive Mystik des Leidens dieser Welt. Wohl aber in etwa bei Altizer, so daß Ogletree in seiner ausgezeichneten Analyse vor der Leugnung jeglicher Ethik im Werk Altizers meint warnen zu müssen. Die Idee einer «ewigen Wiederkehr» oder – mit andern Worten – die Idee einer Identifizierung mit der tatsächlichen absurden Welt treibt Altizer eigentlich in die Richtung des «So sei es» und damit zu einer Form der Annahme von Gottes Willen, die er gerade zurückweisen zu müssen glaubte. Trotzdem meint Ogletree, daß auch bei Altizer Anknüpfungspunkte für eine Ethik seien; gerade eine totale und radikale gläubige Offenheit für die *praesentia Christi* (Gegenwart Christi) in diesem konkreten Augenblick kann den Menschen dafür freimachen, ohne Vorurteile und ohne jede Ideologie (z. B. die Ideologie von Gottes Willen, Gottes Vorsehung oder ewigen Gesetzen) die rechte Antwort und die adäquate Lösung für gerade diese Situation zu suchen.⁴⁹ Ich vermute aber, die Meinung Altizers (wie auch die Bonhoeffers und Sölles) weist in eine andere Richtung, nämlich in die einer Art fideistischen Ertragens der Qualen dieser Welt, weil im Sichtbaren einer aussichtslosen Welt für den Gläubigen der Unsichtbare gegenwärtig ist. Es käme eigentlich darauf hinaus, daß alle Versuche, die Welt zu ändern (und niemand wird diese Aufgabe leugnen), gemacht werden müssen, ohne daß man sieht, was sie vor Gott bedeuten. Der Glaube aber kann diese Diskrepanz zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren ertragen und dabei aushalten.

5. Säkularisierung als Glaubensauftrag

Wir sahen bisher, wie die Glaubenskrise um die Abwesenheit Gottes in unsrer heutigen Welt für fast alle säkulären Theologen eine Hinwendung zur Welt zur Folge hat: Die Welt wird der Fundort «Gottes». Bei den bisher besprochenen Autoren ist die Gottesproblematik der Ausgangspunkt einer säkulären Theologie und die Bejahung der Welt der Endpunkt des Gedankenganges. Bei dem amerikanischen Theologen Harvey Cox, dessen fesselnd und lebendig geschriebenes Buch «The secular city»⁵⁰ ein Bestseller mit weitreichendem Einfluß geworden ist, ist die Situation etwas anders. Erst gegen Ende seines Buches beschäftigt er sich ausdrücklich mit der Gottesfrage. Eigentlich ist sein Ausgangspunkt eine Darstellung der Situation des Menschen in der modernen Welt, die er als Säkularisierung charakterisiert, und Säkularisie-

rung bedeutet für Cox im Kern die Anerkennung des Eigenwertes des Humanen sowie der Autonomie und Selbstverantwortlichkeit des Menschen. Natürlich bringt er diese Situation des Menschen in Zusammenhang mit dem Problem Glaube und Religion, aber auffällig ist, wie Krinkels m. E. mit Recht angemerkt hat,⁵¹ daß für Cox Säkularisierung nicht primär oder allein ein Kennzeichen des gläubigen Daseins, sondern des menschlichen Daseins schlechthin ist. Säkularisierung ist nach Cox (der die Umschreibung von Peursens übernimmt⁵² die Befreiung des Menschen aus der Vormundschaft von Religion und Metaphysik; aber das bedeutet gleicherweise die Befreiung von jeder Ideologie und von jedem System mit absoluten Ansprüchen. Nach Cox ist diese Emanzipation eine authentische Konsequenz des biblischen Glaubens, der vor allem in seiner alttestamentlichen Form eine Entsakralisierung des Lebens enthält, sowohl auf dem Gebiet der Politik wie der Ethik (damit knüpft er bei Friedrich Gogarten an). Im Augenblick findet diese Säkularisierung in Zusammenhang mit dem Verstärkungsprozeß statt, der die Welt zur «Stadt des Menschen» macht, die durch Anonymität und Veränderlichkeit, durch Geschäftigkeit und Profanität charakterisiert wird.⁵³ Den modernen Menschen beschäftigen keine Fragen um eine «andere» Welt, sondern er ist von der konkreten, vor ihm liegenden Welt fasziniert, die er durch gut überlegte Lösungen erneuern und verbessern will.

Im Rahmen dieses Bulletins ist es nicht möglich, Cox' faszinierenden Analysen des modernen Lebensgefühls und der heutigen Situation des Menschen im einzelnen nachzugeben. Für uns ist wichtig, daß sein Gedankengang in eine bestimmte Auffassung von «theologischer» Ethik einmündet, die wir jetzt zu skizzieren versuchen. Säkularisierung bedeutet für Cox nicht die Leugnung oder Ablehnung eines transzendenten Gottes, sondern eine Neuinterpretation der Beziehung Gottes zum Menschen und umgekehrt. Der biblische Gott ist ein Gott, den wir in der geschichtlich-gesellschaftlichen Realität dieser Welt entdecken; ein Gott, der den Menschen zu einer freien, selbstentscheidenden Partnerschaft einlädt; ein Gott, der innerhalb der Geschichte dieser Welt neue Möglichkeiten gibt. Gottes Wirken begegnen wir in allem, was die Theologen seit je «historische Ereignisse» genannt haben, was aber mit einem besseren Wort als «social change» bezeichnet werden könnte.⁵⁴ Diese Theologie des «social change» ist ein Kernthema in den Gedankengängen von Harvey Cox, und damit

führt er eine eigne Form säkularer christlicher Ethik ein. Er beschreibt diese Theologie der gesellschaftlichen Umwälzung im Rahmen seiner Anschauung von der Aufgabe der christlichen Kirche; aber diese Funktion der Kirche in der säkulären Theologie wollen wir zusammenfassend in einem eigenen Abschnitt behandeln.

Bezeichnend für unsre Zeit ist ein schneller sozialer Wandel, der (bei Licht besehen) soziale Revolution genannt werden muß. Das Ausrichten, Beobachten und Gestalten dieses gesellschaftlichen Wandels ist Aufgabe der «Politik» in weitestem Sinne. Die Kernfrage für die heutige Theologie ist: Wie handelt Gott in dieser sozialen Revolution? Wer handelt eigentlich in dieser gesellschaftlichen Revolution: Gott oder der Mensch? Für Cox ist in der Gestalt Jesu klar geworden, daß hier von einer Partnerschaft von Gott und Mensch gesprochen werden muß, und diese Partnerschaft findet er in der Struktur jeder sozialen Revolution demonstriert: Einerseits befindet sich der Mensch in einer bestimmten Situation, die sozusagen über ihn kommt, die er nicht selber macht, die aber andererseits Ausgangspunkt seines Handelns ist. Ohne sagen zu wollen, daß die faktische Situation eindeutig Gottes Willen dartut, ist sie doch ein Hinweis auf den Weg, den Gott mit dem Menschen gehen will.⁵⁵ Das Reich Gottes, von dem das Evangelium spricht, darf zwar nicht mit dem Reich des Menschen, der «Stadt des Menschen» identifiziert werden, aber unser Aufbau der menschlichen Gesellschaft ist in jedem Fall unser Weg, der Realität des Reichs Gottes in unserer Zeit zu entsprechen. Das Reich des Menschen ist das sich jetzt schon verwirklichende Reich Gottes, wenn wir auch hoffen dürfen, daß es einer endgültigen Gestalt entgegenreift, die wir nicht vermuten und nur erwarten können.⁵⁶

Eine Theologie (und eine Ethik) der gesellschaftlichen Umwälzung kann von der Analogie der faktischen Situation unsrer Welt mit der biblischen Idee des Reichs Gottes ausgehen. Eine revolutionäre Theologie muß von einer Kluft ausgehen, die sich zwischen der tatsächlichen Situation und einer neuen, projektierten und zu verwirklichenden Situation auftut. Nun, das heutige Reich des Menschen zeigt eine solche Kluft, weil wir uns bewußt sind, daß unsre technischen Möglichkeiten auf vielen Gebieten noch nicht durch ein konstruktives politisches Handeln ausgewertet und genutzt sind. Andererseits zeigt uns das Evangelium, wie der Gott der Schrift dem Menschen immer einen Schritt

voraus ist und ihn bittet, aus dem Land, wo er wohnt, fortzugehen und in das Land zu wandern, das er ihm zeigen will.⁵⁷ Die faktische soziale Situation ist eine Gestalt, in der uns das Reich aufruft, was hinter uns liegt zu vergessen und nach dem vor uns Liegenden zu streben. Das nennt Cox die «ethical tension», wie die Schrift sie sieht: «... die ethische Spannung (Tendenz), wie die Schrift sie sieht, ist einigermaßen verschieden von der Spannung zwischen dem, was ist und was sein soll, wie sie für gewöhnlich in einer philosophischen Ethik formuliert wird. Der Leitfaden des Evangeliums ist kein kategorischer Imperativ; das Evangelium zeigt vielmehr in erster Linie das, was stattfindet, was geschieht, und lädt erst an zweiter Stelle zu einer konsequenten Umkehr in Haltung und Tun ein.»⁵⁸ In einer fesselnden, aber manchmal willkürlich anmutenden Exegese zeigt Cox dann, daß parallel und analog zueinander sowohl in der heutigen Weltsituation wie auch in der Schrift gleiche Ursachen für die Widerspenstigkeit des Menschen gegen die Veränderung angegeben werden und eine gleiche Katharsis (Reinigung) für diese Widerspenstigkeit genannt wird. Es ist immer wieder das Sichfestklammern an veralteten Denk- und Lebensformen und der fehlende Mut zur Reife und Verantwortlichkeit, die den Menschen daran hindern, zum revolutionären Handeln zu kommen. Und es ist immer eine soziale Katastrophe, aber auch eine Katastrophe des Evangeliums (Angebot des Reichs Gottes), die dem Menschen die Augen zur Umkehr öffnet. Manchmal hat man den Eindruck, daß Reich Gottes und soziale Katastrophe in Cox' Gedanken parallel auftreten; und manchmal hat man den Eindruck, daß die weltliche Situation eine Form des durchbrechenden Gottesreiches ist. In jedem Fall weisen beide – so Cox – in dieselbe Richtung von Lehren und Handeln, die durch das Kernwort «social change» wiederzugeben wären. Man kann «social change» auch mit Säkularisierung wiedergeben; dann bedeutet es, daß der Mensch lebt auf dem Schnittpunkt von Gottes Handeln, wie es sich in der Wirkung der Geschichte auf den Menschen äußert, und der antwortenden Wirkung des Menschen auf die Geschichte. Auf diesem Schnittpunkt liegt das Phänomen der Bekehrung oder (mit andern Worten) das Phänomen der Verantwortung, der Bejahung voller Rechenschaft und Haftung (accountability).⁵⁹

Die ethische Aufgabe, die den Christen – laut Cox' Idee – erwartet, kann noch durch seine Auffassung vom «politischen» Handeln Gottes erhellt

werden.⁶⁰ Cox bringt nämlich den Begriff «Politik» in Verbindung mit Gott und meint, nach Ablehnung der mythischen und metaphysischen Rede-weise bleibe die Möglichkeit, von Gott in «politischen» Ausdrücken zu sprechen. Er versteht dann unter Politik die Gesamtheit des Handelns, das die moderne Polis, die «Stadt des Menschen», gestaltet und aufbaut. Die Theologie wird im Licht der großen Ereignisse, in denen Gott handelte (Exodus und Ostern), die Lebensfragen der modernen Polis erhellen und eine Richtlinie aufstellen müssen. Im Anschluß an Lehmann⁶¹ spricht Cox vom politischen Handeln Gottes, d. h. vom Handeln Gottes, das menschliches Leben lebenswert macht, dem das politische Handeln des Menschen entspricht, das denselben Zielen nachstrebt. Wir reden überall da auf politische Weise von Gott, wo wir unsren Nächsten zu verantwortlichem Handeln aufrufen, wo wir menschliche Beziehungen kultivieren, wo wir den Menschen von Vorurteil und Unreife befreien. In all dem steht der Mensch Gott gegenüber, der ihm wirklich gegenübersteht und nicht auf Welt oder Mitmensch reduziert werden darf; aber es ist ein verborgener Gott, der uns nur im Handeln an der Welt und für die Welt offenbar wird.⁶²

Auch bei Cox begegnen wir der Tendenz, die Beziehung zu Gott in innerweltliche Handlungen zu übersetzen, wobei in seinem Denken, mehr als bei andern, das soziale Handeln in den Vordergrund tritt. Aufbau der Welt und Heil, Reich Gottes, kommen darin einander bis auf Haaresbreite nahe, wie auch Theologie und Ethik. Vor dem Hintergrund eines verborgenen Gottes, der sich nur in seinem politischen Handeln an der Welt manifestiert, entsteht Raum für revolutionäres Handeln, das eine vor allem gesellschaftlich interessierte und klar optimistische Ethik hervorbringt. Abgesehen davon, ob bei Cox der Glaube nicht lediglich als eine Entdeckung der säkularisierenden Tendenz der Bibel fungiert (vor allem in der alttestamentlichen Heilsgeschichte), kann man sich fragen, ob hier nicht ein übertriebenes Interesse für den technisch tüchtigen Menschen gezeigt wird; in dieser Ethik ist wenig Platz für die Nöte des Individuums und gibt es wenig Aussicht für die Lösung letzter Lebensfragen wie Leid, Enttäuschung und Tod, die den Menschen auch in seinem eigenen Reich aus allem technischen und gesellschaftlichen Handeln in die Not seines eigenen Herzens und in eine andere Weise des Glaubens zurückdrängen als in «politisches Handeln».

6. Die Funktion der Kirche angesichts einer weltlichen christlichen Ethik

Es ist auffällig, daß bei den säkulären Theologen, die wir an uns haben vorbeiziehen lassen, große Beachtung und Sorgfalt für Bedeutung, Stellung und Funktion der Kirche festgestellt werden muß. Ihr Augenmerk für die Bedeutung des Glaubens in einem weltlichen Leben und ihre Sorge für den Aufbau der Welt zwingen sie auch, die Kirche immer neu als eine «Instanz der Säkularität» innerhalb der Welt zu definieren. Es ist nicht unsere Aufgabe, hier die vielgestaltigen Versuche um eine neue Ekklesiologie zu beschreiben; uns interessiert hier lediglich die «ethische Funktion», die man der Kirche zuschreibt. Es wird denn auch nicht verwundern, daß für manche Theologen die Bedeutung der Kirche ganz und gar in ihrer ethischen Funktion aufgeht und sie auf die entsprechende Aufgabe reduziert wird. Wir wollen versuchen, unter diesem Gesichtspunkt die verschiedenen Ansichten zu gruppieren und zu charakterisieren.

Verallgemeinernd könnte man behaupten, daß eine Grundthese, der man in der säkulären Theologie immer wieder in verschiedenen Formen begegnet, diese ist: Die Kirche hat eine dienende Aufgabe in Hinsicht auf die Welt und ihre Nöte. Das Heil ist der Welt verheißen, in ihr soll das Heil verwirklicht werden, und die Kirche kann auf gar keine Art den Anspruch erheben, daß sie die Wirklichkeit des Heils exklusiv umfaßt. Ohne ihn zu den säkulären Theologen zählen zu wollen, kann man doch feststellen, daß die Ansichten Hoekendijks⁶³ für diese neue Kirchenauffassung von großer Bedeutung gewesen sind. Zentrale Gestalten wie Robinson⁶⁴ und Harvey Cox⁶⁵ berufen sich ausdrücklich auf ihn und nehmen für sich in Anspruch, seine Ideen weitergeführt zu haben. «In der biblischen Welt der messianischen Erfüllung geht es um das Reich für die Welt. Wir müssen konsequent an dieser fundamentalen Tatsache festhalten.»⁶⁶ Auf die Welt ist das Reich (Gottes) bezogen, für sie ist das Reich bestimmt. Darum ist die wesentliche Aufgabe der Kirche das Apostolat, d. h. die Weitergabe des Evangeliums an die Welt. Die Kirche lebt für die Welt. Sie kann nur am Evangelium teilhaben, wenn sie allen dienen will. Bei Robinson findet man gleichlautende Aussagen: Das Haus Gottes ist nicht die Kirche, sondern die Welt. Die Kirche ist der Knecht, und das erste Kennzeichen eines Knechts ist, daß er im Haus eines anderen wohnt und nicht im eignen Hause. Dienen ist die

eigentliche Aufgabe der Kirche, und dieser Dienst wird normiert durch die Nöte der Welt. Darum muß die Kirche Gestalt bekommen (auch was ihre Strukturen betrifft) rund um die Nöte der Welt.⁶⁷ Dienst an der Welt durch die Kirche wird der zentrale Begriff, durch den man die Kirche immer wieder zu orten und ihre Aufgabe zu umschreiben versucht. Zwar steht dieser Dienst in einem größeren Rahmen kirchlicher apostolischer Tätigkeit, denn das Apostolat umfaßt neben dem Dienst an den Nöten der Welt, auch das Kerygma (die verkündigende *representatio* des Schalóm – des Heils? –) und die Koinonia (die korporative Teilnahme am Schalóm),⁶⁸ aber im Dienst findet die säkuläre Theologie die klarste, spürbarste und ausdrücklichste weltliche Aufgabe der Kirche.

Die Idee einer «Servant-Church» kann in verschiedenen Richtungen weitergedacht werden, mehr theologisch (wie bei Hoekendijk), oder mehr praktisch-soziologisch (mit großem Interesse für die strukturellen Veränderungen, die eine Erneuerung der Kirche zur Diakonia erfordert, wie bei Robinson und vor allem bei Gibson Winter⁶⁹). Wir wollen hier nur (als Beispiel für eine säkuläre Interpretation der Kirche) einige Formulierungen von Harvey Cox wiedergeben. Auch bei ihm finden wir das von Hoekendijk entlehnte Schema von der dreifachen Aufgabe der Kirche an der Welt. Die Kirche verkündigt (Kerygma) vor der Welt das Ende der Mächte, die die Freiheit und Mündigkeit des Menschen bedrohen; aber diese Mächte sollen konkret-weltlich interpretiert werden. Wie im Alten Testament geht es auch jetzt noch um die Befreiung durch Gott von politischer, kultureller und ökonomischer «Gefangenschaft».⁷⁰ Die Diakonia der Kirche setzt Cox unmittelbar in den konkreten Bereich der «Stadt des Menschen». Die Kirche hat dort die Aufgabe, die Gebrochenheit, die dem modernen Stadtleben anhaftet, zu heilen: völkische und rassische Spannungen, Konflikte zwischen Besitzenden und Armen, die Konkurrenz zwischen politischen Parteien.⁷¹ Schließlich soll die Kirche die «Stadt des Menschen» (Koinonia als echte menschliche Gemeinschaft) sichtbar machen, indem sie bis in ihr eigenes Leben hinein demonstriert, daß in der Liebe die Gemeinschaft aller möglich ist, trotz Unterschieden und Gegensätzen.⁷² Auf diese Weise ist die Kirche die «Avantgarde» Gottes (auch damit knüpft Cox an eine Terminologie und einen Gedanken Hoekendijks an).⁷³ Es wird deutlich, wie die Kirche in der Idee von Cox innerhalb der Welt fast ausschließlich als ethische Instanz auftritt (Ethik

hier im weitesten Sinn aufgefaßt). Noch stärker kommt das in seiner Beschreibung der Kirche als «cultural exorcist» zum Vorschein.⁷⁴ Die Gesellschaft leidet an einer Art kollektiver Neurose: an Vorurteilen, Rachsucht, Einseitigkeit, Überempfindlichkeit für gewisse Werte, Blindheit für andere. Man kann mit Recht, so meint Cox, von sozialen Mythen sprechen, die das Unrecht fort dauern lassen und die Freiheit adäquaten gesellschaftlichen Handelns behindern. In Analogie zu dem, was Jesus für einzelne Kranke tat, hat die Kirche hier den Auftrag zur Entzauberung und Desakralisierung der sozialen Mythen. Man sieht auch hier wieder (und Cox ist hier ein Symptom), wie die Heilungsvermittlung der Kirche unmittelbar konkretisiert wird, aber mit einer sehr speziellen Tendenz, nämlich in Richtung der sozial-kulturellen Problematik unserer Welt. Man muß aber wohl im Auge behalten, daß die Kirche für Cox (und z. B. auch für Robinson, sicher für Hoekendijk und Winter) auch als ethische Instanz Kirche bleibt, weil in ihr etwas *ex parte Dei* in diese Welt durchbricht. Aber bei Cox ist dieses Handeln Gottes nur real in einer Umgestaltung der Welt, bei der der Mensch als Partner Gottes auftritt oder (mit biblischen Bildern, die er für den mündigen säkulären Menschen gern gebraucht) als «Sohn» und als «Verwalter» (steward). Wir haben es hier offensichtlich mit einem ernsthaften gläubigen Versuch zu tun, den Ort der Kirche in der modernen Welt zu bestimmen. Zu welcher tiefen «kirchlichen Ethik» eine solche Besinnung im Stil von Cox Anlaß geben kann, sieht man in Paul Lehmanns Buch «Ethics in a christian context».⁷⁵ Dieses Buch liegt vor dem Auftreten der ausgesprochen säkulären Theologie, hat aber mit ihr die Inspiration gemeinsam. Für Lehmann ist die Kirche eine ethische Wirklichkeit, d. h. eine Gemeinschaft (eine Koinonia), in der durch Gottes Gnade Menschen zur Reife kommen, und dies bedeutet, daß der Mensch in der Gemeinschaft mit anderen er selber sein darf. Die christliche Kirche (Koinonia) ist Vorgesmack und Zeichen in der Welt, daß Gott immer gehandelt hat und noch handelt, damit das menschliche Leben menschlich wird und bleibt.⁷⁶

Ansätze für die Idee einer dienenden Kirche finden wir schon bei Bonhoeffer, für den das eigentliche Kennzeichen der Kirche das «Sein für den andern» ist; die Kirche will nicht als eine soundsovielte Einrichtung herrschen, sondern will sich selber, wie Jesus, immer nur verlieren an und für die Welt.⁷⁷ In seinem Ethik-Buch hatte sich Bon-

hoeffer schon ausführlich mit dem Verhältnis Kirche-Welt befaßt,⁷⁸ aber erst in seinen Gefängnisbriefen kommt er zu der Entdeckung der Kirche, die radikal für die Welt da ist. Sie soll der Welt einfach ansagen, was ein Leben in Christus ist, und dabei selber das Vorbild sein für das «Da sein für andere». Er bleibt aber in der Frage stecken, die er sich selber stellt⁷⁹: Wenn man die Mündigkeit der Welt akzeptiert und die Welt in ihrer Weltlichkeit grundsätzlich bejahen will, wo ist dann der «Raum» der Kirche? Zu einer Antwort hat man ihm keine Zeit gelassen.

Schon aus der oben versuchten Skizze von der Arbeit Dorothee Sölles ist leicht abzulesen, daß in ihren Ideen die Kirche nur eine Funktion als Stellvertreterin haben kann. Die Kirche ist die Gruppe der Gläubigen, die bei Gott für jemanden einzustehen hat. Sie ist die Vertretung der Welt bei Gott. Sie gibt Gott Mut für seine Welt, so daß er nicht aufhört, auf diese Welt zu warten. Die Kirche ist eine Funktion der Welt. Die Kirche ist immer gegenwärtig, wo sie als Fürsprecher und Verteidiger der Welt auftritt. Sie kennt die Belange ihrer Klienten und bringt sie vor das Angesicht Gottes. Sie tritt zurück, wo die Welt ihre Aufgaben selber erfüllen kann, aber will überall einspringen, wo die Welt ihre Hilfe nötig hat.⁸⁰ Diese Kirche kann auch anonyme Gestalt annehmen; denn überall, wo echte Menschlichkeit verwirklicht wird, ist Stellvertretung und also Christenheit und Kirche. Die institutionelle Kirche hat die Aufgabe der Bewußtseinsbildung, die ausspricht und verantwortet, was an anderer Stelle in Wirklichkeit gegenwärtig ist.⁸¹ Man darf aus diesen einzelnen zusammenfassenden Sätzen, die aus Sölles Werk herausgezogen wurden, wohl mit Recht schließen, daß auch für sie die Kirche primär eine ethische Aufgabe hat, nämlich den Aufbau der Welt, bei ihr aber vor dem Hintergrund eines Glaubens, der jedoch nicht eindeutig als Ursprung und Inhalt dieser Ethik auftritt. Bei Abwesenheit Gottes kann die Kirche nichts anderes tun als sich mit einer weltlichen Aufgabe zu belasten; denn eine unmittelbare Beziehung zu Gott gibt es auch für sie nicht. Zu welcher Art von Ethik Sölles Kirchenbegriff und Glaubensinterpretation führen, ist aus ihrem Werk nicht ersichtlich. Wahrscheinlich wird es die Ethik der Mitmenschlichkeit sein, die vor der Welt selber, was den Inhalt betrifft, genauer definiert werden muß.

Im Stichwortverzeichnis von van Burens Buch kommt das Wort Kirche nicht vor; die Kirche erhält in seiner theologischen Theorie denn auch

wenig Gesicht. Trotzdem widmet er einen kurzen Abschnitt der «Kirche, ihren Werken und Worten.»⁸² Kirche ist für ihn eine keineswegs geheimnisvolle, sondern durchsichtige, geschichtliche Wirklichkeit von Menschen, die an der Freiheit teilnehmen, mit der sie von Jesus her «angesteckt sind» und die vom Quell dieser Freiheit Kenntnis haben. Freiheit ist wieder der fast monoton wiederkehrende Begriff, durch den auch die Kirche definiert wird. Die Kirche wird immer wieder die ganz bestimmte Sicht auf das Leben, wie sie sich aus dem historischen Evangelium ergibt, mitteilen und wiederholen. Aber die Kirche hat auch eine ausgesprochen ethische Funktion, insofern sie in ihrer Verkündigung aufruft und mahnt. Was bedeutet aber der ethische Aufruf der Kirche? Für van Buren hat es keinen Sinn, das Charakteristische der ethischen Mahnung der Kirche im Hinweis auf Gottes Willen als Ursprung des ethischen Sollens zu suchen. Hinweis auf Gottes Willen bedeutet in der kirchlichen Predigt Verweis auf die Geschichte Jesu, auf das Ostergeschehen und auf die Sicht, die sich von da her auf das Leben ergibt. Die Kirche legt lediglich die logische Konsequenz einer bestimmten Haltung aus, die sich aus der christlichen Sicht ergibt. *Weil es Gottes Wille ist*, ist keine Auslegung des Motivs, warum man auf eine bestimmte Weise handeln soll, sondern Verweisung auf die historische Perspektive, die als Zusammenhang für ein bestimmtes Handeln fungiert.⁸³ Van Buren meint, daß sich vielleicht einmal ein besserer Ausdruck für «Wille Gottes» finden ließe, um darzutun, was die Kirche eigentlich meint und tut. Alle typischen «kirchlichen Akte» wie die Feier der Eucharistie, das Gebet, die Verkündigung der Frohbotschaft werden neuinterpretiert als Erscheinungsweisen, die mit dem Entdecken oder Verwirklichen einer christlichen Sicht auf Welt und Leben zu tun haben, und das mündet schließlich wieder ein in Freiheit. Eigentlich läuft die Aufgabe der Kirche darauf hinaus, den Weg der Freiheit zu gehen, der – konkret gesehen – ein Weg der Liebe ist. Im Augenblick soll die Kirche nicht viel mehr tun, als der Freiheit zur Anwendung zu helfen; denn dazu wurde sie befreit.⁸⁴ Man behauptet nicht zu viel, wenn man sagt, die Kirche sei für van Buren eigentlich eine der Weisheitsinstanzen der Welt, die durch Reflexion und Aktion ihren Beitrag für den Aufbau einer so menschlichen wie eben möglichen Welt zu leisten versucht. Doch bleibt bei ihm die Schwierigkeit bestehen, wie bei Sölle, woher die Kirche die Einsicht und die Kraft erhält, diese Aufgabe zu er-

füllen. Denn Zusammenhang und Verbundenheit nicht allein des Gläubigen, sondern auch der Kirche als solcher mit Christus, bleibt bei van Buren vage und rätselhaft. Folgerichtig gehen die späteren Gedanken van Burens denn auch in Richtung einer Kirche, die als christliche Gemeinde auf derselben Linie wie andere (wissenschaftliche, kulturelle) «Gemeinden» liegt. Die Kirche steht nicht nur im Dienst der Kultur, sondern ist einer ihrer Faktoren geworden, das soll heißen: sie ist eine der Weisheitsinstanzen der Welt, die ihren Beitrag zur Kultur leistet – nicht über, sondern neben anderen Instanzen.⁸⁵

Für den Leser ist es vielleicht enttäuschend, daß er auch nach dieser Darstellung der Kirche in ihrer ethischen Funktion kein klares Bild davon hat, was säkulare christliche Ethik bedeutet. Dagegen wird etwas anderes immer deutlicher: Eine säkuläre Ethik wird von diesen Autoren inhaltlich nicht näher umschrieben, weil die Ethik für sie gerade der *Weg* ist, Glaube und Kirche in der Welt und ihren Problemen einen Platz zu geben. Die Welt selber wird den Inhalt dieser Ethik bestimmen müssen. Das Verwiesensein auf die Welt ist vielleicht die Definition einer säkulären Ethik, und damit ist denn auch nicht der Inhalt, wohl aber die Inspiration, die bewegende Kraft und der Zielpunkt einer säkulären Ethik gegeben. Dieses Angewiesensein und Hingewiesensein auf die Welt, diese Beziehung zur Welt hat für alle Autoren einen Glaubensausgang und -ursprung: Gottes Handeln in der Welt, die «ansteckende» Freiheit Jesu, die Pro-Existenz Christi – kurz: das Evangelium als Kerygma, als Verkündigung, als Proklamation. Die Frage aber, die von den meisten Autoren offengelassen oder jedenfalls nicht klar herausgearbeitet und beantwortet wird, ist die, was dieses «Gnaden-Element» in einer säkulären Ethik noch bedeutet. Ihre Darstellung von der Kirche hat diese Frage in keinem Fall eindeutig beantwortet. Wir wollen versuchen, an Hand des christologischen Problems der gläubigen Ethik, die letzte Frage über die «Stelle Gottes» bei den verschiedenen Autoren noch einmal aufzunehmen.

7. Christus und die eine säkuläre Ethik

Was immer wieder überrascht und berührt, auch in den freisinnigsten Diskussionen um die Möglichkeiten einer christlichen Ethik, ist die Tatsache, daß man zwar von Gott Abschied nehmen, nicht aber von der Gestalt Christi loskommen kann, wie man

diese auch immer interpretieren mag. Es ist auch bei allen besprochenen Autoren offensichtlich, daß sie behaupten, gerade dadurch eine christliche Ethik zu vertreten, indem sie im Handeln des Menschen in der Welt eine Beziehung zu Christus postulieren. Aber wo sie diesen Zusammenhang mit Christus herstellen, gehen sie fast induktiv vor: von der Welt auf Christus hin, im Gegensatz zum traditionellen Gedankengang, der seinen festen Standpunkt in Christus nimmt und von ihm aus dem Leben eine Norm und eine Art zu leben auferlegt. Die Bedeutung Jesu Christi für die Welt ist das Thema, das wie ein *Cantus firmus* in allen säkulären Diskussionen um die Ethik wiederkehrt.

Für Robinson ist Jesus der «Mensch für andere», in dem die Liebe die absolute Übermacht erhalten hat; weil Christus so ganz und gar «Mensch für den andern» war, weil er Liebe war, war er eins mit dem Vater. Diese Liebe für den Menschen ist auch unser Weg zu Gott. In Jesus wurde uns diese Liebe, dieses Sein für den andern, geoffenbart. Aber obwohl Robinson einen eigenen Abschnitt der Frage widmet: «Wer ist Christus für uns heute?»⁸⁶ und er von Partizipation spricht, wird doch die Übertragung der Liebe Jesu auf uns bei ihm nirgendwo klar. Offenbar setzt Robinson die klassische Auffassung der Orthodoxie von der *unio cum Christo* (Einssein mit Christus) voraus und will lediglich die Verhaltenskonsequenzen in neuen Ausdrücken annehmbar machen. Aber jedesmal, wenn Robinson von Christus als der Offenbarung der Liebe spricht, drängt sich die Frage auf, ob Christus lediglich ein Modell ist, das wir «kennen lernen», oder ob er auch *causa salutis* ist, Ursache neuen Verhaltens und Lebens. Mit offensichtlicher Zustimmung führt Robinson ein langes Zitat Bonhoeffers an,⁸⁷ in dem Bonhoeffer die Beziehung des Menschen in seinem weltlichen Verhalten zu Christus also zu umschreiben sucht: «Begegnung mit Jesus Christus enthält die Entdeckung, daß hier eine radikale Verkehrung des gesamten menschlichen Systems stattfindet; denn Jesus ist nur für andere da; er ist proexistent. Glaube will sagen: Teilnahme an diesem Jesus-Dasein.»⁸⁸ Auffallend, sowohl bei Robinson und Bonhoeffer wie aber auch bei anderen, ist die Leichtigkeit, mit der eine «Lebenseinheit» in der Welt, die von Christus herkommt, akzeptiert wird. Daß diese Neuheit *ethisch* umschrieben werden könnte (als Menschsein für den andern, als Pro-Existenz), ist nicht so problematisch, wohl aber ist der Ursprung dieser Neuheit problematisch. Ogletree fragt mit Recht, ob bei Leugnung jeder Transzendenz (jeder

vertikalen Transzendenz) überhaupt noch von einer Neuheit gesprochen werden kann, die nicht im Menschen und in der Welt ihren Ursprung hätte. Aber nochmals: Bonhoeffer und Robinson stehen noch zu sehr in der theologischen Tradition, aus der sie Gnade und *unio cum Christo* als selbstverständlich übernehmen, während sie, vielleicht ohne es klar zu wissen, lediglich die Terminologie der traditionellen Christologie in dieser Hinsicht verwerfen und neu zu interpretieren suchen.

Schärfer tritt das Problem des Ortes Christi in der Ethik bei van Buren hervor, und in gewissem Sinn auch bei Hamilton. Van Buren spricht vom «ansteckenden» Charakter der Freiheit Jesu; die weltliche Bedeutung der Auferstehung Jesu sei, daß seine Jünger das Erlebnis hatten, von etwas wie der Freiheit Jesu selbst ergriffen zu sein.⁸⁹ Ganz offensichtlich nimmt er (und auch Hamilton) an, daß die Möglichkeit für diese sich selbst hingebende Liebe ihre Wurzeln in der Antwort auf Jesu eigene Freiheit hat. Auch hier wieder Teilhabe an Jesus, Übertragung von ihm her auf den Menschen, aber trotzdem Ablehnung jeder transzendenten Bedeutung der Gestalt Jesu. Ogletree weist hier auf eine Inkonsequenz in van Burens Denken hin. Wie kann man der Gestalt Jesu eine ausschließliche und endgültige Bedeutung geben und von ihm Kraft zur totalen Umkehr erwarten, ohne in Jesus eine Realität oder eine Dimension anzuerkennen, die anders (transzendent, überirdisch?) ist als normale Ereignisse und Abläufe. Spricht van Buren, wenn er die Einzigartigkeit Jesu postuliert, nicht doch von Gott?⁹⁰ Die vagen Texte Robinsons und Bonhoeffers (und sie ließen sich durch ähnliche Texte anderer Autoren vermehren) und die Inkonsequenz van Burens zeigen uns ein echtes Problem, das sich augenblicklich in der christlichen Ethik anmeldet. Kuitert weist auf die Tendenz hin, Jesus auf ein Modell zu reduzieren, das in historischen und psychologischen Begriffen zu verstehen ist.⁹¹ Gibt es lediglich eine Beziehung zu Christus in Erinnerung an sein Leben und seine Lehre, oder gibt es eine «Gegenwart» Christi, die das Leben der Welt trägt und begleitet?⁹² Was im Augenblick offensichtlich an Jesus fesselt, ist seine Menschlichkeit; diese ist greifbar, läßt sich in praktischen Begriffen ausdrücken und ist auf die aktuelle Situation in der Welt anwendbar. Eine ethische Lehre des Evangeliums ist auf begrifflichen und menschlichen Wegen zu übernehmen und zu übertragen. Die Lehre Jesu vertritt seine Person; Glaubensgehorsam wird zur Anhängerschaft an eine Lehre. Aber Hingabe

an seine Person und Verbundenheit mit seinem Leben fallen in einer säkulären Ethik aus. Jedenfalls hat die säkuläre Ethik der traditionellen christlichen Morallehre wieder die Frage zugespielt, was sie nun eigentlich mit einer *unio cum Christo* als Grundform des christlichen Lebens meine, und was es bedeute, daß die Gnade eine *lex indita* ist, eine innere Einladung zur Nachfolge Christi. Im Zusammenhang einer christlichen Ethik ist es für den modernen Menschen ebenso schwierig, Gott als Gesetzgeber anzunehmen, wie Jesus als innere Norm unseres Daseins. Die säkuläre Ethik hat gemeint, das Reden von Jesus als Gesetzgeber sei begreiflicher und unmittelbar inspirierend. Aber diese Begreiflichkeit geht auf Kosten der Einzigartigkeit Jesu, und auf diese Einzigartigkeit stützt sich die ganze Rechtmäßigkeit des Begriffs «christliche Ethik».

Zusammenfassung

In einem Rückblick wollen wir die Motive einer säkulären gläubigen Ethik zusammenfassen und die Fragen zu formulieren suchen, die sie an die traditionelle Moralthologie stellt.

Der in Wirklichkeit unsichtbare Gott und damit die Realität der Beziehung des Menschen zu Gott ist das zentrale Problem der säkulären Theologie. Weil man Gott in dieser Welt und im menschlichen Leben nicht eindeutig begegnet, gibt man ihn als den transzendenten, fernen Gott auf und versucht, ihn als einen abwesenden oder ohnmächtigen Gott zu akzeptieren. Bei Abwesenheit eines klar aufweisbaren Gottes wendet man sich der Welt zu, um in ihr Gott indirekt zu finden. Die geheimnisvolle Realität einer Gottesbeziehung wird umgedeutet zu einer konkreten, spürbaren Beziehung zum Menschen. Damit tritt die Ethik als Glaubensauftrag in der Welt und an der Welt in die Mitte. Aber auch diese Ethik kann sich nicht auf einen Gott beziehen, der für das Handeln seinen Willen offenbart, sondern sie greift zurück auf das, was die Welt an Werten aufweist: Liebe, Freiheit, Mitmenschlichkeit. Aber die Gestalt Jesu ist in dieser Welt konkret und historisch als Quelle darzutun, als Modell und Inspirator eines freien, liebevollen Daseins in der Welt. Eine theologische Ethik wird ersetzt durch eine christologische, die aber, wie wir sehen, wiederum das Problem der Realität einer Verbundenheit mit Jesus aufwirft.

Durch diese mehr theoretisch-theologischen Fragen zieht sich ein anderes, mehr praktisches Motiv hindurch: die Wiederentdeckung des Wer-

tes der Welt in ihrer Eigenständigkeit und mit dem deutlichen Anspruch, den sie auf unser Leben und Handeln erhebt. Mündigkeit und Selbständigkeit des Menschen bedeuten gleichzeitig Abschied von einem eingreifenden und mithandelnden Gott, aber ebenso Entdeckung der Möglichkeiten des Menschen, diese Welt in die Hand zu nehmen und neu zu gestalten. Gottes geheimnisvolles Heils-handeln wird in ein Handeln in der Welt verlegt, das sich also nicht in einer Reihe übernatürlicher Ereignisse vollzieht, sondern identisch wird mit der Geschichte der Welt, mit den historischen Aufgaben, die die Welt stellt. Auch hier ist Jesus, der in die Geschichte eintritt, ein aufweisbarer Ausgangspunkt, Gott innerhalb der Welt und in ihrer Geschichte wiederzufinden. Christliche Ethik erhält den Auftrag, dieses Handeln Gottes durch ein sozial-kulturelles Handeln an der Welt nicht abbrechen zu lassen.

Als selbstverständliche Voraussetzung geht die säkuläre Ethik von einer optimistischen Sicht auf die Möglichkeiten für Weltbau und Weltzukunft aus. Die säkuläre Ethik ist durchzogen von einer Theologie der Hoffnung,⁹³ oder besser gesagt: Hoffnung ist die Situation, in der eine christliche Ethik als einzige Glaubenswirklichkeit in dieser Zwischenzeit entsteht. Soll man in dieser Zwischenzeit von einer Realität Gottes sprechen, die es noch nicht gibt, die man lediglich erwarten kann, die aber jetzt, in der Zwischenzeit, die Möglichkeit und die Notwendigkeit gibt, durch ethisches Handeln an der Welt dieser Zukunft entgegenzuleben? Zwischen dem Gedächtnis der historischen Wirklichkeit Christi und der Erwartung der neuen Welt, in der die Wirklichkeit Gottes wieder sichtbar werden wird, liegt der Glaubensauftrag, der christliche Ethik heißt. Mit anderen Worten: Die säkuläre Theologie neigt dazu, die Realität von Gottes Gegenwart heute – die von eigener Art ist, nun Christus fortgegangen und seine Wiederkunft noch keine Tatsache ist – in der Ethik zu suchen, im Handeln an der Welt. Weltlich ist diese Ethik in dem, was sie hier und heute tut, christlich ist sie dadurch, daß sie in Gedanken und Erwartung diese Welt mit Vergangenheit und Zukunft, wo Gott gegenwärtig ist, in Zusammenhang bringt und hält.⁹⁴ Man verstehe recht: Wir versuchen hier, die Intentionen der säkulären Theologen zu interpretieren, aber gleichzeitig dadurch das eigentliche Problem wiederzugeben, das die meisten von ihnen beschäftigt. Daß der Glaube die Neigung zeigt, sich in Ethik umrechnen zu lassen, ist der eigengearteten

Situation gläubiger Menschen nicht fremd, nämlich in der Welt zu sein und sein zu sollen als solche, die den unsichtbaren Gott sehen.

Hinsichtlich der klassischen Morallehre, vor allem der katholischen, treten von der säkulären gläubigen Ethik her einige Fragen in den Vordergrund. Von der Möglichkeit, diese Fragen zu beantworten, wird es abhängen, ob die traditionelle christliche Ethik (vor allem in ihrer katholischen Signatur) der vorandrängenden säkulären Ethik gewachsen ist. Zunächst wird sich die christliche Ethik klarer über das aussprechen müssen, was sie meint (oder hinzufügt), wenn sie die Ethik auf den Willen Gottes begründet. Wir kennen die traditionellen Antworten, aber offensichtlich sind diese Mißverständnissen zugänglich und bilden so für den modernen Menschen kein «neues» Motiv, sich für seine ethischen Aufgaben anders (intensiver, ehrlicher oder hochherziger) einzusetzen. Welche Rolle hat ferner das Kerygma des Evangeliums (und in ihm die zentrale Gestalt Christi) im Hinblick auf die Ethik. Verkündigt sie lediglich, daß das menschliche Handeln (welches eigenständige Normen kennt, die sich nicht wandeln) für den zum Heil wird, der glaubt, oder hat sie in ethischer Hinsicht auch eine klare eigene Botschaft an die Welt? Aber mehr als die Frage nach der (inhaltlichen) Eigenart einer christlichen Ethik drängt die Frage nach der Bedeutung Christi (der Gnade, des Glaubens) als Grund, Kraft, Norm des menschlichen Handelns. Wie ist Christus jetzt im ethischen Handeln wahrhaft gegenwärtig? Die Ethik ist in der säkulären Theologie sozusagen ein *locus christologicus* geworden: Die *imitatio Christi* (Nachfolge Christi) wird mit Pathos verfochten. Worte wie «Teilnahme am Leben Christi», «sein Dasein teilen», «von seiner Freiheit angesteckt werden» findet man immer wieder. Es ist ein fast pathetisches Bedürfnis nach Verbundenheit mit Christus. Aber die Realität dieser Verbundenheit verlangt ausdrücklich nach einer modernen Interpretation, auf die Gefahr hin, daß innerhalb kurzer Zeit Christus für die reine Humanität Modell steht. Bevor man darauf mit Amen (Es sei so) antwortet, wird man doch erst versuchen müssen, die großen christologischen Themen der christlichen Ethik neu zu durchdenken.

Schließlich ist bei Anlaß aktueller Probleme wie Geburtenregelung und Krieg auch innerhalb der katholischen Moral die Frage nach der ethischen Aufgabe und Vollmacht der Kirche dringend geworden. Was sind die Quellen ihrer ethischen Ein-

sichten, und welche Garantien kann sie bei der Lösung ethischer Probleme bieten? Übertriebene Erwartungen bezüglich der ethischen Kompetenz der Kirche gehören wohl der Vergangenheit an, aber desto dringender ist die Frage nach dem Raum und den Grenzen, in denen man von einer «kirchlichen» Ethik sprechen darf und soll.

Wir haben nur diese Einzelfragen hervorgehoben; es gibt deren sicher mehr. Aber sie zeigen (und das ist unsere Absicht), daß die säkuläre

Ethik, die wir in einigen Typen und Symptomen darstellten, echte Fragen angerührt hat. Man kann glücklicherweise sowohl in katholischen wie in reformatorischen Kreisen auf ernsthafte Versuche hinweisen, neue Antworten auf alte, aber heute wieder aktuelle Fragen zu formulieren.⁹⁵ Wir hoffen, daß für solche Fragen durch dieses Bulletin in weiteren Kreisen Interesse geweckt und über die Antworten mit nachgedacht wird.

¹ Außer auf die Definition des Begriffs der Säkularisierung in den verschiedenen Wörterbüchern verweisen wir auf die Arbeit von F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem* (Stuttgart 1953).

² Klassisch in dieser Hinsicht ist noch immer Fr. Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Christi: Handbuch der katholischen Sittenlehre III* (Düsseldorf 1934).

³ Um nur einige Darstellungen der Tendenzen in der Moraltheologie zu nennen: G. Thils, *Tendances actuelles en théologie morale* (Gembloux 1940); F. Böckle, *Bestrebungen in der Moraltheologie: Fragen der Theologie heute* (Einsiedeln 1957) 425–466; J. Ford – G. Kelly, *Contemporary moral theology I* (Westminster 1958) 60–103; J. Walgrave, *Standpunten en stromingen in de huidige moraltheologie: Tijdschrift voor theologie 1* (1961) 48–70 (Zusammenfassung in französischer Sprache).

⁴ L. Buys, *Onze moraaltheologie en de bergrede: Opstellen aangeboden aan Mgr. van Noort* (Utrecht 1946) 34–59 (lateinische Übersetzung dieses Aufsatzes in: *Studia Moralia II* [Roma 1964], deren Herausgeber die Academia Alfonsiana ist, Institutum theologiae moralis).

⁵ Nur zur Orientierung erwähnen wir hier einige grundlegende Studien der katholischen Seite: J. Fuchs, *Situation und Entscheidung* (Frankfurt a.M. 1952); K. Rahner, *Situationsethik und Sündenmystik: Stimmen der Zeit 145* (1949/50) 330–342; ders., *Über die Frage einer formalen Existenzethik: Schriften zur Theologie VI* (Einsiedeln 1955) 227–246; ders., *Zur Situationsethik aus ökumenischer Sicht: Schriften zur Theologie VI* (Einsiedeln 1965) 537–554; J. Ford – G. Kelly, *Contemporary moral theology 1* (Westminster 1958) 104–140.

⁶ J. Fletcher, *Situation Ethics. The new morality* (Philadelphia o. J.); aus anglikanischem Geist geschrieben.

⁷ Vgl. J. Metz, *Weltverständnis im Glauben: Geist und Leben 35* (1962) 165–184.

⁸ Vgl. K. Rahner, *Grenzen der Amtskirche: Schriften zur Theologie VI* (Einsiedeln 1965) 499–536; gegen klerikale Triumphalisten und laikale Defaitisten.

⁹ Eine Anregung von J. Arntz, *Bijbel, vrede, oorlog: Wijsgerig perspectief op maatschappij en wetenschap 4* (1964) 16–29, vor allem 27f.

¹⁰ Eine kritische Literaturübersicht bringt A. van Rijen, *De zin van het christelijk leven in de wereld* (Caput selectum): *Katholiek Archief 12* (1957) 265–352.

¹¹ Vgl. A. van Rijen, *De christen in de wereld: Tijdschrift voor theologie 6* (1966) 318–333 (mit einer Zusammenfassung in englischer Sprache).

¹² Wenn man nur bedenkt, mit welchem Eifer das Problem «Welt» in der heutigen katholischen Theologie in allerlei Veröffentlichungen überdacht wird.

¹³ J. Robinson, *Honest to God* (London 1963). – Im Folgenden zitieren wir die Fundstellen möglichst nach den ursprünglichen Ausgaben der Werke. Wenn eine deutsche Übersetzung greifbar war, verwenden wir auf diese.

¹⁴ J. Robinson, *Gott ist anders* (München 1964) 109.

¹⁵ Vgl. E. Schillebeeckx, *Personale Begegnung mit Gott* (Mainz 1964); ders., *Neues Glaubensverständnis* (Mainz 1964).

¹⁶ Robinson aaO. 110f.

¹⁷ aaO. 113f.

¹⁸ aaO. 114ff. Parallele Gedanken findet man bei Fletcher aaO. passim.

¹⁹ J. Robinson aaO. 118.

²⁰ J. Robinson, *Christian morals today* (London 1964).

²¹ J. Robinson, *Gott ist anders*, 118ff.

²² Paul Ricœur, *Démystifier l'accusation: Démystification et morale. Actes du colloque Rome 7–12 janvier 1965* (Aubier, Paris) 48–65.

²³ aaO. 55f.

²⁴ Vgl. J. Arntz, *De betekenis van de theologie voor een strategie van de vrede: Annalen van het Thijmgenootschap 54* (1966) 155–186 (Zusammenfassung in deutscher Sprache).

²⁵ R. Kwant, *Gods liefde en medemenselijkheid: Tijdschrift voor theologie 3* (1963) 267–283.

²⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (München 1951). Wir zitieren nach der Ausgabe von Siebenstern Taschenbuch-Verlag, Münster/Hamburg 31966. Die für unser Thema wichtigen Briefe sind die vom 30. 4. 44; 5. 5. 44; 25. 5. 44; 8. 6. 44; 27. 6. 44; 8. 7. 44; 16. 7. 44; 18. 7. 44 und 3. 8. 44. Die wichtigste Literatur über Bonhoeffer ist gesammelt in den vier Bänden: *Die mündige Welt* (München 1955–1963).

²⁷ Brief vom 5. 5. 44 aaO. 137.

²⁸ Brief vom 27. 6. 44 aaO. 166.

²⁹ aaO. unter anderem 178 und 183.

³⁰ aaO. 191.

³¹ Vgl. G. Ebeling, *Die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe: Die mündige Welt II* (München 1956) 12–73.

³² Dorothee Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie «nach dem Tode Gottes»* (Stuttgart und Berlin 1965).

³³ Sölle aaO. 112.

³⁴ aaO. 116.

³⁵ aaO. 146.

³⁶ aaO. 151f.

³⁷ Paul van Buren, *The secular meaning of the gospel. Based on an analysis of its language* (London 1936). Siehe dazu Th. Ogletree, *The «death of God» controversy* (London 1966) 39–59, mit sehr guten kritischen Bemerkungen. Von anglikanisch-thomistischem Standpunkt her betrachtet erschien eine Kritik von E. Mascall, *The secularisation of Christianity* (London 1965).

³⁸ Van Buren aaO. 132.

³⁹ aaO. 141ff.

⁴⁰ Siehe die Kritik bei Ogletree, aaO. Vgl. H. Kuitert, *De realiteit van het geloof. Over de anti-metafysische tendens in de huidige theologische ontwikkeling* (Kampen 1966) 143f.

⁴¹ Vgl. H. Kuitert aaO. 145f.

⁴² Vgl. H. Kuitert aaO. 143.

⁴³ Eine grundlegende Kritik am deutschen Gebrauch des Begriffs Religion und an den daraus gezogenen Folgerungen auf einen «eingreifenden Gott» als Typ für eine religiöse Form des Glaubens schrieb A. Richardson, *Religion in contemporary debate* (London 1966) 17–29.

⁴⁴ W. Hamilton, *The new essence of christianity* (New York 1961, London 1961). Nach Lesung des Originals haben wir außerdem dankbar Gebrauch gemacht von der ausgezeichneten kritischen Zusam-

menfassung durch Th. Ogletree, *The «death of God» controversy* (London 1966) 26–38.

45 Vgl. Ogletree aaO. 55.

46 Die zwei wichtigsten Arbeiten des Theologen Altizer sind: *Mircea Eliade and the dialectic of the sacred* (Philadelphia 1963); ders., *The gospel of christian atheism* (Philadelphia 1966). Auch von Altizers Ideen gibt Ogletree eine ausgezeichnete Zusammenfassung aaO. 60–84. Hamilton und Altizer haben in einem gemeinsam geschriebenen Buch ihre Gedanken zusammengefaßt: Th. Altizer und W. Hamilton, *Radical theology and the death of God* (New York 1966).

47 Altizer, *The gospel of christian atheism* 147–157.

48 Altizer aaO. 155f (zitiert bei Ogletree aaO. 77).

49 Ogletree aaO. 81f.

50 H. Cox, *The secular city. Secularization and urbanization in theological perspective* (London 1965; cheap edition London 1966, nach der wir zitieren).

51 M. Krinkels, *Sekularisierung. Een poging tot begripsverheldering: Theologie en Zielzorg* 62 (1966) 273.

52 Siehe Anmerkung 1.

53 H. Cox aaO. 60–84.

54 H. Cox aaO. 105.

55 aaO. 111f.

56 aaO. 113.

57 aaO. 116.

58 aaO. 116.

59 aaO. 122f.

60 aaO. 248–257.

61 P. Lehmann, *Ethics in a christian context* (London 1963) 81–86.

62 H. Cox aaO. 257–268.

63 J. Hoekendijk, *De kerk binnenste buiten* (Amsterdam 1964) 41–55; englische Übersetzung: *The church inside out* (Philadelphia 1966, London 1966).

64 J. Robinson, *The new reformation* (London 1965) 72.

65 H. Cox aaO. 144f mit Anmerkung 11 auf Seite 145.

66 Hoekendijk aaO. 41.

67 J. Robinson, *The new reformation*, 88–100.

68 Hoekendijk aaO. 50.

69 G. Winter, *The new creation as metropolis. A design for the church's task in an urban world* (New York und London 1963). Von Bonhoeffer angeregt, sieht Winter die Aufgabe der Kirche im Dienst am Menschen im Kampf gegen die Mächte und Ordnungen, die einer echt menschlichen Gemeinschaft im Wege stehen. Diesen Auftrag hat die Kirche ganz und gar nicht erfüllt. Vor allem das prophetische Wort der Kirche wird den Menschen auf die echten Probleme hinweisen müssen, die seinen Einsatz erwarten. Dabei geht es um die konkreten gesellschaftlichen Probleme unsrer Zeit. Auch hier steht also wieder die sozial-ethische Funktion der Kirche bei Winter im Vordergrund.

70 H. Cox aaO. 127–132.

71 aaO. 132–144.

72 *The church's koinoniac function: making visible the city of man* aaO. 144–148.

73 Cox selber bezeugt den Einfluß Hoekendijks auf seine Gedanken über die Kirche aaO. 144.

74 H. Cox aaO. 149–163.

75 London 1963, Einige Gedanken Lehmanns (das politische Handeln Gottes) haben Cox beeinflusst. Von katholischem Standpunkt aus sind die «contextual ethics» Lehmanns ganz sicherlich mit Kritik zu betrachten. Letztlich kommt er zu einer Situationsethik, die manche Fragen aufwirft. Siehe dazu die scharfe Kritik an Lehmann und gleichzeitig an den «contextual ethics» vor allem der amerikanischen Richtung von J. Gustafson, *Context versus principles. A*

misplaced debate in christian ethics: New theology (Nr. 3, edited by Martin E. Marty and Dean G. Peerman, New York 1966).

76 Lehmann aaO. 101.

77 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 193.

78 D. Bonhoeffer, *Ethik. Zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge* (München 1963), passim, vor allem 59–63.

79 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 163 (Brief vom 8. 6. 44).

80 D. Sölle, *Stellvertretung* 123 f.

81 D. Sölle aaO. 151 f.

82 P. van Buren, *The secular meaning of the gospel*, 183–192.

83 P. van Buren aaO. 186f.

84 P. van Buren aaO. 191f.

85 Nach Angaben von Ogletree, *The «death of God» controversy*, 55 ff.

86 J. Robinson, *Gott ist anders*, 81 ff.

87 Robinson aaO. 82.

88 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 191.

89 Van Buren, *The secular meaning of the gospel*, u. a. 90 und 128.

90 Auf diese Inkonsequenzen weisen sowohl Ogletree, aaO. 57–58, und Kuitert aaO. 143, hin.

91 Kuitert aaO. 143.

92 Vgl. C. van Ouwkerk, *Christus en de ethiek: Tijdschrift voor theologie* (mit Zusammenfassung in englischer Sprache) 307–317. Die Realität des *Christus praesens* ist auch bei Kuitert das kritische Moment der säkulären Theologie: aaO. 152–213.

93 Eine Theologie der Hoffnung, die auf eine christliche Ethik des Einsatzes für die Welt hinausläuft, schrieb J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (München 1966). Siehe vor allem das Kapitel «Exodusgemeinde. Bemerkungen zum eschatologischen Verständnis der Christenheit in der modernen Gesellschaft», 280–312.

94 Siehe in diesem Zusammenhang die ausgewogene Auseinandersetzung von Th. Beemer, *De crisis van de moraaltheologie: De Kerk van morgen. Een postconciliair toekomstbeeld van de katholieke kerk in Nederland* (Roermond-Maastricht 1966) 45–62.

95 Wir möchten hier auf einige Versuche hinweisen. Zunächst auf die obenerwähnte Studie von J. Moltmann. Ferner auf die Ansätze, die man bei K. Rahner in verschiedenen Aufsätzen findet, die gesammelt im sechsten Teil der «Schriften zur Theologie» (Einsiedeln 1965) erschienen sind; vor allem in den Abschnitten «Zur theologischen Anthropologie» und «Der einzelne in der Kirche».

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

COENRAD VAN OUWERKERK

Geboren am 15. Juli 1923 in Hilversum, Redemptorist, 1948 zum Priester geweiht. Er studierte am Angelicum und an der Academia Alfonsiana in Rom und an der Universität Nijmegen, Doktorat in Theologie (1956) und Doktoratsexamen in klinischer und experimenteller Psychologie (1966). Professor für Moraltheologie und Pastoralpsychologie an der Redemptoristenhochschule in Wittem (Holland). Er ist mit der niederländischen Fassung des Werkes: Häring, *Das Gesetz Christi* beauftragt und ist Mitarbeiter an: *Tijdschrift voor Theologie und Diakonia*.