

## Bemerkungen zur «Radical Theology»<sup>1</sup>

### 1. Ein «radikales» Zitat

Der Thanksgiving Day kam und ging, ohne daß etwas Besonderes geschah, während Yossarian noch im Krankenhaus lag. Das einzig Schlechte dabei war der Truthahn zum Mittagessen, und eben das war recht gut. Es war das vernünftigste Thanksgiving, das er je erlebt hatte, und er legte einen heiligen Eid ab, in Zukunft jeden Thanksgiving Day im klösterlichen Schutz eines Krankenhauses zu verbringen. Doch brach er seinen heiligen Eid schon im nächsten Jahr, als er statt dessen den Festtag in einem Hotelzimmer in geistreichen Gesprächen mit Leutnant Scheißkopfs Frau verbrachte, die zu dieser Gelegenheit Dori Duz' Hundemarke trug und Yossarian salbungsvoll beschuldigte, seine Haltung dem Thanksgiving gegenüber sei zynisch und uninteressiert, obwohl sie ebensowenig an Gott glaubte wie er.

«Ich bin wahrscheinlich ebensogut Atheist wie du», prahlte sie tiefsinnig. «Doch gerade ich spüre, daß es so viele Dinge gibt, für die wir dankbar sein müßten, und daß wir uns nicht schämen sollten, das auch nach außen zu zeigen.»

«Dann nenn mir doch etwas, was ich bekommen habe, wofür ich dankbar sein sollte», erwiderte Yossarian herausfordernd, wenn auch ohne besonderes Interesse.

«Nun gut...», Leutnant Scheißkopfs Frau grübelte, hielt einen Augenblick nachdenklich inne und sagte dann: «Für mich.»

«Ach, sieh da», spöttelte er.

Sie zog ihre Augenbrauen überrascht zusammen. «Bist du nicht dankbar für mich?» wollte sie wissen und runzelte unmutig die Stirn vor verletztem Stolz. «Ich brauchte dir ja keine Gesellschaft zu leisten», erklärte sie herablassend mit kühler Würde. «Mein Mann hat eine ganze Staffel Luftwaffenkadetten, die nur zu glücklich wären, wenn sie mit der Frau ihres kommandierenden Offiziers zusammensein könnten – nur wegen der zusätzlichen Anregungen, die sie dadurch bekämen.»

Yossarian beschloß, das Thema zu wechseln: «Jetzt schweifst du aber vom Gegenstand ab», bemerkte er diplomatisch. «Ich wette: für jedes Stück, das du mir nennst, wofür ich dankbar sein sollte, kann ich dir zwei nennen, über die ich unglücklich sein muß.»

«Dann sei jedenfalls dankbar dafür, daß du mich hast», beharrte sie eigensinnig.

«Das bin ich doch auch, Liebling. Aber ich bin eben, zum Teufel, glücklich und unglücklich, daß ich nicht auch Dori Duz wieder haben kann – oder die hundert anderen Mädchen und Frauen, die ich in meinem kurzen Leben sehen und haben und mit denen ich irgendwann auch einmal ins Bett gehen möchte...»

«Sei dankbar, daß du gesund bist...»

«Sei traurig, daß du diesen Zustand nicht erhalten kannst...»

«Sei glücklich, daß du lebst...»

«... und wütend, daß du sterben wirst.»

«Es könnte alles bedeutend schlechter sein», rief sie.

«... aber, beim Teufel, auch eine ganze Portion besser», erwiderte er hitzig.

«Du nennst aber immer nur einen Gegengrund», kritisierte sie, «und du hast gesagt, du könntest für jeden meiner Gründe zwei Gegen Gründe nennen.»

«Und erzähl mir bitte nicht, Gott wirke in wunderbarer Weise», nahm Yossarian seinen Gedanken wieder auf, ohne auf ihren Einwand einzugehen.

«Da ist gar nichts Geheimnisvolles dran. Er wirkt überhaupt nicht. Er spielt. Oder noch anders: Er hat uns vollkommen vergessen. Das ist die Art Gott, von der ihr den Leuten erzählt – ein Bauerntölpel, ungeschickt, ein Pfuscher, ohne Hirn, eingebildet, grob und verrückt. Guter Gott, was für eine Verehrung kannst du für ein höchstes Wesen haben, das es für nötig hält, in sein göttliches Schöpfungssystem Sachen wie Verschleimung und Zahnfäule einzubauen? Was in aller Welt ist ihm in seinen verschrobenern, üblen Sinn gekommen, daß er alten Leuten die Kraft nimmt, die Regungen

ihrer Eingeweide zu kontrollieren? Weshalb in aller Welt hat er den Schmerz geschaffen?»

«Den Schmerz?» Leutnant Scheißkopfs Frau stürzte sich siegesgewiß auf dieses Wort. «Der Schmerz ist ein nützliches Symptom. Der Schmerz ist eine Warnung vor Gefahren für den Körper.»

«Und wer hat diese Gefahren geschaffen?» bohrte Yossarian weiter und lachte bitter. «Ach, er war wirklich zu götig zu uns, als er uns den Schmerz gab! Warum konnte er uns keine Türklingel geben, um uns auf die Gefahren aufmerksam zu machen, oder einen seiner himmlischen Chöre? Oder jedem Einzelnen ein System von blauen und roten Neonlichtern auf die Stirn setzen. Jeder Musikboxhersteller, der sein Salz in der Suppe wert ist, hätte das tun können. Warum konnte er es nicht?»

«Die Menschen würden bestimmt ulkig aussehen, wenn sie mit roten Neonlichtern auf der Stirn herumlaufen.»

«Sie sehen aber auch heute ganz gewiß wunderbar aus, wenn sie sich im Todeskampf krümmen oder mit Morphinum betäubt sind, nicht wahr? Was für eine kolossale, unsterbliche Puscherei! Wenn du die Gelegenheit und die Macht bedenkst, die er hatte, wirklich etwas zu leisten, und dann das dumme, häßliche Bißchen siehst, was er statt dessen gemacht hat, dann ist an seiner reinen Unfähigkeit kaum noch zu zweifeln. Es ist doch klar, er kann nicht einmal eine Lohnliste aufstellen. Ja, kein Geschäftsmann, der etwas auf sich hält, würde einen Stümper wie ihn auch nur als letzten Angestellten nehmen!»

Leutnant Scheißkopfs Frau war bleich geworden bei diesem Unglauben und betrachtete ihn beunruhigt. «Du solltest besser nicht so von ihm sprechen, Liebling», warnte sie tadelnd mit leiser und ablehnender Stimme. «Er könnte dich bestrafen.»

«Bestraft er mich nicht schon genug?» schnaubte Yossarian ärgerlich. «Du weißt, wir dürfen ihm das nicht einfach durchgehen lassen. Nein, wir dürfen ihn ganz gewiß nicht völlig ungeschoren lassen für all den Kummer, den er uns bereitet hat. Eines Tages lege ich ihm die Rechnung vor. Ich weiß wann. Am Tag des Gerichtes. Ja, das ist der Tag, an dem ich nah genug bin, um heranzukommen und diesen kleinen Tölpel beim Hals zu fassen und...»

«Hör auf damit, hör auf damit!» kreischte Leutnant Scheißkopfs Frau plötzlich auf und schlug ihm – jedoch wirkungslos – mit beiden Fäusten auf den Kopf. «Hör auf damit!»

Yossarian hielt sich schützend den Arm vors Gesicht, während sie für ein paar Sekunden wie eine Furie auf ihn einschlug; dann faßte er sie energisch bei den Handgelenken und setzte sie sanft auf das Bett zurück. «Zum Teufel, was wirst du so wild darüber?» fragte er ein wenig bestürzt mit einem Ton gezwungener Heiterkeit. «Ich dachte, du glaubtest nicht an Gott.»

«Nein, ich glaube nicht an ihn», schluchzte sie und brach dann plötzlich in Tränen aus, «aber der Gott, an den ich nicht glaube, ist ein guter, ein gerechter, ein gnädiger Gott und nicht der gemeine und stumpfsinnige Gott, den du aus ihm machst.»

Yossarian lachte und ließ ihre Arme los. «Lassen wir zwischen uns etwas mehr religiöse Freiheit gelten», schlug er in verbindlichem Ton vor: «Du glaubst nicht an den Gott, an den du glauben möchtest, und ich will nicht an den Gott glauben, an den ich glauben müßte – abgemacht?»

Joseph Haller, *Catch 22*, 183–185

## 2. Was heißt «Radical Theology»?

Der «Tod Gottes» oder die «radical theology» sind zwei Dinge, das eine gehört der Vergangenheit an, das andere der Gegenwart. Es war ein journalistisches Pseudo-Ereignis, das seinerzeit zwischen dem Oktober 1965 und dem April 1966 in den Vereinigten Staaten hohe Wellen schlagen ließ. Das Ereignis erregte einiges Aufsehen. Von manchen wurde es begrüßt, von anderen bedauert; es wirkte etwas bestürzend und rief – unter anderem – einige geradezu idiotische Stellungnahmen von gewöhnlich vernünftigen und liebenswürdigen Menschen, wie zum Beispiel Reinhold Niebuhr, auf den Plan.

Doch das ist nun vorüber, dieser Teil des Ereignisses, und die «radical theology» ist nicht verschwunden. Die «radical theology» war – und ist noch – eine sehr kleine Bewegung in der protestantischen Theologie Amerikas. Sie begann Ende 1950 und führte eine Anzahl von Denkern zusammen, die weder mit Barths Archaismus noch mit Bultmanns Entmythologisierung, noch mit Tillichs Methode der Korrelation oder Bonhoeffers Verständnis eines nichtreligiösen Christentums weiterkamen. Doch jeder von diesen Großen leistete, wenn auch unbeabsichtigt, einen wichtigen Beitrag zu der «radikalen» Stimmung und Bewegung.

Doch bleibt festzustellen, ob die «radical theology» nicht mehr ist als «Stimmung und Bewegung». Sie hat sich ganz deutlich als Katalysator erwiesen, der die vergessene Lehre von Gott wie-

der ins Zentrum rückt, wobei jedoch ihre historische, systematische und ethische Wirkung weit voraus greift. Und wenn man nach einer kurz formulierten Antwort auf die Frage: Was tut ihr? suchte, würde die «radical theology» vermutlich sagen: «Wir versuchen festzustellen, ob es möglich ist, als Christ zu leben und zu denken ohne Gott; wir erblicken in diesem Experiment sowohl eine praktisch-politische als eine theoretisch-theologische Aufgabe.»

### 3. Eine religiöse Revolution in drei Zeitabschnitten

Doch ehe wir uns daran begeben, diese «Antwort» zu klären, dürfte es angebracht sein, einen Augenblick vor die «radical theology», ja sogar vor den Protestantismus als solchen zurückzugehen. Denn es vollzieht sich zumindest in dem Teil der Christenheit, den Westeuropa und der nordamerikanische Kontinent repräsentieren, eine deutlich greifbare religiöse Revolution, und die «radical theology» sowie alle publizistisch weidlich ausgeschlachteten religiösen Ereignisse und Pseudo-Ereignisse sind auf dem Hintergrund dieser Revolution zu verstehen. Gibt es einen Weg, zu einer Definition dieser Revolution zu gelangen? Kann eine Revolution überhaupt definiert werden, oder müssen wir eben mit ihr leben: uns mit ihr einlassen oder sie ablehnen? Ich möchte gern versuchen, ein begriffliches Schema zu entwerfen, in dem diese Revolution verstanden werden kann. Denn wenn wir einen derartigen Versuch nicht unternehmen, sind wir für unsere Sachinformation wie für unsere Antworten auf Gnade und Ungnade den halbgebildeten Journalisten und bedrohten religiösen Führern ausgeliefert.

Die Reformation ist nach meiner Meinung kein geeigneter Modellfall für die Revolution, in der wir stehen. Sie ist in Wirklichkeit religiös gesehen ebenso ungeeignet, wie München politisch gesehen ungeeignet ist, wenn man es heranzieht, um daraus Amerikas unmoralische Fortsetzung des Vietnamkrieges zu rechtfertigen. Denn die Reformation war – seltsam genug – etwas Entscheidendes und sich schnell Bewegendes, was aber nicht der Fall ist bei unserer religiösen Revolution (obwohl, wenn irgendein Dokument in der Rolle der 95 Thesen unserer Revolution denkbar wäre, dies vermutlich Bonhoeffers Briefe aus der Gefangenschaft sein würden). Was uns gegenwärtig widerfährt, gleicht mehr der Renaissance, die man erst kürzlich als einen Versuch definiert hat, eine Ausgleichsformel

für diejenigen zu finden, die mit christlichen Überzeugungen und in klassischen Formen leben wollten. Unsere Revolution hat ein ähnliches Problem: den Versuch, die Mittel und Wege zu finden, durch die man auf seinem religiösen Platz ohne Abstriche als Mann oder Frau unserer Zeit leben kann.

Lassen Sie mich also ein Schema vorlegen, das uns helfen kann zu sehen, was vorgeht. Ich gehe von der Annahme aus, daß sich die religiöse Tradition des Westens unter der Form von drei Zeitabschnitten, drei Perioden, verstehen läßt.

Der erste Zeitabschnitt läßt sich provisorisch und grob als die Periode von Abraham bis Luther bestimmen. Wir können sagen: Sein Hauptproblem war das des Gottesnamens. Gott, wer bist du? Es ist die Periode der jüdisch-christlichen Tradition. Die klassische Ära des Christentums. Die Monumente und Werke dieser Periode lassen sich unschwer bezeichnen: Katholizismus, Schrift, Chartres, die Göttliche Komödie, die Heiligen.

Der zweite Zeitabschnitt reicht von Luther bis Freud – vielleicht bis Sartre. Er hat ein anderes Hauptproblem, nicht die Frage nach Gott, sondern die Frage nach dem Ich, dem Selbst. Der Mensch schaut nicht mehr aufwärts (wie in der Gotik), sondern nach innen. «Wer bin ich?» Die charakteristischen Merkmale dieser Periode sind uns ebenso vertraut: Protestantismus, der Held, der Forscher, der bürgerliche Mensch, Probleme des Selbst und der Persönlichkeit, Pietismus, Erfahrung, Psychoanalyse, Existenzialismus, Ziel- und Wertvorstellungen, Leistungsprinzip.

Der dritte Abschnitt schließlich reicht von Freud oder Sartre, von gestern oder heute bis... wir wissen noch nicht wohin? Hier haben wir wieder ein neues Zentralproblem. Die Frage nach dem Nächsten, der Welt: «Wer bist du? Wer ist mein Nächster?» Gott kann nicht retten – die Lösung des ersten Zeitabschnittes –, der Mensch kann sich nicht selbst retten – das erkannte die zweite Periode, hielt es aber für ein Argument für die Wahrheit der ersten Periode –, denn allein Gemeinschaften können Heil bringen. Das Interesse des neuesten Zeitabschnittes gilt also der Schaffung Heil wirkender Gemeinschaften, ebenso wie uns zum Abschluß der zweiten Periode eine herrlich moderne Therapie – die Psychoanalyse – beschert wurde, um uns von unseren alten Gemeinschaften zu heilen, deren wir überdrüssig geworden waren: der Familie, der Nation, der Kirche. Die typischen Charakterzüge, Vorbilder und Helden dieser Periode lassen sich nicht so leicht erkennen, denn wir beginnen gerade erst zu

fühlen, wie es ist, wenn man zum Teil darin lebt: Marshall McLuhan; unser Verlangen – mehr Lebensstil als Ziel oder Wert; Kühle; Beatles; New Left; «was geschieht»; ein Hinausgehen über die Unterscheidung von Selbst und Welt; post-historisch, jenseits von Jesus, post-christlich.

Nun weiß aber jeder, daß historische Perioden, wenn es sie überhaupt gibt, sich niemals nahtlos aneinander anschließen. Es gibt immer übergreifende Säume und Ränder. Das Problem des Selbst ist radikal aufgeworfen tief innerhalb des ersten Zeitabschnittes: in Augustinus' Bekenntnissen, und in entscheidender Form gegen Ende der Periode in der Zeit der Laienmystik und des Nominalismus. Es kann daher angenommen werden, daß die Mystik das religiöse Ereignis ist, welches seine wahre Kraft dadurch erhält, daß es am Berührungspunkt zwischen der ersten und der zweiten Periode steht, als Puffer zwischen beiden, von beiden wegziehend, für beide zugleich Hilfe und Drohung.

Das Problem der Welt ist natürlich vor allem im zweiten Zeitabschnitt in großer Tiefe aufgebrochen, namentlich, so können wir sagen, in den politischen Umwälzungen des 18. Jahrhunderts. In diesem Sinne ist die Französische Revolution der wahre Aufbruch des dritten Zeitabschnittes, und zum dritten Zeitabschnitt gehört damit die Idee vom Tode Gottes und Karl Marx als Hauptinterpret.

#### 4. *Gemeinschaft in der seltsamen neuen Welt*

Unsere heutige religiöse Revolution ist, so glaube ich, bestimmt durch die Tatsache, daß wir an der Schnittstelle zwischen dem stehen, was ich als zweiten und dritten Zeitabschnitt bezeichnet habe. Und ich vermute, daß die «radical theology» ein Versuch ist, diese Kompromißsituation, mit einem Fuß in jeder der beiden Perioden, aufrechtzuerhalten, gleich was das bedeutet.

Das besondere Problem des dritten Zeitabschnittes und damit das besondere Problem der «radical theology» ist die Frage nach der Gemeinschaft. Können die Institutionen des zweiten Zeitabschnittes, der sogenannten modernen Welt, in dem neuen Zeitabschnitt noch ihren Dienst tun? Wie steht es um Familie, Schule, Universität, Kirche, Nation? Üben bei der Bewegung auf diese seltsame neue Welt zu diese alten Gemeinschaften noch ihre heilsame Kraft aus, oder können traditionelle revolutionäre Techniken erdacht werden, um sie zu wandeln? Oder müssen wir nach anderen Ausschau halten?

Gegen Ende des zweiten Zeitabschnittes fragten wir uns nach unserer Identität, und beim Aufbruch des dritten stellten wir die Frage nach den politischen Faktoren: Gemeinschaft und Macht. Welches sind die Gemeinschaften, die uns Heil bringen können, und zu welchem Ziel wird das Heilsame getan?

Soweit mein halb-ernster Entwurf, der uns in die Lage versetzen kann, unsere religiöse Situation zu verstehen. Alle die verrückten Gärungerscheinungen unserer Zeit, hochgespielt aber nicht geschaffen von den Massenmedien: christliche Atheisten, neue Dionysien, stimmungsmachende Priester, schunkelnde Nonnen und religionslose Christen – sie alle sind Herolde des neuen Zeitalters, die in der Zwischenphase leben: aus der Fassung gebracht, aber nicht verzweifelnd. In dieser Zwischenphase versucht die «radical theology» unter anderem, in Bewegung zu setzen... zu deuten, zu verstehen und zu helfen.

Die «radical theology» basiert auf diese oder jene Weise auf der Erfahrung des «Todes Gottes». Dabei wird es immer klarer, daß es viele Wege gibt, diese Erfahrung zu deuten und zu erläutern – und daß alle diese Deutungs- und Erläuterungsversuche zwangsläufig scheitern müssen. Es war vielleicht schrecklich, daß «der Tod Gottes» zu einem journalistischen Ereignis werden mußte, doch war es fast unvermeidlich, und wir sollten nicht darüber klagen. Vielleicht aber sollte man hin und wieder eine Weile schweigend vor diesem Ereignis verharren – wenn es ein Ereignis ist – und längere Zeit mit den Dichtungen verbringen, aus denen die moderne Idee des Todes Gottes spricht: Blake, Jean-Paul, Heine, Emerson, Melville, Nietzsche, Arnold, Ibsen, Wallace Stevens – um nur einige zu nennen. Denn die intensive Befassung mit diesen Dichtwerken wird uns zu Bewußtsein bringen, daß der «Tod Gottes» nur dann eine Bedeutung hat, wenn wir dem poetischen Rahmen, aus dem die Idee entspringt, irgendwie nahestehen, daß er dagegen nicht viel Sinn hat, wenn wir versuchen, ihn zu entpoetisieren, zu entmythologisieren und ihn in die alltäglichen Kategorien des historischen Raumes und der historischen Zeit hineinzustellen. Als «Ereignis» in buchstäblich historischem Sinne verstanden ist der «Tod Gottes» weder nützlich noch verständlich. Als Gleichnisausdruck ist er begrifflich nicht zu fassen, vermag aber manche Hilfe zu geben und hat eine Bedeutung, die «Abwesenheit», «Verdunkelung», «Verschwinden» nicht haben. In der Idee von Sprache-Ereignis, etwas, was unse-

rem Sprechen widerfahren ist, haben wir möglicherweise den besten Weg, vom Tode Gottes zu reden.

Doch wir müssen lernen, auf viele verschiedene Wege der Beschreibung dessen zu vertrauen, was uns in religiöser Hinsicht widerfahren ist; und wenn der «Tod Gottes» auf manche nicht wirkt, so sollte man nicht auf dieser Formel bestehen. Doch die wirkliche Bürde der «radical theology» ist nicht eine Theorie über das Verschwinden Gottes, sondern die Interpretation eines Christentums ohne Gott. Gottes Tod ist letztlich doch ein Mythos, und wir brauchen davon nicht mehr als unbedingt notwendig. Die Frage ist die: Was sind eure Erwartungen, wie verrichtet ihr euer Werk? Wirkt der christliche Gott als eine gegenwärtige Realität oder nicht? Wenn nicht, dann haben wir ein Tun ohne ihn, und das bringt theologische und praktische Aufgaben von beachtlicher Komplexität und einem hohen Schwierigkeitsgrad mit.

### *5. Neues Tun und neues Denken*

Die «radical theologies» teilen miteinander die Erkenntnis, daß etwas Neues Platz gegriffen hat und daß neues Tun und neues Denken erforderlich sind. Weshalb ist das geschehen? Was hat es möglich, ja notwendig gemacht, daß Christen ohne Gott leben? Hier finden wir eine große Vielzahl von verschiedenen Antworten. Für manche haben exakte Wissenschaft oder Philosophie gewisse epistemologische Zweifel verursacht, die ein Sprechen über Gott nicht erreichen kann. Für andere ist der Tod Gottes ein mythisch-historisches Ereignis, das zur Selbstentäußerung Jesu am Kreuz in Beziehung gesetzt wird, und muß damit eher als Teil der Absicht Gottes denn als äußeres Ereignis im Leben der Menschen dargestellt werden. Für wieder andere sind die modernen Erfahrungen unschuldig Leidender anders als alle anderen, und als solche haben sie viel von dem konventionellen Sprechen über Gott suspekt gemacht, so daß nichts mehr geäußert werden darf, was den traditionellen Worten ähnlich ist.

Für mich steht die heutige Erfahrung des Todes Gottes in erster Linie in Verbindung mit einem Wandel, der nur in unserer Zeit in vollem Umfang verstanden werden kann, aus der Beziehung zwischen Mensch und Welt. Nun ist diese aber so wenig greifbar, daß sie nur schwer verständlich wird, und bedarf daher einer sorgfältigen Erläuterung. Weshalb, können wir fragen, hat unsere im Gang befindliche religiöse Krise diese Form ange-

nommen? Weshalb ist die Erfahrung des Todes Gottes gerade jetzt aufgetaucht? Warum kam sie nicht zur Zeit der wissenschaftlichen Revolution im 17. Jahrhundert? Zur Zeit der politischen Umwälzungen des 18. ? Als Antwort auf die industrielle Umwälzung? Weshalb gerade heute? Ich vermute aufgrund dessen, was wir als technologische Revolution unserer Zeit zu begreifen beginnen, und namentlich aufgrund der Auswirkung der Technologie auf die verschiedenen Seiten unserer Empfindungsfähigkeit, unsere Sprache und unser Fühlen. Die moderne Technik ergreift die ganze Welt, den ganzen entgöttlichten Kosmos, und, wie die Moralisten häufig sagen: sie setzt den Menschen als Herrn der Dinge ein. Sie bringt eine Schöpfung, ruft Änderungen in unserer Welt und an unserem Körper hervor (man braucht nur an die umwälzenden pharmakologischen Entdeckungen zu denken sowie an die neuen Einstellungen dem Leib gegenüber, die sie bereits mit sich bringen; man spricht von «Glückspillen» und «Antibabypillen»). Das ist es, was unseren Sinn für Frömmigkeit und Ehrfurcht vernichtet hat und damit unsere Fähigkeit, zu oder von Gott zu sprechen. Es gibt noch eine Welt, die wir nicht kennen, doch vor der haben wir Angst. Es gibt noch Geheimnis und Nichtwissen und Staunen und Ehrfurcht. Doch wir können sie nicht mythologisieren, wir können diesen Erfahrungen des «nicht Wissens» nicht zutrauen, daß sie in der Lage sind, uns einen Hinweis auf die Bedeutung Gottes zu geben. Diese neue Beziehung zur Welt ist, wie mir scheint, die zentrale Gegebenheit unserer Zeit und das entscheidende geistige Ereignis, das uns befähigt, klarer die Erfahrung des Todes Gottes zu verstehen.

Daher kann der Mensch sich nun mit einer neuen, gemessenen Ruhe in seiner Welt bewegen und auf seine Zukunft zugehen. Er braucht ihre Geheimnisse, ihre Dämonen und ihre Tiefen nicht mehr zu fürchten. Wallace Stevens hat diese neue Situation in einem anschaulichen Bild als «barfuß in die Wirklichkeit hineinschreiten» charakterisiert. Es scheint, als wären zwei Elemente in ihr zusammengeschlossen. Ein passives: – der Mensch taucht in die Welt hinein; er gibt seinen Willen der Macht hin, die über ihm steht; er läßt sie ihren Glanz und ihre Kraft zeigen. Aber auch ein aktives: – eine tätige, hoffnungsvolle, vertrauende und ruhevolle Bezogenheit. Gewiß gibt es auch in dieser Welt Übel, und der Tod ist eins von ihnen. Doch diese Übel können überwunden werden durch neue Formen der Therapie, neue Arten von politischen Maßnahmen,

neue Gemeinschaften der Liebe oder des Handelns – oder man kann es mit ihnen aufnehmen.

Die Spiritualität der «radical theology» ist politisch; ihr Ziel ist, Gemeinschaften zu wecken; ihr Gebet ist fürbittend und ihr biblischer Schlüsseltext, sozusagen ihr Römer 1, 17 – ist Markus 9, 37.

Das eigentliche geistige Werk der «radical theology» liegt noch vor ihr. Sein Programm umfaßt die Klärung der Idee des Todes Gottes im 19. Jahrhundert; die Entwicklung einer Christologie auf der Linie des Imitatio-Themas der christlichen Tradition; die Idee von Geburt, Tod und Auferstehung Gottes als Sprache-Ereignis. Doch es kann nur langsam bewältigt werden, in kleinen monographischen Stücken und Stückchen. Diese Theologie geht nun wirklich durch die traditionellen Bundeschlüsse hindurch, und sowohl die jüdische wie die katholische Antwort ist dabei, Form zu gewinnen. Mit der journalistischen Phase am einen Ende, und nachdem sie allen Anstoß gegeben und bekommen hat, kann sie nun ihre bescheidene Rolle als ein intellektuelles und politisch-ethisches Experiment

antreten, dessen Mißlingen oder Gelingen noch der Entscheidung harrt. Denn als Christ ohne Gott leben und denken ist, um nicht mehr zu sagen, ein seltsames und schwieriges Ziel.

<sup>1</sup> In diesem Beitrag nimmt ein protestantischer Theologe zu einer Bewegung in der protestantischen Theologie Amerikas Stellung (Anmerkung der deutschen Schriftleitung).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

---

#### WILLIAM HAMILTON

Geboren am 9. März 1924 in Evanston (Illinois/USA), studierte am Union Theological Seminary, an den Universitäten Princeton und St. Andrews, ist Bachelor of Arts (Theologie) und Doktor der Philosophie (1953), seit 1955 Professor für Religion an der Universität Rochester (New York), Mitglied verschiedener theologischer Gesellschaften. Er arbeitete an den Fernsehsendungen des Nationalen Rates der Kirchen mit und veröffentlichte: *Radical Theology and the Death of God* (1966), *The New Essence of Christianity* (1966).