

Mittel zu ihrer Verwirklichung so gebrauchen sollen, daß sie die Menschheit in der Person eines jeden nie nur als Mittel gebrauchen.

Die gegenwärtige Theologie macht sich oft nicht nur bei den sogenannten mündigen Laien, sondern auch bei dem durch die gegenwärtige geistig-wissenschaftliche und gesellschaftlich-politische Wirklichkeit gebildeten kritischen Subjekt dadurch unglaubwürdig, daß sie sich entweder unkritisch an bestimmte moderne Theoreme und gesellschaftlich-politische Bewegungen anpaßt oder sich unkritisch im Sinne der Säkularisierungsthese den neuen, oft auch für das Christentum positiven Möglichkeiten der Gegenwart gegenüber ver-

schließt. Eine kritische Philosophie, die sich ihrer Aufgaben und ihrer Grenzen bewußt ist, kann nicht sagen, was die Theologie heute von ihren Voraussetzungen aus sagen kann und sagen muß. Eine praktische Philosophie des mit den Institutionen vermittelten kritischen Subjekts, die weder im Sinne einer unaufgeklärten Aufklärung beansprucht, der Theologie die Fackel voranzutragen zu können, noch im Sinne einer unaufgeklärten und kurzschlüssigen Apologie des Christentums sich darauf beschränkt, der Theologie die Schleppe nachtragen zu müssen, kann jedoch der Theologie bei ihrem schwierigen Geschäft behilflich sein – im Gespräch und wenn nötig im Streitgespräch.

<sup>1</sup> Näheres zu den hier vorgetragenen Überlegungen zur Grundlegung einer praktischen Philosophie und zu einer kritischen Religionsphilosophie in meinen Arbeiten: Kants Beitrag zur Grundlegung einer praktischen Philosophie in der Moderne: Phil. Jahrbuch 75 (1967); Geschichte und System in Hegels «Religionsphilosophie»: Phil. Jahrbuch 76 (1968); Subjektivität und Geschichte, Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel (1968). Dort und in den im folgenden genannten Arbeiten weitere Literaturhinweise.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. M. Theunissen, Der Andere (Berlin 1965).

<sup>3</sup> Vgl. z. B. zur gegenwärtigen Diskussion der Säkularisierungsthese: J. Matthes, Religion und Gesellschaft = rororo 279/280 (Reinbek 1967).

<sup>4</sup> Vgl. z. B. J. Ritter, «Politik» und «Ethik» in der praktischen Philosophie des Aristoteles: Phil. Jahrbuch 74 (1967); H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode (Tübingen 1960); H. Maier, Ältere deutsche Staatslehre und westliche politische Tradition (Tübingen 1966); W. Hennis, Politik und praktische Philosophie (Neuwied-Berlin 1963).

<sup>5</sup> Vgl. oben meine in Anmerkung 1 genannte Arbeit über Kant; H. J. Paton, The Categorical Imperativ (London 1958) (deutsche Ausgabe: Berlin 1962); J. Ritter, Hegel und die französische Revolution (Frankfurt a. M. 1965).

<sup>6</sup> Kants Werke werden hier und im folgenden nach der Ausgabe von Cassirer (Berlin 1912–1921) zitiert.

<sup>7</sup> H. Blumenberg, Die kopernikanische Wende (Frankfurt a. M. 1965).

<sup>8</sup> Vgl. z. B. J. Blank, Zum Problem «Ethischer Normen» im Neuen Testament: Concilium 3 (1967) 356–362; J. Fletcher, Situation Ethics. The New Morality (Philadelphia/Pennsylvania 1966) (deutsche Ausgabe: Moral ohne Normen? [Gütersloh 1967]).

<sup>9</sup> Vgl. z. B. M. Eliade, Le Mythe de l'Éternel Retour (Paris 1949) (deutsche bearbeitete Neuausgabe: Kosmos und Geschichte [Reinbek 1966]).

#### WILLI OELMÜLLER

Geboren am 16. Februar 1930 in Dorsten, Katholik. Er studierte an der Universität Münster, doktorierte 1956 in Philosophie und habilitierte sich 1965. Seit 1965 ist er Philosophie-Professor an der Pädagogischen Hochschule von Westfalen-Lippe und seit 1967 Dozent an der Universität Münster. Er veröffentlichte: F. Th. Visser und das Problem der nachhegelschen Ästhetik (Stuttgart 1959), sowie zahlreiche Artikel über Marxismus und Ästhetik.

## José Maria González-Ruiz Der «öffentliche Charakter» der christlichen Botschaft in seinem Bezug auf den öffentlichen Charakter der heutigen Gesellschaft

Die christliche Theologie steht heute vor einem der revolutionärsten Momente ihrer bald zweitausend Jahre umfassenden Geschichte. Logischer-

und verständlicherweise hat die Theologie als menschliches Denken sich vom Gepräge und den Methoden des allgemeinen Denkens, das sie umgibt und in dessen Schoß sie lebt und sich abspielt, beeinflussen lassen.

Seit dem Einbruch des «Humanismus» in unsere abendländische Kultur – das heißt seit der Morgenröte der modernen Zeit – hat sich in unserer Gesellschaft die vornehme, gewichtige Gestalt des «Intellektuellen» abgezeichnet. Den Ausdruck «Intellektuelle» verstehen wir hier mit R. König «nicht im Sinne einer besonderen Begabung oder Fähigkeit, sondern einzig zur Bezeichnung einer lose zusammenhängenden Gruppe von Menschen ..., die auf Grund ihrer Ausbildung, ihrer Produktionen sowie vertretenen Wertungen eine gewisse geistige Führungsposition in den modernen Gesellschaften übernommen haben».<sup>1</sup>

Die Stellung der «Intellektuellen» zeichnet sich

im allgemeinen durch eine gewisse «wirtschaftliche Entwurzelung» aus, die sie von allen übrigen Berufsgruppen von Grund auf unterscheidet. Der Intellektuelle hat seine Lehrautorität mißbraucht und sich daran gewöhnt, «ex cathedra» zu «pontifizieren», wie wenn er auf einer unanfälligen Plattform stünde und von den Miasmen, die der Kampf der einen gegen die andern – Unterdrückte und Unterdrücker – zwangsläufig mit sich bringt, nicht berührt würde. Dieser Kampf geht darum, die gesellschaftlich-wirtschaftlichen Bedingungen zu erzwingen, die entweder die Unterdrückung institutionalisieren, die von den Oligarchen zu ihrem eigenen Vorteil ausgeübt wird, oder dann die totale Sozialisierung, die von den unterdrückten und ausgebeuteten Klassen herbeigewünscht wird.

So erklärt es sich, daß die Intellektuellen sehr oft sich zu Propheten aufspielen, die sich für die humanistische «privacy» einsetzen, wie wenn die Verstädterung des Lebens und die Ausdehnung des öffentlichen Bereiches unberechtigterweise in den heiligen, unverletzlichen Tempelbezirk der Freiheit und Autonomie der menschlichen Person eingedrungen wären.

Zu einem gewissen Zeitpunkt – als der öffentliche und gesellschaftliche Charakter des heutigen Lebens machtvoll sich geltend machte –, haben die Intellektuellen bei den Massen kein Gehör mehr gefunden und hysterisch reagiert: sie jammerten an der Klagemauer und degenerierten zu Schwarzsehern, die erträumtes drohendes Unheil ankündigten.

Karl Marx war es, der diese abwegige Haltung der Intellektuellen anklagte und dem menschlichen Denken eine neue, endgültige Vitalität einflößte, indem er die wahre Aufgabe der Philosophie definierte: «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.»<sup>2</sup>

Diese gesellschaftsfremde und introvertierte Haltung der modernen Intelligenz hat tief auf die christliche Theologie eingewirkt und sie ihrem ursprünglichen, mächtigen biblischen Impuls entzogen. In den letzten drei Jahrhunderten wurde das Wort «Heil» um die mit ihm verbundenen geschichtlichen und gesellschaftlichen Resonanzen gebracht und zu der tiefen Innerlichkeit der religiösen «privacy» reduziert. «Die Seele retten» war der Slogan, der das Aufkommen einer abwegigen Theologie ermöglicht hat, die in den Augen der intellektuellen Fülle von Marx und seinen Epigonen es mit Recht verdient, als den Menschen zutiefst verfremdende «ideologische Superstruktur» beschimpft zu werden.

Die Proklamation eines Heils, das nur den engen, undurchdringlichen Kreis des religiösen Intimbereiches betrifft, hatte infolgedessen keinen direkten Einfluß auf den Gang des öffentlichen Lebens in der modernen Gesellschaft, die sich allen Luftstößen, die über alle engen Grenzen hinwegfegen, von Tag zu Tag mehr eröffnet und sich von ihnen durchdringen läßt. So wurde das Monstrum einer angeblich christlichen Spiritualität möglich, die sich von der Außenluft vollständig abschloß und in so gegensätzlichen Milieus, wie die Welt der Ausbeuter und die Welt der Ausgebeuteten es sind, sich gleich gut praktizieren ließ. Die Verkünder des Evangeliums waren oft des Glaubens, ihre Sendung betreffe die Gläubigen abgesehen von ihrem Gesellschaftsmilieu und ihrer Beteiligung am öffentlichen Leben, und vertraten die Ansicht, das Evangelium lasse sich ebensogut vom Unternehmer besitzen, der das Proletariat unterdrückt, wie von diesem Proletariat, das sich unterdrücken läßt in der Hoffnung auf ein besseres Leben nach dem Tode. Aus dieser abwegigen Mentalität heraus erhebt sich in unserer alten «christlichen» Welt ohne weiteres die pharisäische Kritik gegen jene Verkünder des Evangeliums, die die Aufgabe, «Seelen zu retten», andern überließen und sich in «zeitliche Kompromisse» verwickelten, die über die Ansprüche der Offenbarungsbotschaft hinausgehen.

Was ist von dieser Haltung zu sagen? Wir wollen von einigen grundlegenden biblischen Erwägungen aus der christlichen Spiritualität wieder ihren gesellschaftlichen und öffentlichen Charakter in der Proklamation des eschatologischen Heils zurückgeben.

#### *Die Strukturen bedürfen der Erlösung*

Erstens gibt es eine alte Lehraussage, die die ganze Bibel durchzieht, aber von einer intellektualistischen und individualistischen Theologie auf die Seite geschoben wurde. Ich meine damit das, was nach einem einseitigen, unvollständigen Ausdruck die Lehre von der Erbsünde genannt wird.

Ich denke, wir müssen zum mindesten von dem ausgehen, was nach dem Sinn der biblischen Schriftsteller das unerläßliche Minimum darstellt. Die Hagiographen standen vor der eklatanten Tatsache: in der Welt, in der sie lebten, gab es ein größeres Quantum von Bösem als wie es der Summe aller Böswilligkeiten ihrer Zeit entsprochen hätte. Das heißt, es gab eine Art von «Harmatiosphäre», einen Sündenbereich, innerhalb

dessen die Einzelpersonen geboren wurden und aufwuchsen, so daß sie infolgedessen irgendwie «ab origine» von der Sünde angesteckt wurden. Die biblischen Schriftsteller hatten nach einer zusammenhängenden Erklärung für dieses Faktum zu suchen und dieses in das reiche religiöse Universum der israelitischen Kultur einzufügen.

Bei ihrer Auffassung der Solidarität, die die Einzelpersonen kompakt in den Klan der Familie oder des Stammes eingefügt hielt, war es für sie gegeben, an die Existenz einer «strukturellen Sünde» zu denken. Den einzelnen Gliedern des Klans stand es nicht frei, ihr Leben nach ihrem Belieben zu gestalten; sie mußten die Erfordernisse der solidarischen Verknüpfung berücksichtigen. Und so erklärt es sich leicht, daß die Sünde gewisser repräsentativer Einzelpersonen – vor allem die der Begründer des Klans – einen strukturellen Charakter annahm, der die spätere Geschichte der betreffenden Gruppe negativ prägte.

Die Genialität der Autoren der Genesiserzählung ließ sie auf den Gedanken kommen, die gesamte Menschheit als einen einzigen Klan aufzufassen und folglich Bande planetarischer Solidarität herzustellen. Um von der gesamten Menschheit als von einem einzigen Klan sprechen zu können, mußte diese selbstverständlich als Abkömmling eines einzigen Urstamms dargestellt werden. Die biblischen Schriftsteller hatten keine andere Sprechweise zur Verfügung, um das mitzuteilen, was ihre eigentliche, tiefe Intention war: die Einheit des Menschheitsschicksals und die universale Solidarität der Menschheit.

So erklärt es sich, daß wir Abendländer es stets schwer hatten, die ganze überaus reiche biblische Literatur über die Sünde zu vernehmen. Für uns, die im geometrischen Humanismus Griechenlands und in der individualistischen Klarheit des römischen Rechts erzogen worden sind, ist die «Sünde» in erster Linie eine «individuelle Schuld». Jedoch für einen Israeliten war «Sünde» eine objektive Wirklichkeit oder – um uns einer sehr treffenden modernen Terminologie zu bedienen – eine gesellschaftliche Struktur. Die Sünde war eine Art Atmosphäre, die das Dasein der Einzelpersonen vom ersten Augenblick an verdarb.

Da man die Sünde so verstand, erhielt logischerweise das Wort «Erlösung» ebenfalls eine strukturelle Dimension. Die Bibel macht dem Gläubigen eine ethische Haltung zur Pflicht nicht nur dem Versagen des Individuums gegenüber, sondern – und zwar in erster Linie – gegenüber der objektiven Sünde, die in den gesellschaftlich-ge-

schichtlichen Strukturen feste Gestalt angenommen hat.

Die «Erlösung», für die uns das Ereignis der Auferstehung Christi die Anfangsgarantie bietet, erschöpft sich nicht in der bloß persönlichen und individuellen «metanoia» (auch wenn sie diese wesentlich voraussetzt), sondern erfordert eine Sanierung der gesellschaftlich-geschichtlichen Strukturen, die von einer Ursünde verdorben worden sind.

So ist vollauf verständlich, daß die von der Kirche verkündete Heilsbotschaft direkt auf die strukturelle Sünde zielt, welche die gesellschaftliche Wirklichkeit, die als Flußbett für die Menschheitsgeschichte dient, zerrüttet.

Deshalb ist es die erste Pflicht einer prophetischen und evangelischen Kirche, die Gesellschaftsstrukturen der Welt, in der sie lebt, zu prüfen und in ihr die Adern der Sünde, die sich durch das unheilvolle Ahnenerbe verdichtet haben, zu entdecken.

Dies erfordert logischerweise von den Verkündern des Evangeliums eine bestimmte soziale, wirtschaftliche und politische Haltung. Das Evangelium steht der strukturellen Wirklichkeit der Gesellschaft nicht indifferent gegenüber, da es in direktem Hinblick auf die «Erlösung» von der Sünde verkündet wird, die diese Strukturen in Mitleidenschaft zieht.

Kurz: Die Kirche kann zu einer Gesellschaft, worin der persönliche, individuelle Gewinn die Hauptregel der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Staatsordnung ist, nicht die gleichen institutionellen Beziehungen haben wie zu einer andern Gesellschaft, die den Güterkreislauf so zu lenken sucht, daß er der ganzen Menschenmasse gleichmäßig zuteil wird.

Leider hat die Geschichte der Neuzeit die große Sünde der Christen hervortreten lassen, die in gewissem Sinn ihre Aufgabe, Verkünder einer «Strukturerosion» zu sein, weithin aufgegeben und sich darauf beschränkt haben, zu einer individuellen «metanoia» aufzumuntern, wobei sie das Übel in den Strukturen eingekellt ließen.

*Die religiöse Einheit erfordert  
die wirtschaftlich-gesellschaftliche Nivellierung*

Eines der malabaristischen Spiele, die eine gewisse Pseudotheologie getrieben hat, ist die unglaubliche Interpretation der Paulustexte, in denen die antidiskriminatorische Dynamik des Christentums proklamiert wird: «Da gilt nicht mehr Jude oder

Griechen, nicht mehr Sklave oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau: denn ihr alle seid *einer* in Christus Jesus» (Gal 3, 28; vgl. Kol 3, 10–11; 1 Kor 12, 13). Man sucht dies so zu deuten, daß Paulus eine Art «mystischer Einheit» vor Augen hatte, welche die stoßenden Gesellschaftsunterschiede, die die Menschheit zerreißen, gleichsam mit einem Purpurmantel bedeckte, ohne sie in Wirklichkeit aufheben zu wollen.

Bei der Auslegung von 1 Kor 7, 17–24 wollte man dem Apostel einen Gedanken unterschieben, der seinem Denken so fern steht wie der: Wenn das Christentum in ein bestimmtes gesellschaftliches Zusammenleben eintrete, lasse es die Dinge so, wie sie sind, und laufe bloß auf eine – individuelle und solitäre – Beziehung des Menschen zu Gott hinaus. Man hat diesen Text vor allem dazu verwendet, den sozialen Immobilismus gewisser christlicher Gruppen zu rechtfertigen. Paulus empfehle hier den Sklaven, in der Sklaverei zu verbleiben: der Glaube sei etwas, das nur die Beziehung der Seele zu Gott verändere. Dieser Paulustext ist jedoch dem ganzen Kontext der Paulusbriefe entsprechend zu interpretieren. Wenn es etwas gibt, was Paulus mit aller Kraft betont hat, so ist es die Tatsache, daß im Christentum die Unterschiede zwischen Juden und Heiden verschwinden. Wir erinnern bloß an das ganze Thema des sogenannten Apostelkonzils (Apg 15). 1 Kor 7, 17–24 im Sinn des sozialen Immobilismus interpretieren, würde somit darauf hinauslaufen, daß hier Paulus die Judenchristen ermahnt, innerhalb des Christentums in einer besonderen, ihnen eigenen Haltung zu verbleiben, die von der der Heidenchristen verschieden wäre. Wenn nicht, warum würde dann ein bekehrter Jude ermahnt, im neuen christlichen Dasein weiterhin Jude zu bleiben?<sup>3</sup>

Vor allem darf man nicht vergessen, daß in der gesellschaftlich-religiösen Umgebung, worin sich Paulus bewegte, es undenkbar war, eine religiöse und kultische Einheit auf eine wirtschaftlich-gesellschaftliche Verschiedenheit zu montieren. In dieser Gesellschaft war der Kult tiefgehend diskriminiert: es gab Tempel für Freie und Tempel für Sklaven. Die Teilnahme an ein und demselben Kult schloß somit von selbst eine Absage an die stoßenden gesellschaftlich-wirtschaftlichen Unterschiede in sich, die die Gläubigen der gleichen Religion trennten. Nur so ist es zu erklären, daß Paulus dermaßen empört war, als er sah, daß in Korinth die Feier des eucharistischen Mahles diese Unterschiede zwischen Reichen und Armen offen weiterbestehen ließ (1 Kor 11, 17–34).

Kurz: die kultische und religiöse Einheit fordert gebieterisch einen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ausgleich im profanen Umkreis, worin sich die Gläubigen bewegen. Eine Kirche, die Ausgebeutete und Ausbeuter unterschiedslos zum eucharistischen Tisch zuläßt ohne diese entwürdigende Situation wirksam an den Pranger zu stellen, «ißt und trinkt ohne den Leib des Herrn zu werten», das heißt, ohne dem eucharistischen Essen und Trinken seinen Sinn als soziales Verbindungsmittel zu geben, und darum begeht sie ein schreckliches Sakrileg: «sie isst und trinkt sich das Gericht» (1 Kor 11, 29).

*Ein dialektisches Kerygma,  
das entsakralisiert und kompromittiert*

Schließlich gibt uns die Haltung Jesu selbst einen sicheren Pfad, um in diesem schwierigen dialektischen Spiel das Gleichgewicht herzustellen. Wie Oscar Cullmann<sup>4</sup> deutlich gemacht hat, war es die entschiedene Absicht Jesu, nicht mit den «Zeloten» verwechselt zu werden. Diese waren eine Art von «Guerrilleros», die gegen die römische Zwangsherrschaft kämpften. In den Evangelien tritt eine unzweifelhafte Sympathie Jesu zu diesen tapferen Kämpfern zutage, jedoch gleichzeitig eine schwere, tiefreichende Meinungsverschiedenheit. Einerseits wählte sich Jesus einige dieser Zeloten zu Jüngern aus: Simon der «Kananäer» oder «Zelot» hatte zu ihnen gehört und wahrscheinlich auch die beiden Zebedäussöhne und selbst Judas Iskarioth. Andererseits aber war er mit ihnen in etwas Grundlegendem nicht einverstanden: in der entschieden *theokratischen* Intention dieses Kampfes. In diesem Sinne kam Jesus, um die dynamische Präsenz des Gottesreiches innerhalb des innersten Laufs der Geschichte zu «entsakralisieren»: «Mein Reich ist nicht von dieser Welt» (Jo 18, 36). Die verborgene Gegenwart des Gottesreiches in der aufsteigenden Dynamik der Geschichte wirkt auf dialektische und nicht auf eine theokratische oder evasive Weise. Das Gottesreich darf mit keinem der «millenaristischen» Versuche in der Geschichte des Christentums verwechselt werden, aber auch nicht umgekehrt mit einer individualistischen oder angelistischen Spiritualität. Jesus war ein Prophet, der sein kerygmatisches Prestige nicht dazu benutzte, eine direkte Regierungsaufgabe auf sich zu nehmen (Jo 6, 15), und er entzog sich nicht der Gefahr, die mit der deutlichen und entschiedenen Anprangerung der sündbelasteten Struktur der Gesellschaft, in der er

lebte, unweigerlich verbunden war, wobei er so weit ging, daß er die leitenden Männer des Landes – sowohl die religiösen wie die zivilen Behörden – hart tadelte. Pilatus hatte *legalen* Grund, diesen jüdischen Propheten zu verurteilen, der, mochte er ihm persönlich auch sympathisch sein, eine schwere, effektive Bedrohung der «bestehenden Ordnung», der «pax romana» im Mittleren Orient war.

Kurz: die christliche Botschaft ist nicht bloß ein Wort für das Ohr des Individuums in seiner existenziellen Einsamkeit, sondern eine öffentliche Proklamation an eine öffentliche Gesellschaft. Wohl handelt es sich, wie wir gesehen haben, um eine «dialektische» Proklamation: einerseits ist das Heil, das vom Evangelium verkündigt und versprochen wird, nicht dazu da, der erfinderischen Anstrengung des in Evolution befindlichen Menschen Konkurrenz zu machen; andererseits gibt das Evangelium dieser Evolution eine Wendung in einem bestimmten Sinn.

Die Kirche muß entschieden Stellung nehmen zu den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen, innerhalb deren sie sich entfaltet. Und es muß eine «öffentliche» Stellungnahme, eine authentische evangelische «Proklamation» sein. Zuweilen bedienen sich die kirchlichen Dokumente einer hieratischen Sprache, die den Eindruck erweckt, man stehe dem «Strukturübel» der heutigen Gesellschaft indifferent gegenüber. Es scheint, die Kirche interessiere sich nur um die «Individuen», die auf den beiden einander entgegengesetzten Kampffeldern streiten.

Als eine öffentliche Proklamation verträgt sich das Evangelium schlecht mit der angeblichen Neutralität seiner Verkünder – eine Neutralität, die sehr oft eine pharisäische Decke für einen Kollaborationismus bildet, den man nicht einzugestehen wagt.

In den Vierzigerjahren verurteilte Papst Pius XII. den «religiösen Progressismus», dessen grundlegende These war: Man kann das Evangelium nicht verkünden, bevor die Promotion des Menschen nicht einen gewissen Reifegrad erreicht hat. Dies liefe auf eine Unterordnung der Evangelisation unter den Promotionsprozeß hinaus.

Was man in den Vierzigerjahren im Namen einer sogenannten katholischen Linken tat, geschieht heute im Namen einer katholischen Rechten, die nicht das Risiko einer echten Evangelisation auf sich nehmen will. Man will das Evangelium den Forderungen einer bestimmten «bestehenden Ordnung» unterordnen und mahnt die «ungeduldigen Propheten» mit dem Argument der «Klugheit» zur Mäßigung. Und so muß die wundervolle Kardinaltugend als Deckmantel für eine maskierte Form «religiösen Progressismus» dienen: sie muß die Evangelisation abschwächen oder aufschieben, um die Oligarchie nicht zu verärgern, die die «bestehende Ordnung» zu ihrem eigenen Vorteil ausnutzt.

Das Evangelium ist das Wort Gottes; ein Wort, zu dem die Initiative von Gott ausgeht und das deshalb wie ein Blei vertikal über jede menschliche Konjunktur fällt: «Verkünde das Wort, ob gelegen oder ungelegen!» (2 Tim 4, 2.) Die christlichen Kirchen sind zu sehr installiert und zu sehr mit gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Kompromissen beladen. Es fehlt ihnen die notwendige prophetische Wendigkeit, um ihre Mission als Verkünderinnen der Botschaft des Evangeliums unseres Herrn Jesus Christus zu erfüllen, die für die alte westliche Gesellschaft inopportun und irritierend ist.

<sup>1</sup> R. König, Soziologie (Stichwort Intelligenz) (Frankfurt 1958) 140.

<sup>2</sup> These 11 über Feuerbach: K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, hrg. von V. Adoratskij (Wien/Berlin o. J.) 535.

<sup>3</sup> Vgl. J. M. González-Ruiz, Sentido comunitario-ecclesial de algunos sustantivos abstractos en San Pablo: Sacra Pagina = Bibliotheca Ephemer. Theol. Lovan. XII–XIII (Paris/Gembloux 1959) 334 bis 341.

<sup>4</sup> Dieu et le César (Neuchâtel/Paris 1956).

Übersetzt von Dr. August Berz

#### JOSÉ-MARIA GONZÁLEZ-RUIZ

Geboren am 5. Mai 1916 in Sevilla, 1939 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und am Päpstlichen Bibelinstitut. Er doktorierte 1940 in Theologie, ist Lizentiat der Biblischen Wissenschaften, war Professor für Neues Testament am Priesterseminar von Malaga. Er ist Kanoniker der Diözese Malaga und Publizist, veröffentlichte Arbeiten über Marxismus und Humanismus und ist Mitarbeiter an den Zeitschriften: Estudios Biblicos (Madrid) und Biblica (Rom).