

Deshalb hat es „Ärger“ im letzten Jahr nur wegen der Umstellung des Beginns des Schuljahres gegeben, weil diese Umstellung zu einer Verkürzung statt, wie in allen anderen Ländern, zu einer Verlängerung der Schulzeit geführt hat.

Das Privatschulwesen in Schleswig-Holstein gründet sich auch heute noch auf eine „Staatsministerialinstruktion“ vom 31. Dezember 1839, in der es heißt: „Privatschulen und Privaterziehungsanstalten sollen nur da, wo sie einem wirklichen Bedürfnis entsprechen, also nur an solchen Orten gestattet werden, wo für den Unterricht der schulpflichtigen Jugend durch die öffentlichen Schulen nicht ausreichend gesorgt ist.“

Vor gut einem Jahr wurde P. Erlinghagen das (von ihm dementierte) Wort zugeschrieben, in 10 bis 20 Jahren werde man nicht mehr von der Konfessionsschule als staatlicher Einrichtung sprechen. Trotz seines Dementis wurde und wird er dieserhalb sehr geschmäht. Eine realistische Betrachtung der schulpolitischen Situation, wie sie hier versucht wurde, läßt den Schluß zu, daß dieses Wort aber eher zu optimistisch war. Selbst die CDU/CSU bildet in den Ländern, in denen es die Konfessionsschule noch gibt, keine geschlossene Front mehr,

nicht nur weil mehr und mehr evangelische Abgeordnete den Empfehlungen ihrer Kirche folgen und für die Gemeinschaftsschule bei Gesetzesänderungen stimmen, sondern weil sich auch unter den katholischen Abgeordneten und in breiten Kreisen der katholischen Bevölkerung die Haltung in der Schulfrage sehr differenziert. Es wird also nicht nur mehr des Einfallsreichtums, des Engagements und des Einsatzes materieller Mittel, sondern auch eines angemessenen Umdenkens bedürfen, wenn die Katholiken die religiöse Kindererziehung im öffentlichen Schulwesen sichern wollen. Zudem hat die Schulfrage zu lange alle kulturpolitische Kraft der deutschen Katholiken gebunden, so daß sie sich um andere, heute ebenso wichtige Bereiche, kaum kümmern konnten.

Eine der Hauptaufgaben der nächsten Zeit wird es sein, die Elternarbeit wesentlich zu verstärken, nicht nur im Sinne der Anweisung, auf jeden Fall für die Bekenntnisschule zu votieren. Erste Ansätze dazu, das Elternrecht nicht nur als Anmelderecht für eine bestimmte Schulform zu sehen, sondern als ein echtes und genuines Mitwirkungsrecht der Eltern auch an der öffentlichen Erziehung ihrer Kinder, scheinen sich in letzter Zeit bereits abzuzeichnen.

Aus der Ökumene

Das theologische Problem der Säkularisierung

Zu dem Buch von Harvey Cox „Stadt ohne Gott?“

Unter den guten Beiträgen der Studienbände zur Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ fiel u. a. auf die Abhandlung von Prof. Harvey Cox (Baptist), Sozialethiker der Theologischen Hochschule von Harvard University, über „Die Verantwortung der Christen in einer technisierten Gesellschaft“ (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 332, vollständiger Wortlaut im deutschen Sammelband „Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft“, Stuttgart 1966, S. 102 f.). Es war ein Extrakt aus seinem Buch *The Secular City*, das 1966 als theologischer Bestseller, Auflage 240 000, eine lebhaft diskutierte Diskussion in den USA, auch in katholischen Zeitschriften (z. B. „Commonweal“ 1965, S. 189 f.), ausgelöst hatte, in einer Zeit, als die Parole „Gott ist tot“ in aller Munde war. Cox hat das Verdienst, knapp, treffsicher und faszinierend die christliche Position aus ihrer Verlegenheit gegenüber der unaufhaltsamen Säkularisierung des öffentlichen Lebens als Folge der technologischen Revolution befreit zu haben. Inzwischen erschien das Buch in deutscher Übersetzung: „Stadt ohne Gott?“ (Kreuz-Verlag 1966, 310 S.). Schon die englische Ausgabe fand eine ausführliche kritische Würdigung in den „Stimmen der Zeit“ (Mai 66, S. 383—388), auf die deutsche Ausgabe wurde ebenfalls hingewiesen, da es sich lohne, sich mit den Thesen von Cox auseinanderzusetzen (vgl. „Stimmen der Zeit“, Februar 67, S. 156). Dies ist in der Tat nötig, weil bereits die Pastoral auf Cox aufmerksam wurde (vgl. J. Kuhlmann in „Geist und Leben“, Dezember 1966, S. 425 ff.) und seine Anregungen zur Lösung des theologischen Problems eines angemessenen Redens von Gott in einer säkularisierten Welt aufgreift.

Eine notwendige Unterscheidung

Um von vornherein ein Mißverständnis auszuschließen, sei betont, daß Cox die positive Bedeutung der Säkularisation als Ereignis vom biblisch-christlichen Schöpfungsglauben her versteht, während er den Säkularismus als Ideologie der Weltvergötzung scharf davon unterscheidet und ablehnt. Diese Unterscheidung erfolgt nicht willkürlich, sie ist das Ergebnis einer bibeltheologischen Prüfung der Herkunft der lateinischen Worte „saeculum“ bzw. „mundus“. Diese Zwiespältigkeit zeige an, daß der ursprüngliche hebräische Sinn von „Welt“, der als Geschichte vollzogenen Schöpfung Gottes, durch das hellenistische Griechisch entzeitlicht und zugleich als minder wirklich qualitativ abgewertet worden ist: „Die biblische Feststellung, daß unter Gott das gesamte Leben in Geschichte hineingezogen wird, daß die Welt säkularisiert ist, geriet lange in Vergessenheit“ (S. 30). Säkularisierung bedeutet also den unabwendbaren Prozeß eines Freiwerdens der Welt von der Beherrschung durch Mythen und Götter zu sich selbst, nicht aber ihre Abwendung von Gott, wie im Säkularismus als Ideologie. Erst wenn man diesen positiven Sinn von Säkularisierung annimmt, kann man fragen, ob Cox Säkularisierung nicht zu enthusiastisch versteht. Daß dies nicht der Fall ist, zeigen die Kapitel über die Kirche.

Für viele katholische Beobachter mag ein guter Einstieg in seine Erkenntnis die hohe Wertschätzung sein, die er als führender Sprecher des ökumenischen Gesprächs in den USA dem bei Herder and Herder, New York, erschienenen Buch des katholischen Philosophen Leslie Dewart, Toronto, gewidmet hat: *The Future of Belief* (Die Zukunft des Glaubens), und zwar in der protestantischen Zeitschrift „The Christian Century“ (9. 11. 66, S. 1375—1379). Dewart war vom Verlag gebeten worden, sich mit der gleichfalls dort veröffentlichten englischen Ausgabe des Buches des französischen Atheisten und Mar-

xisten Roger Garaudy „De l'anathème au dialogue“ auseinanderzusetzen.

Dewarts Buch hat den Untertitel „Theismus in einer mündigen Welt“. Er geht darin nach Cox weit über den Versuch des Protestanten Paul Tillich hinaus, über Gott „jenseits des Theismus“ zu sprechen. Seine Überlegungen beruhen auf der beherrschenden Tatsache, daß Christen wie Nichtchristen von der heutigen vordergründigen Welterfahrung bestimmt werden. Er konzidiert den Marxisten, daß die jeweilige Gotteslehre einer bestimmten geschichtlichen Epoche mit ausgeprägten Sozialanschauungen in gewissem Maße zugeordnet ist; und er gibt zu bedenken, daß der christliche Glaube in seiner traditionellen Form nicht auf die zeitgenössische Welterfahrung des Menschen von heute abgestimmt ist. Soweit diese Gotteslehre in statischen, d. h. in der Regel hellenistischen Kategorien vorgetragen wird, ist sie in Gefahr, eine statische politische Ethik zu entwickeln, die sich dem sozialen Wandel entgegenstellt, indem sie geschichtlich bedingte soziale Strukturen sakralisiert. Damit provoziere sie einen Atheismus, der sich weniger gegen Gott als gegen das sozial-konservative Gottesbild einer herrschenden Gesellschaftsschicht richtet und den Menschen hindert, zur vollen Reife zu gelangen.

Der Mensch als Schöpfer

Aus diesem der Soziologie Rechnung tragenden Grund fordert Dewart eine energische „Enthellenisierung“ der christlichen Theologie und ihrer spekulativen Metaphysik. Die Glaubenslehre müsse der heutigen, sehr differenzierten und radikalen Transzendenzerfahrung des Menschen entsprechen, eine These, die Karl Rahner schon auf dem Katholikentag zu Hannover vertreten hatte. Ein „existierender“ Gott gehöre nicht mehr zur Realität der menschlichen Erfahrung. Das alles weiß Cox zu schätzen. Aber er erkennt hier nicht eine wesentliche Abweichung von der Gotteslehre der Bibel, wenn er Dewart darin zustimmt, die Gottesherrschaft werde niemals kommen, wenn wir sie nicht machen, womit die biblische Erfahrung der eschatologischen Schöpfungsmacht Gottes auf den Menschen als Schöpfer übergeht, ein Motiv, das auch in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* aufleuchtet (Abschnitt 55). In seinem Buch spricht Cox dann richtiger von der Partnerschaft der Kirche und des Menschen. Bei Dewart, der weniger biblisch denkt, steht natürlich im Hintergrund die Inkarnationsphilosophie von Teilhard de Chardin als Deutung der Heilsgeschichte. Cox hebt heraus, daß Dewarts Begriff der Inkarnation Gottes Erscheinen in der Geschichte als „vorübergehenden Ausflug in ein Elendsviertel“ verwirft. Gott residiert ständig in dieser Welt, er ist die Substanz der Geschichte. „Nach meiner Ansicht müssen wir uns entweder auf dem Weg halten, den Dewart abgesteckt hat, oder wir verspielen jeden Anspruch, eine lebensfähige Gotteslehre für unsere Zeit zu finden.“ Dann aber habe der Atheismus gewonnen. So Cox. Er übergeht wie Dewart und Teilhard das Problem der Sünde und des eigentlichen Heils.

Die Gemeinsamkeit seiner Sicht mit der des Katholiken Dewart ist kein Beweis für ihre Richtigkeit, wohl aber ein Zeichen für die Notwendigkeit einer gemeinsamen Bemühung um die Erschließung des Problems der Säkularisierung als geschichtlicher Prozeß. Das Buch von Cox, das einen Durchbruch darstellt, war ursprünglich 1965 nur als Vortragsreihe für Studentengemeinden protestantischer Laien entworfen worden. Er wollte die akade-

mische Intelligenz davon überzeugen, „daß im Licht des biblischen Glaubens Säkularisierung und Urbanisierung nichts mit dunklem Unheil zu tun hatte, das man verhüten müßte, sondern epochale Gelegenheiten sind, die es zu ergreifen gilt.“ Er erreichte aber ein sehr viel größeres Publikum, amerikanische wie ausländische Theologen, Soziologen, Städteplaner (wegen der konkreten Analysen des Stadtlebens) und, wie er selber sagt, „ein unerwartet großes katholisches Publikum“ (Vorwort), das durch die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute geweckt worden war. Für das Buch hat er aus der Diskussion seiner Vorträge gelernt und sich z. B. von der ursprünglich verwendeten apokalyptischen Wirtschaftsschau der alttestamentlichen Propheten für das Verständnis der technologischen Revolution zurückgezogen, um sie mehr aus dem politischen Kontext zu begreifen. Aber die Grundthesen sind geblieben, und sie erregten Aufsehen.

Das soziologische Schema

Cox bringt in die Diskussion den Pragmatismus des amerikanischen „social gospel“ eines Reinhold Niebuhr, unterbaut durch soziologische Analysen von Tönnies und Max Weber. Seine Hauptthese lautet: „Die Heraufkunft einer urbanen Zivilisation [an anderer Stelle „Technopolis“ genannt] und der Zusammenbruch der traditionellen Religion sind die beiden bestimmenden Kennzeichen unserer Zeit und zwei eng miteinander verknüpfte Bewegungen“ (S. 10). Sie verändern den Menschen von Grund auf und zeigen ihm die Welt als seine Aufgabe: „Der moderne Mensch ist Kosmopolit. Die Welt ist seine Stadt geworden, und seine Stadt hat sich zur Welt erweitert. Der Prozeß, der dies in Szene gesetzt hat, wird von uns Säkularisierung genannt.“

Nicht ohne Rückgriff auf Bonhoeffer und Gogarten erklärt er: „Das Zeitalter der säkularisierten Stadt, eine Epoche, deren innere Einstellung sich rapid bis in die letzte Ecke der Welt ausbreitet, ist ein Zeitalter der völligen ‚Religionslosigkeit‘. Es lassen sich die Fragen der Moral oder des Lebenssinnes nicht länger durch religiöse Regeln oder Ritualien beantworten. Für manche ist Religion ein Hobby, für andere das Zeichen einer nationalen oder völkischen Eigenart, für andere vielleicht sogar ein ästhetisches Vergnügen. Für immer weniger Menschen aber ist sie ein schlüssiges und beherrschendes System persönlicher, allgemeiner Werte und Wahrheiten... Die Säkularisierung ist im Gang, und wenn wir überhaupt unsere Zeit verstehen und auf sie eingehen wollen, müssen wir lernen, sie in ihrer unaufhaltsamen Säkularisierung zu lieben. Wir müssen (nach Bonhoeffer) lernen, von Gott säkular („weltlich“) zu reden und eine nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe vornehmen. Es ist niemand damit geholfen, wenn wir an unseren religiösen und metaphysischen Versionen des Christentums hängenbleiben in der törichten Hoffnung, daß eines Tages Religion und Metaphysik wieder ein Comeback feiern werden. Sie werden im Gegenteil zu Randerscheinungen werden, und das bedeutet, daß wir uns jetzt auf die neue Welt der säkularisierten Stadt einzulassen haben“ (S. 12/13).

Cox legt nun seiner hauptsächlich biblischen Interpretation drei Phasen der Säkularisation zugrunde. Er nennt sie ziemlich summarisch „die Stile oder Perioden des Stammes, der Stadt und der Technopolis“, die aber nicht einfach aufeinander folgen, sondern ineinandergreifen (S. 16). Damit verbindet er die biblische Dimensionie-

rung. Er erklärt, die Säkularisation gehe auf den Schöpfungsglauben zurück und vollziehe sich als Freiheitsbewegung in drei Stufen. Die erste Stufe ist die Entzauberung der Natur von Dämonen und Göttern, sie sei die Voraussetzung für das Entstehen der Naturwissenschaften (S. 32). „Der Schöpfungsbericht der Genesis ist wirklich eine Form ‚atheistischer Propaganda‘. Er soll die Hebräer lehren, daß die magische Schau, für die die Natur eine halbgöttliche Kraft besitzt, in Wirklichkeit keine Basis hat. Jahwe, der Schöpfer, dessen Sein außerhalb des Naturprozesses liegt, der ihn erst ins Leben ruft und im einzelnen beim Namen nennt, erlaubt es dem Menschen, die Natur tatsächlich zu begreifen“ (S. 33). An dieser Deutung ist manches einseitig. Ganz abgesehen davon, daß die Hebräer, denen die Genesiskapitel von der Schöpfung erst zu Ohren kamen, als sie schon die Exiljuden waren, gerade nicht mit „Tatsachen“ rechnen, sondern mit Taten Gottes, die die Götter zunichte machen. Das Tatsachendenken mit dem Anfang empirischer Forschung stammt eher von den Griechen, unbeschadet des metaphysischen Hintergrundes.

Exegese im Düsenflug

Ähnlich gewagt ist die Ableitung der säkularen, entsakralisierten Gesellschaft aus dem Exodus der Hebräer aus Ägypten. Er sei ein Zeichen echten sozialen Wandels, sogar ein politischer Aufstand gegen den rechtmäßigen Herrscher, Pharao, gewesen. Damit sei die Entsakralisierung der Politik eingeleitet worden, wenn es auch trotz der Prophetenschulen immer wieder Rückfälle ins sakrale Priesterkönigtum gegeben habe, auch im christlichen Mittelalter. Aber das Ergebnis des Kampfes zwischen Papst und Kaiser mit dem folgenden Aufbrechen der modernen Welt sei dies: „Unser politisches Gewissen ist vollständig säkularisiert“ (S. 38). Dieser Sprung vom Exodus Israels in das 20. Jahrhundert der USA verfehlt doch wohl die Tatsache, daß das politische Gewissen der Amerikaner wenigstens vordergründig bisher vom Puritanismus beherrscht wurde. Vor allem aber, welchen Exodus meint Cox, den geschichtlichen Vorgang irgendwann im 12. Jahrhundert v. Chr. oder seine sehr viel spätere liturgische Überlieferung, die erst im Exil letzte Gestalt gewonnen hat und ein Ergebnis der prophetischen Tradition ist? Die exegetischen Durchblicke faszinieren, aber sie überzeugen nicht ganz.

Nach der Entzauberung der Natur — auch sie erst im Exil formuliert — und der Entsakralisierung der Politik folgt als dritte Dimension der Säkularisierung die „Entheiligung der Werte“ im Sinaibund (S. 42 f.). Israel, obwohl noch auf der Stufe des Stammes lebend, empfing mit den Geboten neue Werttafeln, die alle Bilder von Gott untersagen. Jahwe „hat für Israel alle menschlichen Werte und ihre Darstellung relativiert“ (S. 44) und den permanenten Protest gegen Götzen und sakrale Bilder eingeleitet, der die ganze Geschichte des christlichen Glaubens durchzieht. „Geschichtlicher Relativismus ist das Endprodukt der Säkularisierung. Er ist der nichtreligiöse Ausdruck dessen, was Israel in seinem harten Widerstand gegenüber Götzen und was die Christen in ihren gelegentlichen Angriffen auf Bilder zum Ausdruck gebracht haben.“ Damit sei freilich die Gefahr des Nihilismus gegeben, aber „der Nihilismus kommt letztlich bei einem neuen Gott, dem Nihil, an, dem negativen Schatten des toten Gottes“ (S. 46). Er sei eine Halbstarkeaktion auf dem Wege zur vollen Reife des Menschen.

Zum Schluß dieser pointenreichen Analyse, in der Cox die wesentlichen Strömungen des Säkularisationsprozesses bis zu den Quellen des biblischen Glaubens zurückverfolgt — wobei ihm die leidige Erfahrung der Sünde wider Gott zu entgehen scheint — fragt er, wohin uns das heute führe, und erklärt: „Unsere Aufgabe muß es sein, den Säkularisationsprozeß voranzutreiben, zu verhindern, daß er sich zu einer Weltanschauung verhärtet, und immer wieder seine biblischen Wurzeln bloßzulegen. Darüber hinaus sollten wir unausgesetzt auf der Hut sein gegenüber Bewegungen, die den befreienden Impuls der Säkularisation aufhalten oder umkehren möchten. Das bedeutet, daß wir einer romantischen Restauration der Waldgeister widerstehen müssen“ (S. 48). Soweit das erste Kapitel von Teil I über „Das Aufkommen der säkularen Stadt“.

Gegen den Rückfall zum christlichen „Baal“

Die weiteren Kapitel beschreiben „die Gestalt der säkularen Stadt“: die Anonymität, die Cox als „Befreiung vom Gesetz“ versteht, den Menschen am riesigen Schaltbrett, die Mobilität, die eine Lokalisierung Gottes zum Baal ausschließt. Da finden sich Sätze wie diese: „Jesus nahm die Tradition des Widerstandes gegen heilige Orte und eine heilige Heimat wieder auf. Aus diesem Grund widerstand er den Einflüsterungen der Zeloten, das heilige Vaterland vor den heidnischen Römern zu retten. In der Verklärungsgeschichte verbot er seinen Jüngern, ihm ein dauerndes Gebäude zu errichten. Wiederholt kündigte er an, er werde den Tempel von Jerusalem zerstören, dessen Existenz immer den Versuch bedeutet, Gott wieder zu verräumlichen... Der Glaube der alten Kirche an die Himmelfahrt ist als die Weigerung zu interpretieren, den Herrn örtlich oder räumlich zu binden. Will man die Himmelfahrt auf ihren einfachsten Ausdruck bringen, so will sie sagen, daß Jesus mobil ist. Er ist kein Baal, sondern der Herr aller Geschichte“ (S. 71). Das Mittelalter habe der Versuchung nicht widerstanden, „eine Sakralzivilisation auszubilden und das christliche Evangelium in einen Baalskult zu übertragen. Das Konzept eines ‚Christentums‘ war das Ergebnis“. Es heißt dazu: „Entgegen der allgemeinen protestantischen Meinung ist der historische, universelle und nichträumliche Geist des christlichen Glaubens in der Reformation nicht wiederentdeckt worden.“ Luther und Calvin wollten lediglich eine Umformung innerhalb des Christentums. Erst die ökumenische Bewegung habe die falsche Auffassung vom „Christentum“ abgebaut. „Die Bibel ruft den Menschen nicht dazu, die Mobilität aufzugeben, sondern ‚an den Ort zu gehen, den Ich dir zeigen werde‘... Die hohe Mobilität gibt keine Gewißheit der Erlösung, aber sie ist erst recht kein Hindernis für den Glauben“ (S. 72). Wofür hält sie den Menschen offen? Was ist das Heil? Das müßte das Buch noch zeigen.

Ein besonderer Reiz des Buches liegt in den konkreten Analysen der Zeit, etwa des Pragmatismus von John F. Kennedy als Personifizierung des Profanen. An ihm wird der Wahrheitsbegriff der funktionalen Epoche dargelegt, für die das Handeln im Team zur Lösung bestimmter Lebensfragen auf Zeit den Maßstab der Wahrheit bilde. Dies stehe nicht im Widerspruch zur Bibel, sondern sei ihr viel näher als die mythischen oder ontologischen Definitionen; nur dürfe niemals „der Pragmatismus als Stil und Methode in einen Pragmatismus im Sinn einer neuen Ontologie umschlagen“ (S. 81). Gerade der technopolitische Mensch, der nicht nach „religiösen Fragen“ ver-

langt, sei möglicherweise [!] in der Lage, bestimmte Töne der biblischen Botschaft zu vernehmen, die ihm zuvor entgangen sind. „In vieler Hinsicht könnte er ‚die Wahrheit tun‘, wie das seine abergläubischen und religiösen Vorfahren nicht konnten“ (S. 83). In dem anschließenden Abschnitt über „Albert Camus und die Profanität“ heißt es u. a.: „Eine sorgfältige Untersuchung der Traditionen Athens und Jerusalems zeigt, daß der hellenistische Mensch viel weniger Verantwortlichkeit empfindet als der biblisch orientierte Mensch angesichts des Schöpfungswerkes Gottes. Unser urban-säkularer Mensch steht der Bibel viel näher als der Grieche, und der Abstand zwischen ihm und der Bibel ist keineswegs so gewaltig, wie sich das viele vorstellen.“

Die Partnerschaft des Menschen

Angesichts des Vergleiches zwischen dem Menschen bei Plato und Aristoteles und in der Genesis sei es „eine Farce, daß Philosophen des Westens die griechische Philosophie viel eher als den Ursprung des höchsten Humanismus angesehen haben als die Bibel. Hier zeigt sich eine falsche Interpretation. Natürlich gibt es viele andere biblische Vorstellungen, die das Denken auch [!] beschäftigt haben, insbesondere die Lehre vom Fall. Aber einen großen Teil dieser fragwürdigen Interpretation verdanken wir eben dem Versuch, griechische und biblische Vorstellungen zu dem zu vereinigen, aus dem dann die ‚christliche‘ Philosophie wurde. Das hat eine unendliche Folge unlösbarer Paradoxien erzeugt und die biblische Anschauung bis dahin verfälscht, wo sie mit unserer Erfahrung einfach nicht mehr zusammengebracht werden kann. Erst mit dem Aufkommen der säkularen Stadt und ihrer Kultur beginnen wir zu erkennen, wie vieldeutig das ganze geworden war. Ganze Generationen biblischer Gelehrter übersahen oder minimalisierten — im Banne des Hellenismus — die erstaunliche Tatsache, daß die Schöpfung nach der Bibel von Gott nicht vollendet wurde, bis der Mensch gebildet ist und als Gottes Partner bei der Ordnung des Chaos mitzuwirken beginnt. Das bedeutet letztlich, daß die Schöpfung nie wirklich ‚vollständig‘ ist. Die Geschichten der Genesis schildern, was Gott und Mensch auch heute noch tun“ (S. 90). Cox stützt sich dabei auf die Theologie des Alten Testaments von Gerhard von Rad. Und in seinem Abschied von Paul Tillich erklärt er: „Das Evangelium ruft den Menschen nicht zur Rückkehr in frühere Stadien seiner Entwicklung“ (S. 98; vgl. dagegen die Empfehlung der Theologie Tillichs als Weg in die Zukunft bei Heinz Zahrnt. „Die Sache mit Gott“ nach: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 142. Man sieht übrigens an diesem Vergleich, wie „weltfremd“ noch die Theologie in Deutschland vielfach denkt).

Gottesreich und Kirche

Ob diese geistvollen, die Wirklichkeit durchdenkenden Ansätze geistlich fruchtbar werden, muß sich im Teil II über „Die Kirche in der säkularen Stadt“ zeigen. Er beginnt mit einer relativ richtigen These: „Der Ausgangspunkt jeder heutigen kirchlichen Theologie muß eine Theologie des sozialen Wandels sein. Die Kirche ist vor allem anderen eine verantwortliche Gemeinschaft, ein Volk, dessen Aufgabe darin besteht, Gottes Handeln in der Welt zu erkennen und ihm in seinem Handeln zu folgen.“ Das ist nicht weit entfernt von der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. So auch die Antithese: „Wir alle versuchen in einem Zeitalter des zunehmend raschen

Wandels, mit einer statischen Theologie zu leben.“ Jetzt geht Cox einen Schritt weiter über seine theologischen Dimensionen von Entzauberung der Natur, Exodus und Sinaibund hinaus: „Der Vorschlag wäre, das Symbol der säkularen Stadt selbst daraufhin zu prüfen, ob sich nicht hier eine Kategorie anbietet, durch die der rasche soziale Wandel eine theologische Sinndeutung erfahren könnte“ (S. 123). Die Vorstellung der säkularen Stadt versinnbildlicht Mündigkeit und Verantwortlichkeit, ihr Muster ist nicht geoffenbart, sondern muß vom Menschen in harter Arbeit selbst entwickelt werden.

Cox hat die kühne Idee, die säkulare Stadt, wie er sie versteht (in prinzipieller Offenheit zum Heil), gebe uns ein vielversprechendes Leitbild, um zu begreifen, „was die Schreiber des Neuen Testaments mit dem Gottesreich meinten, und hilft zugleich, eine tragfähige Theologie des revolutionären sozialen Wandels zu entwickeln“. Es gelte theologisch zu erweisen, daß das Symbol der säkularen Stadt mit dem Symbol des Gottesreiches nicht kollidiert. Es wird vielmehr — im Sinne Jesu — zum Gleichnis, darf man hinzufügen, um Cox weit entgegenzukommen. Er möchte, der Problematik seiner These bewußt, drei Einwände widerlegen: 1. Das Gottesreich ist Gottes alleinige Tat, die säkulare Stadt aber ist ein Werk des Menschen. 2. Das Gottesreich setzt Umkehr und Buße voraus, in der säkularen Stadt bedarf es nur des Könnens und der Sachlichkeit. 3. Das Gottesreich steht über und jenseits der Geschichte (oder im Herzen der Gläubigen), die säkulare Stadt voll und ganz in dieser Welt. Die theologischen Aporien sind sehr klar gestellt. Und die Lösungen? Er sucht sie erstaunlicherweise in der klassischen Christologie des Chalcedonense, also in der von ihm als nicht aussagefähig abgelehnten Sprache der hellenistischen Metaphysik.

Angewandte Christologie

Zur ersten Aporie beruft er sich auf den exegetischen Befund, „daß Jesus sich selbst so eng mit dem Reich identifiziert, daß dessen Bedeutung in seiner Person repräsentiert ist. Jesus ist das Reich. So wird das theologische Problem des Reiches ein christologisches... Wenn Jesus das Reich Gottes in Person ist, dann sind die Elemente göttlicher Initiative und menschlicher Verantwortung im Kommen des Reiches unlösbar miteinander verbunden. Ist Jesus Gott oder Mensch, stellt sein Leben ein Handeln Gottes am Menschen oder die volle Verantwortung des Menschen gegenüber Gott dar? Die durchgängige Antwort der Theologie ist immer gewesen, daß er beides ist und daß der Anteil des einen oder des anderen nicht ausmeßbar ist“ (S. 126). Weil das Reich Gottes, das im Leben Jesu konzentriert ist, die klarste Darstellung der Partnerschaft von Gott und Mensch in der Geschichte sei, so „weist unser Kampf um die Gestaltung der säkularen Stadt aus, wie wir dieser Wirklichkeit in unserer Zeit gehorsam entsprechen“. Der Hiatus von Jesus auf „uns“ aber ist ein von Cox kaum gesehenes, geschweige denn gelöstes Problem. Es ist das Problem der Kirche, des Glaubens, der erfahrenen Erlösung. Cox macht einen Sprung in die Identität von Jesus — als Gott und Mensch — mit dem säkularen Menschen. Der Einwand ist damit nicht beantwortet.

Zur zweiten Aporie bemerkt er treffender: „Unsere Vorstellungen über die Buße, die das Reich fordert, sind absolut moralisch gefärbt.“ Buße sei eine viel durchgreifendere und umfassendere Tat des Opfers. Das heißt aber, „das

Reich kam in Jesus so, daß Gott etwas völlig Neues tat und *zugleich* der Mensch frühere Werte und Loyalitäten ablegte und die neue Wirklichkeit frei übernahm. Das Leben in der heute entstehenden säkularen Stadt verlangt dieselbe Art der Umkehr [!]. Es verlangt in der Tat Buße. Nur könnte uns das Entstehen der säkularen Stadt dazu helfen, unsere moralischen Perversionen von Buße loszuwerden und zu einer mehr biblischen Sicht zurückzufinden“ (S. 127 f.). Also die entschlossene Ablösung von traditionellen sozialen Gewohnheiten zur revolutionären Lösung der Lebensfragen der säkularen Stadt (die alle sehr konkret vorgeführt werden) oder das Freiwerden von sklavischen Abhängigkeiten an alte Besitzverhältnisse — sicher häufig auch ein moraltheologisches Problem der Erkenntnis der Sünde —, dies alles wäre heilswirkende Buße? Wieder eine kurzschlüssige Identifizierung der pneumatischen Verwandlung, die sicher soziale Erneuerung bewirken sollte, mit technischem Fortschritt?

Die dritte Aporie wird logisch konsequent, aber von den Prämissen aus keineswegs überzeugend als Gleichsetzung von realisierter Eschatologie und Fortschritt gelöst. Auch das ist keine saubere Lösung. Alles, was Cox zu den notwendigen Einwänden vorbringt, wäre wohl richtig als Indiz, als „Zeichen“ und Gleichnis, etwa wie das „sicut Christus“ in den Paränesen des Apostels Paulus (z. B. Phil. 2, 5 ff.).

Gottes Avantgarde

Damit wird die anschließende „Anatomie einer Revolutionstheologie“, ein Hauptthema der Genfer Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ im Sommer 1966, etwas problematisch, wenn man von theologischen Prinzipien ausgeht, aber hinsichtlich der Wirklichkeitserfassung keineswegs überflüssig. Es ist wahr, daß versucht werden muß, „wie Menschen aus ihrer kataleptischen Verbohrtheit befreit und zur Tat ermutigt werden können“, sonst werde man der Häufung struktureller Krisen in der modernen Gesellschaft nicht mehr Herr. Die Bibel weist den Menschen auf die Zukunft Gottes und erwartet von ihm die Vollreife des Menschentums, volle Verantwortung für die Güter dieser Erde, so auch in Gleichnissen Jesu. „Das moderne Äquivalent für Umkehr ist der verantwortliche Gebrauch der Macht“ (S. 135). Verantwortlichkeit vor wem? Die Reife, die die säkulare Stadt vom Menschen fordert, wird mit dem „Status der Sohnschaft“ im Galaterbrief verglichen. „Unsere heutige Predigt ist darum so kraftlos, weil sie die Menschen nicht mit der neuen Wirklichkeit konfrontiert, die sichtbar geworden ist, und weil der Ruf, der erfolgt, sehr allgemein statt ganz spezifisch formuliert wird.“ Anders habe eine biblische Predigt aber keinen Sinn, nur in der spezifischen Verantwortlichkeit könne das Evangelium durchschlagen. So entsteht die katholische Konzeption der Kirche als „Gottes Avantgarde“. Ihr Dienst ist „schlicht die Fortsetzung des Dienstes Jesu“ (S. 142). Aber sie habe keinen Entwurf für eine neue Welt, sondern nur eine „Ansagefunktion“: „Eine biblische Theologie beginnt damit, daß sie die gesamte Geschichte seit Jesus als den Anbruch der neuen Herrschaft betrachtet“, die inmitten der alten Gestalt annimmt. „Gottes Handeln heute stellt den Menschen in Säkularisierung und Urbanisierung in eine unausweichliche Entscheidung: Er muß in und für die Stadt des Menschen Verantwortung übernehmen, oder er wird wieder Sklave der entmenschlichenden Mächte werden“ (S. 147).

Die Kirche habe demnach „eine diakonische Funktion zur Heilung der zerbrochenen Stadt“ (S. 148 f.), deren Zerbrochenheit am Beispiel der zunehmenden Anarchie in amerikanischen Städten drastisch dargestellt wird (der größte Wert des Buches). Nur Opfer und Verantwortlichkeit, „das Herzstück der Buße“, können helfen. Darüber hinaus habe die Kirche eine „Koinonia-Funktion“, sie müsse die wahre Stadt des Menschen sichtbar machen, sie sei „das Zeichen“. Wie wahr ist das alles, unabhängig von der bibeltheologischen Begründung, die im Dialog zurechtgerückt werden kann: „Die Kirche als der Exorzist der Kultur“ heißt ein ganzes Kapitel (S. 166 f.), mit nützlichen pastoralen Anregungen, „um in der modernen Metropolis dämonische Züge zu entdecken“ und der völlig neuen Art von Armut Herr zu werden. Cox spricht nicht von der Sünde, er präsentiert sie aber realistisch im praktischen Raum, darin dem Trappisten Thomas Merton vergleichbar.

Man kann gut verstehen, daß vor allem der jüngere Klerus mit einer unzureichenden Vorbereitung auf diese Wirklichkeit beeindruckt wird, wenn er dies alles und dazu Teil III über „Streifzüge des urbanen Exorzismus“ liest. Hier wird das Buch wahrhaft prophetisch und zugleich journalistisch konkret. Mit Vollmacht reißt es die introvertierte protestantische Frömmigkeit in konkrete Verantwortungen und überholt darin die katholischen Soziallehren, die seit langem die pastoralen Probleme „politisch“ gesehen haben, freilich zu statisch-prinzipiell. Umstritten ist allerdings das Kapitel über „Sexualität und Säkularisierung“, verständlich aus der amerikanischen Sexualheuchelei, so auch die provozierende Verteidigung der Vier-Millionen-Zeitschrift „Playboy“ (S. 223), die bis in die demaskierende Studie von „Time“ (3.3.67) über den Manager des Hedonismus, Hugh Hefner, hineingewirkt hat und möglicherweise einer der Gründe für die hohe Auflage des Buches ist. Man mag dies als eine gewagte Methode der Mission unter einer Jugend verstehen, die vom Sexbetrieb erfaßt worden ist. Dieses Kapitel nimmt dem Buch jedoch nicht seinen Wert.

Das säkulare Reden von Gott

Teil IV rafft die Thesen zum Ergebnis, und dies findet auch die Zustimmung der „Stimmen der Zeit“: „Von Gott weltlich reden ist keineswegs nur ein soziologisches Problem. Nachdem wir in einer Zeit leben, in der unsere Weltbetrachtung politisiert ist und in der das Metaphysische durch das Politische ersetzt wird als charakteristischer Weg zum Begreifen der Wirklichkeit ... ist das Reden von Gott auch eine politische Frage“ (S. 260). Scharf hält Cox den Theologen vor, daß sie in einem akademischen Getto leben und so häufig die Fragen nicht erkennen, die mit dem Verschwinden des metaphysischen Zeitalters gestellt sind. So werde das Evangelium und die Kirche nicht mehr verstanden, wie jener Clown, der ins Dorf rannte und um Hilfe bat, den brennenden Zirkus zu retten. Das Volk aber hielt seine Bitte für einen Werbetrick, bis die Flammen das Dorf erfaßt hatten. Da war es zu spät. So müßten die Theologen endlich die Kleidung des Clowns ablegen und die besondere Sprache der säkularen Stadt erlernen.

Scharf kritisiert Cox auch die Mode des Existentialismus, der „eine Art Scherzartikel der Metaphysik“ sei und etwas Unreifes an sich habe. Er ermögliche leider den Theologen, weiter eine Art Subkultur zu pflegen. Man könne fast von einer neuen Häresie reden, einer Art

Atheismus, der sich in christlich-theologische Terminologie kleidet. So fragt Cox sich durch zu Jesus heute, der nicht will, daß der Mensch von Gott fasziniert werden soll. Er ist wie Jahve mehr interessiert an Gerechtigkeit als an Anbetung: „Welchen Namen aber geben wir dem Gott, der nicht an unserem Fasten und unserem Kult interessiert

ist, sondern nach Taten der Barmherzigkeit fragt?“ Man muß wohl diesen Kampf gegen die „theologische Geschwätzigkeit“ einmal über sich ergehen lassen, um dann mit Cox weiterzudenken. In Deutschland wird man lange suchen müssen, bis man einer ähnlichen Energie zur Erkenntnis der „Zeichen der Zeit“ begegnet.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

BARTZ, Wilhelm. *Die Lebensfunktionen der Theologen in der Kirche*. In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 76 Heft 1 (Januar/Februar 1967) S. 1—14.

Der Aufsatz entstand noch vor der bekannten Ansprache Papst Pauls VI. an den Internationalen Theologenkongress in Rom am 1. 10. 66 als Rektorsrede in Trier und konnte nur in den Anmerkungen auf die Gedanken des Papstes eingehen, stimmt aber weitgehend mit diesen überein, was den Dienst der Theologen an der Erschließung der Offenbarung angeht. Besondere Bedeutung komme dem *unanymis consensus theologorum* zu, wie Bartz aus M. Scheeben belegt. Es wird erwartet, daß das oberste Lehramt mehr charismatische Theologen mit speziellen Forschungsaufträgen betraut und daß ein gewisses Maß von Freiheit der theologischen Forschung gewahrt bleibt. Die Methoden der „Überwachung“ sollten geändert werden. Ein nützliches Wort fällt zugunsten der Teamarbeit und gegen ein Nachlaufen hinter zu viel Aktuellem.

BOKELMANN, Hans. *Die Pädagogik des Konzils*. In: Pädagogik, Heft 6 (1967) S. 62—98.

Der Verfasser setzt sich mit den pädagogischen Richtlinien der Erklärung über die christliche Erziehung des Konzils auseinander. Er bejaht zwar grundsätzlich die heutigen pädagogischen Erkenntnisse und Verhältnisse, macht sie aber nicht zur konkreten Ausgangsbasis seiner Überlegungen. Sie sind zu abstrakt, deduktiv und idealistisch und daher mit der heutigen pädagogischen, soziologischen, politischen und theologischen Problematik unvereinbar. Das Konzil geht nicht auf die Frage ein, wie die Glaubensgrundsätze konkrete Grundlage einer speziellen christlichen und katholischen Pädagogik werden können. Eine dazu notwendige Erschließung der christlichen Botschaft bietet die Erklärung nicht. Aus diesen theologisch-pädagogischen wie auch aus schulpolitischen und elternrechtlichen Gründen erscheint die konziliare Vorstellung von der katholischen Schule unrealistisch, zumal es fraglich bleibt, ob die pädagogischen Postulate des Konzils überhaupt im Rahmen einer Schulbildung verwirklichtbar sind.

DIRKS, Walter. *Die Entdeckung des geschichtlichen Risikos und die Folgen*. In: Hochland Jhg. 59 Heft 3 (Februar/März 1967) S. 280—286.

Das Konzil habe eine neuartige Beurteilung des politischen Bereichs gebracht, verbunden mit der Stellungnahme zu der Frage des Atomkrieges. Das resultiere aus einer neuen Einschätzung der Geschichte. Es habe der Kirche bisher an der Kenntnis der Ideologie, der Bewußtseinssoziologie und der Realsoziologie gefehlt, man habe das politische Grundrisiko unterschätzt. Jetzt werde vom kirchlichen Lehramt erwartet, daß es ein Verständnis für die Dimension der Geschichte und der Politik aufbringe. Seine Kritik müsse auf dieses Verständnis bauen, um wirksam zu werden. Der Ansatz eines solchen Verhaltens sei erst möglich geworden, als man die Relevanz der profanen Gesellschaft und ihrer Geschichte erkannt habe. Dieses Erkennen habe in der Pastoralverfassung Ausdruck gefunden, in der der Weltdienst des christlichen Laien anerkannt werde. Die Kirche vermöge nur begrenzt diesen Dienst zu erkennen, sie könne für diesen keine Lösungsmodelle anbieten: diese Einsicht sei wesentlich. Das Konzil nehme Widerspruch — gerade in bezug auf Atomwaffen — in Kauf, da es geschichtlich zu denken gelernt habe. Die Kirche könne und dürfe dem politischen Laien — dazu gehöre jeder Wähler — die politische Entscheidung nicht abnehmen.

EXELER, Adolf. *Seelsorge und Erwachsenenbildung, Zuordnung und Abgrenzung*. In: Erwachsenenbildung Jhg. 12 Heft 4 (1966) S. 193—205.

Angesichts der Aktualität einer kirchlichen Erwachsenenbildungsarbeit versucht der Freiburger Ordinarius für Katechetik das Verhältnis von Erwachsenenbildung und Seelsorge näher zu bestimmen. Schwierigkeiten in der Begrenzung beider Tätigkeiten der Kirche erwachsen aus einem klerikalen Verständnis der Seelsorge, die von vielen Christen weniger als Lebenshilfe, sondern eher als Bevormundung empfunden wird. Als Instrument einer so verstandenen Seelsorge kann die Erwachsenenbildung nicht betrachtet werden, sondern nur innerhalb des Gesamtvollzuges der Kirche als Heildienst und als Hilfeleistung zur weltlichen Lösung der menschlichen Probleme. In beiden Bereichen hat die Erwachsenenbildung eine Aufgabe zu erfüllen: Einerseits das induktive Befragen und Erhellen der Weltphänomene, andererseits eine totale theologische Überholung des kirchlichen Glaubenslebens. Erwachsenenbildung kann sich nicht als bloße wissenschaftliche Information, sondern als echte Lebenshilfe verstehen und so eine befruchtende Wirkung auf einen Stilwandel in der amtlichen Seelsorge ausüben.

HICKEY, Denis. *The 1966 Theological Problem*. In: The Furrow Jhg. 18 Heft 2 (Februar 1967) S. 91—99.

Die irische theologische Zeitschrift bringt hier einen Beitrag zur Frage nach der Erlaubtheit der Empfängnisverhütung, die als „das theologische Problem des Jahres 1966“ bezeichnet wird. Ausgehend von der entsprechenden Ansprache des Papstes im Oktober 1966 und der Stellungnahme dazu von Char-

les Davis behandelt der Autor die grundsätzlichen Fragen nach dem Wesen des Naturrechts und der positiv-rechtlichen Vorschrift. Dabei macht er deutlich, wie die jeweils eingenommene Naturrechtsvorstellung das positive Gesetz beeinflusst. Das Verbot der Empfängnisverhütung ist im Verständnis des Autors eine positiv-rechtliche Vorschrift, die sich aber am Wesen der menschlichen Liebe orientieren muß, welche er dem Naturrechtsbereich zuordnet. Wenn es sich nun ergeben sollte, daß in gewissen Fällen die Empfängnisverhütung die Förderung der menschlichen Liebe in ihrer vollen Würde bewirkt, dann wird auch die Moralvorschrift zur Geburtenregelung nicht mehr aufrechterhalten werden.

HURLEY, Michael. *Penance: Sacrament of Reconciliation*. In: The Furrow Vol. 18 Heft 2 (Februar 1967) S. 67—80.

Das juristische Verständnis des Bußsakramentes, wie es seit dem Konzil von Trient gängig sei, werde allmählich in seiner theologischen Konzeption und rituellen Form abgelöst. Gott sei nicht mehr als Richter zu verstehen, der Gerechtigkeit nach dem Gesetz von Verstoß und Strafe zumißt, Vergebung bedeute vielmehr die Fortdauer der Liebe, die Gott dem Menschen schenkt. Deshalb müsse man das Sakrament der Buße mehr im Sinne eines ehelichen Verhältnisses verstehen: dem Akt der Untreue gegenüber der Liebe Gottes folge die Wiederversöhnung (statt „Absolution“). Der Autor betrachtet es nicht als Zufall, daß sich parallel zur katholischen Neubestimmung zum Bußsakrament auf protestantischer Seite eine Neubewertung der privaten Beichtpraxis zeigt. Darin sieht Hurley das Wirken desselben Heiligen Geistes, der „uns alle erneut zur Vorbereitung auf den großen Tag, an dem es endlich sichtbar wahr werden wird, daß es nur eine Herde und einen Hirten gibt.“

LUYTEN, Norbert A. *Zum Problem des Todes im Spannungsfeld zwischen Naturwissenschaft und Theologie*. In: Schweizer Rundschau Jhg. 66 Heft 3 (März 1967) S. 146—154.

Von der Tatsache des Todes als vom positiven Wert des Lebens her als negativ und sinnlos empfundenen Phänomen stellt der Autor die Frage nach der positiven Bedeutung des Todes. Sie liege gerade in der Sinnhaftigkeit des Lebens, die der Tod aufhebe. Aus einem noch nicht zureichend erklärten Grunde vermage zwar die Lebensenergie im Widerstand gegen das Materielle, jedoch sei der Sieg der materiellen Kräfte im Tod relativ. Schon durch die Weckung neuen Lebens behaupte das Lebensprinzip seine Stellung im Kosmos. Durch seine Geistigkeit vermag der Mensch die Grenze des Todes zu überschreiten, die Situation der Begrenztheit in Raum und Zeit zu überschauen, in die Lebenserfahrung zu integrieren und so den Tod in gewisser Weise schon vorwegzunehmen und zu besiegen. Trotzdem bleibe er Verhängnis. Die Offenbarung bestätige dies, wenn sie ihn als Sünde bezeichne. Vom exegetischen Standpunkt aus nicht ganz zutreffend erklärt der Verfasser, die Gnade habe im Urstand dem Geist die absolute Herrschaft über den Körper verliehen, die Möglichkeit des Nicht-Sterben-Müssens. Durch die Sünde sei diese Harmonie zerbrochen. Darin liege der negative Sinn des Todes als Strafe, die aber das positive Ziel der Wiederherstellung des Sinnes habe, worin das Heilsereignis des Todes Christi bestehe.

MANDERS, Hendrik. *Diaphaneitas — Die Durchsichtigkeit der Taufe*. In: Concilium Jhg. 3 Heft 2 (Februar 1967) S. 82 bis 87.

Diese „Fragmente über Glaube und Taufe“ leiten ein Heft ein, dessen Beiträge fast durchweg der Erwachsenentaufe und der Einrichtung eines Katechumenats gewidmet sind. Manders versucht eine Ausarbeitung des Glaubens in seinen verschiedenen Stadien auf die Taufe hin und wie er sich in der bewußt begehrten und empfangenen Taufe vollzieht, insbesondere inwiefern er rechtfertigt, d. h. die Gerechtigkeit Gottes bezeugt. — Louis Ligier schließt an mit einem Beitrag: „Die biblische Symbolik der Taufe nach Aussage der Väter“ (S. 88—94). Dazu gibt wiederum Alois Stenzel eine theologische Vertiefung: „Zeitgebundenes und Überzeitliches in der Geschichte des Katechumenats und der Taufe“ (S. 96—101). Es sind weder die Fragen der Katechumenenkatechese noch der Taufperikopen oder der Taufgesänge vergessen. Der eigenartige und aktuelle Wert des Heftes aber liegt in der Dokumentation zu „Evangelisation und Katechumenat in der Weltkirche“ (S. 148—167) mit Berichten über Frankreich, Spanien, Afrika, Japan, Vietnam und Lateinamerika. So wird das Ganze zu einer Vision der Kirche der Zukunft.

MARLÉ, René SJ. *Die fordernde Botschaft Dietrich Bonhoeffers*. In: Orientierung (28. Februar 1967) S. 42—46.

Eine gewisse populartheologische Bonhoeffer-Mode kann sich nicht auf diesen dynamischen protestantischen Theologen berufen. Die bedeutsamen theologischen Intuitionen Bonhoeffers über die mündige Welt und die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe können nur als „Kontrapunkte“ im „Cantus firmus“ des Lebens und Gesamtwerkes des Theologen verstanden werden, für den Christus in keiner Weise eine neue Lehre bedeutet, sondern eine Neuschöpfung der Existenz, die aus einem kompromißlosen Glauben lebt, dessen Wahrheit nicht in abstrakten Prinzipien besteht, sondern in der Freiheit des auf Gott und die Wirklichkeit gerichteten Blickes, im Sinn für das Konkrete und die Verantwortung. Die Aufgabe der Kirche ist es, der Welt zu bezeugen, daß sie Welt bleibe, von Gott geliebt und versöhnt Welt. Glaube ist weder Hinterweltlertum noch Säkularismus, noch Libera-