

Dem dient der I. Teil. Er soll vor allem zeigen, daß alle christliche Symbolsprache und ebensolches Handeln dem ethisch-gesellschaftlichen Handeln zugeordnet ist. Das überrascht zunächst, wird aber verständlich, wenn wir — ganz im Schema der alten Sakramentenlehre — bedenken, daß ein Sakrament immer auch mit „Materie“ zu tun hat, da diese ja zu seinem Wesensaufbau dazugehört. „Sakramentales Denken kann als eine Theorie geschichtlicher materieller Praxis begriffen werden“ (203), der eigentliche Ort dafür ist die Arbeit, der Umgang mit Materie.

So kommen wir zur Gesellschaftsrelevanz der Sakamente. Davon handelt der (wichtigere und originellere) II. Teil: Reflexion einiger Grundprobleme (201—287). Der Praxis, ethisch-gesellschaftlich-kulturell verstanden, ist aller Kult unterstellt. Sakamente stehen im Dienste der Transformation der Gesellschaft, wie sie von Jesus und den Propheten verkündet worden war: als Wandlung zum Reich Gottes, besser gesagt als Transformation. Sakamente sind der Aufruf zur Praxis, zur Verantwortung vor und gegenüber der aufgegebenen Transformation der Gesellschaft. Vf. zeigt auch die Auswirkungen auf die „Sprache des Glaubens“, die nie zur sakramentalen und kultischen Eigensprache werden dürfen.

Der gegen das Buch erhobene Vorwurf der „rationalistisch-destructiven Kritik“ der Sakamente ist unberechtigt. Dennoch: Weite Sinnfelder des Sakramentalen bleiben ausgeklammert, das unterscheidend Christliche ist kaum mehr zu sehen. Sakamente als Symbole ja, aber nicht als Entwürfe des Menschen in der Geschichte, sondern als Signale, die — bei aller Abhängigkeit von Geschichte und Sprache des Menschen — als „Mysterien des Glaubens“ strahlen. Das scheint nicht auf, womit wohl auch der Mangel einer christologischen Reflexion zusammenhängt. Es wäre aber falsch und unverantwortlich, mit dem „Fall Schupp“ auch die Diskussion dieses Buches für erledigt zu halten. Das Urteil im Lichte der zeitgemäßen Philosophie wird anders lauten, sicher freundlicher, was den Theologen wieder Mut machen könnte.

Winfried Gruber

BEUTLER JOHANNES / SEMMELROTH OTTO (Hg.), *Theologische Akademie* Bd. 11. (98.) Knecht, Frankfurt/M. 1974. Brosch. DM 11.80.

Ein weiterer Bd. der bewährten Reihe, die auf einer alljährlich stattfindenden Vortragsfolge beruht und von Professoren der Hochschule St. Georgen in Frankfurt/Main veranstaltet wird. Mit dieser Nummer ist im Herausgeberteam ein Wechsel eingetreten: K. Rahner wurde von J. Beutler abgelöst.

J. Splett trägt ein „Plädoyer für das Religiöse im Menschen“ bei und will zeigen, daß nicht Revolution, sondern Religion dem Menschen bei seiner Suche nach Sinn hilft. O. Semmelroth interpretiert die bekanntschaftliche Formulierung dieses Letzten: Ich glaube an das ewige Leben. H. Waldenfels breitet im umfangreichsten Referat das Thema Religion im Horizont der vergleichenden Religionswissenschaft aus: Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die großen Weltreligionen. J. Beutler greift die Frage auf: Warum wir heute glauben. Glaube als Frage zunächst, nicht gleich als stereotype Antwort, darin aber doch als Antwort auf den Aufruf des NT. K. Rahner will mit seinem Referat „Strukturwandel der Kirche als Chance“ Überlegungen auf der Linie seines gleichnamigen Buches (Herderbücherei 446, 1972) anstellen, die nun nicht mehr so schockierend wirken wie zur Zeit der ersten Veröffentlichung.

Wie immer empfiehlt sich das Bändchen als anregende Diskussionsgrundlage in der Gruppenarbeit und Erwachsenenbildung.

Winfried Gruber

GANOCZY ALEXANDER, *Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft. Weiterentwicklung der „Politischen Theologie“ („theologisches seminar“)*. (168.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam., DM 22.—.

„Politische Theologie“ wird im Vorwort von J. B. Metz, einem der Stammväter dieser theologischen Strömung, mit Nachdruck als „politisch“ bewußte Theologie akzentuiert. Dadurch ist ersichtlich, was G. im I. Kap. herausarbeitet: Politische Theologie will kein neues Spezialgebiet sein, sondern „für jedes Theologisieren und alle Inhalte der christlichen Glaubenslehre eine neue Dimension eröffnen bzw. an das latente Vorhandensein dieser Dimension erinnern“ (13), nämlich der gesellschaftsbezogenen. Tatsächlich müßte es ja vor allem um ein Erinnern oder Aktualisieren gehen, weil die „Gesellschaftsbezogenheit“ der christlichen Botschaft zu ihrem authentischen Wesen gehört, die nicht erst hineingeheimnist werden muß.

Den Bogen einer „politisch“ bewußten Theologie spannt G. weit: Metz — Moltmann — Pannenberg, „ein Beispiel indirekter und praktischer Ökumene unter Theologen“ (so Metz selbst im Vorwort, S. 5). G. verfolgt nun die Entwicklungslinien bei den genannten Autoren und Begründern der neuen Form politisch bewußter Theologie. Bei Metz von der „Theologie der Welt“ ausgehend bis hin zum Prinzip der „Erinnerung“ und der daran gebundenen „Narrativen Theologie“, so genannt, weil sie in der erzählend-vergängenwärtigen Weise des Theologisierens die christlichen Urthemen aktualisiert. Von besonderem Interesse ist der Diskussions-

bericht mit den entsprechenden Antworten. *Moltmann* entdeckt auf anderen Wegen als *Metz* die politische Dimension, was vor allem am bahnbrechenden Werk „Theologie der Hoffnung“ aufgezeigt wird: Biblische Eschatologie mit ihrem anthropologischen Pendant „Hoffnung“ stehen im Vordergrund, im Buch „Der gekreuzigte Gott“ (1972) eine trinitarische Leidenstheologie. *Pannenberg* wird als 3. Theologe einbezogen, obwohl er nie die Absicht geäußert hat, eine politische Hermeneutik des Evangeliums zu erarbeiten. Trotzdem „darf man in ihm vielleicht den ‚fundamentalsten‘ Erforscher der politischen Relevanz des christlichen Glaubens sehen“ (96), weil er die Botschaft vom Kommen der Gottheitsherrschaft zur Grundlage jeder theologischen Reflexion macht.

Im 6. Kap. zeigt G. Wege der weiteren Entwicklung auf. Vor allem geht es — wie in der gesamten Kritik an der Politischen Theologie — um die Frage, wie diese ihr Ziel erfüllen könne, wenn sie vorwiegend eine formale Theologie bleibt (besonders in den Entwürfen von *Metz*, wie G. meint) und nicht zunehmend aus genuin christlichen Glaubensinhalten lebt (146). G. entdeckt neue Möglichkeiten, die er gemäß der von P. Tillich vorgeschlagenen „Methode der Korrelation“ entwirft: Dabei soll von echten und drängenden Fragen des heutigen Menschen ausgegangen werden, um so im dialogischen Kontakt die inhaltliche Vertiefung zu finden. Nur so entwickelt und bewährt sich nach G. unser „Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft“, wofür das Beispiel Jesu in seiner Gesellschaft Bürge steht. Unter den neuen Aspekten denke man nur an die Problematik der „Grenzen des Wachstums“ usw. Das Buch wird jeden an der Zeit und deren Deutung Interessierten fesseln können, um so mehr, als auch die Sprache angenehm und einladend ist.

Graz

Winfried Gruber

BETTSCHIEDER HERIBERT (Hg.), *Theologie und Befreiung*. (Veröff. d. Missionspriesterseminars St. Augustin-Bonn Nr. 24.) (123.) Steyler-V. 1974. Kart., DM 19.80.

Vom Positivist K. Popper stammt das Urteil: Gute Philosophie findet ihren Gegenstand stets außerhalb ihrer selbst. G. *Girardi* findet dies auch. In seinem Beitrag zu diesem Bd. (12–38) geht er noch einen Schritt über Popper hinaus. Er sagt: Die Gesellschaft und mit ihr die Revolution sind eher der philosophische Standort, der Horizont der „Theologie der Befreiung“ als deren Objekt (12, 14). Diese Sicht hat Konsequenzen: Ist die in Revolution befindliche Gesellschaft Lateinamerikas nicht das Objekt, sondern der Horizont dieser Theologie, dann verfehlt Thematisierungen mit dem genitivus objectivus (z. B. Theologie der Revolution, Theo-

logie der Politik, der Gesellschaft etc. (53) das Anliegen der hier vorzustellenden lateinamerikanischen Theologie: Im Grunde will diese Theologie keine Theologie der Befreiung (genitivus objectivus) sein, sondern „befreiende Theologie“. Dies aus 3 Gründen: 1. Weil engagierte Menschen, die Christen und Revolutionäre sein wollen, eine kontradiktorische Erfahrung aushalten müssen. Befreiende Theologie will Fragen beantworten, die sich Christen aufgrund ihres politischen Engagements hinsichtlich ihres Glaubens stellen (13). Der Jesuit M. *Manzanera* aus Bolivien belegt in seinem Beitrag diese These aus der neuesten lateinamerikanischen Literatur (39–73). Schade, daß das wichtigste Buch zu dieser These (Sergio Silva, *Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas*, Bern-Frankfurt [Europäische Hochschulschriften 15] 1973) nicht herangezogen wird. Die erste These von *Girardi* und die Grundthese von *Manzanera* wäre mit Silvas Untersuchung einsichtiger geworden.

2. Wenn diese Theologie befriedend sein will für Menschen, die sich zugleich engagieren für Glauben und politisch veränderndes Handeln, dann wird der „Wahrheitsbegriff“ anders definiert als in der traditionellen Philosophie. Wurde seit Platon gesagt, Wahrheit sei übergeschichtlich und werde nur in der Kontemplation wahrgenommen, so wird jetzt gesagt: Wahrheit ist interessiert, klassenbezogen, konfliktgeladen, befriedend, universalistisch, umfassend, verändernd und leidenschaftlich (22 ff). Wahrheit wird in der Praxis, nicht abseits von dieser in der Kontemplation erfahren. Das heißt: Wahrheit gibt sich hier in der Verfolgung praktischer Interessen. Lateinamerikanische Philosophen der Zeit, wie *Scannone* oder *Segundo*, sprechen deshalb von Wahrheit nicht mehr in Anknüpfung an die abendländische Relation „contemplatio et actio“ (43), sondern in deren Umkehrung „actio et contemplatio“. Es geht diesen Theologen demnach weder philosophisch noch theologisch um Orthodoxie (= die zutreffende kontemplative Schau der Wahrheit), sondern um Orthodoxopraxis (= die verändernde und befriedende Erfahrung der Wahrheit im Hier und Heute) (44 ff).

3. Die Umkehrung des Verfahrens, mit dem man gemäß lateinamerikanischen Philosophen Wahrheit verändernd und befriedend erfahren kann, führt den Streit zwischen Marxismus und Christentum herbei. Von der befriedenden und universalistischen Kraft der Wahrheit, die in gesellschaftlicher Praxis erfahren wird, spricht nicht nur der Marxismus (das belegen *Girardi* [30 ff] und *Guittierrez* mit der „Optionen-Methode“ [60 ff]). Von dieser Orthopraxie als Wahrheitserfahrung spricht auch *Johannes XXIII.*, wenn er formell die „Zeichen der Zeit“ einführt als Enthüllung eines verborgenen Pla-