

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 Gotesherrschaft 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

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

Vom Positivisten 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 verfehlen Thematisierungen mit dem genitivus obiectivus (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 obiectivus) 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 befreiend 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 übergesichtlich und werde nur in der Kontemplation wahrgenommen, so wird jetzt gesagt: Wahrheit ist interessiert, klassenbezogen, konfliktgeladen, befreiend, 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 her 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 befreiende Erfahrung der Wahrheit im Hier und Heute) (44 ff.).

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

nes der göttlichen Vorsehung. Von diesem Ansatz geht jene „Theologie der Befreiung“ aus, die auf den Philippinen vertreten wird. Der Steyler *H. Füllenbach* belegt dies aus eigener Anschauung in einem informativen Referat (74–84). *K. Kertelge* unternimmt den Versuch, als Neutestamentler die Zeitzeichen-theologie biblisch zu stützen mit Überlegungen zum Reich Gottes in der Geschichte Jesu (85–103). Dabei interpretiert er Jesus den Erlöser als Jesus den Befreier. *K.* begründet von daher den appellativen Horizont für Christen, wirksame Zeichen einer begründeten Hoffnung zu setzen. Vorbehalte meldet eigentlich nur *H. Waldenfels* an (104–120). Unter Berufung auf Moltmann (111 — zurecht?) spricht *W.* von zwei Teufelskreisen: Dem der persönlichen Sünde, der durchbrochen werde von der „Erlösung“, und dem der gesellschaftlichen Strukturen, der verändert werde durch „Befreiung“. Das führt bei *W.* dazu, das theologische „und“ zwischen Befreiung und Erlösung in Frage zu stellen (119 f). Begründet wird diese Kritik im Grunde von *W.* mit einem schon traditionellen, gleichwohl aber dualen Wirklichkeitsverständnis. Da soll es eine Wirklichkeit der Gnade und Erlösung und eine andere Wirklichkeit der Praxis und Befreiung geben (114 ff). Nur die contemplatio der Gnaden- und Erlösungswirklichkeit bringe Licht in die Zeichen der Befreiung in der Zeit — meint *W.* Daß dies nicht der Entwurf von Scannone ist, merkt *W.* an (120). Die Frage der befreienden Theologie, ob Unterdrückung, direkte oder strukturelle Ausbeutung Sünde ist, von der es zu befreien gilt eben auch um der Erlösung willen, kann im System, das *W.* vertritt, nicht gestellt werden. Eben diese Frage ist jedoch der Horizont, der die „Theologie der Befreiung“ zur kontemplativ gewonnenen Affirmation der Liebe Gottes führt (65). Dieser Bericht zur „Theologie der Befreiung“ ist informativ. Er unterschlägt weder Mißverständnisse noch das Aneinandervorbeireden der Theologen. Vor allem aber gibt er Informationen aus erster Hand und zeigt Begründungszusammenhänge auf. Ein notwendiges Buch. Es könnte der in der französischen und deutschen Theologie sich zeigenden Flucht vor der Praxis hinein in die reinen Gefilde der Meditation steuern — wenn es kritisch gegen den neuesten Trend (noch?) gelesen wird.

Regensburg Norbert Schiffers

OKUMENE

PRO ORIENTE (Hg.), *Konziliarität und Kollegialität — Das Petrusamt — Christus und seine Kirche.* (267.) Tyrolia, Innsbruck 1975. Kart. lam. S 240.—, DM 34.—.

„Pro Oriente“ ist eine 1964 in Wien gegründete Stiftung, deren Aufgabe es ist, das zum Teil verschüttete Gespräch zwischen den

orthodoxen Kirchen des Ostens und den altorientalischen Kirchen mit der kath. Kirche wieder aufzunehmen (15). Von den 27 zum Teil sehr kleinen Beiträgen dieses Bd., die der Niederschlag von 3 theologischen Konferenzen (1970/71) sind, sollen nur jene Abhandlungen Gegenstand dieser Rez. sein, die das theologische Gespräch weitergeführt haben. Die Bedeutung der einführenden Beiträge über die Entstehung des Stiftungsfonds und dessen zehnjähriger Tätigkeit sowie die am Schluß beigefügte sehr aufschlußreiche Dokumentation über die 15 autokephalen oder autonomen orthodoxen Kirchen im engeren Sinn und die altorientalischen oder chaldonisch-orthodoxen Kirchen, deren Struktur, Seelenzahl usw. soll dabei keineswegs übersehen werden.

Es wird von Vorteil sein, von der Reihenfolge der Referate abzugehen und die verwandten Themen als eine Einheit zu betrachten. So werden zuerst die ntl Grundlagen, dann die dogmengeschichtliche Entfaltung behandelt.

Da alle Strukturen der Kirche von der Grundfrage nach dem Verhältnis zwischen Jesus und der Kirche abhängen, soll der von *J. Blank* verfaßte letzte Beitrag „Der historische Jesus und die Kirche“ (195 f) Ausgangspunkt der Besprechung sein. Die typisch neuzeitliche Frage, ob der historische Jesus eine Kirche gegründet hat, die auch von der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums offengelassen wird, kann historisch weder mit einem glatten Ja noch mit einem entschiedenen Nein beantwortet werden, und zwar deshalb, weil diese Frage außerhalb des Horizontes Jesu lag (202). Die These: Jesus hat die Kirche gestiftet, besagt zuviel und zuwenig; zuviel, indem sie historisch nicht verifizierbar ist; zuwenig, indem sie dem Faktor Kirche ein Gewicht verleiht, das die bleibende Rückkoppelung an Person und Wirken Jesu minimalisiert (209). Die Kirche aus Juden und Heiden liegt nicht im Horizont der Wirksamkeit des historischen Jesus; sie ist in der Gestalt, wie sie im NT erscheint, das Ergebnis der nachösterlichen Entwicklung. Dabei stehen selbstverständlich auch für Blank das Wirken Jesu und die nachösterlichen Kirchen nicht beziehungslos nebeneinander. Entgegen der Meinung anderer Exegeten führt er die Bezeichnung „Kephas“ auf den historischen Jesus zurück. Sie soll wahrscheinlich auch die führende Stellung des Petrus im Zwölferkreis unterstreichen (207). *G. Fitzner* stellt die Entwicklung des Vorsteheramtes im NT dar (91 f). In der ersten Phase, die durch die echten paulinischen Briefe repräsentiert wird, kommt es noch nicht zu eigenen Ämtern. Alle Dienste des Verkündens, des Lehrens, des Leitens usw. sind Charismata, Wirkungen des Geistes (107). Die werdende Kirche entwickelt in der Zeit von 70 bis 90 das Vor-