

Juan Luis Segundo

Die Option zwischen Kapitalismus und Sozialismus als theologische Crux

Die lateinamerikanische Theologie, namentlich diejenige, die sich mit Themen wie dem der Befreiung befaßt, steht in fortgeschritteneren Kreisen der europäischen Theologie im Rufe, überschwinglich, situationsbedingt und wenig ernst zu sein.

Das ist uns selbstverständlich nicht gleichgültig, nicht nur, weil es uns und unsere Arbeit in Frage stellt, sondern auch deshalb, weil mit seltenen Ausnahmen die lateinamerikanischen Seminaristen weiterhin akademisch gebildet werden in einer Theologie, die bestenfalls ein Abklatsch der hervorragendsten und aktuellsten europäischen Theologie ist.

Bei der Heranbildung der künftigen Priester und Seelsorger Lateinamerikas erhält die Befreiungsthematik oft einen mehr politischen und kerygmatischen als eigentlich theologischen Charakter. Auf der anderen Seite ist es gewiß, daß es vor allem die pastorale Praxis war, welche das theologische Schaffen auf das Thema der Befreiung und damit zusammenhängende Themen eingespurt hat. Darum wird von der Theologie, die nun einmal wohl oder übel «Befreiungstheologie» genannt wird, in Lateinamerika viel eher gesprochen als geschrieben.

Wie man in diesem «Concilium»-Heft wohl wiederholt klarstellt, will der Ausdruck «Theologie der Befreiung» nicht (wie «Theologie der Arbeit», «Theologie des Todes» usw.) einen Sektor der Theologie, sondern die Theologie in ihrer Gesamtheit bezeichnen: die Theologie einfachhin, die nicht von einem der möglichen Blickwinkel aus gesehen wird, sondern von dem her, was nach dem Zeugnis der christlichen Quellen der vorzügliche und einzig authentische Horizont ist, um zu einem richtigen Verständnis der in Jesus Christus erfolgten göttlichen Offenbarung zu gelangen.¹

Aufgrund aller dieser Elemente glaube ich, daß die Polemik darüber, ob die Theologie der Befreiung ernst zu nehmen sei, keinen Schritt weiterkommt, wenn man nicht ein konkretes Problem zum Testfall nimmt. Darum möchte ich die Leser

einladen, mich in ein konkretes theologisches Experiment zu begleiten: Wir stellen die Theologie vor eines der brennendsten menschlichen Probleme meines lateinamerikanischen Kontinents: die Option zwischen kapitalistischer Gesellschaft und sozialistischer Gesellschaft.

Ich bitte jedoch den Leser von vornherein, sich einen entscheidenden Sachverhalt vor Augen zu halten: Diese Option ist in unserem Fall nicht im Blick auf die Möglichkeiten zu treffen, die ein bereits «entwickelter» Kapitalismus und Sozialismus bieten. Es geht für uns nicht darum, zwischen der Gesellschaft in den Vereinigten Staaten und der Gesellschaft in der Sowjetunion zu wählen. Unsere Option geschieht von der unterdrückten Peripherie der großen Wirtschaftsimperien her. Welches gesellschaftlich-politische Modell sollen wir heute von unserer Unterentwicklung her wählen, wenn dieses Modell einerseits effizient sein und andererseits auch dem Gesellschaftstypus entsprechen soll, den wir uns für den lateinamerikanischen Menschen, so wie wir ihn kennen, herbeiwünschen?

Das ist die Frage, die wir der Theologie stellen, da sie für uns von entscheidender Wichtigkeit ist. Unverzüglich stellt sich jedoch eine weitere Frage: *Ist es sinnvoll, solche Probleme gerade an die Theologie heranzutragen?* Die Antwort auf diese zweite Frage ist nicht leicht zu geben.

Ich will mich nicht bei der vor allem in katholischen Kreisen klassischen theologischen Meinung aufhalten, die diese Frage sicherlich mit Ja beantwortet, jedoch von sehr diskutablen theologischen Voraussetzungen aus, die in meiner Sicht letztlich unannehmbar sind. Erstens hält man die Frage für opportun, weil die Option zum Gebiet der Moraltheologie gehört, die sich auf eigenen Wegen bewegt. Zweitens fügt man für gewöhnlich bei, daß die Option für den Sozialismus moralisch unerlaubt sei, weil dieser das Naturrecht des Menschen auf Privateigentum, einschließlich der Produktionsmittel, nicht anerkenne. Weder die tiefe Kluft zwischen Dogmatik und Moraltheologie noch der Begriff «Naturrecht» noch vor allem dessen Verwendung zur Rechtfertigung dafür, daß bloß einige Menschen solche Mittel privat besitzen, scheinen mir Prinzipien zu sein, die so solid sind, daß sie besondere Aufmerksamkeit verdienen.²

Für viel subtiler, tiefgründiger und beachtenswerter halte ich die beiden negativen Antworten, die es als unrichtig oder unpassend ansehen, das Problem der Option zwischen Kapitalismus und

Sozialismus der Theologie zuzuweisen. Eine dieser negativen Antworten ist pragmatischen Ursprungs und hat im lateinamerikanischen Problembereich am meisten Gewicht, während die andere theoretischen Ursprungs ist und im europäischen theologischen Ambiente am schwersten wiegt.

I.

Die *negative Pragmatik*, sich mit unserem Problem zu befassen, ergibt sich begrifflicher Weise aus der Aufgabe, die sich die christlichen Kirchen zu schreiben. Und da es sich um eine negative Pragmatik handelt, ist sie vor allem beachtenswert im Hinblick auf das, was sie nicht sagt, im Hinblick auf ihre verborgenen Gründe und Motive, d. h. auf die Theorie, die ihr zugrunde liegt.

Für die negative Einstellung zum Problem, das uns beschäftigt, haben wir ein treffendes Beispiel in der Antwort, welche die chilenischen Bischöfe auf die für dieses Land entscheidende Frage gaben: «Die Kirche optiert für den auferweckten Christus . . . , politisch optiert die Kirche nicht: sie gehört dem gesamten Volk Chiles an.»

Auf welcher Logik beruht diese praktische Antwort? Auf der Überlegung, daß es unsinnig wäre, einen absoluten (religiösen, das Heil betreffenden) Wert von einem relativen Wert (Vorliebe für ein – stets unvollkommenes – System politischen Zusammenlebens) abhängig zu machen.

In intellektuellen Kreisen können die Reaktionen gegen diesen Typus pastoraler Praxis und gegen seine theologischen Implikationen bis zur Verachtung gehen. Dennoch bleibt es gewiß, daß die meisten christlichen Kirchen weiterhin offiziell als autonome Heilszentren strukturiert sein werden. Sie sind dabei guten Glaubens. Wenn sie in Dingen, welche die Geschichte betreffen, progressistische Positionen einnehmen, so tun sie es, um die absolute Geltung des Heils, das sie ihren Gläubigen übermitteln wollen, noch attraktiver zu machen.

Wäre es nicht möglich und dem Evangelium entsprechend, diese Wertordnung auf den Kopf zu stellen und mit dem Evangelium zu erklären, daß der Sabbat für den Menschen und nicht der Mensch für den Sabbat da ist (Mk 2, 27)? Diese Behauptung läßt nur eine einzige Auslegungsmöglichkeit zu: Ein menschliches Zusammenleben, das soweit als möglich von Entfremdungen befreit ist, stellt den absoluten Wert dar, und alle religiösen Institutionen, sämtliche Dogmen und Sakramente, sämtliche kirchlichen Autoritäten haben einen bloß relativen, d. h. funktionalen Wert.

Christlichen Kreisen, die einer theoretischen Überlegung fähig sind, fällt diese dem Evangelium entsprechende Umwertung der Werte relativ leicht, und sie ist denn auch in Lateinamerika bereits im Gang. Doch mit welchem Ergebnis? Mit dem Ergebnis, daß damit immer mehr die Meinungsverschiedenheit, die Antipathie und die Kluft zwischen solchen Christen und den Amtskirchen, die nach entgegengesetzten Prinzipien strukturiert sind, vertieft wird.

Wir könnten hier diesen Punkt auf sich beruhen lassen und zusammenfassend sagen: Solange die Kirche weiterhin diesen Dingen, Worten, Gesten und Autoritäten, die ihre Gläubigen vertikal mit Gott zu verbinden scheinen, einen absoluten Wert zuschreibt, doch der geschichtlichen Funktionalität von alledem bloß relativen Wert beimißt, ist es nicht möglich, der kirchlichen Theologie im Ernst die Frage vorzulegen, in welchem Sinn die Option der Christen zwischen Kapitalismus und Sozialismus erfolgen soll.

Wir könnten, wie gesagt, diesen Punkt hier auf sich beruhen lassen und es der pastoralen Praxis anheimstellen, die Hierarchie der christlichen Kirchen von der richtigen Wertordnung und damit von der Notwendigkeit zu überzeugen, die pastorale Tätigkeit in ein so entscheidendes menschliches Problem zu engagieren, wie es das von uns gestellte ist. Doch – immer noch innerhalb dieses pragmatischen Einwands – ist es uns in Lateinamerika immer mehr daran gelegen, diese irrigten pastoralen Motivationen soweit als möglich theoretisch anzugreifen.

Wir könnten uns dabei an den Weg der europäischen Theologie halten und das Arsenal der Tradition auspacken, um aus der Vergangenheit heraus zu zeigen, wie die richtige Haltung der Kirche gegenüber ähnlichen Problemen eine andere war, und von welchem Zeitpunkt an der Entleerungsprozeß begann, worin man die Funktionalität alles Kirchlichen in bezug auf die Menschheitsgeschichte immer mehr vergaß. Das wäre der Weg der Rückkehr zu den Quellen, wie ihn z. B. Hans Küng in seinen Werken «Unfehlbar?» und «Strukturen der Kirche» einschlägt.

Meines Erachtens besteht allerdings in Lateinamerika eine sehr ausgeprägte Tendenz, solche pragmatische Probleme der Kirche von einer anderen Seite her anzupacken: von den Erklärungen her, die heute die psycho-sozialen Wissenschaften dafür bieten.

Welches könnten beispielsweise die psycho-soziologischen Triebfedern sein, die es erklärlich

machen, daß heute unter den Kirchenkuppeln derartige pragmatische Haltungen allgemein vorhanden sind? In diesem Bereich geht die lateinamerikanische Theologie auf eine interdisziplinäre Zusammenarbeit mit den sogenannten Humanwissenschaften aus. Und ich halte es für möglich, daß es mit dieser Hilfe der Theologie gelingen wird, folgende Hypothese über diese kirchlichen Haltungen zu erhärten: Gesten, Formeln, Riten, Autoritäten, die sich unmittelbar auf das Heil, auf das Absolute beziehen, d. h. die außerhalb des Zwecksystems liegen, worin sich alle übrigen Dinge bewegen, weisen für gewöhnlich Anzeichen dafür auf, daß diejenigen, die sie handhaben, wissen, daß sie, sobald sie in dieses Zwecksystem hineingebracht würden, nicht nur ihren absoluten, sondern selbst ihren relativen Wert verlieren. Darin besteht die Gefährdung des Absoluten: es ist entweder alles oder nichts. Wenn die Kirchen Dinge zu einem Absolutum erheben, die es nicht sind, wollen sie eigentlich dafür sorgen, daß sie auch dann einen relativen Wert behalten, wenn man sie mit der menschlichen Unsicherheit in Verbindung bringt. Es ist so, wie Thorstein Veblen sagt: «Nur Menschen mit abweichendem Charakter können auf die Dauer das Mißfallen ihrer Mitmenschen ertragen und ihre Selbstachtung bewahren. Solche Ausnahmen sind vor allem Leute mit starken religiösen Überzeugungen, doch handelt es sich hier kaum um wirkliche, sondern eher um scheinbare Ausnahmen, denn derartige Menschen finden ihren Halt zumeist im Glauben an einen übernatürlichen Zeugen, der ihre Taten gutheißt.»³

Aus solchen Behauptungen würden sicherlich manche Wissenschaftler gern Argumente gegen das Christentum im allgemeinen schmieden. Wir hingegen wollen in unserer interdisziplinären Zusammenarbeit mit diesen Wissenschaften Theologie im eigentlichen Sinn treiben, d. h. bis zu den innersten, kaum bewußten Mechanismen hinuntersteigen, von denen unser Denken über Gott, seine Botschaft, seine Kirche bestimmt wird. Und wir glauben, es ist hier, im Umkreis dieser Triebfedern (die nicht nur theologischer Natur sind), wo heute auf interkonfessioneller christlicher Ebene die tiefen, leidenschaftlich erregenden Divergenzen spielen, die in andern Epochen und bei andern Geistesinstrumenten trinitarische oder christologische Kontroversen hießen.

Denn ist es nicht Heterodoxie, wenn man – wie man das tut – die evangelische Wertordnung auf den Kopf stellt? Wenn die interdisziplinäre Hypo-

these sich bewahrheitet, so stimmt es ebenfalls, daß die Heteropraxis verabsolutierter Kirchen in einer radikalen Heterodoxie gründet: im immer schlimmeren Verlust des Glaubens an das Evangelium Jesu Christi, oder, anders gesagt, im Verlust des Glaubens an seine menschliche Funktionalität.⁴

Die Theologie hat somit eine gewaltige Aufgabe vor sich: sie hat auf die Abweichungen vom Evangelium hinzuweisen, die zu dieser Unsicherheit der Kirche geführt haben. Sie hat die Kriterien einer richtigen geschichtlichen Funktionalität des Evangeliums aufzudecken sowie auch deren Grenzen, da jede Inkarnation ihre Schranke hat. Das bringt uns einmal mehr zur Überzeugung: Wenn das Evangelium zu einem so entscheidenden menschlichen Problem wie die Alternative Kapitalismus–Sozialismus nichts zu sagen hat, so kann es bloß einen absoluten, nicht funktionalen ... d. h. überhaupt keinen Wert haben.

II.

Doch außer dem pragmatischen Einwurf, den wir, als bloßes Beispiel, höchst eilig besehen haben, besteht, wie gesagt, auch ein *theoretischer Einwand* dagegen, daß sich die Theologie mit der politischen Alternative, die wir prüfen, befaßt.

Welcher der praktizierten Theologietypen würde sich überhaupt als Entscheidungshilfe angesichts dieser Alternative eignen? Man möchte ohne weiteres annehmen, die «politische Theologie» oder die «Theologie der Revolution», die im Raum des protestantischen und katholischen deutschen Denkens aufgekommen sind. Und doch, so verwunderlich dies auch erscheinen mag, lassen uns auch die politische Theologie und die Theologie der Revolution im Stich, wenn wir vor der politischen und revolutionären Alternative par excellence stehen.

Lateinamerika will ja seine Zukunft planen und aufbauen. Damit steht es vor der spannenden Alternative zwischen zwei Systemen und deren ethischen und gesellschaftlichen Logiken. Nun aber sagt J. B. Metz: «Was sie (die christliche Eschatologie) von den Zukunftsideologien östlicher und westlicher Provenienz unterscheidet, ist nicht, daß sie mehr, sondern daß sie von sich aus *weniger* um diese gesuchte Zukunft der Menschheit weiß und daß sie der Armut dieses Wissens standhält.»⁵ Demgemäß müßte eine eschatologische Theologie weniger gut im Bild sein über den Kapitalismus und den Sozialismus als die Theoretiker des einen und des andern Systems.

Was will man damit sagen? Daß die Kirche viel zurückhaltender ist als jedes politische Programm. Deshalb sagt Metz weiter: Die Kirche «muß diese eschatologische Vorläufigkeit institutionell dadurch realisieren, daß sie sich als Institution kritischer Freiheit gegenüber dem gesellschaftlichen Prozeß mit seinen Verabsolutierungen und Verschiebungen etabliert».⁶

Wir stoßen also ein weiteres Mal auf die Unterscheidung zwischen relativ und absolut. Und ein weiteres Mal wird die konkrete politische Option auf die Seite des Relativen verwiesen. Nur daß in diesem Fall das Absolute nicht die Kirche selbst ist, sondern etwas, in dessen Dienst die Kirche steht: das eschatologische Gottesreich, die endgültige Zukunft, die von Gott selbst zur Menschheit herniedersteigt.

Hier anerkennt die Kirche voll und ganz ihre Funktionalität in bezug auf das eschatologische Reich. Es geht ihr nicht um ihren eigenen Triumph, sondern um den des Gottesreiches. So schreibt beispielsweise Moltmann: «Erst durch parteiliche Dialektik kommt der Universalismus des Gekreuzigten in die Welt. Der kirchliche Integralismus (unser zweiter, pragmatischer Einwand) ist dagegen eine unzeitige Vorwegnahme des Reiches Gottes.»⁷

Nach diesen Worten Moltmanns hätte die Funktionalität der Kirche zum Inhalt, die «unzeitigen Vorwegnahmen» des Gottesreiches zu verhüten. Und er nennt ausdrücklich eine von ihnen: den falschen Universalismus der Kirche, d.h. die Verabsolutierung der Kirche. Aus dem breiteren Kontext seines Gesamtwerkes erhellt jedoch, daß jeder Geschichtsentwurf den Hang zum gleichen Universalismus, zur gleichen Verabsolutierung hat. Der von der politischen Theologie geschaffene kritische Raum greift die Verabsolutierungen an, von woher sie auch kommen mögen: von der Vergangenheit oder von der Zukunft, von Westen oder von Osten ... Die bestehende wie die angestrebte Ordnung werden entabsolutiert.

Wenn man das reiche Schrifttum liest, zu dem die «Theologie der Revolution» angeregt hat, erhält man denn auch den Eindruck, die Revolution, von der darin die Rede ist, gleiche mehr der cartesianischen Revolution – der theoretischen Revolution des methodischen Zweifels – als der praktischen Revolution. Sie revolutioniert, so man will, die Weise, wie wir die politisch-gesellschaftlichen Systeme aus unserer Einbettung in sie heraus sehen; sie trifft aber nicht die Wahl zwischen dem einen oder dem andern System. Wenn sie eine

Tendenz hat, wenn sie auf eine Seite neigt, so spricht sie sich wahrscheinlich gegen die heute bestehende Ordnung aus, gegen die kapitalistische Ordnung in der kapitalistischen Gesellschaft, gegen die sozialistische Ordnung in der sozialistischen Gesellschaft. Und da die beiden Regimes heute koexistieren, so laufen die «eschatologischen» Kritiken jetzt auf eine gemeinsame Relativierung hinaus, die nur noch dem Namen nach revolutionär ist.

Auf einem andern, theologischeren Weg kommen wir somit zum gleichen Schluß: Wir haben die Theologie nicht zu fragen, wie die Offenbarungsbotschaft und die politische Option zwischen Kapitalismus und Sozialismus sich zueinander verhalten. Wir dürfen das nicht, damit wir nicht das Absolute – das Gottesreich – mit dem Gewicht des Relativen – dem vergänglichen politischen System – belasten. Und der tiefere Grund ist der, daß die relativen Werte nicht einmal Bruchstücke des absoluten Wertes darstellen: sie bleiben endgültig in ihrem Status der Relativität.

Die deutsche politische Theologie wählt mit höchstem Bedacht die Begriffe, die dieses Verhältnis zwischen einer relativen politischen Ordnung und der absoluten eschatologischen Ordnung andeuten: «Vorwegnahme» (Moltmann), «analoges Bild», «Analogie» (Weth), «Entwurf» (Metz) ... Es sind Begriffe, die systematisch, ausdrücklich jeglichen Kausalitätsgedanken zurückweisen.

Doch wer weiht sein Leben einer bloßen Analogie? Wer stirbt für einen Entwurf? Wer bringt eine Menschenmasse, ein Volk im Namen einer Vorwegnahme in Bewegung?

Nun aber gibt es bekanntlich in Lateinamerika eine theologische Tendenz, die sich den Namen «Theologie der Befreiung» zugelegt hat. Sehen wir davon ab, daß diese Bezeichnung treffend gewählt ist, und sehen wir auch von den Divergenzen ab, die engagierte Theologen innerhalb dieser Denomination trennen. Etwas Grundlegendes ist ihnen allen gemeinsam: der Gedanke, daß die Menschen bereits innerhalb der Geschichte sowohl politisch als auch individuell das Reich Gottes aufbauen.⁸ Wie man sieht, besteht ein nicht zu verharmlosender grundlegender Unterschied zu der Haltung, die grundsätzlich allen politischen Optionen eine wenn auch noch so unvollkommene und bruchstückhafte Kausalität in bezug auf das Gottesreich abspricht.

Das Argument, das die deutsche politische Theologie zur Begründung dieses ihres Ein-

spruchs heranzieht, ist nichts Geringeres als eben die Grundlage der Reformationstheologie: die Lehre des Paulus von der Rechtfertigung durch den Glauben allein und nicht aufgrund der Werke.

Einer der Teilnehmer an der Diskussion zur «Theologie der Revolution», Rudolf Weth, bringt dieses Argument zusammenfassend klar zum Ausdruck: «Die entscheidende, *die* revolutionäre Tat tut Gott selber im Kommen seiner Herrschaft und seines Reiches. Sie kann durch kein menschliches Handeln eingeholt oder ersetzt werden ...»⁹ Und Weth stützt in der Folge dieses Argument mit einem entscheidenden Luthertext, worin das Prinzip der Rechtfertigung aus dem Glauben allein auf die Ebene des universalen Gottesreiches übertragen wird. Luther kommentiert darin die Stelle Mt 25, 34, worin der Weltenrichter die Guten einlädt, das Reich zu besitzen, das von Anbeginn an für sie bereitet worden sei. Und er bemerkt dazu: «Wie könnten sie (sc. die Kinder des Reiches Gottes) das sich verdienen, was ihnen schon gehört und ihnen bereitet ist, bevor sie geschaffen sind?, so daß wir richtiger sagen können, das Reich Gottes verdient vielmehr uns, die es besitzen ... Das Reich Gottes wird nämlich nicht bereitet, sondern es ist bereit. Die Kinder des Reiches aber werden bereitet; nicht bereiten sie das Reich, d.h. das Reich verdient die Kinder, nicht die Kinder das Reich.»¹⁰

Diese Auslegung disqualifiziert offensichtlich jedwede Option zwischen gesellschaftspolitischen Systemen, die auf «kausale» Weise das Reich Gottes in die Wege leiten möchten. Man sagt zuweilen, das sei bloß der protestantische Flügel der politischen Theologie; es bildet jedoch eine bedeutsame Tatsache, daß die römisch-katholische Theologie vor allem seit dem Zweiten Vatikanum in Europa sich immer mehr den lutheranischen Positionen über die Rechtfertigung anschließt, und darum sind in dem von uns hier behandelten Punkt keine nennenswerten Unterschiede zwischen protestantischen und katholischen Theologen festzustellen.

Da man – wie das im lateinamerikanischen Sprachgebrauch üblich ist – grosso modo die «Rechte» mit der Option für den Kapitalismus und die «Linke» mit der Option für den Sozialismus gleichsetzt, so wäre es meines Erachtens aufschlußreich, eine Probe für die Stichhaltigkeit des Gesagten vorzunehmen. Ziehen wir z.B. den globalen Kommentar heran, worin ein katholischer französischer Theologe, Henri de Lavalette, zu dem, was er die «Vieldeutigkeit» der deutschen politischen

Theologie nennt, schreibt: «Was ermöglicht sie? Teilt sie die Kirche immer mehr in rechtsstehende Christen und linksstehende Christen? Läßt sie zu, daß in einer Kirche mit zentristischer Mehrheit eine Linksströmung besteht? Wird sie es zustande bringen, daß die Christen ihre politischen Trennungen ins Auge fassen und sie vor die Versöhnung in Christus hinstellen? So wie die Aussage des Paulus, in Christus gebe es weder Mann noch Frau, dahin zu verstehen ist, daß das Mannsein oder Frausein nicht ein Absolutum ist, das trennt, so daß nur entweder er oder sie Christ sein könnte, so bringt auch die Trennung in eine Rechte und eine Linke – was eine politische Trennung oder Stellungnahme ist – es nicht mit sich, daß sich die eine Richtung ausschließlich das Etikett «christlich» anheften und sich als dem Urteil Gottes entsprechend ausgeben dürfte. Die Kirche steht den Männern und den Frauen, der Rechten und der Linken offen.»¹¹

Wie man aus diesem Text von de Lavalette er sieht, verwehrt uns das ganze Gewicht der Theologie als ernsthafte Wissenschaft, sei es von der kirchlichen Funktion her, sei es vom eschatologischen Reich her, die Möglichkeit, die praktische politische Option zu erhellen, die auf unserem Kontinent der Punkt ist, an dem die tiefsten, totalsten Engagements zusammenlaufen.

Nachdem wir zu dieser für mich unannehmbaren negativen Schlußfolgerung gelangt sind, brauchen wir im Endabschnitt bloß noch die Bedingungen zu erörtern, unter denen es einer Theologie möglich sein wird, ein entscheidendes Wort zu den ebenfalls entscheidenden Optionen einer Gesellschaft zu sagen. Das wird uns zu einer kritischen Revision der vorgelegten negativen Elemente veranlassen.

III.

Um die möglichen Beziehungen zwischen Theologie einerseits und der politischen Option zwischen Kapitalismus und Sozialismus andererseits zu studieren, haben wir zuvor zwei Dinge klarzustellen.

Erstens verstehen wir unter *Sozialismus* nicht einen vollständigen, auf Dauer berechneten und darum mit einer besonderen Ideologie oder Philosophie ausgestatteten Gesellschaftsentwurf, sondern das politische System, worin das Eigentumsrecht an den Produktionsmitteln den Einzelpersonen entzogen und höheren Institutionen übergeben wird, die für das Gemeinwohl Sorge zu tragen haben. Dementsprechend verstehen wir

unter *Kapitalismus* das politische System, worin das Eigentum an den Produktionsmitteln der wirtschaftlichen Kompetenz ausgehändigt wird. Man wird sagen: Warum wird das sozialistische Modell nicht eingehender erklärt? Oder: Warum spricht man hier nicht von den Möglichkeiten eines erneuerten, gemäßigten Kapitalismus? Aus einem einfachen Grund: Wir sind keine Hellseher, und es steht nicht in unserer Macht, die gesamte Zukunft zu kontrollieren. Die einzig mögliche und reale Option, die uns bleibt, ist diejenige, die innerhalb unserer Länder liegt. Vorläufig können wir nichts anderes tun, als den Entscheid treffen, ob wir Einzelmenschen oder besonderen Gruppen das Recht zugestehen oder absprechen wollen, die in unsern Ländern bestehenden Produktionsmittel zu besitzen. Das verstehen wir unter der Option zwischen dem Kapitalismus und dem Sozialismus.

Zweitens müssen wir vorerst klarstellen, daß wir unter *Theologie* nicht bloß die wissenschaftliche Erforschung der Dogmen verstehen: wie es zu ihrer Formulierung gekommen ist und wie sie im Hinblick auf den Wandel der Mentalität und der Sprache heute zu formulieren sind, damit sie eine echte Kontinuität bewahren. Ich bin, wie gesagt, der Ansicht, diese relativ autonome, von Fachleuten betriebene wissenschaftliche Disziplin sei schon seit Jahrhunderten dabei, einen Großteil ihres Inhalts in einer konservativen ideologischen Funktion zu verlieren, nicht so sehr deshalb, weil sie immer «konservative Dogmen» vorlegen würde, sondern weil ihre Autonomie gegenüber der konkreten christlichen Praxis diese auf eine sekundäre Ebene verweist, die vom Glauben unabhängigen Kriterien überlassen wird. So hat sich hinter dem Rücken des Dogmas eine zeitlose Moralthologie konstituiert, die zutiefst der von der etablierten Gesellschaft verlangten bürgerlichen Moral gleicht. Und auf der anderen Seite ist der Dogmatiker zu einem der vielen Förderer abstrakter Kulturen geworden, welche die Konsumgesellschaft akzeptiert, ja in Schutz nimmt.

Unter Theologie verstehen wir somit viel direkter die «*fides quaerens intellectum*», den Glauben, der auf der Suche nach seinem Selbstverständnis ist, um sodann die geschichtliche Praxis darnach auszurichten.¹² Wir behaupten, daß kein einziges Dogma sich unter einem andern Endkriterium studieren läßt als mit seiner Auswirkung auf die Praxis.¹³

Nachdem klargestellt ist, was wir unter Sozialismus und unter Theologie verstehen, können wir uns fragen, wie sie sich zueinander verhalten. Wir

schließen dabei von vornherein aus, daß eine «Moralthologie» mit der Aufgabe betraut werden könnte, die Frage zu lösen. Deswegen werden wir prüfen, ob sich das *Dogma und der Sozialismus positiv oder negativ zueinander verhalten*.

Aber hat man denn je das Dogma auf politische Geschehnisse angewendet? Ja, und zwar schon in der Verkündigung der großen Propheten Israels. Und wenn ich mich nicht täusche, hat das prophetische Denken oder, wenn wir wollen, *die Theologie der Propheten* mit den heute geltenden ekklesiologischen Voraussetzungen und mit den Kriterien der europäischen politischen Theologie wenig zu tun.¹⁴

Der Prophet ist nicht das, was wir heute unter dem Wort verstehen: einer, der die Zukunft vorausschau, sondern vor allem der Seher, der unter der Oberfläche des Geschehens einen Willen, einen Plan, ein Werturteil Gottes gewahrt. Doch wenn es sich nur darum handeln würde, dann könnte der Seher ebensogut zum Gesetzgeber wie zum Propheten werden. Wenn er Prophet ist, so darum, weil er die geschichtlichen Folgen dieses Plans und Werturteils Gottes über die Ereignisse irgendwie in die Zukunft projiziert. Er konstruiert im Blick auf die von Gott her gesehene Gegenwart einen geschichtlichen, menschlichen Zukunftsentwurf.

Einen geschichtlichen, menschlichen Entwurf legte z. B. Jeremia vor, als er denen, die nicht in die Verbannung zogen, sondern in Jerusalem blieben, verkündigte, es sei der Wille Jahwes, daß sie daselbst verblieben und nicht nach Ägypten zögen. Und er verband dieses Projekt so sehr mit dem Willen Gottes, daß er denen, die nach Ägypten auswanderten, voraussagte, keiner von ihnen werde überleben. Wie funktionierte das theologische Denken des Propheten? Erstens zeigte ihm eine tiefere, ungewöhnliche Einsicht, daß Gott in den Geschehnissen am Werk ist und sie ihrem wahren Wert nach beurteilt. Da der Gott Israels der war, der er war (Theologie), konnte er das Geschehen nicht mit anderen Augen betrachten. Er konnte den geschichtlichen Ereignissen nicht eine andere Bedeutung beimessen. Aus dieser Überzeugung heraus stellt sich der Prophet eine Zukunft vor, die mit diesem göttlichen Werturteil übereinstimmt, und hält sie für dementsprechend gewiß. Es handelt sich um ein «politisches» Projekt, aber der Prophet unterzieht es nicht der «Eschatologisierung». Er macht seine Zuhörer nicht kritisch in bezug auf die Relativität dieser geschichtlichen Alternative im Vergleich zum absoluten Reiche Gottes.

Noch mehr: die Ereignisse dementieren sogar seine Prophetie als Zukunftsvision. In bezug auf politische Fehlurteile der Propheten schreibt Henri Cazelles: «Wir müssen auf einen sonderbaren Sachverhalt in dieser politischen Betätigung der Propheten hinweisen: im allgemeinen läuft sie auf ein politisches Fiasko hinaus. Doch trotz dieses Fiaskos werden die Schüler dieser Propheten deren Sprüche sammeln und ihre Gültigkeit als Gotteswort anerkennen.»¹⁵ So war es damals, und so wird es sein, wo immer eine prophetische Prophetie ausgeübt wird.

Jede Theologie, die sich weigert, über eine politische Realität ein theologisches Urteil zu fällen, d.h. sich auf das Wort Gottes zu berufen, unter dem Vorwand, die Wissenschaft könne nicht beweisen, daß die Zukunft zweifellos besser sein werde, begibt sich ihrer prophetischen Funktion. Gewiß könnte man mit gewissem Grund der klassischen prophetischen Etappe des Alten Bundes vorwerfen, sie habe keine eschatologische Sicht des Gottesreiches gehabt oder eine zumindest in dieser Beziehung sehr rudimentäre. Die Eschatologie tritt viel stärker in Erscheinung nach dem Exil und der Restauration.

Darum halte ich es für wichtig, weitere Etappen zu überspringen, um mich etwas länger bei der neutestamentlichen *Polemik zwischen Jesus und der Theologie seiner Zeit* aufzuhalten, wie die Synoptiker sie uns schildern. Meines Erachtens hat man dem Hauptpunkt dieser Polemik nur ganz geringe Aufmerksamkeit geschenkt: der radikale Unterschied zwischen dem einen und dem andern Lager besteht nicht in den umstrittenen theologischen Inhalten. Oder zumindest besteht er, viel mehr als in diesen, bereits in der Art und Weise, Theologie zu treiben, und in den Instrumenten, deren sich die beiden Lager für ihre theologische Arbeit bedienen.

Auf diesen Unterschied werden wir nun zu sprechen kommen. Die gegenwärtige Debatte darüber, ob Jesus dem Politischen als solchen gleichgültig gegenübergestanden sei oder sich in ihm engagiert habe, lassen wir vorläufig beiseite. Nur in Klammer möchte ich dazu sagen: Bei den verschiedenen Versuchen, nachzuweisen, daß Jesus für das Politische, für die politische Befreiung ein gewisses Interesse gehabt habe, macht man in anachronistischer Weise die paar Angaben geltend, welche die Synoptiker uns über die Beziehungen Jesu zum römischen Reich bieten. Für manche Exegeten bildet dieses die damalige politische Struktur. Um die politische Haltung Jesu zu bestimmen, bringt man deshalb vor, er habe Zeloten

(d.h. Aufrührer) als Jünger gehabt, sei als Aufwiegler gegen das Reich hingerichtet worden, und sofort.

Wenn ich mich nicht täusche, besteht der Anachronismus darin, daß man das «Politische» der Zeit Jesu in die Strukturen des römischen Reiches verlegt, weil sie das sind, was am ehesten einem modernen politischen Imperium gleicht. Dabei übersieht man jedoch, daß damals das «politische» Leben, die zivilrechtliche Organisation des jüdischen Volkes, seine Lasten, seine Oppression, seine besondere gesellschaftliche und kulturelle Situation viel weniger vom römischen Reich und viel eher von der «Theologie» abhingen, die in den Gruppen der Schriftgelehrten und Pharisäer herrschte. Sie – und nicht das Reich – waren es, die dem gewöhnlichen Volk «unerträgliche Lasten» aufbürdeten, während sie sich von ihnen dispensierten, womit sie die eigentliche gesellschaftlich-politische Struktur Israels festlegten. Damit wirkte sich aber die «Gegentheologie» Jesu politischer aus, als wenn er in Wort und Tat gegen das römische Reich Stellung genommen hätte.

Doch schließen wir die Klammer und konzentrieren wir uns auf den Zusammenprall dieser beiden Theologien. Vorerst ist zu bemerken, daß beiden das gemeinsam ist, daß sie in den geschichtlichen Ereignissen Gott präsent und am Steuer sehen.

Die Theologie, die sich Jesus entgegenstemmt, ist nach den Synoptikern dadurch charakterisiert, daß sie in der Geschichte nach «Zeichen des Himmels» oder besser gesagt nach «Zeichen vom Himmel» fahndet. Mit Hilfe des unmittelbaren Kontextes (und im Blick auf die «Zeichen vom Himmel», die Satan in der Wüste Jesus vorschlägt) können wir die «Zeichen vom Himmel» als Vorwegnahmen, Entwürfe, Analogien eines eigentlich göttlichen Handelns charakterisieren, als etwas, das sich seiner Natur nach nicht dem Menschen und noch weniger Satan zuschreiben läßt. In was anderem konnte sich, wenn überhaupt, ein geschichtliches Ereignis als Zeichen vom Himmel ausweisen?

Und welches sind die «Zeichen», die Jesus den Zeichen vom Himmel entgegenstellt? Es sind die, die er die «Zeichen der Zeit» nennt: konkrete Veränderungen, die er selbst in der geschichtlichen Gegenwart vollbringt und für die Zeit nach ihm und für die Zukunft auch seinen Jüngern aufträgt. Man erinnere sich, daß Jesus zur Antwort auf die «eschatologische» Frage der Jünger des Täufers über den, «der da kommen soll», auf relative,

schrecklich vieldeutige geschichtliche Zeichen verwies, die abgrundweit vom Absoluten und Endgültigen entfernt sind. «Taube hören» – aber was? «Lahme gehen» – aber wie weit? «Kranke werden geheilt» – aber erliegen sie später nicht neuen, gefährlicheren Krankheiten? «Tote stehen auf» – aber ist dies der Mühe wert, wenn sie doch nach Schmerzen und Ängsten wieder aufs neue dem Tod zum Opfer fallen? «Armen wird die Frohbotschaft zuteil» – doch wer – und wann – wird ihr Schicksal ändern?

Hier beginnt sich das verschiedene Verständnis der Zeichen zu zeigen, das die zwei verschiedenen Theologien grundlegen wird. Wer «Zeichen vom Himmel» verlangt, will wissen, ob die Ereignisse – die Geschehnisse, auf die Jesus anspielte – unzweifelhaft von Gott kommen oder auch von Satan stammen können. Die Theologie Jesu über die Zeichen antwortet mit einer Kühnheit, welche der wissenschaftlichen christlichen Theologie völlig abhanden gekommen ist. Er sagt praktisch: Das Zeichen ist schon an und für sich so klar, daß selbst dann, wenn Satan es ist, der diese Menschen von ihren Übeln befreit, das deswegen erfolgt, weil das Reich Gottes zu euch gekommen ist. Damit disqualifiziert er jedes theologische Argument, das auf die Geschichte angewandt wird, sofern es nicht die direkte, gegenwärtige Würdigung des Ereignisses ist.

Für diese Beurteilung des Ereignisses an sich vom Gesichtspunkt seiner menschlichen Bedeutung aus bedarf die Theologie selbstverständlich eines Erkenntnisinstrumentes, das von der wissenschaftlichen Theologie ebenfalls geringgeschätzt oder einfach beiseite gelassen worden ist. Wir könnten es, in moderner Begrifflichkeit, den *geschichtlichen Sinn* nennen. Bei den Synoptikern wird dafür stets der entscheidende Ausdruck «Herz» gebraucht: hartes oder verschlossenes Herz, oder feinfühliges, offenes Herz.

In einem theologischen Disput über die Frage, was Gebot Gottes und was rein menschliche Überlieferung sei, stellt Jesus paradoxerweise die Gebote Gottes auf die Seite der Spontaneität des für andere offenen Herzens, und die rein menschlichen Überlieferungen auf die Seite einer Vernunft, die mit geschlossenem Herzen kalt berechnet. In der Tat läßt sich ein Ereignis nicht in sich beurteilen, wenn es nicht der Erwartung eines feinfühligem Herzens entspricht. Die Vernunft wird angesichts seiner Mehrdeutigkeit gelähmt werden, und die von ihr vorgebrachten Argumente werden bloß im Dienst des Egoismus stehen.

So versteht man, daß Jesus in der anläßlich der Heilung eines Stummen ausgebrochenen Polemik über die Sünde, die keine Vergebung findet, erklärt, daß sie nicht im theologischen Urteil darüber bestehe, ob sein Wirken von Gott oder von Satan ausgehe. Die Gotteslästerung aufgrund einer schlechten Apologetik wird immer Vergebung finden können. Unverzeihlich aber ist es, das, was eine Befreiung ist, nicht als Befreiung anzuerkennen. Unverzeihlich ist es, sich der Theologie zu bedienen, um aus der Befreiung eines Menschen etwas Hassenswertes zu machen. Die Sünde gegen den Geist besteht darin, daß man nicht in «theologischer» Freude eine konkrete Befreiung, die sich vor den Augen abspielt, als solche anerkennt.

Und ich spreche von *Befreiung*, weil Lukas, der als einziger die näheren Umstände der Heilung anführt, auch der einzige ist, der einen entscheidenden Zug hinzufügt in der Parabel, worin Jesus die kosmische Dimension seines Werkes schildert: das einzige theologische Zeichen, das der Anerkennung seiner Person vorausgehen kann. Mit dem Kommen Jesu ist der «Starke», der über die Menschheit herrschte und sie versklavt hielt, besiegt und entwaffnet. Und nach Lukas gehen die in diesem Kampf Erbeuteten nicht an einen neuen Zwingherrn über, sondern werden – so wie die Sprache der Stummen – denen zurückgegeben, zu denen sie von Natur aus gehören.

Um diese Reihe von charakteristischen Zügen der Theologie Jesu abzuschließen, müssen wir noch darauf hinweisen, wie er diese konkreten Befreiungstaten, die er vollbringt, nennt. Wie gesagt, steht die Vernunft vor mehrdeutigen Sachverhalten, vor allem, wenn man die Zukunft im Auge hat. Trotzdem gibt Jesus ihnen die absoluteste Bezeichnung, die der Theologie seiner Zeit zur Verfügung steht: er nennt sie «*Heil*». Statt zu entabsolutieren, verabsolutiert er nach unserem Empfinden unklug. So wie er Heilungen mit ungewissem Ausgang «*Kommen des Gottesreiches*» nannte, so nennt er einen mehrdeutigen, noch nicht in die Tat umgesetzten momentanen Entschluß des Zachäus «*Eintritt des Heils*». «*Dein Glaube hat dir Heil gebracht*», sagt er bei mehr als einer Gelegenheit zu Personen, auf deren Bitte hin er ungesicherte, vorübergehende Heilungen wirkt.

Woher kommt es dann, daß die moderne wissenschaftliche Theologie, vor allem die europäische, ein so unüberwindliches Widerstreben hat, sich zu politischen Alternativen zu äußern, die genau den Alternativen entsprechen, die während

seiner ganzen Predigtstätigkeit Gegenstand der Theologie Jesu waren?

Wenn der politische Theologe Europas von uns Lateinamerikanern verlangt, ihm einen Entwurf zu einer sozialistischen Gesellschaft vorzulegen, der von vornherein Gewähr dafür bietet, daß dabei die evidenten Mängel der bekannten sozialistischen Gesellschaften vermieden werden, warum verlangt er dann nicht auch von Christus, daß er, bevor er zu einem geheilten Kranken sagt: «Dein Glaube hat dir Heil gebracht», die Garantie dafür bietet, daß auf diese Heilung nicht noch schlimmere Krankheiten folgen?

Der geschichtliche Sinn erheischt beispielsweise angesichts des Hungers und des Analphabetentums eine Gesellschaft, worin nicht die Konkurrenz und der Gewinn Gesetz ist, und sieht es als eine Befreiung an, daß ein unterentwickeltes Volk die Grundnahrung und -kultur erhält. Im Blick auf künftige Probleme mag dies in Wohlstandsländern unwichtig erscheinen. Doch bei uns ist das etwas, das in die Augen springt. Wir leben jeden Tag volle vierundzwanzig Stunden lang mit dieser Alternative. Welche wissenschaftlichen Forderungen sollen die Theologie daran hindern, wenn diese Übel ausgemerzt sind, zu sagen: «Dein Glaube hat dir Heil gebracht»? All dies dient dazu, einem geschichtlichen Erfolg in seiner elementaren absoluten Einfachheit einen theologischen Status zu geben: «Was ist recht: Soll man am Sabbat Gutes oder Böses tun? – Soll man ein Leben retten oder es umkommen lassen?» (Mk 3,4.)

Das in diesem letzten Teil Gesagte mag vielleicht mehr als eine Evangeliumsverkündigung denn als eine ernsthafte Studie zur theologischen Methodologie anmuten. Die theologische Methodologie sucht ja schon seit langer Zeit nach einem Kriterium in Analogie zu den andern Wissenschaften und nicht in der Verkündigung des Evangeliums. Sie zieht der anscheinenden Einfachheit des Denkens Jesu und der Urkirche die Kategorien und Gewißheiten der übrigen Humanwissenschaften vor. Deshalb halte ich es für notwendig, *die besonderen Erfordernisse einer theologischen Arbeit, die wirklich ein Glaubensverständnis angesichts der Geschichte sein soll*, in moderne theologische Begriffe zu übertragen.

1. Der eschatologische Aspekt jedweder christlicher Theologie relativiert keineswegs die Gegenwart, sondern bindet sie an das Absolute. So verhütet er, daß die für jede effiziente Mobilisation des Menschen notwendige Verabsolutierung zu unmenschlicher Starrheit entartet, sich verfestigt,

stagniert und das Bestehende schon allein deswegen, weil es besteht, sakralisiert.

2. Deswegen definiert das Eschatologische weder den Inhalt der christlichen Theologie gegenüber den weltlichen Ideologien noch die Funktion der Gemeinschaft Kirche inmitten der Gesamtgesellschaft, wie das – ausdrücklich oder implizit – die europäische politische Theologie anzunehmen scheint. Es ist nur ihre Form, ihre Art und Weise, absolute Engagements zu akzeptieren. Die Akzentuierung des Eschatologischen hängt von einer stets neu vorgenommenen richtigen Einschätzung des *kairós*, d. h. der Befreiungsoportunität ab. Der kritische Raum, den die Eschatologie öffnet, ist nicht geradlinig, sondern dialektisch.

3. Es ist eine unstatthafte Extrapolation, wenn man aus der Entdeckung Luthers, daß die persönliche Rechtfertigung aus dem Glauben ohne die Werke geschieht, den Schlüssel zur gesamten Bibelauslegung und namentlich zu der kosmischen und ekklesiologischen Thematik macht. Es gibt keinen logischen Übergang von der Forderung des Paulus, die lähmende Sorge für die eigene Gerechtigkeit aufzugeben, zu den die Gemeinschaft betreffenden Forderungen, die der Aufbau des Gottesreiches stellt. Andernfalls geriete die gesamte Heilige Schrift aus dem Gleichgewicht. Was baut im Kosmos tatsächlich und endgültig die selbstlose Liebe zu den Menschen auf? Worin besteht diese praktische Gewalttätigkeit, die das Gottesreich der Utopie entreißt, um es mitten in die Menschen hineinzusetzen? Diese andrängenden biblischen Fragen werden sinnlos, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, das Gottesreich sei bereits fertig aufgebaut und es brauche nur noch jeder Einzelne durch den Glauben in es einzutreten.

4. Die christliche Theologie wird sich viel stärker auf das Gespür für das stützen müssen, was hier und jetzt den konkreten Menschen befreit, im Gegensatz zu dem Wissenschaftstypus, der sich imstande fühlt, schon jetzt alle Irrtümer und Gefahren der Zukunft mittels eines entsprechenden Modells vorauszusehen und auszuschließen, oder der sich anmaßt, die ganze geschichtliche Vergangenheit, die keine solchen Garantien vorweist, zu kritisieren und zu relativieren. Die Theologie wollte inmitten der menschlichen Wechselfälle die Wissenschaft vom Unveränderlichen sein. Sie muß wiederum, wie die Theologie des Evangeliums, zu einer Theologie der Treue werden, die auf das Unveränderliche gestützt, das Abenteuer der Geschichte steuert und dabei all die Berichti-

gungen vornimmt, zu denen die Fakten zwingen.

5. Infolgedessen gibt es für die Theologie unter dem eschatologischen Horizont nicht die Möglichkeit, die politische Rechte und die politische Linke in großer Höhe zu überfliegen. «Rechte» und «Linke» sind eben nicht nur Promotoren von Gesellschaftsentwürfen, die sich dem Urteil einer in der richtigen Mitte liegenden Vernunft unterstellen. Wie Martin Lotz treffend bemerkt, geht es «den radikal Linken ... um die permanente Öffnung der Gesellschaft auf ihre Zukunft hin. Diese Definition von «Links» als des Bereiches, der noch nicht gestaltet ist, der noch ohne Ort, Utopia ist, kann man sogar im großen Brockhaus (16. Auflage) nachlesen.»¹⁶ Deswegen ist die Ansprechbarkeit für die Linke ein inneres Element jeder echten Theologie. Sie muß die notwendige Form einer Reflexion sein, worin der geschichtliche Sinn die entscheidende Rolle spielt.

6. Ein Befreiungsgeschehen, und mag es noch so mehrdeutig und vorläufig sein (wie in den Beispielen im Evangelium), besitzt kraft dessen, daß Gott es bewirkt, in bezug auf das endgültige Gottesreich einen echt kausalen Charakter. Es ist eine gebrechliche, bloß stückwerkshafte Kausalität, die nicht selten irrt und neu ansetzen muß. Und doch ist sie etwas ganz anderes als bloße Antizipationen,

Entwürfe oder Analogien des Reiches. Vor Optionen wie Rassentrennung / volle Rechtsgleichheit, internationales freies Angebot und freie Nachfrage / ausgewogener Markt (unter Berücksichtigung der notleidenden Länder), Kapitalismus / Sozialismus geht es nicht bloß um irgendeine Analogie des Reiches, sondern es geht, wenn auch vielleicht bloß fragmentarisch, um das eschatologische Reich selbst, auf dessen Verwirklichung und Offenbarung das gesamte Universum unter Seufzen harret.

Abschließend gebe ich der Erwartung Ausdruck, daß das lateinamerikanische theologische Schaffen die von mir angedeutete Richtung einschlagen wird. Ich verhehle mir nicht, daß jemandem, der die hier gezogenen Linien eingehend prüft, meine Darlegungen als eine radikale Kritik selbst der progressivsten europäischen Theologie erscheinen müssen. Ich leugne nicht, daß dem so ist, auch wenn es Ausnahmen gibt. Wie mir scheint, schlug die Theologie im Laufe der Jahrhunderte eigene Wege ein und sie ließ sich, wie die Kirche selbst, nicht vom Worte Gottes richten. Diesem Wort und seiner Weise, zu einem in die Geschichte engagierten menschlichen Denken zu werden, sich wiederum anzunähern, schwebt vielen Lateinamerikanern als große Hoffnung vor.

¹ Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (München-Mainz 1973) passim. Dieses Buch und das von Hugo Assmann, *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos* (Tierra Nueva, Montevideo 1971) stellen meines Wissens die beiden einzigen Werke der Theologie der Befreiung dar, welche die Debatte auf die Ebene eines wissenschaftlichen, wohldokumentierten Dialogs mit der europäischen Theologie heben.

² Vgl. Juan L. Segundo, *De la Sociedad a la Teología* (Carlos Lohlé, Buenos Aires 1970), Teil III, Kap. II, 127 ff.

³ Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen (München 1971) 38.

⁴ Vgl. Juan L. Segundo, *Pastoral Latinoamericana. Sus motivos ocultos* (Búsqueda, Buenos Aires 1972) Kap. V und folgende.

⁵ Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt* (Mainz-München 21969) 88.

⁶ Ebd. 108-109.

⁷ Gott in der Revolution: E. Feil / L. Weth (Hrsg.), *Diskussion zur «Theologie der Revolution»* (München-Mainz 1969) 77.

⁸ Vgl. G. Gutiérrez aaO. 168 ff.; H. Assmann aaO. 154 ff.; Conrado Eggers Lan, *Cristianismo y nueva ideología* (J. Alvarez, Buenos Aires 1968) 46 ff.

⁹ «Theologie der Revolution» im Horizont von Rechtfertigung und Reich: E. Feil / L. Weth (Hrsg.), *Diskussion zur «Theologie der Revolution»* aaO. 94.

¹⁰ Vom unfreien Willen, *Ausgewählte Werke*, hg. v. H. H. Borchardt und G. Merz, *Erg.reihe Bd. I* (München 1961) 120.

¹¹ H. de Lavalette, *Ambigüités de la théologie politique: Recherches de Sciences Religieuses* 59 (1971) 559.

¹² Vgl. G. Gutiérrez aaO. das erste ganze Kapitel, namentlich S. 15 ff.

¹³ Vgl. H. Assmann aaO. 86 ff.

¹⁴ Vgl. Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments II* (München 21965) passim.

¹⁵ Henri Cazelles, *Bible et politique: Recherches de Sciences Religieuses* 59 (1971) 512.

¹⁶ Der Begriff der Revolution in der ökumenischen Diskussion: E. Feil / L. Weth (Hrsg.), *Diskussion zur «Theologie der Revolution»* aaO. 25. Wenn auch das Wort «Linke» fehlt, sind doch auch die Worte von Michel de Certeau in dieser Hinsicht aufschlußreich: «Eine Glaubenssolidarität eint (die Christen) mit dem Verachteten, der immer auch ein «Verkannter» ist ... Die Christen haben stets dem Gefangenen, dem Flüchtling, dem Armen und dem Fremden besondere Beachtung geschenkt»: *L'étranger ou l'union dans la différence* (Desclée de Brouwer, Paris 1969) 12-13. Es ist evident, wer immer wieder neu diese Solidarität beweist - ob die Rechte oder die Linke.

Übersetzt von Dr. August Berz

JUAN SEGUNDO

geboren am 31. Oktober 1925 in Montevideo (Uruguay), Jesuit, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät der Gesellschaft Jesu Saint-Albert in Löwen und an der Philosophischen Fakultät der Universität Paris, ist Lizentiat der Theologie und Doktor der Philosophie (1963), war Direktor des Centro Pedro Fabro in Montevideo (Zentrum für soziale Forschung und Aktion). Er veröffentlichte u. a.: *Berdiaeff. Une conception chrétienne de la Personne* (Paris 1963), *La Cristiandad, una utopía?*, 2 Bände (Montevideo 1963), *Teología abierta para el laico adulto*, 5 Bände (Buenos Aires 1967-1972).