

Reyes Mate

Antagonistische Tendenzen in der spanischen Kirche

In den Publikationen der Presse und in der lebendigen Sprache des Volkes gilt als Tatsache, daß die spanische Kirche zutiefst gespalten ist: es gibt eine «Kirche des Kreuzzugs», eine weitere «Kirche des *aggiornamento*» und eine dritte «Kirche des Volkes».

Sieht man von den mißbräuchlichen und anspruchsvollen Attributen ab, die der einen oder anderen Kirche zugewiesen werden, so läßt sich doch die Existenz von klar umrissenen Strömungen nicht leugnen, die sich ihren Weg durch das Innere der spanischen Kirche bahnen. Es kann sich nicht nur um Verschiedenheiten in den Geistesgaben handeln, da diese Strömungen eine ganz bestimmte ideologische Grundlage und ein Minimum von Institutionalisierung aufweisen. Um etwas von dieser Situation verstehen zu lernen, müssen wir auf die Geschichte zurückgreifen.

I. Die «Kirche des Kreuzzugs»

Mit dem Sieg der putschenden Generale im Jahre 1939 setzt sich ein Modell der Kirche durch, das die Bezeichnung «*Nationalkatholizismus*» (*nacionalcatolicismo*) erhalten hat. Es setzt sich aus folgenden Elementen zusammen: a) einem traditionalistischen Erbe, das von Donoso Cortés y Balmes herrührte und in der Verurteilung des politischen Säkularisierungsprozesses in Europa, in der Absage an die moderne Rationalität und in der Bestätigung der Religion in der Rolle des politischen Legitimationsprinzips bestand; b) der Ideologie des «Sozialkatholizismus» (*catolicismo social*), dem Banner der spanischen Laien, die den Liberalismus mit einem Feuereifer bekämpften, wie sie ihn nur noch aufbrachten, um aus den Sozialenzykliken Empfehlungsschreiben für die Reichen zu machen; c) dem Falangismus, der spanischen Version des Nationalsozialismus, der danach strebte, ein Neues Spanien zu schaffen, nach dem Bild und Gleichnis des Kaiserlichen Spanien, des Spanien von Schwert und Krone.

Die Folge davon war die Errichtung einer neubarocken Kirche, die dem Land buchstäblich auferlegte, mit morgendlichem Rosenkranzgebet aufzustehen und mit reuevollen Schlägen an die Brust zu Bett zu gehen. In den Jahren der wirtschaftlichen Isolation und der Not blieb dieses Kirchenmodell unangefochten. Von

diesem Zeitpunkt an beginnt jedoch der Niedergang des Nationalkatholizismus.

Der erste Grund dafür bestand in der Aufhebung der internationalen Blockade, die durch die Unterzeichnung des Konkordats mit dem Heiligen Stuhl und den Freundschaftsvertrag mit den Vereinigten Staaten (1953) eingeleitet wurde. Diese internationale Öffnung bringt den allmählichen Wirtschaftsaufschwung, der von den Technokraten des Opus Dei arrangiert wird und sich 1958 mit dem Stabilitätsprogramm beschleunigen wird. Obgleich diese Entwicklung von den Voraussetzungen einer totalitären Politik aus eingeleitet wurde, kann sie die entsprechende Entwicklung und Reorganisation der nach dem Bürgerkrieg zerschlagenen Arbeiterbewegung nicht verhindern.

Der zweite Grund liegt in der inneren Emigration der angesehensten intellektuellen des Franco-Regimes. Der Militärputsch bedeutete Tod oder Exil für die während der II. Republik so lebendige spanische *Intelligenzija*. Jetzt aber breitet sich unter den wenigen Persönlichkeiten, die das neue Regime akzeptierten, angesichts der brutalen Wirklichkeit des Frankismus Mutlosigkeit aus. Laín Entralgo veröffentlicht 1949 sein polemisches Buch *España como problema*, Julián Marías 1953 *El existencialismo en España* und J.L. Aranguren 1952 *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Diese Denker untergraben die philosophischen und theologischen Grundlagen des Nationalkatholizismus: das Christentum erschöpft sich nicht im Mittelalter, und ein Staat kann auch kein Tempelorden sein.

Auf diese Weise nimmt eine kirchliche Bewegung ihren Anfang, die vom französischen Katholizismus stark beeinflusst wird und, indem sie für einen Aufschwung des Franco-Regimes eintritt, zugleich auf die Wiederherstellung der Menschenrechte setzt.

II. Die Kirche des «*aggiornamento*», eine Kirche für die Demokratie

Diese Bewegung, zur Zeit des II. Vatikanischen Konzils zahlenmäßig in der Minderheit und ohne Gewicht innerhalb des Episkopats, fühlt sich von der Lehre des Konzils bestärkt und setzt sich schließlich bei der Mehrheit der spanischen Bischöfe durch. Das Dokument der Bischofskonferenz «*La Iglesia y la comunidad política*» (Die Kirche und die politische Gemeinschaft) (1973) legt das gegenwärtig offiziell gültige Kirchenmodell fest: Bruch mit dem Nationalkatholizismus und Vorschlag einer «beiderseitigen Unabhängigkeit und gesunden Zusammenarbeit» zwischen Kirche und Staat. Dieses Kirchenmodell setzt die Annahme des modernen Grundsatzes der Säkularität und Autonomie der Politik voraus und verspricht zugleich eine

gesunde Zusammenarbeit mit dem Staat, der die demokratische Absicht, das Charakteristikum dieses modernen politischen Konzepts, ebenfalls ernst nehmen sollte. Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche wurde vom Kardinal von Madrid und Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Don Vicente Tarancón, in der in Anwesenheit von König Juan Carlos I. gehaltenen Homilie vom 27. November 1975 klar definiert: «Für derart strenge Forderungen (Demokratieprojekt) sichert die Kirche ebenso nachdrücklich den Gehorsam der Bürger zu, denen sie die moralische Pflicht deutlich macht, die legitime Staatsgewalt in allem zu unterstützen, was diese für das Gemeinwohl anordnet.»

Diese Kirche läßt den Pluralismus der politischen Option für die Christen gelten, da sie ihr Fundament auf den Glauben an Jesus Christus legt. Der von geschichtlicher Kontingenz abstrahierende Glaube an Jesus Christus eröffnet eine Vielfalt von Entscheidungen, ohne die Einheit der Kirche anzutasten. So sehr diese Auffassung von der Kirche auch der in den meisten demokratischen Ländern Europas vertretenen gleichen mag, besitzt sie dennoch eine Bedeutung, die jeder übereilten Betrachtung entgegen muß.

Tatsächlich ist das demokratische Projekt, vor dessen Hintergrund sich das neue Kirchenmodell definiert, eine *Errungenschaft*, um die viele Bereiche der spanischen Gesellschaft gekämpft haben. Am meisten eingesetzt und am teuersten bezahlt aber haben für diese Errungenschaft die Vereinigungen und Parteien der Arbeiterschaft. Das ist eine Tatsache.

Ein Teil der Kirche hat sich durch seine aktive Präsenz in diesem Kampf hervorgetan. Der Anteil der militanten Christen an der Reorganisierung der Arbeiterbewegung und am Kampf gegen den Frankismus ist noch nicht geschichtlich gewürdigt worden, aber niemand zweifelt an seiner großen Bedeutung. Es wäre daher unmöglich, die gesellschaftliche Entwicklung Spaniens während des Frankismus richtig zu analysieren, wenn man diesen Faktor außer Acht ließe. Solche Bürger, die sich in sozialistischen und kommunistischen Organisationen einsetzen und außerdem Christen sind, werden durch ihre bloße Existenz zum wahren Prüfstein für die Qualität der Demokratieabsicht, mit der die Kirche zu jener «gesunden Zusammenarbeit» bereit ist.

Es sei vorausgeschickt, daß diese Klassenorganisationen in ihrer politischen Strategie die Konsolidierung einer liberalen bürgerlichen Demokratie billigen und verteidigen, obgleich sie natürlich nicht von ihrem sozialistischen Vorhaben abrücken. Aber sie sind bereit, diesen langen Marsch über den Weg des Mehrheitswillens des Volkes zu gehen.

Angesichts dieses Sachverhaltes muß die Haltung der Kirche gegenüber den marxistischen Organisatio-

nen befremden: diese werden aus dem Spektrum der Möglichkeiten, die dem Christen offenstehen, ausgeblendet. Man darf weder «rot» sein, noch marxistisch wählen. Der militante Antisozialismus der offiziellen Linie enthüllt den politischen Charakter ihres Neutralismus, sobald sie jene sozialistischen Christen an den Rand der christlichen Orthodoxie drängt.

Diese Anpassung der Kirche an die bürgerliche Demokratie ist nicht zufällig: es herrscht ein geheimes Einverständnis zwischen der Kirche des «aggiornamento» und einer bestimmten Version des Säkularitätsprinzips, die in nichts von der feudalistischen Ehe zwischen Thron und Altar abweicht. Was den modernen Staat kennzeichnet, ist ja bekanntlich der Widerspruch zwischen seiner Verfassungsgrundlage, dem Erbe der Revolutionsideale von 1789, und der sozialen Wirklichkeit einer zutiefst gespaltenen Gesellschaft. Diese Interessengegensätze machen den Staat zu einem Instrument der herrschenden Klasse statt zu derjenigen politischen Instanz, in der es zu einer lebendigen Begegnung aller Bürgerinteressen kommt. Dieser Staat – der die Vertretungsinstanz der Bürgerinteressen weder ist noch sein kann, weil er den sozialen Antagonismus nicht erkennt und daher seine Bürger auch nicht mit den materiellen Mitteln ausstattet, um wirkliche Bürger, das heißt gleich und frei, werden zu können – wirft sich zur übergreifenden Instanz auf, die dem konkreten Individuum Opfer abverlangt; dafür erhält dieses den leeren Titel «souveränes Wesen» oder «politisches Legitimationsprinzip». Trotz all seines Laizismus verweist dieser Staat auf ein bestimmtes religiöses Verhaltensmuster: der einzelne Mensch bringt der göttlichen Transzendenz ein Opfer und wird dafür mit der theologischen Erklärung belohnt, der Mensch sei der König der Schöpfung.

In beiden Fällen ist das Ergebnis ein isolierter Mensch, der weder Bürger sein, noch Nächster werden kann. Er ist ein elendes Wesen, das sich selbst zu diesem Elend verdammt, insofern er der Unterwerfung unter eine höchste Instanz (Gott oder Staat) zustimmt, die dank dieser seiner Negation weiterbesteht.

Diese Übereinstimmung zwischen dem bürgerlichen Staat und der Religiosität des «aggiornamento» geht über die formale Ebene hinaus und erstreckt sich auch auf die Inhalte. Wir haben auf der einen Seite die theologische Sanktionierung bürgerlicher Prinzipien, wie zum Beispiel des Privateigentums und des bestehenden Familienmodells, oder das Einverständnis in der Verteidigung der Privatschule gegenüber der freien, nicht schulgeldpflichtigen, sozialisierten Schule. Was Spanien anbelangt, kann man diese inhaltliche Übereinstimmung auf den Nenner bringen, daß die Kirche aufgrund ihres Selbstverständnisses als treue Hüterin der Naturordnung das Monopol auf die Moral

des neuen Staates beansprucht. So wird die Zurückhaltung der Kirche gegenüber der Christdemokratie verständlich, mit der sie nicht allzu eng liiert erscheinen möchte: ihre Interessen stimmen weniger mit der christdemokratischen Fraktion als vielmehr mit dem gesamten politischen Zentrum überein, von dem die Christdemokratie nur ein Teil ist.

Von diesem günstigen Blickwinkel aus kann sich die neue spanische Kirche den Luxus erlauben, die «Autonomie der Politik» mit Komplimenten zu überschütten, da diese ja in Wirklichkeit die Verteidigung einer bestimmten Politik darstellt. Ebenso wenig wird man sich über die Verwendung von Kategorien aus dem Bereich der Politischen Theologie zu wundern haben. Jede Theologie, die vorab versichert, sie erkenne die säkulare Autonomie an und dann ihr religiöses Schwergewicht auf den «eschatologischen Vorbehalt» legt, wird in Spanien willkommen sein, weil diese Autonomie als Sanktion des liberalen Staates dient und weil der «eschatologische Vorbehalt» eine korrigierende Beurteilung dieser Politik, nicht aber die Kritik an ihrem Wesen sein kann.

Es stimmt zwar, daß der «eschatologische Vorbehalt» in der Politischen Theologie – zumindest ihrer ursprünglichen Intention nach – die säkulare Praxis in eine bestimmte Richtung lenkt: dieser «Vorbehalt» geht von der Erinnerung an Jesus von Nazaret aus; als Vorwegnahme der Menschheitszukunft fordert dieses Gedächtnis eine Praxis der Befreiung, der Aktualisierung der Gottesherrschaft und der Erlösung. Auf diese Weise kommt man dazu, die revolutionäre Aktion zu bevorzugen. Wenn man dagegen diesen «Vorbehalt» von einem naiven Säkularitätsverständnis her deutet, werden Glaube und Kirche zu Marionetten der herrschenden Macht.

Das große Verdienst dieses Modells einer «Kirche des *aggiornamento*» besteht darin, die «Kirche des Kreuzzugs» verdrängt zu haben. Diese ist heute eine Kirche der Minderheit, im Episkopat kaum vertreten, wenn auch ihr gesellschaftlicher Einfluß aufgrund ihrer Verankerung im noch ungebrochenen frankistischen Staatsapparat beträchtlich ist.

Doch der eigentliche Dienst, den sie dem Christentum erwiesen hat, beruht darauf, daß sie das wahre Wesen dieser Kirche von Kreuzrittern entlarvt hat. Seit sie die Unterstützung durch den Episkopat und ihre gesellschaftliche Vormachtstellung verliert, stellt sich diese Kirche als eine zutiefst politische Erscheinung dar. Sie ist heute eine Marionettenfigur in der Hand extrem rechter politischer Gruppen. Sie benutzt jede Gelegenheit, die konziliare Haltung des Vatikans oder der Bischöfe zu kritisieren und mit Drohungen zu beantworten. Ihre Orthodoxie hängt von der Verteidigung des bisherigen Regimes ab, das ihrer Auffassung

nach den Inbegriff eines Modells christlicher Kultur darstellt, außerhalb dessen die Kirche ihre Identität einbüßen würde. Immerhin gilt zu beachten, daß sich diese Kirche in zweifacher Weise manifestiert. Auf der einen Seite steht die reaktionäre Haltung von Organisationen wie den «Priesterbruderschaften» (*Hermandades Sacerdotales*) und die der Bischofsminderheit. Ihr wäre die Gewalttätigkeit der «Christkönigskrieger» (*Guerrilleros de Cristo Rey*) hinzuzufügen, die, wie sie erklären, mit all denjenigen auf Kriegsfuß stehen, welche sich gegenwärtig an ihrem christlichen Zivilisationsmodell vergreifen. Auf der anderen Seite haben wir die subtile Politik des *Opus Dei*, das sich seiner gewaltigen wirtschaftlichen Macht und seines sozialen Einflusses bedient, um die Option des spanischen Episkopats für die Anerkennung des liberalen Prinzips der politischen Autonomie zu bekämpfen.

Ihre Vorstellung, die Identität der Kirche stehe mit dem Untergang des feudalen Modells christlicher Kultur auf dem Spiel, beruht auf einer bestimmten Apologetik, auf einer bestimmten Exegese und auf einer bestimmten Ekklesiologie und Christologie. Wenn sie nun aber zum Verzicht auf die offizielle Orthodoxie bereit sind, so darum, weil in ihrer Wertordnung ein bestimmtes Zivilisationsmodell an oberster Stelle rangiert. So erklärt sich, daß diese Kirche heute im Schutz politischer Organisationen der extremen Rechten überlebt.

III. Die diskriminierten Christen

Die Achillesferse der «Kirche des *aggiornamento*» ist die Existenz jener Christen, die für die Freiheit kämpfen und sich in den diskriminierten Organisationen engagieren. Die Kirche wird nicht müde zu erklären, daß der Pluralismus der Christen eine Toleranzgrenze hat: das Engagement im marxistischen Sozialismus, d. h. in «atheistischen und materialistischen» und daher mit dem christlichen Glauben unvereinbaren Organisationen. Dieses kirchliche Urteil bedeutet eine politische Diskriminierung, insofern sie das Feld möglicher Optionen für die Christen eingrenzt; darüber hinaus ist sie jedoch eine religiöse Disqualifizierung, wenn sie unter den Bedingungen der Möglichkeit christlicher Existenz den marxistischen Sozialismus ausschließt, der heute von vielen Christen als eine spezifische Kulturform gelebt wird.

Die Kirche begründet ihre Haltung mit einem doppelten Grundsatz: zum einen ereigne sich die Glaubensidentität innerhalb der Kirche selbst; das profane Geschehen könne keinesfalls einen theologischen Ort darstellen. Zum zweiten könne sich der christliche Glaube nicht in jedem beliebigen Kulturzusammenhang entfalten; die marxistische Kultur beispielsweise trockne ihn aus, ersticke und zerstöre ihn.

Diese beiden Prinzipien widersprechen sich. Wenn die Glaubensidentität tatsächlich von jeglichem Geschichtszusammenhang abstrahierte, so müßte sie jedem beliebigen historischen Kontext gegenüber indifferent sein; reagiert sie aber so empfindlich auf den sozialistischen Kontext, dann darum, weil sie aus Erfahrung weiß, daß sie einen Kontext braucht, vielmehr sich bereits für einen entschieden hat, nämlich den der liberalen Demokratie.

Gerade von dem Bewußtsein der Widersprüchlichkeit, mit der das offizielle Modell diskutiert wird, geht die von den diskriminierten Christen getragene kirchliche Bewegung aus. Ihre theologische Logik läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: *erstens* eine religiöse Wertung des Geschichtsereignisses; der soziale und politische Prozeß der Befreiung der Unterdrückten ist ein *Zeichen der Zeit*, welches das Kommen des Reiches nicht nur ankündigt, sondern auch vorwegnimmt – und darum selbst *ist*. Man muß jenem theologischen Größenwahn ein Ende bereiten, der, wenn er vom «Reich» oder von der «Erlösung» spricht, nur an eine makellose Transzendenz oder an das Ende der Welt denkt. Jesus hat keine Hemmungen, eine einmalige Augenheilung als «Kommen des Reiches» zu bezeichnen, und einen mutigen Entschluß des Zachäus nennt er «Eintritt des Heils». Das vergängliche Tagesereignis ist ein theologischer Ort, und deshalb *ist es auch* die Ankunft des Reiches und der Erlösung.

Zweitens aktualisiert sich der religiöse Stellenwert dieser Zeichen in dem Anruf, den das Ereignis an das christliche Gewissen ergehen läßt. Der Christ weiß sich von diesem Zeitpunkt allgemeiner Befreiung, der Frucht so vieler Schmerzen der Geschichte, betroffen. Und die spanischen Christen verstehen diese Herausforderung zum einen als Erkennen der säkularen Behinderung einer bestimmten Kirche in ihrem Auftrag, die Unterdrückten zu befreien, und zum anderen als Aufforderung zur Solidarität mit all jenen Christen, die aufgrund ihres Einsatzes für die Befreiung der Unterdrückten von der Kirche ins Abseits gedrängt worden sind.

Es geht nicht um eine manichäische Beurteilung – hier die Guten, dort die Bösen –, sondern um die Erkenntnis der ständigen Zweideutigkeit, in der die spanische Kirche gelebt hat – und die allem Anschein nach fortbesteht. Dieser Anruf äußert sich in der Aufforderung zur Umkehr: der Christ wird nicht als Bruder geboren; die aktive Brüderlichkeit, d. h. die *Mitmenschlichkeit*, wird erst durch die Umkehr erkämpft: angesichts des in den tausend Formen des Unrechts unterwegs ausgeplünderten Menschen sieht die natürliche Reaktion so aus, daß man kneift. Um den Samariter zu spielen, muß man sich einen Ruck geben.

Drittens führt die *Mitmenschlichkeit* oder das *Zum-Nächsten-Werden* für die Unterdrückten mit logischer Notwendigkeit zum politischen Handeln. Die *Mitmenschlichkeit* bringt in kurzer oder mittlerer Frist die Institutionalisierung des *Gemeinsinns* mit sich, d. h. der Solidarität im Zusammenleben der Glieder einer Gesellschaft. Damit wird eine Staats- und Gesellschaftsform kritisiert, die mit dem Begriff des *Gemeinsinns* einen schweren Betrug begeht: mit Hilfe der Anerkennung dieser Eigenschaft legitimiert sie sich selbst, de facto aber leugnet und mißachtet sie sie gröblich. Wenn die Intersubjektivität eine wesentliche Bestimmung, um nicht zu sagen die zentrale Bestimmung des Glaubenssubjektes ist, so tritt der Glaube damit selbst als historische Voraussetzung auf, die hier und heute die Verwirklichung einer auf die Souveränität und Solidarität ihrer Glieder gegründeten Gesellschaft fordert. Zwischen *Mitmenschlichkeit* und *Gemeinsinn* entsteht eine fruchtbare, Befreiung verheißende dialektische Spannung.

IV. Der theologische Ort «*extra muros*» der Kirche

Die tiefgreifenden Strömungen, welche die spanische Kirche gegenwärtig spalten, deuten bereits auf den Untergang der wissenschaftlichen Theologie, d. h. des Versuchs einer theologischen Theorie, die unter den Laborbedingungen unserer Theologischen Institute konstruiert wird und Universalitätsanspruch haben soll. Diese Laboratorien fungieren als Theorie-Abteilungen einer bestimmten Kirche. Wir sind hier über die Tatsache gestolpert, daß das historische, das politische Ereignis den echten theologischen Ort darstellt. Dies wissen und darin stimmen die «Kirche des Kreuzzuges» und die diskriminierten Christen formal überein. Der Unterschied zwischen beiden ist inhaltlich begründet: indem die ersteren der etablierten Ordnung absoluten Wert beimessen, verzichten sie auf die Zukunft und ordnen alles der Verlängerung der Gegenwart unter. Ihre Theopolitik ist eine politische Instrumentalisierung der Religion. Letztere dagegen reihen sich in das historische Geschehen ein, dessen Wesen Freiheit und Zukunft bestimmen und das darum ein Befreiungsprozeß ist.

Ein solcher Christ hat nichts dagegen, von jener Zukunft der Freiheit herausgefordert zu werden, denn er weiß ja, daß Gott auch Befreiung ist. Und diesem Appell zufolge wird er ein dialektisches Verhältnis zur Politik aufbauen, da weder die politische Konkretisierung noch die Form der Kirche das Entscheidende sind, sondern vielmehr der Weg zur Freiheit, der bei der Anliegen ist. An der Alternative, welche diese Christen verfechten, läßt sich kein «Klerikalismus von links» beanstanden, denn sie erkennen keiner politi-

schen Form Absolutheitswert zu, weil sie ja alles der umfassenden Befreiung unterordnen, in der sie die Voraussetzung ihrer politischen Praxis und ihres Verhältnisses zur Kirche sehen.

Die «Kirche des *aggiornamento*» dagegen ist wohl durch ihre unselige Erfahrung mit dem Frankismus vorsichtig geworden und versucht nun im Schutz einer hoch im Kurs stehenden Theologie, welche die Kirche «aus dem Schlamassel heraushalten» will, ihre Identität in der Abstraktion vom Geschichtsereignis zu bestimmen. Wir haben bereits anzumerken versucht, inwiefern dies ein unmögliches Abenteuer ist. Die Kirche verdammt sich auf diese Weise selbst dazu, immer hinter dem Geschehen hinterherzuhinken, und handelt sich dafür das Büsserhemd des Opportunismus ein. Aus der Gefahr ist schon traurige Wirklichkeit geworden. Am Vorabend der Demokratie waren es die fortschrittlichen *nichtkirchlichen* Kräfte des spanischen Staates, die nicht müde wurden, die im Zuge der Reform erfolgten Menschenrechtsverletzungen wie willkürliche Diskriminierung bei der Legalisierung politischer Arbeiterparteien und sozialistischer Gewerkschaftszentralen sowie Mißachtung der Rechte der Nationalitäten und ethnischen Minderheiten bekanntzumachen und gegen sie zu kämpfen; ganz zu

schweigen von der Gleichgültigkeit der Kirche gegenüber der noch ausstehenden Generalamnestie. Man könnte einwenden, das alles werde man schon erreichen, es sei bloß eine Frage der Zeit usw.; die Wirklichkeit aber sieht so aus, daß man all dies Schritt für Schritt erreichen wird dank der Mobilisierung des Volkes, dank des Kampfes der Parteien und Gewerkschaften und leider auch auf Kosten vieler Menschenleben. Die Wehklagen im nachhinein, die so typisch für diese Kirche sind, bringen die Sache nicht weiter. Es geht nicht an, sich auf ruhigere Zeiten zu vertrösten und von einer klaren Festlegung der Rollen zu träumen, die jedes Ding an seinen Platz rückt: die Politik zur Politik und die Kirche zu ihrem Gott. So werden sich die Rollen nie verteilen lassen, weil die Freiheit in der Geschichte immer das Opfer eines Ausnahmezustandes ist. Die Freiheit des Armen ist eine ernste Herausforderung für die Politik, aber auch für den christlichen Glauben. Und in Spanien sind wir an einem entscheidenden Punkt angelangt: wenn die Idee der Freiheit einen Anschein von Glaubwürdigkeit haben will, so wird sie sich nicht am Rande, sondern auf dem Boden der konkreten Freiheit bewegen müssen.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

REYES MATE

1942 in Valladolid (Spanien) geboren. Lizentiat in Philosophie an der Fakultät von Le Saulchoir (Paris) und Doktorat in Theologie bei J.B. Metz an der Universität Münster. Gegenwärtig Direktor des Verlags Mañana (Madrid). Veröffentlichungen: *El ateísmo, problema político* (Salamanca 1973), ausgezeichnet mit dem «premio nacional de teolo-

gía»; *El desafío socialista* (Salamanca 1975), ins Italienische übersetzt; *Pueden ser rojos los cristianos?* (Madrid 1977²); *Por un proyecto socialista autogestionario* (Madrid 1977). Mitherausgeber von: H. Assmann/R. Mate, *Sobre la religión I* (Salamanca 1974); H. Assmann/R. Mate, *Sobre la religión II* (Salamanca 1975); A. Fierro/R. Mate, *Cristianos por el socialismo* (Estella 1977²). Anschrift: Fermín Caballero, 59, 3^o C, Madrid 34, Spanien.