

darum, daß der *primär* kultische Sinn des Kultusaktes, der die Predigt ausmacht, aus dem Zentralpunkt nicht ausgeschlossen wird. Didaktik und Ethik müssen eine zweite Ebene besetzen, die heute notwendigerweise eingeschränkt wird“ (119).

Die beiden letzten Aufsätze: Überlegungen über die Freiheit der Kirche von A. Arza und Bürgerliche Freiheiten und religiöse Freiheit. Probleme um die Säkularität von R. Muñoz Palacios, haben grundsätzlich dieselbe Thematik, nämlich die Begründung der Freiheit der Kirche, doch sind die hermeneutischen Perspektiven der beiden Autoren verschieden. Zum Thema Kirchengeschichte stellt der Kirchenrechtler A. fest, daß die Kirche ihre Freiheit in *ihrer religiösen Natur* begründe, nach der sie als religiöse Gesellschaft zur sozialen Verwirklichung des „religiösen Menschen“ beitrüge. „Man kann die Tatsache der Gründung der Kirche von Christus akzeptieren oder nicht, aber niemand kann die religiöse Natur der Kirche verleugnen. Infolgedessen sollten alle Menschen ihre Existenz respektieren und es annehmen, daß ihr völlige Freiheit (innerhalb des Bereiches ihrer Sendung) gestattet wird“ (173 f.). – M. P. antwortet zum gleichen Thema aus seiner Sicht, nämlich der hermeneutischen Ebene der *Säkularität*, her: der Mensch als solcher hat das Recht auf eine freie Existenz, unabhängig von jedwelcher Ideologie. Diese Freiheit wird nur dort ermöglicht, wo wirkliche Chancengleichheit für alle Menschen besteht. Und von hier begründet *auch die Kirche* ihren Anspruch auf Freiheit, wie es schon teilweise im 2. Vat. Konzil in der „Erklärung über die religiöse Freiheit“ geschah. Diese hermeneutische Ebene, die auf der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen beruht, ist heute in ihrer Säkularität eine notwendige Voraussetzung für den Dialog der Christen mit Atheisten oder Menschen, die sich zu keiner Religion bekennen.

Die einzelnen Register erleichtern das Lesen des Buches, das wertvolle Denkanstöße zur Diskussion über die Kirche als Sakrament der Freiheit bietet und einen wichtigen Beitrag zur Erneuerung der Theologie in der heute brennenden Freiheitsproblematik leistet.

M. A n z a n e r a, S. J.

Rollet, Jacques, *Libération sociale et salut chrétien* (Cogitatio Fidei No. 79). 8° (222 S.) Paris 1974, du Cerf.

Während die deutsche „Politische Theologie“ die Erwartungen einer tiefen Erneuerung der Theologie noch nicht ganz erfüllt hat, begann in Lateinamerika – vor allem seit der II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats (CELAM) 1968 in Medellín, Kolumbien – eine Weise der theologischen Reflexion, die für die armen und unterdrückten Völker eine klare Stellungnahme trifft. Eine solche Reflexion, auch unter dem Titel „Theologie der Befreiung“ bekannt, wird langsam – und nicht ohne Polemik – in den europäischen theologischen Kreisen rezipiert. – Das Buch R.s will jetzt von der Situation Frankreichs her eine ähnliche Reflexion anbieten. Nach Meinung des Rez. ist dieser Versuch – im Rahmen eines Essays – gelungen. In vier Kap. stellt R., didaktisch klar, die Skizze einer Theologie der Befreiung in Frankreich dar.

Das 1. Kap. ist eine knappe, aber eindrucksvolle Zusammenfassung der tiefen Ungleichheiten innerhalb der „hochentwickelten“ französischen Gesellschaft. 1970 habe die Zahl der Menschen, die unter oder an der Grenze des Lebensminimums stehen, noch immer 5 Millionen betragen; wenn auch noch jene „arm“ genannt werden können, die 30 Prozent über dem Lebensminimum verdienen, dann muß man wahrscheinlich 10 Millionen Menschen einschließen, d. h. 20 Prozent der französischen Bevölkerung! Hier werden nun die Beziehungen zwischen den entwickelten Ländern und der sog. „Dritten Welt“ dargestellt, also die internationale Herrschaft (Domination) in den verschiedenen Formen: in Handelsbeziehungen, Kapitalinvestitionen und kulturellen Abkommen. Für eine ausführlichere Information weist R. auf die Werke bekannter Soziologen und Wirtschaftler hin: M. Parodi, J. Attali, J.-M. Albertini, S. Amin, T. Mende u. a.

Das 2. Kap. handelt von einem Thema, das für den Theologen gleich wichtig wie unangenehm ist, nämlich „die Theologie als Hermeneutik“. Die theologische Reflexion ist immer soziologisch situiert und muß also von der sozialen Situation des Theologen her ausgelegt werden. Er soll sich immer fragen: Für wen arbeitet er? Für die herrschenden oder für die unterdrückten Menschen, Klassen und Völker?



„Von Gott zu sprechen, obwohl es nicht so scheint, ist nie neutral und nie ohne Beziehung mit den wirtschaftlichen und politischen Institutionen“ (65 f.). Aus diesem Grund soll der Theologe seine Theologie durch die Hermeneutik der Sozialwissenschaften prüfen lassen! Diese hermeneutische Prüfung entdeckt bisweilen eine kulturelle Weltanschauung, die nicht ganz auf dem Evangelium beruht. R. erwähnt einige solcher scheinchristlichen Prinzipien: Konservatismus, d. h. Verteidigung des von Gott gewollten „Status quo“, Individualismus, Spiritualismus und Pazifismus. – Die theologische Hermeneutik setzt also eine doppelte – soziale und biblische – Überlegung voraus, wodurch die ganze Theologie als eine Auslegung des Wortes Gottes in allen Dimensionen der menschlichen Existenz bestimmt wird. Von der biblischen Hermeneutik werden folgende Prinzipien abgeleitet: 1. Für die Christen wird der Freiheit und der Befreiung von der Beziehung zu Jesus bestimmt. Dort liegt der Unterschied zwischen Glauben und Aberglauben. Das von Jesus verkündigte und verwirklichte Reich ist das eines Gottes, der für die Armen Stellung nimmt. Jesu Tod ergibt sich aus dieser Stellungnahme. 2. Das Kriterium der totalen Befreiung bei der Wiedergeburt (Parusia) des Herrn ist die Verwirklichung der Gerechtigkeit auf der neuen Erde. 3. Die Christen sollen in jedem geschichtlichen Augenblick die Zeichen der Zeit nach einer politischen Hermeneutik, die eine Aufdeckung der Sünde anstrebt, auslegen. – Das 3. Kap. „Sünde und Gesellschaft“ ist eine Anwendung der hermeneutischen Prinzipien auf die westliche Gesellschaft. Die Sünde der Welt wird als Vergötterung (Idolatrie), die zur Ungerechtigkeit führt, entdeckt. Wenn die Vergötterung darin besteht, daß man eine weltliche Wirklichkeit als absolute betrachtet, wodurch der Mensch unterworfen und versklavt wird, dann kann man sagen, daß das Funktionieren des aktuellen Kapitalismus auf einer Vergötterung beruht, die in der gesamten Gesellschaft herrscht, nämlich der Vorrang des Habens vor dem Sein. „Der aktuelle Kult des leichten Glücks“ ist gefährlich für den Christen, der sich gegen ihn nicht wehrt. In einem solchen Milieu bekommt er „die laue Taufe des Wohlstands und der lebenswürdigen Toleranz“, die gegenüber dem Elend der „Dritten Welt“ und der Armut zahlreicher Menschen in den „entwickelten“ Ländern blind macht. – Die Vergötterung des Reichtums wird zur institutionellen Ungerechtigkeit. Eine Verweigerung, gegen diese Ungerechtigkeit zu kämpfen, die durch die sozialen Strukturen verkörpert wird, ist auch ein Mangel an Liebe, also eine Sünde. – Das 4. Kap. schafft eine Synthese der Beziehung zwischen sozialer und christlicher Befreiung. Es handelt sich weder um eine Einheit – Univozität – noch um eine Verschiedenheit – Equivozität –, sondern um eine dialektische (differenzierte) Einheit. Die Befreiung, die der auferstandene Jesus den Menschen anbietet, ist auch eine Hoffnung auf einen totalen Sieg gegen alle Unterdrückung. Die Herrschaft der Welt in der Geschichte gehört nur Jesus, dem Herrn, und keineswegs einer Rasse oder Klasse. Aus diesem Grund stellt R. fest: „Die Befreiung in Jesus führt zu sozialer Befreiung und das – notwendigerweise“ (185). Die Beziehung zwischen beiden Befreiungen sei „eine Determinierung in letzter Instanz“ (détermination en dernière instance). Diesen Begriff benutzte schon der Marxist *L. Althusser*, um die Beziehung zwischen dem wirtschaftlichen Unterbau einer Gesellschaft und den verschiedenen Elementen – Recht, Politik, Kultur, Religion – des Überbaus zu benennen. Jetzt wendet R. ihn auf die dialektische Einheit zwischen der sozialen Befreiung und dem christlichen Heil an. „Die soziale Befreiung in ihren verschiedenen Komponenten – Kampf gegen die Ungerechtigkeit innerhalb des ‚Klassenkampfes‘, Suche nach Motivierungen und Zweck in dem sozialen Leben – wird für den Christen durch die Befreiung in Jesus von der Sünde in letzter Instanz determiniert“ (185).

Trotz der mannigfaltigen Freiheitsverletzungen in den kommunistischen Ländern bleibt noch die marxische Kritik am Kapitalismus die beste Erklärung zur Situation der Unterdrückung in der westlichen und in der „Dritten Welt“. Daher die dringende Aufgabe einer gegenseitigen Befruchtung zwischen Sozialismus und Christentum, die heute nur auf einer Säkularitätsebene denkbar ist. Nur so werden die legitime Autonomie der weltlichen Wirklichkeit und die Religionsfreiheit respektiert. Nach R. sei die marxische Lehre „absolut atheistisch“. Sie enthalte nicht nur eine negative Begründung des Atheismus, die Religion als Opium des Volkes, sondern auch eine positive Begründung des Messianismus des Proletariats:



der Mensch sei sein eigener Schöpfer im vollen Sinne des Wortes und infolgedessen sei jede Vorstellung eines höheren Wesens absolut zu verwerfen. – Als Schlußfolgerung betont R. als notwendig für die Praxis der Kirche folgende Punkte: 1. Überwindung des kirchlichen Konservatismus, damit die Befreiungsbewegungen nicht zum Atheismus abgedrängt werden. 2. Anthropologische Analyse der Vermittlungen, die zwischen dem Heil in Jesus und der sozialen Befreiung bestehen. 3. Spiritualität der Befreiung, die einerseits die Untrennbarkeit von Mystik und Politik erkennt und andererseits die engagierten Christen von einer *absoluten* Vorrangigkeit der Politik befreit.

Mit seinem Buch leistet R. einen wertvollen Beitrag zur Erhellung der debattierten „Theologie der Befreiung“, deren Hermeneutik wahrscheinlich einen Schwerpunkt in der theologischen Diskussion der nächsten Jahre bilden wird. Da R. als Ansatzpunkt die soziale Situation Frankreichs und der „Dritten Welt“ nimmt, wünscht sich der Leser eine ausführlichere Information über Fakten und „Theorien der Abhängigkeit“ und vor allem über die konkreten Alternativen zur Überwindung solcher unmenschlichen Situationen. Die Anwendung des Begriffes Althusser's „Determinierung in letzter Instanz“ auf die Beziehung von christlicher zu sozialer Befreiung verdient die Beachtung der Theologen.

M. M a n z a n e r a, S. J.

Wippern, Jürgen (Hrsg.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie (Wege der Forschung, 186). 8° (475 S.) Darmstadt 1972, Wissenschaftl. Buchges.

Welche Bedeutung man auch immer der sog. ungeschriebenen Lehre Platons beimessen mag: Wer sich ernsthaft mit Platon beschäftigt, kann an den Thesen und Ergebnissen der philologischen und philosophiegeschichtlichen Forschung zum Problem des „esoterischen“ Platon nicht vorbeigehen. Für diese Auseinandersetzung bietet der vorliegende Band dem Fachmann wie dem Studenten eine sehr wertvolle Hilfe. Die ausführliche, mit einer Fülle von Belegen und Verweisen ausgestattete Einleitung des Hrsg. arbeitet die Fragestellung und den augenblicklichen (die Auswahl war im August 1967 definitiv abgeschlossen) Stand der Diskussion heraus: Durch Schleiermacher tritt das geschriebene Werk Platons, die Dialoge, in den Mittelpunkt der Bemühungen um ein Verständnis der platonischen Philosophie. W. zeigt durch ein ausführliches Zitat, daß bereits Trendelenburg i. J. 1826 auf die Gefahr einer Verkürzung des Platonbildes hingewiesen hat, die diese Tendenz mit sich bringt (VII–IX). Die Platonforschung im Zeitalter des Historismus übernahm Schleiermachers Relativierung der antiken Berichte über Platons Prinzipienlehre. Eine neue Bewertung und Erschließung dieser Zeugnisse setzte mit den Arbeiten von L. Robin, J. Stenzel, P. Wilpert u. a. ein. Der entscheidende Schritt der Tübinger Altphilologen H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles* (1959), und K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre* (1963), besteht darin, daß sie die These vertreten, die Prinzipienlehre sei nicht erst vom späten Platon vorgetragen worden; sie versuchen vielmehr, „auch noch das platonische Mittelwerk und sogar bestimmte Frühdialoge für die Rekonstruktion der Prinzipienlehre heranzuziehen und umgekehrt in ihrem Lichte transparent zu machen, um damit die Grundlagen für die originäre Erfassung des platonischen Philosophierens im ganzen zu schaffen“ (XIV). W. weist auf die Bedeutung hin, die die Arbeiten von Krämer und Gaiser für das Platonbild und darüber hinaus für das Verständnis der gesamten antiken Philosophiegeschichte haben: Entgegen der von Schleiermacher bestimmten Auffassung wird Platon wieder stärker von der neuplatonischen Tradition her verstanden. Im Unterschied zu der von der Lebens- und Existenzphilosophie beeinflussten Vorstellung eines primär durch Sokrates geprägten Philosophen erscheint Platon als Fortsetzer des vorsokratischen Arche-Denkens. Gegner von Krämer und Gaiser befürchten, das neue Platonbild vermöge die „wesentlichen Entdeckungen der Forschung seit Schleiermacher, etwa die Kategorien des Dialogischen, Genetischen oder Aporetischen, nicht in sich aufzuheben“ (XV). Die nachplatonischen Systemansätze erweisen sich nach Ansicht W.s aufgrund der bisher gesicherten Forschungsergebnisse „primär als eigenständige Fortbildungen letztlich der ungeschriebenen Prinzipienlehre Platons. Die mit der Rekonstruktion der ungeschriebenen Lehre Platons sich anbahnende Revision des konventionellen Platon-Bildes modifiziert also auch unsere landläufi-