

men: Bruno Schüller, Peter Knauer und Franz Scholz. Bereits eingangs gibt der Verf. seinen eigenen Standort preis: »Insgesamt plädiert die vorliegende Arbeit für eine kritische Überarbeitung der teleologischen Begründung sittlicher Normen, die sie – trotz gewisser Mängel – aus methodologischen und pastoralen Gründen für die bessere Alternative hält.« (27). Mit dieser Aussage ist der Leser gespannt, inwiefern es dem Verf. gelingt, eine »kritische Überarbeitung« vorzulegen.

In einem ersten Abschnitt legt der Verf. die Ausführungen oben genannter Moralthologen zur Problematik dar. Schüller beruft sich bei seinen terminologischen Ausführungen auf den angelsächsischen Ethiker Charlie D. Broad, der die deontologische und die teleologische Theorie als idealtypische Grenzfälle ansieht. Schüller legt fest, daß »teleologisch« solche Theorien heißen sollen, die besagen, daß alle Handlungen ausschließlich von ihren Folgen her sittlich beurteilt werden müssen, wogegen er als »deontologisch« jene Theorie bezeichnet, die besagt, daß nicht alle Handlungen ausschließlich durch ihre Folgen sittlich bestimmt werden. P. Knauer möchte diesen Gegensatz in gewisser Weise abmildern, indem er die Beziehung einer Handlung zu ihren Folgen als innere Bestimmtheit der Handlung selbst beschreibt. Für Knauer hält der Verf. fest, »daß es nach ihm wirkliche Handlungen gibt, die in sich schlecht sind (wegen ihrer Folgen) und deren sittliche Schlechtigkeit durch keine Überlegung relativiert werden kann.« (136).

In ähnlicher Weise gelangt F. Scholz zu der Einsicht, daß eine deontologische Fundierung teleologischer Normen unverzichtbar ist. Dieser Fundierung entspricht im Ergebnis ein sekundär pastoralpraktisches »Niemals«, das von dem primären theoretischen »Niemals« der Deontologen strukturell verschieden ist. Zu den schärfsten Kritikern der teleologischen Normbegründung führt der Verf. u.a. G. Ermecke, H.-E. Hengstenberg, R. Spaemann und M. Rhonheimer auf. Ihnen ist gemeinsam, daß sie der Auffassung sind, daß in dem deontologischen Ansatz die »teleologischen Momente« (die Beachtung der Folgen) bereits enthalten sind. Während für Rhonheimer der Teleologismus nichts anderes als die utilitaristische Version physizistischer/naturalistischer Normbegründung darstellt, kommt der Verf. zu einem wesentlich milderen Urteil und spricht von einer »Ermessensfrage« (219).

Der Verf. ist nach Kräften bemüht, die Differenzen zwischen »Teleologen« und »Deontologen« abzumildern, wofür er häufig Ausdrücke wie: »in der Regel«, »Ermessensfrage«, etc. heranzieht. Käuflin kommt z.B. zu dem Schluß: »In bezug auf

den Geltungsbereich trifft der Vorwurf, die teleologische Begründung stelle die Absolutheit sittlicher Normen in Frage, von der Sache her in der Regel aber zu.« Der Leser bekommt den Eindruck, als sei die Auseinandersetzung bisweilen lediglich ein Problem der unterschiedlichen Definition von Begriffen, die jeder nach seinem Geschmack deutet. Dies trifft in einem gewissen Maße sicherlich zu, doch stellt sich erneut die Frage, ob bestimmte Handlungen als in sich schlecht betrachtet werden können. Hierbei reicht der Verweis auf D. Mieth nicht aus, der betont, daß es keine unmittelbare normative Relevanz des christlichen Menschenbildes gibt, da dieses einen »offenen Sinngehalt« beinhaltet (309). Wenn der Verf. zugibt, daß die Vorwürfe gegenüber der teleologischen Ethik von Ermecke, Szostek, Laun, etc., von der Sache her in der Regel zutreffen (328), so ist nicht verständlich, warum er sich trotzdem auf die Seite der teleologischen Begründung sittlicher Normen durchringt.

Häufig erwähnt der Verf., daß Schüller (die teleologische Konzeption) ausdrücklich darauf hinweist, daß sich sowohl in der deontologischen wie in einer teleologischen Konzeption normative Sätze formulieren lassen, die ohne Ausnahme gelten (108; 283; 294; 328). Außer der Folter und dem Liebesgebot sucht der Leser jedoch vergebens nach Aussagen, die diese These bestätigen. Gerade aufgrund dieser häufig erwähnten Aussage, kann es der Leser kaum erwarten, konkrete Handlungen, die in sich schlecht sind, von seiten der Teleologen in der Arbeit zu finden. Da der Leser jedoch in dieser Richtung keine Angaben bekommt (und auch nicht bekommen kann), stellt sich die Frage, inwiefern das Ziel des Verf. (eine Weiterentwicklung der teleologischen Ethik, da dieses Konzept die bessere Alternative ist) zu erreichen ist, bzw. überhaupt erreicht werden kann.

Es ist das unbestreitbare Verdienst des Verf., vor der umfangreichen und schwierigen Thematik nicht zurückgeschreckt zu sein. Der Leser bekommt einen durchaus guten Einblick in die Auseinandersetzung der letzten Jahrzehnte, da der Verf. nach Kräften darum bemüht ist, die Literatur umfassend zu sichten und auszuwerten.

Clemens Breuer, Augsburg

*Langhorst, Peter: Kirche und Entwicklungsproblematik. Von der Hilfe zur Zusammenarbeit (Abhandlungen zur Sozialethik 37), Paderborn: Schöningh 1996, 397 S., ISBN 3-506-70237-8, DM 48,00.*

Mit vorliegender Dissertation, die 1994 von der Kath.-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität

Bochum angenommen wurde, greift der Verf. eine zentrale Problematik der Christlichen Gesellschaftslehre auf. Die Thematik reicht in die Bereiche Armut und Bevölkerungsentwicklung, Alphabetismus, Arbeitslosigkeit, soziale Disparität, nationale Aufrüstung und Krieg hinein. Der Verf. läßt keinen Zweifel an der Aussage, daß wir es heute nicht mit einem einseitigen Nord-Süd-Gefälle zu tun haben, sondern große Disparitäten auch innerhalb der Dritten Welt bestehen. Das kirchliche Lehramt hat sich schon sehr früh mit den Problemen der Entwicklung auseinandergesetzt, und z.B. die Errichtung der Vereinten Nationen gefördert. Der Verf. will mit seiner Untersuchung eine Gesamtdarstellung der Entwicklungsproblematik aus lehramtlicher Sicht bieten, wobei er in chronologischer Reihenfolge die päpstlichen, konziliaren und episkopalen Verlautbarungen in vier Abschnitte gliedert: 1. Entwicklung als primär wirtschaftliches Problem (ab 1931); 2. Von der wirtschaftlichen Entwicklungshilfe zur integralen Entwicklungspolitik (ab 1967); 3. Entwicklung und soziale Gerechtigkeit (ab 1971); 4. Entwicklung in universaler Solidarität (ab 1987). Zuvor stellt der Verf. ein Kapitel zur Geschichte der Mission und Entwicklungsproblematik voran.

Von Anfang an weist der Verf. darauf hin, daß der Slogan von der Einen Welt zunehmend an Bedeutung gewinnt. Es gibt nicht mehr nur die Forderungen des Südens oder Entwicklungstheorien des Nordens, sondern es gilt: Was hier geschieht, hat dort unmittelbare Konsequenzen. Bei der Darlegung der Vorgeschichte ist der Verf. darum bemüht, eine objektive Darlegung zu bieten. Nicht selten herrschte eine fragwürdige Verbindung von Ökonomie und Mission, wobei die eurozentrische Perspektive vorherrschte. »Zivilisierung, Modernisierung, Materialisierung, Urbanisierung, Kultivierung und Alphabetisierung sind Elemente einer Europäisierung, die einem sublimierenden Sendungsbewußtsein entspringt, das mit Machterweiterungsstreben und dem Ziel nach politisch-wirtschaftlichem Nutzen einhergeht.« Weithin trat die Frage nach den Menschenrechten und der Menschenwürde auf, die besonders die Indianer betraf. Während noch Klemens VII. 1529 vom Kaiser verlangte, die Indios – falls notwendig – mit Waffengewalt zu christianisieren, galten die Aussagen von Paul III. wenige Jahre später als revolutionär. Der Papst erklärte, daß die Indios als »echte, wahre Menschen« zu akzeptieren seien. Sie seien zum Glauben berufen und zur Erlösung fähige Menschen. Viele der nachfolgenden Päpste (Gregor XIII.; Sixtus V.; Gregor XIV.; Clemens VIII.) beweisen in ihren

Äußerungen zur Kolonialpolitik ethische Sensibilität gegenüber den Menschenrechtsverletzungen in der Neuen Welt. In Bezug auf die Achtung der Schwarzen wird das »Ja« Nikolaus V. von 1452, nicht-christliche Gefangene zu versklaven, vorsichtig 1683 durch Kardinal Cibo und grundsätzlich 1839 von Gregor XVI. revidiert.

Nachfolgend spricht der Verf. vornehmlich die lehramtlichen Schreiben an und untersucht sie vor dem Hintergrund seiner gewählten Thematik. War noch das Fundament der katholischen Soziallehre, die Enzyklika Leos XIII. 'Rerum novarum' (1891), lediglich an die Industrienationen adressiert, so spricht 'Quadragesimo anno' von Pius XI. auch den wirtschaftlichen Fortschritt der Nationen der südlichen Hemisphäre an. Pius XI. gilt somit als Entdecker der globalen sozialen Frage.

Es ist das Verdienst Pius XII., von Beginn an bei der Einrichtung der Vereinten Nationen und ihrer Sonderinstitutionen wie Landwirtschafts- (FAO) und Arbeitsorganisation (ILO) engagiert gewesen zu sein. Die Unterstützung der Entwicklungsländer ist für Pius XII. mehr als eine Leistung der Humanität oder Nächstenliebe, sondern sie ist ein Akt der natürlichen Gerechtigkeit.

Unter Johannes XXIII. wächst der Einfluß der Human- und Sozialwissenschaften, die in den Enzykliken hervorgehoben werden. Der Dreischritt »sehen« – »urteilen« – »handeln« findet Eingang in die lehramtlichen Schreiben, wobei der Papst das Entwicklungsthema zu einem Hauptgegenstand kirchlicher Sozialverkündigung macht.

Bei der Konstitution »Gaudium et spes« weist der Verf. besonders auf die Fortschrittsgläubigkeit hin, die davon ausgeht, daß sich die wirtschaftlichen Probleme der Entwicklungsländer im gleichmäßigen und aufholenden Fortschreiten lösen lassen. Zurecht muß an dieser Stelle auf die Zeitbedingtheit einzelner Passagen hingewiesen werden, wobei jedoch die Verknüpfung von humanen und sozialen Entwicklungsaspekten als eine Stärke zu betrachten ist.

Mit Paul VI. trat ein ganzheitliches Verständnis von Entwicklung auf: »Entwicklung ist nicht einfach gleichbedeutend mit wirtschaftlichem Wachstum« (Populorum progressio 14). Der Papst sieht eindeutig das weltweite Ungleichgewicht, das durch die Kolonisation manche Übelstände vergrößert hat. Als eine weitere Forderung wird die gerechte Verteilung der Güter der Erde genannt. Die Möglichkeit eines gewaltsamen revolutionären Aufstands gesteht Paul VI. dann zu, wenn eine eindeutige und lang andauernde Gewaltherrschaft die Grundrechte der Menschen verletzt und dem Allge-

meinwohl eines Staates schweren Schaden zugefügt wird. Ein wahrer Humanismus drückt sich in einem integralen Humanismus aus, der sowohl das Diesseits als auch das Jenseits umfaßt. Die ökologische Frage wurde von der katholischen Kirche bereits frühzeitig aufgegriffen: 1971 wurde sie als Teil der weltweiten sozialen Frage auf die Tagesordnung der katholischen Soziallehre gestellt. Eingehend kommt der Verf. auf das Verhältnis von katholischer Soziallehre und Befreiungstheologie zu sprechen. In Lateinamerika herrschte in den 60er Jahren eine Art »Entwicklungsmystik«, die Entwicklung mit »Reformismus und Modernismus« gleichzusetzen suchte. Die römische Kritik an der lateinamerikanischen Befreiungsorientierung bemängelt vor allem ideologische Fehlformen der Marxismus- und Klassenkampfinterpretation und wendet sich gegen den innerweltlichen Praxisprimat, wenn er den Verlust wesentlicher Glaubensinhalte zur Folge hat. In »Evangelii nuntiandi« weist Paul VI. darauf hin, daß eine Botschaft über die Befreiung als Teil der Evangelisierung anzusehen sei. Erst die Öffnung auf das Absolute, das Gott ist, bestimmt das Proprium eines für die Kirche gültigen Befreiungsbegriffs.

Mit Johannes Paul II. setzt eine christologische Fundierung der Soziallehre ein. Was die Vereinten Nationen in ihrer Menschenrechtserklärung 1948 als »objektive und unverletzliche Menschenrechte« deklarieren, gewinnt eine mehr und mehr gesellschaftlich-politische Bedeutung. In »Sollicitudo rei socialis« erklärt der Papst, daß die Entwicklung bei vielen Völkern versagt habe, da die eigenen Profit- und Machtinteressen der reichen Länder höher bewertet wurden als die Bedürfnisse der armen und wirtschaftlich schwachen Staaten. Die Bezeichnung »Strukturen der Sünde« wird in der gewünschten Breite dargelegt. Der Mißbrauch menschlicher Freiheit durch die Sünde führt zu einer Anhäufung und Verfestigung der persönlichen Sünden zu Strukturen der Sünde. »Jeder, der sich heute einigermaßen mit der Entwicklungsproblematik auskennt, ist zu der Erkenntnis fähig, daß nicht `rohe` Naturgesetze walten, denen gegenüber der Mensch machtlos ist, sondern daß die Ungerechtigkeit auf von Menschen geschaffenen und erhaltenen Voraussetzungen beruht.« Mit der Enzyklika »Centesimus annus« betont der Papst vor allem das Subsidiaritätsprinzip, das entscheidend für die gesellschaftliche und staatliche Entwicklung ist. Neben der Option für die Armen und gegen die Armut, werden die Internationale Schuldenkrise und die Rüstungsbeschränkung angesprochen. In einem eigenen Abschnitt geht der Verf. auf die ver-

schiedenen kirchlichen Versammlungen und Verlautbarungen ein (der Hirtenbrief »Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle« der US-amerikanischen Bischöfe 1986; das Schlußdokument der lateinamerikanischen Bischofsvollversammlung von Santo Domingo 1992; die außerordentliche Bischofssynode für Afrika in Rom 1994; das Nachsynodale Apostolische Schreiben »Ecclesia in Africa« Johannes Pauls II. 1995 und die Schlußerklärung der 6. Vollversammlung der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen 1995), die den Verf. in seiner Meinung bestärken, daß Entwicklungsarbeit sich heute nur noch als universale Solidaritätsarbeit begreifen läßt.

In seinem Resümee weist der Verf. darauf hin, daß die katholische Kirche – freilich neben anderen christlichen Gemeinschaften – die »treibende Kraft« der Entwicklung von Völkern und Menschen gewesen ist: Jüdisch-christliches Denken hat die Welt entzaubert und von Numinosem und Tabus befreit. Der christliche Glaube hat zu individueller Verantwortung für die eigene Entwicklung angeleitet. Die Kirchen engagieren sich darin, die sozialen und politischen Strukturen mitzugestalten und schließlich die Sensibilisierung für die Probleme der Dritten Welt voranzubringen.

Dem Verf. ist mit seiner Arbeit eine großartige Darlegung der Akzente der kirchlichen Dokumente zur Frage der Entwicklungsproblematik gelungen. Hierbei werden weder Defizite und Versäumnisse der Kirche – gerade im Zusammenhang mit der frühen Kolonisation – verschwiegen, noch werden die großartigen Leistungen vieler Päpste zu wenig berücksichtigt.

Die Untersuchungen führen zu dem Ergebnis, daß die katholische Soziallehre in ihrer Zeit die drängenden Problem weitgehend aufgegriffen, mit christlichen Werten gefüllt und nach Lösungen gesucht hat. Hierbei kommt der Durchsetzung der Menschenrechte eine entscheidende Bedeutung zu, wobei wohl kaum die Befürchtung besteht, den Menschenrechtsgedanken als »eine Art christliche Missionsidee« zu bezeichnen. Die Untersuchungen des Verf. machen einmal mehr deutlich, daß die Gesellschaft auf die »soziale« Stimme der Kirche nicht verzichten kann, wenn sie nicht ihre wahre Humanität verlieren will. Dies hat der Verf. für die Vergangenheit und Gegenwart eindeutig bewiesen und vorbildlich dargelegt. So bleibt noch darauf hinzuweisen, daß die Bemühungen der Kirche auch im 3. Jahrtausend in dieser Richtung nicht nachlassen dürfen.

*Clemens Breuer, Augsburg*