

nach gut oder böse, Recht oder Unrecht handelt, kann kein Zweifel darüber bestehen, daß sie als solche dem Urteil der Kirche unterliegt und die Kirche um sie Verantwortung trägt. Damit ist aber noch nichts darüber ausgesagt, in welchem Ausmaß für die Kirche die Pflicht und als deren Voraussetzung die Möglichkeit besteht, in diesem Bereich tätig zu werden. Dem Verf. erscheint es in allen Fällen offensichtlich und unbezweifelbar klar, was gerecht und was ungerecht ist, wo genau die Grenze zwischen Recht und Unrecht verläuft. In der Rückschau mag das weithin zutreffen; zur Zeit des Geschehens selbst aber wird schon der Informationsstand über die Tatsachen in der Regel unzureichend sein, aber selbst erschöpfende und unbedingt zuverlässige Kenntnis des Tatsächlichen würde nur in seltenen Fällen ein wirklich sicheres juristisch-ethisches Urteil ermöglichen, vor allem dann, wenn, wie es hier leider zutrifft, nicht einmal in der Grundsatzfrage eine völlig gesicherte Meinung besteht, auf der die Kirche ihr Urteil im vorliegenden Einzelfall aufbauen könnte. Hier geht v. L. in seinen Forderungen an die Kirche zu weit; hier muß sie sich Zurückhaltung auferlegen und kann in weitem Umfang nur Aussagen machen, die je nach Lage der Fälle, auf die man sie anwendet, zu unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Folgerungen führen. Unbestrittenenmaßen hat die Kirche eine prophetische Sendung; aber auch wenn sie in dieser ihrer Sendung spricht oder handelt, hat sie die damit verbundenen Folgen zu bedenken, die ihr unter Umständen eine viel weniger gloriose „diplomatisch-politische“ Handlungsweise gebieten können. – Gewiß ist es beklagenswert, daß wir derzeit nicht wissen, inwieweit der von Paul VI. in „*Populorum progressio*“ (Ziff. 31) umschriebene Ausnahmefall, in dem gewaltsame Aktion *nicht* „neues Unrecht zeugt“ und darum *nicht* als das „größere Übel“ verworfen wird, nach seinen eigenen späteren, Gewalt rundweg ablehnenden Äußerungen und erst recht nach den vielleicht noch entschiedeneren Äußerungen Johannes' Pauls II. noch Bestand hat; die hier bestehende Unklarheit kann ihren Grund sehr wohl darin haben, daß das kirchliche Lehramt selbst noch zu keinem abschließenden Urteil in dieser Frage gelangt ist; v. L. oktroyiert gewissermaßen dem Lehramt *seine* Meinung auf. Mit vollem Recht dagegen wendet er sich gegen den in weiten Kreisen verbreiteten sturen Anti-Sozialismus und namentlich Anti-Kommunismus, huldigt dabei jedoch selber einem ebenso sturen Anti-Kapitalismus. Wie unter Sozialismus und Kommunismus kann man sich auch unter Kapitalismus sehr Verschiedenes vorstellen, darunter auch sehr Schlimmes. Aber dann soll man auch deutlich sagen, welches „Schlimme“ man meint. In dem Schlimmen, das kapitalistische Unternehmen oder die Politik kapitalistischer Länder den unterentwickelten Ländern antun, stehen die kommunistischen Länder ihnen, und zwar gerade im Schlimmsten (Waffenhandel!) nicht im allergeringsten nach. Anstatt einen nicht näher definierten „Ismus“ zu bezeichnen, sollte man die konkrete Ursache oder den Komplex konkreter Ursachen aufzeigen und sagen, was zu tun ist, um diese auszuräumen; das gehört allerdings hier nicht zum Thema. – L.'s „Fallstudie“ ist durchaus lesenswert; sie ist in hohem Grade informativ, aber bei seinen Informationen soll man nicht stehenbleiben, noch weniger sich seine Meinung aufdrängen lassen, sondern weiterdenken.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Ureña, Enrique M., *El mito del cristianismo socialista. Crítica económica de una controversia ideológica*. Madrid: Unión Editorial 1981. 238 S.

U. setzt sich in diesem Buch mit einem Problem auseinander, dessen theologische und praktische Dringlichkeit besonders in den spanischsprachigen Ländern wahrnehmbar und in der folgenden Frage zusammengefaßt ist, die von den „marxistischen Christen“ gestellt und positiv beantwortet wird: Muß ein verantwortlicher Christ für ein sozialistisch-marxistisches Modell der Gesellschaft optieren, weil dieses objektiv näher an das Evangelium herankommt als jedes andere System? Dieses Thema wird nicht zum ersten Mal behandelt, aber U. befaßt sich damit in einer methodologisch und inhaltlich originellen Weise. – Das Buch erhebt als ganzes einen theologischen Anspruch (vgl. 213), wengleich 4 seiner 6 Kap. rein sozio-ökonomischen Analysen gewidmet sind. U. sieht klar, daß es sich nicht nur deshalb um eine theologische Frage handelt, weil das richtige Handeln der Christen auf dem Spiel steht (praktischer Gesichtspunkt), sondern auch darum, weil sich eine tiefgreifende Lösung des Problems auf die Frage des spezifisch christlichen Beitrags im Bereich des Sozialen beziehen muß (theoretischer Gesichtspunkt). Jedoch ist das gesamte theologische Interesse, schon bei

der Fragestellung selbst, völlig an einer rein profanen Thematik orientiert: an der Entscheidung, welches der beiden (einzig) sozio-ökonomischen Systeme, die sich heute die Welt aufteilen – Kapitalismus und Sozialismus – objektiv überlegen ist, das heißt, welches der beiden die besten strukturellen Bedingungen bietet, um den größtmöglichen Grad an Gerechtigkeit und Freiheit zu erreichen. Darüber kann *direkt* nicht die Theologie im strengen Sinn entscheiden (die „Theologie 1“, nach der Terminologie des brasilianischen Theologen C. Boff, der sich U. anschließt), vielmehr muß man eine Theologie entwickeln („Theologie 2“), die fähig ist, den geregelten Diskurs der Sozialwissenschaften zu integrieren. – Die sozio-ökonomische Analyse der 4 zentralen Kap. des Buches zielt auf einen ethischen Vergleich von Kapitalismus und Sozialismus – Frage der Überlegenheit – (Kap. V), nachdem deren reale Funktionsmechanismen analysiert worden sind (Kap. III und IV). Die Fähigkeit, eines Systems, zu einem gegebenen Zeitpunkt die Gesellschaft in ihrer technischen und politischen Dimension zu fördern, wird im Kap. II als Bewertungskriterium aufgestellt. Dieses wird jener westlich-modernen soziopolitischen Tradition entnommen, aus der sowohl der Kapitalismus als auch der Sozialismus erwachsen sind und über die der Autor übrigens schon drei Bücher geschrieben hat (über Kant, Freud und Habermas). U., darüber hinaus auch ein guter Kenner des ökonomischen Denkens von Marx (vgl. sein „Karl Marx, economista“, Madrid: Ed. Tecnos 1977), hat bei diesem Autor gelernt, wie mit einem Seziermesser Ideologie und Utopie von Wissenschaft und Realität zu scheiden. Darum ist der größte Gewinn dieses Buches m. E. darin zu sehen, daß in ihm mit großer Klarheit der Vergleich Kapitalismus – Sozialismus auf der Basis der *Realität* der jeweiligen ökonomischen Funktionsweisen durchgeführt wird. Auch diese ökonomischen Mechanismen analysiert der Verf. mit Hilfe von Marx. Die Theorie des Mehrwerts wird als kohärente ökonomische Erklärung aufgegriffen, die das Funktionieren des liberalen Kapitalismus offenlegt und dadurch die Legitimationsideologie der klassischen Ökonomie überwindet. Was den Sozialismus angeht, konnte Marx nur einen Idealentwurf skizzieren. Wie Marx zu seiner Zeit den Kapitalismus, untersucht Vf. nun die realen Bedingungen des existierenden Sozialismus in seiner ökonomischen Funktionsweise, d. h. die Erfüllung der von einer Zentrale aufgestellten Pläne. Dabei kommt er zum Schluß, daß in der Periode der Industrialisierung beide Systeme technisch effizient und politisch unterdrückerisch sind. Jedoch werden genau bei diesem Punkt die Marxschen Voraussagen durch die vergleichende Analyse von entwickeltem Kapitalismus und entwickeltem Sozialismus umgekehrt. Die für den entwickelten Kapitalismus typischen Züge haben seine technische Effizienz nicht vermindert, wohl aber seinen Grad an Ungerechtigkeit; wohingegen sich der entwickelte Sozialismus in zunehmendem Maß als unfähig erweist, eine komplexe Ökonomie in den Griff zu bekommen und demokratischere Strukturen zu schaffen. Darum zeigt der Sozialismus unter ethischem Gesichtspunkt in einer doppelten Weise negative strukturelle Tendenzen. Der Kapitalismus dagegen ist fähig, sich von innen heraus zu reformieren. – Es wäre m. E. wünschenswert gewesen, die Analyse der postindustriellen Periode gründlicher darzustellen, weil sie für die Argumentation des Buchs zentral ist; die Auffassungen des Autors über die Phänomene der Reformen im Sozialismus, des Konsumismus und der Abhängigkeit-Unterentwicklung hätten besser begründet werden können.

Im letzten Kap. (VI) antwortet U. auf die sein Interesse leitende Frage und behauptet, daß – außer in einigen bestimmten unterentwickelten Ländern mit harter Unterdrückung – nur ein schlecht informierter Christ sich verpflichtet fühlen könnte, für ein sozialistisches System zu optieren. Diese Option wäre, auch wenn sie falsch ist, nicht im Widerspruch zum Glauben. Denn der christliche Glaube fordert sicherlich den Einsatz des Glaubenden für den Aufbau einer gerechteren Welt (der Verf. folgt hier den theologischen Ansätzen Moltmanns und Pannenberg), bietet aber keine *direkten* Kriterien für konkrete sozio-ökonomische Entscheidungen. Der spezifische Beitrag des Glaubens in diesem Bereich besteht in der *Kraft* (226) für dieses Engagement und in der *Art und Weise* der Durchführung: geduldiges und realistisches Durchhalten, eine eschatologische Hoffnung, die unbestechlich ist und von Verabsolutierungen befreit. U. zeigt zwei konkrete Weisen auf, wie sich der Christ in den entwickelten kapitalistischen Gesellschaften engagieren kann: er kann zum einen durch positive wissenschaftliche Arbeit, die adäquate Alternativen entwickelt, zum notwendigen strukturellen Wandel beitragen; zum anderen kann er gegen eine von Technik und Materialismus beherrschte Bestimmung des Lebens kämpfen, indem er jenen kulturellen Wandel fördert, der gerade in den entwickelten Gesellschaften hochwirksam sein kann. Dieses

Buch bietet zweifelsohne dem Laien auf dem Gebiet der Ökonomie eine wertvolle Hilfe für weiterführende Überlegungen. Darüber hinaus wird diese interdisziplinäre Arbeit auch für größere Kreise der Sozialwissenschaftler nicht unnützlich sein. Der Versuch aber, einen neuen Typ der „Theologie 2“ zu entwickeln, ist nicht so gut gelungen. Es ist zweifelhaft, ob die Lösung, die der Autor für das Problem des Spezifischen des christlichen Glaubens vorschlägt, die Grundlage für diesen neuen Typ der Theologie bilden kann. Und so erweckt das Gesamt dieser Studie etwas den Eindruck, ihrer eigenen Intention zu widersprechen: Die Sozialwissenschaftler haben der Theologie gute Dienste geleistet, wurden von dieser aber nicht integriert. Wird sich der christliche Glaube damit begnügen müssen, die Welt einfach Welt sein zu lassen und die dafür nötige Kraft im Gekreuzigten zu suchen? Zu hoffen ist, daß dieses Buch eine Diskussion anregt, die größere Klarheit bringen wird. Eine englische (Orbis Books), portugiesische (Edições Loyola Sao Paulo) und deutsche Übersetzung (Grünewald) des Buchs wird zur Zeit vorbereitet.

J. Martínez Camino S. J.

Habra, Georges, *Du discernement spirituel I*. Fontainebleau/Fr.: Selbstverlag des Autors 1980. 246 S.

Auf der Suche nach einer Neuorientierung und lebendigen Gestaltung des religiösen Lebens sind Abhandlungen zum Thema: „Geistliche Unterscheidung“ (persönlich und in Gemeinschaft) heute wieder gefragt: nicht nur als historische Darstellung einzelner Autoren und Meister, vielmehr als Anregungen und Modelle, wie in heutiger Zeit und unter deren Bedingungen ein geistliches, d. h. gläubiges Leben und Arbeiten zu gestalten sei? Die Gefahr solcher aktuellen Abhandlungen tritt bei allem vordergründigen Vorteil bald zutage: sie sind schnell überholt, verbraucht, weil nicht (genug) historisch geerdet. Dieser Gefahr erliegt H. im I. Band seines Werkes „Du discernement spirituel“ nicht, wie er sich ebenso nicht auf eine bloße historische Darstellung beschränkt. *Maximos V Hakim* umschreibt in seinem Begleitbrief zwar zutreffend das Programm des Werkes mit „retour aux sources patristiques“; daß aber dies – wie er sagt – „ohne jeden Zweifel eine der Eigenschaften unseres gegenwärtigen religiösen Denkens“ sei, dies trifft – so wohlwollend es gemeint ist – wenigstens für den europäischen Bereich noch nicht zu.

H. stellt an den Anfang seines I. Kap. „Du discernement spirituel en général“ (1–40) eine Definition des hl. Johannes Klimakus († 649): „... als (geistliche) Unterscheidung versteht man die untrügliche Wahrnehmung (Erkenntnis) des göttlichen Willens zu jeder Zeit, an jedem Ort und in jeder Sachlage ...“ (Scala Paradisi XXVI., PG 88, 1013 Aff.). Die einzelnen Elemente dieser Definition behandelt H. dann im anschließenden Text, in dem er versucht, im Sinne der Definition das *Objekt* der geistlichen Unterscheidung („l'objet du discernement“, 30) näher zu bestimmen. Mit dem zweiten Teil der Definition des Johannes Klimakus leitet H. dann über zu seiner Abhandlung über das „*Subjekt* der (geistlichen) Unterscheidung“, in dem sich das Objekt manifestiert (30–40): „... , welche (Wahrnehmung) sich allein findet in denen, die rein sind mit dem Herzen, dem Leib und dem Mund ... Die (geistliche) Unterscheidung ist ein reines Bewußtsein (Gewissen) und ein ungetrübtes Empfinden“ (Johannes Klimakus: Scala Paradisi XXVI.; PG 88, 1013 B. ff.; dieses Kap. enthält verschiedene Definitionen geistlicher Unterscheidung unter verschiedenen Gesichtspunkten; diese wären eine eigene Untersuchung wert). – Die o. g. Definition bildet lediglich den (noch formal wirkenden) Ausgangspunkt für H.s lebensnahe und klärende Fragen und Antworten darauf. Mit „Comment nonnaître la volonté divine?“ (1) ist eine zentrale Frage heutigen geistlichen Lebens aufgeworfen. Die Antwort H.s leitet sich nicht nur aus der theologischen Tradition, der Hl. Schrift und den patristischen Schriftstellern her, sie greift weit zurück in die griechische und lateinische Geistesgeschichte und voraus auf Gestalten des Mittelalters bis in unsere Zeit. Der ganze Bogen der abendländischen Geistesgeschichte wird von H. bemüht, um seine Antwort möglichst lebendig, anschaulich und überzeugend zu geben. Unter den Zeugen und Beispielen finden sich die Gestalten des AT, für die moralpsychologischen Gesichtspunkte bietet sich Aristoteles an (11 ff.), mit Balzac und Molière erscheint Jeanne d'Arc (22). Schwerpunkt bleibt aber die biblisch-neutestamentliche Fundierung der Antworten. Neben den Wüsten-Mönchs-Vätern und den griechischen Kirchenlehrern erscheinen Dostojewskij's Rascholknikov, nach Henri Bergson wird auf Goethes Gespräche mit Eckermann verwiesen