

als öffentlicher Rechtsvorgang in Anwesenheit von Verwandten und Nachbarn stattfinden habe“ (302). Zwar war schon seit dem frühen Mittelalter die T. vor den Türen der Kirche weit verbreitet, eine kirchliche Beteiligung bei Vornahme der T. war aber nicht zwingend. Eine grundlegende Neuordnung brachte erst das Ehedekret „Tametsi“ (1563) des Konzils von Trient. Das Konzil band die Eingehung einer gültigen Ehe grundsätzlich an das Erfordernis der Beteiligung eines Priesters und der Anwesenheit von Trauzeugen. – Am Anfang der Lehre über die *Tugenden* (= T.) stand ein System von vier Kardinal-T., Iustitia, Fortitudo, Prudentia, Temperantia; sie waren die Angelpunkte (cardines), von denen gute Taten abhängig waren. Dieses System wurde bereits in der Philosophie der Antike aufgestellt und erörtert. Anknüpfend an die Lehre des Paulus (2 Kor 13) wurde das T.-System um Glaube, Hoffnung, Liebe erweitert. „Das System der sieben T. reizte dazu, den T. die entsprechenden *Lasten* gegenüberzustellen, die sogar im Kampf mit den T. gedacht oder auch dargestellt wurden“ (387). Im Mittelalter ist die Lehre von den T. weit verbreitet. Die T. werden auch häufig symbolisch dargestellt (vgl. z. B. den Gerechtigkeitsbrunnen in Frankfurt a. M.). In der Neuzeit dagegen verliert die Tugendlehre ihren letzten Sinn, weil sie nicht mehr an die Unsterblichkeit des Menschen geknüpft wird. „So kommt es in Kants ‚reiner‘ Tugendlehre zu einer trockenen Säkularisierung, die zwar Tugenden und Laster mit großem Scharfsinn beschreibt, beide jedoch mit verdientem Lohn oder verdienter Strafe in Diesseits oder im Jenseits nicht in Verbindung bringen kann“ (388 f.). – Die *Tür* ist Grenze, vor allem für den Hausfrieden. „Besitz an einem Haus wurde angetreten, indem der Erwerber durch die Tür trat, seinen rechten Fuß auf die Türschwelle setzte, mit der Rechten den Türpfosten, den Türring oder die Türangel anfaßte, die Tür aufmachte und schloß“ (389). An der Tür wurden Rechtshandlungen vorgenommen (vgl. z. B. das nordische Türgericht). „Bei Eheschließungen fanden vor dem Portal der Kirche die Konsensabgabe vor dem Priester und der Ringwechsel statt (Braut-, Ehetüre, Brautpforte bei m. Kirchenbauten)“ (391). Nachdem das Konzil von Trient die kirchliche Eheschließung verpflichtend gemacht hatte, wurden die Trauungen vor der Kirchentür immer mehr ins Kircheninnere verlegt. – Der Begriff *Uneheliche* (= U.) gehört heute der Vergangenheit an, da die moderne Rechtssprache die neutrale Bezeichnung „nichteheliche Kinder“ bevorzugt. Den germanischen Stammesrechten war eine Diskriminierung der U. fremd. „Ist die Mutter eine Freie, so sind die U. grundsätzlich den ehelichen Kindern gleichgestellt, sobald sie – was als Regelfall anzusehen ist – anerkannt und in die Sippe aufgenommen worden sind“ (453). Erst die Christianisierung führte (in Verbindung mit dem Kampf um die Einehe) zu einer Diskriminierung der U. Das weltliche Recht übernahm nun diese Bewertung und folgte aus der Unehelichkeit „die Unfähigkeit zur Übernahme öffentlicher Ämter, zum Zutritt in Zünfte und zum Erwerb von Lehen“ (453). Mit der Aufklärung bahnte sich langsam eine Besserstellung der U. an. Dabei spielte besonders die (in sich doch selbstverständliche) Überlegung eine Rolle, daß die U. den ehelichen Kindern *von Natur aus* gleich sind. In Deutschland bemühte sich zum ersten Mal das preußische „Allgemeine Landrecht“ von 1794 um eine humanere Lösung der Nichtehelichenfragen. In der Bundesrepublik gelang mit dem Nichtehelichengesetz vom 19. August 1969 eine weitgehende Angleichung des Status der U. an den der ehelichen Kinder. – Das HRG, das nun seinem glücklichen Ende entgegengeht, besticht auch in seiner 34. Lieferung durch hohe Qualität. R. SEBOTT S. J.

KATHOLISCHE SOZIALLEHRE – WIRTSCHAFT – DEMOKRATIE. EIN LATEIN-AMERIKANISCH-DEUTSCHES DIALOGPROGRAMM I. HRSG. Peter Hünermann / Margit Eckholt (Entwicklung und Frieden 51). Mainz/München: Grünewald/Kaiser 1989, 346 S.

VERÄNDERT DER GLAUBE DIE WIRTSCHAFT? THEOLOGIE UND ÖKONOMIE IN LATEIN-AMERIKA. HRSG. Rail Fornet-Betancourt (Theologie der Dritten Welt 16). Freiburg-Basel-Wien: Herder 1991, 189 S.

Der lateinamerikanisch-deutsche Dialog zwischen Theologen, Philosophen, Sozial- und Wirtschaftswissenschaftlern war seit der Vorverurteilung, die der Studienkreis „Kirche und Befreiung“ während der 70er Jahre und die römische Kongregation für die Glaubenslehre 1984 ausgesprochen hatten, ziemlich belastet. Um so begrüßenswerter

ist es, daß Fornet-Betancourt mit repräsentativen und gleichzeitig abweichenden lateinamerikanischen Positionen zum Thema Glaube–Wirtschaft bzw. Theologie–Wirtschaftswissenschaft bekanntmacht, um die Grundlage eines Dialogs zu schaffen (7), und daß Hünemann-Eckholt ein erstes Arbeitsergebnis jenes umfassenden Dialogprogramms vorstellen, das die Katholische Soziallehre in lateinamerikanischer Perspektive fortschreibt (1). Der Dialog bleibt indessen vorerst ein Torso: bei Fornet-Betancourt folgt den detaillierten lateinamerikanischen Positionen (21–171) ein summarisches Urteil (172–183) Franz Furgers; der von Hünemann-Eckholt herausgegebene Band enthält ausschließlich die Beiträge der deutschen Arbeitsgruppe.

Das lateinamerikanisch-deutsche Dialogprogramm will zwischen Katholischer Soziallehre und Theologie der Befreiung vermitteln; Anlaß dazu bieten die früheren wechselseitigen Unterstellungen, die veränderte politische Lage in Lateinamerika sowie das Theoriedefizit der Katholischen Soziallehre. – In einem ersten Teil weist *Peter Hünemann* das Theoriedefizit der Katholischen Soziallehre in ihrer „barock- und neuscholastischen“ Methodik nach, an ihrer Realitätsferne, mangelnden Aufgeklärtheit, sozialwissenschaftlichen Abstinenz und traditionellen Ekklesiologie. Die veränderten Denkformen des II. Vatikanischen Konzils, insbesondere die Bestimmung der Kirche aus ihrem Bezug zu Christus und aus ihrer Sendung zu den Völkern sowie eine veränderte Dogmatik und Moraltheologie stecken die Aufgabe der Katholischen Soziallehre als einer theologischen Disziplin ab, nämlich Reflexion der „Praxis“ und „Lebensgestalten“ (Sinn-, Ordnungs- und Ethosgestalten) unter der Rücksicht, daß einzelwissenschaftliche Fakten im Hinblick auf diese Lebensfiguren zusammengelesen werden, und daß die geschichtliche Sozialnatur des Menschen in den Lebensformen der Kirche und der Gesellschaft zur Geltung kommt. Ich finde, daß Hünemann den methodischen Problemüberhang der traditionellen Katholischen Soziallehre scharfsichtig und zutreffend identifiziert hat, daß er im 2. Vatikanischen Konzil ein noch unausgeschöpftes Revisionspotential ausfindig macht, und daß er der Soziallehre zu Recht die kirchlichen Lebensformen als vorrangige Aufgabe zuweist. Andererseits fällt er bei dieser Aufgabenzuweisung gleich mehrmals in traditionelle Denkmuster zurück: Ob lateinamerikanische Dialogpartner der Formulierung: „Wesen und Methode der Katholischen Soziallehre“ (35) zustimmen können? Ob das Ordnungsdenken der Naturrechtsphilosophie bereits dadurch überwunden ist, daß auf den geschichtlichen Charakter der „Sozialnatur des Menschen“ hingewiesen und die Lebensformel in die Kategorien der „Lebensfiguren“ („Lebensgestalten“, „Lebensformen“) eingetragen wird? Ich kann auch den Gegensatz von ethischer Argumentation und stärkerer Reflexion des Kulturbereichs, deren Inhalte ziemlich vage bleiben, nicht nachvollziehen. Die stärkere Akzentuierung der Ästhetik mag in einem materiell abgesicherten Land unstrittig sein, im lateinamerikanischen Milieu extremer Armut ist sie es nicht. „Praxis“ scheint mir nicht das unterscheidende Aufgabenfeld der Soziallehre zu sein, denn dies hat sie mit der Dogmatik und der Moraltheologie gemeinsam. Und schließlich bleibt die positive Verhältnisbestimmung einer theologischen Gesellschaftsethik zu den Einzelwissenschaften und zur Philosophie ziemlich oberflächlich. – *Karl Homann* vermißt in der Katholischen Soziallehre den systematischen Ort der Menschenrechte. Sie argumentiere nämlich zum einen mit unveräußerlichen, vorstaatlichen Grundrechten und verpflichte zum anderen den naturrechtlich begründeten Staat auf ein normatives Gemeinwohl, so daß Demokratie zu einer nachrangigen Größe werde. Außerdem leide sie an ökonomischem Analphabetismus, weil sie die internationalen Austauschbeziehungen als Nullsummenspiel, wenn der Gewinn des einen durch den Verlust des anderen kompensiert wird, deute und das Produktionsproblem gegenüber dem Verteilungsproblem systematisch unterschätze. Schließlich übersehe sie, daß Einzelwissenschaften und Philosophie/Theologie einen unterschiedlichen methodologischen Status hätten, daß die Wirtschaftswissenschaft, die sich mit Problemen der Knappheit befasse, kein „Weltbild“ im Sinn der Theologie, auch kein deterministisches haben könne. – *Homann* bietet der Soziallehre an, auf das vertragstheoretische Paradigma (*Buchanan*, *Rawls*) zurückzugreifen und so das eigene Theoriedefizit zu überwinden. Eine gesellschaftliche Ordnung ist dann legitimiert, wenn mit guten Gründen angenommen werden kann, daß alle Betroffenen ihr zustimmen. Individuelle Rechte gibt es dann nur auf

Grund kollektiver Entscheidung, als kollektiv anerkannte Handlungsbefugnisse. Von der Konsensnorm kann abgewichen werden, wenn die Knappheitsbedingungen dies als vorteilhaft für alle erscheinen lassen. Die Mehrheitsregel ist allerdings für den einzelnen mit erhöhten Risiken verbunden; um sie zu verringern, existieren die bekannten demokratischen Einrichtungen. Auch Gerechtigkeitsnormen können nicht außerhalb der gemeinsamen Vorstellungen der Gesellschaftsmitglieder definiert werden. Die faktischen Unterschiede in der Ressourcenausstattung unterliegen der Norm, daß sie auch für diejenigen zustimmungsfähig sind, die am meisten benachteiligt sind. – Das von Homann kreativ übersetzte vertragstheoretische Paradigma ist zweifellos geeignet, eine christliche Gesellschaftsethik zu reformulieren und auf einen theoretisch vertretbaren Standard zu heben. Denn es überwindet die anachronistische Entgegensetzung von Individuum und Staat, leitet individuelle Freiheitsrechte von kollektiven Absprachen her, erklärt die Unterscheidung zwischen gesellschaftlicher Grundnorm und Organisationsform, begründet das Beteiligungspostulat und die demokratischen Einrichtungen ursprünglich aus dem Gesellschaftsvertrag, rechtfertigt den Vorrang von Strukturregeln gegenüber Verhaltensnormen und kann gesellschaftliche Differenzierungen als Funktion einer Option für die Armen verständlich machen. Andererseits vermissem ich, nachdem die Brücke von den modernen Vertragstheoretikern zur Ethik Kants geschlagen ist, einen Seitenblick auf die Kommunikationstheorie und eventuell auf einen transzendentallogischen Ansatz, weil ich sonst nicht sehe, wie eine konsensuelle Normbegründung nichtzirkulär und widerspruchsfrei, d. h. ohne einseitiges Machtgefälle im Gesellschaftsvertrag und damit ohne Gefahr eines Unterwerfungsvertrags durchgeführt werden kann. Außerdem bleibt mir fraglich, ob sich der ordnungstheoretische Ansatz unverändert bewährt, wenn er mit der lateinamerikanischen Erfahrung konfrontiert ist, in den Weltmarkt und das Weltwährungssystem als extrem asymmetrisch strukturiertes Entscheidungsverfahren zum Vorteil der Industrieländer eintreten zu müssen. Darüber hinaus halte ich das Verhältnis von Produktion und Verteilung für ein gleichursprüngliches Wechselverhältnis, denn auch eine extreme Einkommensdifferenzierung, die den sozialen Frieden stört, wird Wohlstandseinbußen zur Folge haben. Schließlich vermute ich, daß lateinamerikanische Theologen dem knapp geratenen Urteil über die Befreiungstheologie widersprechen werden.

Die Beiträge von *Manfred Mols* und *Nikolaus Werz* halte ich für besonders geeignet, einen fairen Dialog mit lateinamerikanischen Wissenschaftlern zu führen. Sie hätten eigentlich am Anfang dieses Bandes stehen und die theoretischen Reflexionen von Hünermann und Homann leiten müssen. Denn *Mols* schildert sehr einfühlsam das „lateinamerikanische Ineinander von Gestrigkeit und Modernität“ (226) im Verständnis von Staat und Demokratie, „das Bemühen, einen modernen Staat zu schaffen, ohne gleichzeitig die Gesellschaft zu modernisieren“ (205). In Lateinamerika streiten zwei Staatsideen miteinander: Das ursprüngliche Verständnis des Staates als eines normativen Hoheitsträgers hat seine Wurzeln u. a. darin, daß die überseeischen Staaten von oben durch die iberischen Metropolen gegründet wurden, daß aus der Einheit von Eroberung und Mission eine korporative Gesellschaft entstand, und daß aus Europa eine ansehnliche Bürokratie exportiert wurde. Dieses Staatsmodell einer oligarchischen Republik ist indessen durch die Staatsidee einer Selbstorganisation der Gesellschaft unterlaufen worden, weil die staatstragenden auslandsorientierten Schichten sich fremde Leitbilder, nämlich die einer demokratischen Verfassung und einer gesellschaftlichen Modernisierung aneigneten, und weil neue Trägerschichten und Trägerinstitutionen den demokratischen Staat gesellschaftlich absicherten. Trotzdem bleibt das lateinamerikanische Staats- und Demokratieverständnis ambivalent und dualistisch. Infolgedessen setzt sich die überhöhte Staatsauffassung als eine natürliche Konsequenz anarchieverdächtiger Gesellschaften, die sich selbst mißtrauen, immer wieder durch und verurteilt die Demokratie zum Scheitern, zumal die politische Kultur fragmentiert und synkretistisch ist, die Demokratie selbst diffamiert wird, unerfüllbare Erwartungen wach gehalten werden, die Eliten bloß defensiv reagieren und darin von außen bestärkt werden. Deshalb halten sich in den demokratischen Neuanfängen der 80er Jahre ermutigende und entmutigende Elemente die Waage: Die Demokratiediskussion ist pragmatischer, formale und soziale Demokratie lassen sich vermitteln, der Parteienplu-

ralismus und Dezentralität werden positiv beurteilt, Demokratisierung der Wirtschaft und des Staates gelten als einheitlicher Prozeß, Demokratie als Wert in sich. Eine Gefahr von innen sind die politische und sozioökonomische Fragmentierung, die eine Empathie über geschlossene Milieus hinweg erschwert, die Schwäche der Parteien und Parlamente, der Opposition und der staatlichen Verwaltung sowie die wirtschafts- und finanzpolitische Frustration. Von außen erweisen sich die an geostrategischen Sicherheitsinteressen orientierte Lateinamerikapolitik der USA, die Rücksichtnahme der Europäer auf den Bündnispartner sowie die Handelsbarrieren der USA, Japans und Europas als für die lateinamerikanische Demokratie gefährlich. – *Wertz* gibt einen Forschungsbericht zur Entwicklung der Sozialwissenschaften in Lateinamerika. Als Vorläufer soziologischen Denkens werden die „pensadores“, die bis ins 20. Jahrhundert hineinwirkten, bezeichnet. Nach dem Zweiten Weltkrieg etabliert sich eine „wissenschaftliche Soziologie“, die sich auf empirische Forschung und die Analyse gesellschaftlicher Modernisierung verlegt. Das Auftreten der „neuen und kritischen Soziologie“ ist durch die Dependenzdebatte und ein engagiertes Wissenschaftsverständnis markiert. Die neuere politische Entwicklung in Lateinamerika hat abweichend Deutungsmuster hervorgebracht, die sich auf die Militärregime als abhängigen Faschismus, auf den bürokratisch-autoritären Staat als mögliche Begleiterscheinung gesellschaftlicher Modernisierung und schließlich auf die Bedingungen der Redemokratisierung, eines gewaltfreien Übergangs von der Diktatur zur Demokratie beziehen. Diese Übersicht ist insofern aufschlußreich, als die üblichen Gegenüberstellungen von CEPAL-Entwicklungsanalysen und Dependenztheorien für unzutreffend erklärt werden, die jeweils vorherrschende Thematik der Sozialwissenschaften von Zeiterenignissen und Zeitströmungen geprägt ist, und die aktuelle Forschung sich eher an länderspezifischen Fragestellungen und an funktionsfähigen Organisationsformen orientiert. – Die Beiträge von *Mols* und *Wertz* belegen, daß es nicht möglich ist, „sich über Probleme Lateinamerikas zu äußern, ohne die lateinamerikanische Diskussion zu kennen“ (324). Diese Einsicht gilt erst recht für den lateinamerikanisch-deutschen Dialog. Deshalb finde ich die Beiträge von *Fraling* über „Verantwortung für die Armen in der Welt“, von *Hemmer* über „Theoretische Grundlagen einer armutsorientierten Entwicklungspolitik“ und von *Kimminich* über „Kirche-Menschenrechte-Völkerrecht“ zwar äußerst interessant und erhellend, weil sie relevante Teilaspekte beleuchten, aber auch ein wenig allgemein und lehrbuchhaft. Der Beitrag von *Roos* gibt einen aufschlußreichen, wenngleich verklärenden Einblick in die Geschichte des politischen und sozialen Katholizismus in Deutschland als religiös-sozialer Bewegung (das Ausweichen auf den US-amerikanischen Wirtschaftshirtenbrief wird als stilistischer Bruch empfunden). Ob die Geschichte des deutschen Katholizismus, dessen Milieu sich aufgelöst hat, für die politisch und sozial engagierten Christen in Lateinamerika exemplarischen Charakter hat, ist nach der Lektüre der Beiträge von *Mols* und *Wert* ernsthaft zu bezweifeln. Sie als übertragbar anbieten zu wollen, könnte als Beleg für das von *Hünemann* und *Hömann* behauptete Theoriedefizit der katholischen Soziallehre in Deutschland herhalten. – Wären die Ergebnisse der lateinamerikanischen Arbeitsgruppen gleichzeitig mit dem vorliegenden Band veröffentlicht worden, würde der Eindruck vermieden, die deutsche Sichtweise stelle die Weichen des Dialogs und nehme den Platz in der ersten publizistischen Reihe ein.

Als Ersatz für die noch ausstehende Stellungnahme der lateinamerikanischen Arbeitsgruppen des Dialogprogramms bietet sich die Auseinandersetzung lateinamerikanischer Autoren zwischen der Theologie und Philosophie einerseits und der Wirtschaft andererseits an, die *Fornet-Betancourt* zusammengestellt hat. Der Kontext dieser Auseinandersetzung unterscheidet sich diametral vom europäischen Kontext. Die Philosophie der Befreiung will nicht den Vernunftcharakter der Welt ergründen, sondern „die unvernünftige Konstitution der bestehenden Wirklichkeit sowie die Rolle der Unvernunft in der Geschichte“ (10f.) freilegen; die Theologie der Befreiung findet ihre Arbeits- und Lebenswelt inmitten „extremer, lebenszerstörender materieller Armut“ (9) vor. Diese grundsätzlich andere Lebenssituation macht beispielsweise die Frage nach einem Leben vor dem Tod vordringlicher als die Frage eines Lebens nach dem Tod. Zum anderen verdeutlicht sie ein Machtgefälle zwischen Philosophie/Theologie und Wirt-

schaft, die als selbstreferentielle expandierende Totalität irreversible Fakten setzt und so zum Ort der Gottesfrage wird. Armut und Unterdrückung sind nicht gottgewollt, sondern Resultat eines Wirtschaftssystems, das dem Armen das Leben raubt. Der Glaube an Gott drückt sich im Widerstand gegen das und im Umbau des bestehenden Wirtschaftssystems aus. – Der Beitrag von *Sergio Bernal Restrepo* (21–38) legt zentrale Texte der päpstlichen und lateinamerikanischen Sozialverkündigung aus und weist deren kritische Einstellung zum liberal-kapitalistischen Wirtschaftssystem, insbesondere zur liberalen, kapitalistischen Ideologie nach. *Enrique Dussel* (39–57) verlangt einen Umbau der Theorie des kommunikativen Handelns; der Mensch müsse zuerst als Lebewesen und danach als sprachbegabtes Wesen verstanden werden, das Paradigma des Bewusstseins habe dem des Lebens zu weichen. Die Lebensgemeinschaft enthalte als konstitutives Moment die Ökonomie, nämlich ein praktisches Verhältnis zwischen Personen und ein produktives, durch Arbeit vermitteltes zwischen Person und Natur. Der kapitalistische Markt habe jedoch die vergegenständlichte Arbeit, die in den Waren verkörpert sei, von der lebendigen Arbeit abgekoppelt. Auch die Religion, der Kult des eucharistischen Mahles habe einen ökonomischen Status: das (eucharistische) Brot als vergegenständlichtes Leben spiegelte zwar das gesellschaftliche Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnis des Kapitalismus, decke es aber gleichzeitig auf und könne es so transformieren. *Franz J. Hinkelammert* (58–85) veranschaulicht in drei Beispielen die Verbindung von Wirtschaft, Utopie und Theologie. Indem die Vaterunserbitte: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldern“ umformuliert worden sei in: „Vergib uns unsere Sünden“, werde die Kritik an der vorgeblichen Gerechtigkeit des Marktes zurückgenommen und das Marktgesetz anerkannt. Gemäß dem Gottesbild des Anselm von Canterbury, das von der Forderung nach Gerechtigkeit und Zahlung der Schuld geprägt sei, verfechte die bürgerliche Gesellschaft eine Metaphysik des Marktes, insofern die Einhaltung der Verträge aus eigenem Interesse, der Respekt der Produktionsverhältnisse und des Privateigentums zur obersten Norm der Gerechtigkeit aufrückten. Die unzähligen Menschenopfer einer solchen Marktgerechtigkeit widersprechen jedoch der biblischen Geschichte von der Opferung Isaaks, da Abraham aus dem Glauben an Gott heraus sich über das Gesetz, das tötet, hinwegsetzt und das Gesetz dem Leben des Menschen anpaßt. *Jung Mo Sung* (86–111) behauptet, der Gott Jesu Christi sei erkennbar im Klageschrei der unterdrückten Armen, deren destruktiven Charakter des Wirtschaftssystems anklagt und nach Gerechtigkeit ruft. Ihnen verheiße das Evangelium Land, Brot und Leben. Einer solchen Hoffnung stünden die wirtschaftlichen Herausforderungen, insbesondere die zweite industrielle Revolution und die Schuldenkrise entgegen. Die Aufgabe der Kirche bestehe darin, den Götzendienst des Marktes zu enttarnen und eine neue Weltwirtschaftsordnung zu suchen, in der die Armen menschenwürdig leben können. *Miguel Manzanera* (112–146) liefert eine gründliche Analyse der vorrangigen Option für die Armen. In den Kämpfen des Volkes liefert die Option einen kritischen Unterscheidungsmaßstab, um historische Entwicklungen und ökonomische Rückwirkungen zu analysieren sowie Ziele und Instrumente ethisch zu begründen. Die politische Umsetzung der Grundoption führt zur Kritik an den Ideologien des Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus, Marxismus, des lateinamerikanischen Populismus und der Nationalen Sicherheit sowie zu einem Ja für die Demokratie. Die ökonomische Übertragung der Option führt zur Kritik an einer wertfreien Wirtschaftswissenschaft, am Kapitalismus und an der nationalstaatlichen Wirtschaft sowie zur Anerkennung einer wertgebundenen Wirtschaftswissenschaft im Dialog mit Philosophie und Theologie, einer humanen, sozialen und demokratischen Wirtschaft und einer am Menschheitsinteresse orientierten Weltwirtschaft. *Raúl Vidales* (147–171) skizziert das bedrückende Szenario einer „Theologie des Imperiums“; er meint damit den neoliberalen, antistatlichen und antireformerischen wirtschaftspolitischen Entwurf, der von einem christlichen Fundamentalismus in den USA (Michael Novak) inspiriert ist und die gesamte Wirtschafts- und Sozialpolitik der Logik des Marktes zu unterwerfen sucht. Die Ideologie des totalen Marktes nimmt apokalyptische Dimensionen an; sie teilt die Welt in Freunde (USA, Regierungen der Nationalen Sicherheit) und Gegner (Ostblock, Theologen der Befreiung) auf, ruft im Namen der Freiheit und einer paradiesischen Harmonie der Märkte zu einem Kreuz-

zug gegen das Reich des subversiven Terrors auf und stülpt der Wirtschaft, dem Kapitalismus, den transnationalen Konzernen eine theologische Begrifflichkeit über.

Die herausragende Bedeutung des Bandes sehe ich darin, daß die lateinamerikanischen Autoren ausnahmslos die bedrückende Lage von Menschen, die ausgebeutet und unterdrückt werden, zum hermeneutischen Ort ihrer Reflexion wählen, daß sie sich weitgehend über die verständliche Betroffenheit hinaus eine beachtliche sozial- und wirtschaftswissenschaftliche Kompetenz erworben haben (Jung Mo Sung, Manzanera), daß die Wirtschaft und als negative Kehrseite die materielle Armut des Volkes den Schwerpunkt ihrer Beiträge bilden, daß sie eine außergewöhnliche Begabung entwickelt haben, die Situation der Gefangenschaft und den Prozeß der Befreiung mit biblisch-theologischen Kategorien zu deuten (Hinkelammert, Dussel) und daß sie sich darum kümmern, die politischen Reformbewegungen mit kritischer Analyse, ethischer Reflexion und politischem Urteil zu begleiten (Manzanera).

Demgegenüber wird offensichtlich, daß der Versuch, mit den Lateinamerikanern in ein kritisch-kompetentes Gespräch einzutreten, den einzigen europäischen Gesprächspartner Franz Furger total überfordert. – Was ich in dem Band von Hünermann/Eckholt vergeblich suche, nämlich das vorbehaltlose Eingehen auf die wirtschaftliche Lage der lateinamerikanischen Bevölkerung, eine stärkere empirische, insbesondere ökonomische Einbindung anstelle der breiten kulturphilosophischen und ordnungstheoretischen Reflexionen und die vorrangige Gewichtung des Sehens (wie in den Beiträgen von Mols und Werz) vor dem Urteilen (Hünermann, Homann, Hemmer), finde ich in der von Fournet-Betancourt zusammengestellten Publikation. Ich denke, daß es ein Gewinn ist, beide Bücher zusammen zu lesen. Spannend sei mir ein deutsch-lateinamerikanischer Runder Tisch mit den Dialogpartnern Homann, Werz, Mols, Hemmer, Dussel, Hinkelammert, Jung Mo Sung und Manzanera vor.

F. HENGSBACH S. J.

KOCH, ALOIS, *All meine Quellen entspringen in Dir*. Ansprachen. Bergisch Gladbach: Heider 1992. 104 S.

Im Jahre 1989 veröffentlichte K. ein Bändchen mit Ansprachen, die aus seiner zwanzigjährigen Tätigkeit als Jugendseelsorger hervorgegangen waren. Das überaus positive Echo auf dieses Büchlein hat den Vf. veranlaßt, ein zweites Buch seiner Predigten folgen zu lassen. Diese neuen Ansprachen sind aus der Tätigkeit des Vf.s als Missionsprokurator der Jesuiten für Japan entstanden. Zum Teil wurden die Predigten auch während der Ostertage in der Abtei Varenzell gehalten. Alle Texte kreisen um das *eine* Thema: Wir Menschen leben aus der Güte und Liebe Gottes und sind gehalten, diese Güte und Liebe an alle Menschen weiterzuschicken. – Ich habe die vorliegenden Predigten mit Interesse und Gewinn gelesen.

R. SEBOTT S. J.