

gen zu können. Dazu bedarf es – so der Verf. – systemtheoretischer Analysekonzepte, die jedoch der diskursethischen Basistheorie nicht widersprechen dürfen und daher handlungstheoretisch eingebunden werden müssen: Allein Habermas' zweistufiges Gesellschaftskonzept entspricht dieser Anforderung. Die Unterscheidung zwischen Sozial- und Systemintegration und entsprechend auch die Begriffe von Lebenswelt und System hat Habermas aber als perspektivische Unterscheidung der sozialwissenschaftlichen Analyse eingeführt, um dann erst in einem evolutionsgeschichtlichen Nachschlag die reale Entkoppelung von System und Lebenswelt und damit gleichzeitig die reale Verwirklichung von Systemen in der Gesellschaft zu behaupten. Fasziniert durch den systemischen Charakter marktförmig verfaßter Ökonomien übersieht der Verf. in seinem Plädoyer für Habermas' Gesellschaftstheorie deren Begriffslogik und verstärkt deren essentialistische Wendung noch einmal durch essentialistische Interpretation. Die kritische Debatte über Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“ hat deutliche Probleme und Defizite einer derart essentialistischen Systemtheorie deutlich werden lassen. M. E. lassen sich diese Einwände weder durch transzendentalpragmatische Begründung eines „normativen Postulats der Lebenswelt“ noch durch theoretisch wenig ausgefeilte Anmerkungen zur Politikbezogenheit staatlicher Verwaltungen aushebeln. Um Habermas' zweistufiges Gesellschaftskonzept als verlässliche Referenztheorie der Sozialethik plausibel zu machen, hätte sich der Verf. jedenfalls stärker auf die entsprechenden gesellschaftstheoretischen Debatten einlassen müssen. – Ungemein produktiv ist jedoch der Vorschlag, auch die theologische Sozialethik auf die Diskursethik als (meta-)ethische Basistheorie zu beziehen und zugleich durch eine komplexe Gesellschaftstheorie anzureichern, weil sie nur so den Bedingungen pluraler und funktional ausdifferenzierter Gesellschaften gerecht werden kann. Die Logik einer solchen Sozialethik bleibt in diesem Vorschlag allerdings noch unbestimmt; im Begriff „Synthese“ bleibt nämlich offen, *wie* die moralisch-praktische Kompetenz, allgemeine Normen auszuzeichnen, mit der analytischen Kompetenz, moderne Gesellschaften zu beschreiben und ihre Entwicklung zu erklären, vermittelt werden kann. Während im traditionellen Naturrechtsdenken die Vermittlung ihrer normativen und analytischen Kompetenzen als syllogistisches Schlußverfahren bestimmt werden konnte, hat die Synthese aus Diskursethik und zweistufiger Gesellschaftstheorie ihre Logik noch zu erkunden. Anzugeben wäre dabei auch, ihr Profil als ein *theologisches* Fach, das im traditionellen Naturrechtsdenken über die Idee der Teilhabe des Naturrechts am göttlichen Gesetz begründet wurde.

Als erste Ansätze, die Diskursethik für die theologische Ethik aufzubereiten, betreten die beiden Studien theologisch-ethisches Neuland und befreien Moraltheologie und Sozialethik von einer jahrzehntealten und wenig ehrenhaften Ignoranz. Dabei zeigen beide Dissertationen – gerade in ihren unterschiedlichen Schwerpunkten – die Relevanz der Diskursethik für Moraltheologie und theologische Sozialethik, darüber hinaus aber auch die Produktivität an, die beide Fächer in der theologischen Rezeption der Diskursethik noch aufzubringen haben.

M. MÖHRING-HESSE

IM DIENST DER ARMEN. Entwicklungsarbeit als Selbstvollzug der Kirche. Hrsg. von *Thomas Fließmann* und *Claudia Lücking-Michel* (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 26). Münster: Aschendorff 1992. XIV/116 S.

Wachsende soziale Probleme in den westlichen Industrieländern und die schwierige Umbruchsituation in Osteuropa nach dem Ende des Ost-West-Konflikts zählen zu den Gründen, warum die gewiß nicht weniger drängenden Probleme der Dritten Welt, wo mehr als eine Milliarde Menschen in extremer Armut lebt, derzeit immer weniger politische wie öffentliche Aufmerksamkeit erhalten. Verstärkt wird diese Tendenz durch einen gewissen Hilfpessimismus, da 30 Jahre Entwicklungshilfe nur sehr bescheidene Erfolge brachten. Um so wichtiger ist es, daß die Kirchen ihren Auftrag zu weltweiter Solidarität wahrnehmen und immer wieder neu reflektieren. – Man kann es daher grundsätzlich nur begrüßen, wenn eine Publikation diese Thematik aufgreift und die „Entwicklungsarbeit als Selbstvollzug der Kirche“ interdisziplinär zu vertiefen versucht. Der vorliegende Sammelband ist aus Vorträgen einer Tagung der Fachschaft



Theologie des Cusanuswerkes entstanden. Er enthält sechs Beiträge anerkannter Fachleute, die zwar ein gemeinsames Thema behandeln, trotzdem aber nur ziemlich lose miteinander verbunden sind. Hilfreich ist daher der einleitende Überblick durch die beiden Herausgeber.

*H. Kötter* behandelt Erscheinungsformen und Strukturen der Armut. Er verweist auf die Vielschichtigkeit und sozio-kulturelle (nichtökonomische) Bedingtheit jedes Armutsverständnisses und plädiert für einen umfassenden Armutsbegriff, der gerade darum nie eindeutig quantifizierbar ist. Die strukturellen Ursachen der Armut implizieren, daß Armutsbekämpfung immer politisch-konfliktiv ist und Selbsthilfe darum auch politischen Druck erfordert, wenn sie dauerhaft sein soll. Der wichtigste Beitrag, den die Wohlstandsgesellschaften im reichen Norden dazu leisten können, ist ein Abschied vom ökonomischen Konzept der Mangelgesellschaft, da nur so eine globale Umweltkrise und „weltweite Pauperisierung“ vermieden werden können. All dies sind wichtige Aspekte für eine Konkretisierung der Option für die Armen. – *H. Sautter* behandelt das Thema „Der Beitrag der Kirchen zum Entwicklungsprozeß“. In einem ersten Teil definiert er Entwicklung als „Selbst-Entfaltung“ eines gegebenen Potentials und benennt von hierher Hindernisse für die Eigeninitiative in Entwicklungsländern. Im zweiten Teil betont er als wesentliche Aufgabe der Kirchen die Verkündigung des Glaubens, die zu persönlicher Bekehrung und damit zu gesellschaftlicher Eigeninitiative der Armen führe. Dieser sehr individualistische Ansatz nennt zwar richtige Aspekte, unterschätzt aber m. E. die Rahmenbedingungen. Außerdem impliziert er ein sehr amtslastiges Kirchenverständnis. – *F. Furger* entfaltet in seinem Beitrag eine theologische, vor allem von der katholischen Soziallehre und ihren zentralen Prinzipien Gerechtigkeit, Solidarität und Subsidiarität ausgehende Begründung der sozialen Marktwirtschaft als einem unerläßlichen „ethischen Ordnungsfaktor“ für eine humane Entwicklung. – *P. Hünermann* behandelt in einem grundsätzlichen Beitrag das Thema „Die übersehene Dimension: Anthropologisch-theologische Bedingungen der Entwicklung“. Im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht die theologisch begründete Menschenwürde, die Maßstab für alle Entwicklungsbemühungen sein muß. So notwendig begriffliche und theoretische Anstrengungen sind, nicht weniger wichtig ist ein „Sich-Hinein-Versetzen“ in die Lage der Armen, um hinter den Problemen und Zahlen die konkreten Menschen mit Namen und Gesicht zu sehen. In der Personwürde wurzelt auch die Pflicht zur Solidarität und das Subsidiaritätsprinzip. Da der Mensch Träger aller Entwicklung ist, gibt es keinen automatischen Entwicklungsverlauf nach vorgegebenen Gesetzen. Die wichtigste Funktion der Theologie sieht er darin, diese normative Dimension und die Offenheit menschlichen Handelns immer wieder kritisch einzufordern. Das impliziert u. a. ein Recht auf eigenständige Entwicklung auch für Menschen, die in „primitiven Kulturen“ leben.

Diese Grundsicht konkretisieren „Theologische und ethische Überlegungen aus der Praxis kirchlicher Entwicklungsarbeit“ von *N. Herkenrath*, dem langjährigen Geschäftsführer von Misereor. Er zeigt auf, daß die Option für die Armen nicht nur „eine politische Konsequenz des Glaubens“ ist, sondern „schon in den Bereich der Konstitution dieses Glaubens und damit in den Bereich der ‚Orthodoxie‘ gehört“ (72), und zwar auch dort, wo die christliche Solidaritätspraxis nicht als spezifisch christlich erkennbar ist. Aus dieser Option ergeben sich Konsequenzen für die kirchliche Entwicklungsarbeit in der Dritten Welt (Selbsthilfe, kulturelle Identität, Menschenrechte) wie für notwendige Veränderungen in den Industrieländern, wozu es wesentlich politischen Druck durch Öffentlichkeitsarbeit braucht. – Der letzte und umfangreichste Beitrag „Befreiung und Evangelisierung: ein scheinbares Dilemma Überlegungen zur latein-amerikanischen Rezeption von ‚Centesimus annus‘“ von *M. Eckholt* wurde dem vorliegenden Band hinzugefügt. Er zeichnet sich durch eine anspruchsvolle wissenschaftstheoretische Argumentation aus. Die Autorin befaßt sich vor allem mit der Notwendigkeit der Vermittlung zwischen Universalität und Konkretisierung, einem Spannungsverhältnis, das sich in der Beziehung zwischen der traditionellen katholischen Soziallehre einerseits und der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung andererseits widerspiegelt. Sowohl eine von der konkreten Not der Armen abgehobene Soziallehre, die nur allgemeine Prinzipien verkündet, wie eine Befreiungstheologie,



welche die institutionelle Analyse vernachlässigt, greifen zu kurz. In einer kritischen Auseinandersetzung mit der „Ethik der Gemeinschaft“ von E. Dussel, der in der befreienden Praxis christlicher Basise Gemeinden die wahre Ethik sieht, stimmt die Autorin mit Dussel darin überein, daß die meist „ausgeschlossenen“ Armen in eine Ethik einzubeziehen sind. Umgekehrt müsse er sich fragen lassen, ob sein Ansatz nicht eine unvermeidlich ambivalente Ethik verabsolutiere. So notwendig die Inkulturation und damit Konkretisierung der Soziallehre im lateinamerikanischen Kontext sei, ebenso notwendig bedürfe sie der Ergänzung durch eine umfassende Ordnungs- und Institutionenethik im universalen Sinn. Nach Eckholt bietet die von Johannes Paul II. weiterentwickelte und mehr theologisch argumentierende Soziallehre einen hilfreichen Ansatz für einen Dialog der Vermittlung dieser beiden Dimensionen, so die programmatische Aussage vom „Mensch als Weg der Kirche“ (RH 21) und das Konzept der „Evangelisierung der Kultur“. Dies zeige besonders die Sozialenzyklika „Centesimus annus“, die vergleichsweise problem- und praxisorientiert sei, Dialogfähigkeit mit den Sozialwissenschaften beweise und Arbeit als kreatives Gestalten im Sinn von Kultur verstehe.

Sieht man einmal vom letzten Beitrag ab, der ziemlich Vorkenntnisse verlangt und auch für Fachleute von Interesse ist, so kann man diesem Band bescheinigen, eine zur Diskussion anregende, weil vielseitige Einführung in den Begründungszusammenhang der kirchlichen Entwicklungsarbeit zu bieten. Wenig Neues enthält er dagegen für jene, die sich mit dieser Thematik schon mehr auseinandergesetzt haben.

J. MÜLLER S. J.

REES, WILHELM, *Die Strafgewalt der Kirche*. Das geltende kirchliche Strafrecht – dargestellt auf der Grundlage seiner Entwicklungsgeschichte (Kanonistische Studien und Texte 41). Berlin: Duncker & Humblot 1993. 598 S.

Bis vor wenigen Jahren war das kirchliche Strafrecht im deutschen Sprachraum völlig vernachlässigt. Nun aber sind innerhalb von zwei Jahren drei Kommentare zu den cc. 1311–1399 des CIC/1983 erschienen. Zuerst wurde die Arbeit des Rez. veröffentlicht (Das kirchliche Strafrecht, Frankfurt a. M. 1992), dann jene von R. Pahud de Mortanges (Zwischen Vergebung und Vergeltung. Eine Analyse des kirchlichen Straf- und Disziplinarrechts, Baden-Baden 1992), und jetzt kommt das Buch von R., das hier vorgestellt werden soll. Es hat fünf Teile. Im ersten (Grundfragen des kirchlichen Strafrechts, 39–115) wird nach einem Fundament für das (kirchliche) Strafrecht gesucht. Der CIC/1917 versuchte die Grundlegung des Strafrechts aus der Sicht der Kirche als einer „societas iuridice perfecta“. „Als rechtlich vollkommene Gesellschaft besitzt die Kirche aufgrund ihrer Stiftung durch Jesus Christus alle zur Verwirklichung ihres Heilsauftrags erforderlichen rechtlichen Befugnisse. Die der Kirche zur Verfügung stehenden Mittel und rechtlichen Befugnisse erschöpfen sich nicht in der Spendung der Sakramente, im Dienst am Wort Gottes, in den Fürbitten und Segnungen, sondern umfassen auch das Recht zu einer eigenen Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung und zur Betätigung einer eigenen Strafgewalt“ (51). Der CIC/1983 geht mit dem Begriff der „vollkommenen Gesellschaft“ in bezug auf die Kirche vorsichtiger um. Dennoch läßt sich auf can. 204 § 2 hinweisen, wo es heißt: „Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata.“ Und für das Strafrecht läßt sich ganz mit Recht behaupten: „Insgesamt gesehen manifestiert sich in c. 1311 das Bewußtsein der Kirche, daß ihr mit ihrer Existenz von Anfang an eine Strafgewalt über ihre Gläubigen zukommt, die von keiner anderen menschlichen Gewalt abgeleitet und verliehen ist“ (57). Was ist der Sinn der Kirchenstrafe in katholischer Sicht? Der CIC/1983 enthält keine Definition der Strafe. R. macht folgenden Vorschlag: „Die Kirchenstrafe ist ... eine rechtliche Beschränkung, die die katholische Kirche jenen Gliedern auferlegt, die gegen die Ordnung der kirchlichen Gemeinschaft in wichtiger Sache und in schuldhafter und anrechenbarer Weise gefehlt haben“ (67). Seit der Aufklärung gilt im Rechtsdenken der Staaten der Grundsatz: „Nulla poena sine lege praevia“ (Gesetzlichkeitsprinzip). Die (katholische) Kirche durchbricht in can. 1399 dieses Prinzip. R. meint dazu: „Die besondere Zielsetzung des kirchlichen Rechts und die Unvergleich-