

Ewigen, Konversion in Aktion, die vergangene Aktualität als Potential, das Absolute und Relative, Realität als Ereignis, Gottes Wirken in der Geschichte, die Stellung des Staates, Fremdmacht und Reue, Religion und Politik, Materialität. Das einkreisende Verfahren OZAKIS hat den Vorteil, daß aus wechselnden Perspektiven am Ende doch das Ganze in den Blick kommt. In 2.5 betrachtet OZAKI schließlich T.s Philosophie aus buddhistischer Perspektive. Kap. 3 führt dann konkreter in den ausgewählten Text ein. OZAKI gibt das japanische *bensho* mit *Demonstratio* wider; ob diese Übersetzung ganz glücklich ist bzw. ob nicht besser von *Rechtfertigung* (so Ohashi) zu sprechen wäre, muß hier nicht entschieden werden.

Jedenfalls legt OZAKI dann dankenswerterweise in dem am Ende in Übersetzung folgenden Text die Sicht eines japanischen Philosophen dar, der sich intensiv mit dem Christentum befaßt hat und es offensichtlich als eine kritische Ergänzung zum eigenen, andersgearteten Standpunkt empfindet. Damit aber kommt der vorliegenden Arbeit ein eigener Rang in der Beschäftigung mit T.s Denken zu.

Bonn

Hans Waldenfels

Pospischil, Hans Thomas: *Der solidarische Umgang mit Eigentum und Einkommen in christlichen Gemeinschaften und Gruppen* (Freiburger theologische Studien 144) Herder / Freiburg–Basel–Wien 1990; 416 S.

Bei der vorliegenden Schrift des Assistenten am Freiburger Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre handelt es sich um die Publikation seiner vom Sozialethiker Prof. em. Rudolf Henning betreuten Dissertation (ein Vorwort mit entsprechenden Hinweisen fehlt leider). Von seinem Selbstverständnis und seiner Anlage her läßt sich das Werk als eine i. w. S. kirchensoziologische empirische Untersuchung charakterisieren. Sie befaßt sich vor allem mit neueren Lebensformen christlicher Gruppen, die aus ihrem Glauben heraus und überwiegend getragen von einer »postmateriellen Wertorientierung« einen sozialgebundenen, solidarischen Umgang mit Eigentum und Einkommen praktizieren (5, 36, 372). Insgesamt 28, in zeitlicher, quantitativer, alters- und gattungsmäßiger sowie geographischer Hinsicht höchst disparate und nur z. T. »kirchliche« (372) Sozialformen werden primär mit Hilfe eines umfangreichen Fragebogens (75–79) erschlossen.

Ausgehend von der Auffassung christlicher Tradition über die Gemeinwidmung der Erdengüter für alle und der daraus folgenden »sozialen Hypothek«, die auf jedem Eigentum liegt (48, 324), geht der Vf. der Frage nach, wie Menschen heute – besonders Christen – dem sozialen Wesen der Güter dieser Welt entsprechen können. Dabei entspringt für den Vf. diese Frage nicht einem »akademischen Luxus«. Vielmehr stellt sich seine Arbeit der Herausforderung durch die vielfältigen Formen von Armut, Arbeitslosigkeit und menschlichem Leid – bei uns und in der Dritten Welt – und betont besonders angesichts dessen die Notwendigkeit sozialer Verantwortung und internationaler Solidarität (49).

Nach einer grundlegenden Hinführung widmet sich die Studie zunächst allgemein den verschiedenen Formen gemeinschaftlich-christlichen Lebens, bevor dann die tatsächlich behandelten Gruppenkategorien – Lebensgemeinschaften, Selbststeuerungsgruppen in der Dritte-Welt-Arbeit und zur Arbeitsumverteilung – in den Blick genommen werden. Daran schließen sich Überlegungen zur sozialen Verantwortung für Eigentum und Einkommen aus katholisch-sozialethischer und ökonomisch-juristischer Sicht an. Nachfolgend präsentiert dann der fast 200 Seiten umfassende empirische Teil (neben der Darstellung des Erhebungsverfahrens) gegliedert nach den o. g. Kategorien die teils über eine Annonce (in »Publik-Forum«), teils über persönliche Kontakte und eigene Recherchen ermittelten einzelnen Sozialformen. Dabei wird das Kapitel zu den

Lebensgemeinschaften von zwei »geschichtlichen Modellen« eingerahmt: der Jerusalemer Urgemeinde und der paulinischen Kollekte. Diesen Erhebungsteil schließen Ausführungen zu zwei »speziellen Modellen« progressiver und flexibler Selbstbesteuerung ab. Der Schlußteil bündelt dann in einer vergleichenden Charakterisierung »einige« Ergebnisse der Untersuchung und formuliert abschließend Perspektiven für eine christliche Sozialethik. Ausführliche Verzeichnisse mit Literaturangaben und Kontaktadressen komplettieren den Band.

Wenn man nach einer tragenden Grundidee dieser Arbeit sucht, so findet man eine solche in dem sich leitmotivisch durch die ganze Studie hindurchziehenden Modell einer christlichen »Kontrastgesellschaft« (im Anschluß an Herwig Büchele und die Brüder Lohfink). Dieses Modell spiegelt sich in der Absicht einiger Gruppen wider, durch prophetische Kritik, symbolische Aktionen und beispielhaftes Zeugnis Ferment, »Stadt auf dem Berg« bzw. Zeichen dadurch zu sein, daß man sich in christlicher Gemeinschaft gegen die »Diktatur einer Zeitströmung« auflehnt und ihr eine »messianische Alternative« entgegensetzt (65). Die angenommene, von hier her ausgehende, auch die größeren Strukturen verändernde Kraft bringt den Vf. sogar zu der nicht näher belegten Vermutung, daß diese politische Wirkung – und damit wohl auch das Modell – »unserer Zeit am ehesten gerecht werden« dürfte (35). Auffällig ist, daß dieser Ansatz kaum problematisiert wird. Außer dem Hinweis, daß gegengesellschaftliche Modelle in der Gefahr stehen, zumindest in die Nähe von Ghettos zu geraten, wenn die gesellschaftsverändernde Zielsetzung aus dem Blick gerät, fehlen kritische Stimmen nahezu vollständig. Die wirtschafts- und gesellschaftspolitische Bedeutung dieser »Alternativbewegung« wird andererseits allerdings auch vom Vf. skeptisch beurteilt, vor allem hinsichtlich quantifizierbarer Resultate. Auch die qualitativen Wirkungen seien nur schwer abschätzbar. Dennoch scheint der Vf. zu *der* Bewertung zu tendieren, die in diesen Gegenmodellen zumindest einladende Realutopien sieht.

Vor weiteren inhaltlichen Erwägungen seien jedoch zunächst einige methodologische Anfragen an die Arbeit gerichtet. Wenn der Vf. eine Forschungslücke (vgl. 347, Anm. 52) schließen will, reicht dann (neben den eigenen, z. T. auch von Zufällen abhängigen [vgl. 126] Recherchen) eine nur einmalig geschaltete Kleinanzeige in nur einer Zeitschrift aus, um eine breite empirische Basis für die Untersuchung zu erhalten? Ist es für die Ergebnisse ohne Belang, wenn die 1987 abgeschlossene (7) Erhebung nicht bei allen untersuchten Gruppen mit dem Fragebogen arbeitet und z. T. auf älteres Material (vgl. 91, Anm. 5), u. a. aus der eigenen Zulassungsarbeit, zurückgreift?

Nach der vor allem im empirischen Teil recht mühsamen Lektüre bleibt ein ambivalenter Eindruck zurück, der an einigen Problemfeldern illustriert werden soll:

1. »sozialethische Ambivalenz«: Zunächst fallen neben störenden Autoritätstiteln (u. a. 46, 51) die begriffliche Unentschiedenheit (katholische Soziallehre/Sozialethik, christliche Sozialethik/Gesellschaftslehre) und die mangelnde Differenzierung zwischen den verschiedenen Strömungen der christlichen Sozialethik sowie zwischen der wissenschaftlichen Disziplin und der lehramtlichen Sozialverkündigung auf. Darüber hinaus schwankt die Arbeit zwischen einer appellierenden Tugendethik mit warnenden Hinweisen vor einem vorschnellen Rekurs auf Strukturen sowie einer Zurückhaltung gegenüber der direkten Gestaltbarkeit von Institutionen einerseits und Tendenzen in Richtung einer Strukturethik mit Kritik an einer rein appellativen Tugendethik andererseits. Dann gibt es wiederum Hinweise auf ein Sowohl-Als-auch von anzustrebendem Gesinnungswandel und Zuständereform, von Bewußtseins- bzw. Lebensstilveränderung und politisch-strukturellem Handeln (375), von praxisverändernder Bildung und bewußtseinsverändernder Praxis (387), die auf einen eher dialektischen Begriff von Sein und Bewußtsein hindeuten. Ein deutlicher Bruch zugunsten dieses Verständnisses findet sich auf Seite 172, wo der Vf. erstmals in bis dahin ungewohnter Schärfe gegen eine »Strategie der kleinen Schritte« vorbringt, daß sich »strukturelle Probleme auf politischer Ebene ... nicht einfach durch »Hochrechnung« eines indivi-

duellen oder gruppenspezifischen Verhaltens lösen« lassen. Der Vf. kritisiert damit jene Erwartung als zu optimistisch und einseitig, die sich von persönlichen Lebensstilentscheidungen und finanzieller Hilfe gegenüber einzelnen Projekten eine strukturelle Veränderung erhofft (187).

2. »Ekklesiologische Ambivalenz«: Auch bezogen auf das für diese Arbeit nicht unwesentliche Kirchenverständnis läßt sich eine gewisse Unentschiedenheit feststellen. Auf der einen Seite erfahren die Basisgemeinden (20–25) eine positive Würdigung, wird die Geltung des Subsidiaritätsprinzips auch für die katholische Kirche betont (12, 382), finden sich recht deutliche Stellungnahmen zugunsten einer communalen Kirchenstruktur (8, 20, 23, 133) und wird im Anschluß an Karl Rahner die Kirche der Zukunft als eine »von unten« aufgebaute erhofft (382), auf der anderen Seite wird jedoch ein Autor affirmativ zitiert, der warnend in Erinnerung ruft, »daß sich Kirche keineswegs nur von unten aufbaut« (24), wodurch die Offenheit und Dynamik wieder gebremst wird. Des weiteren steht eine (nicht nur) begriffliche Unterscheidung zwischen christlich/gemeinschaftlich/communal und kirchlich/gemeindlich/ekklesial (Kriterien?) – obschon auch hier bereits betont wird, daß es nicht darum geht, »vorschnell auszugrenzen oder zu trennen« – unvermittelt neben viel offeneren Formulierungen gegen Ende des Buches. In diesem Sinne stellt der Vf. dort die rhetorische Frage, ob die Pfarrgemeinde der dominante Ort des kirchlichen (christlichen) Glaubens sein müsse (383, Anm. 43), und bewertet, wiederum im Anschluß an Rahner, die Fließendheit und Unbestimmtheit der kirchlichen Grenzen als positiv: Sich selbst organisierende Gruppen (wie einige in der Arbeit dargestellte) dürften nicht einfach pauschal und ohne näheres Hinsehen als unchristlich oder *unkirchlich* diffamiert werden (383).

3. »Pisteologische Ambivalenz«: In bezug auf das theologische Glaubensverständnis vertritt der Vf. eine ebenfalls schwankende Haltung. Einerseits scheint er sich der Interpretation der Befreiungs- und Politischen Theologie anzunähern, indem er Glaube als Praxis auszeichnet (52, 87, 282) – »Christliches ›Wissen‹ ist kein theoretisches Wissen, sondern als Glaube ›praktisch‹ bestimmt« – (385), indem er die ethische Praxis als eine Ausdrucksform des Glaubens begreift, indem er Mystik und Politik in einer spannungsvollen Einheit sieht und schließlich noch stärker, wo ihm Mystik und Politik zu zwei untrennbaren Aspekten des christlichen Glaubens bzw. in ihm werden: »... der biblische Gott ist ein zutiefst politischer Gott, und der am ehesten einleuchtende Weg zu Gott ist die Bejahung des Mitmenschen, sowohl interpersonal, wie durch die Veränderung ungerechter Strukturen.« (381) Ja, indem der Vf. die ethische Praxis des christlichen Gottesglaubens als einen wesentlichen Bestandteil der wahren Gotteserkenntnis charakterisiert, erhebt er diese Praxis in den Rang eines »locus theologicus«, eines Ortes theologischer Erkenntnisgewinnung. Andererseits gibt es (neben einer merkwürdig karikierenden Ablehnung Politischer Theologie [381, Anm. 34]) Formulierungen, in denen politische Praxis als (bloße) Konsequenz des Glaubens, also als ein erst nachträglich zum Glauben hinzukommendes Element begriffen wird (349), und in denen sich eine problematische Gegenüberstellung von Weltgestaltung und Dienst am Reich Gottes findet (379).

Dennoch liegt hier ein positiver Anknüpfungspunkt. Wenn der Vf. schreibt, daß aus dem Gesagten für die kirchliche Sozialverkündigung folgt, daß sie primär »gar nicht lehrhaft«, sondern durch eine christliche Praxis wahrgenommen werden muß (385), daß also diese Praxis unter den Bedingungen moderner, »säkular«-pluralistischer Gesellschaften zum entscheidenden Medium christlicher Verkündigung wird, dann wird deutlich, worauf seine Darstellung zielt. Nimmt man das Zitat von Friedhelm Hengsbach hinzu, daß eine »katholische Soziallehre« ohne eine soziale Bewegung ein reines Wortgeklingel wäre (372), so wird deutlich, daß die vorliegende Arbeit auch als Suche nach neuen sozialen Bewegungen dieser »Soziallehre« gelesen werden kann. Diese verortet der Vf. schließlich in einer offenen ökumenischen Perspektive auch außerhalb traditioneller Formen und in Kontakt (und deutlicher Parallelität) zu den »säkularen« neuen sozialen Bewegungen. Die innerkirchliche Wirkung, die der Vf. von diesen christlichen Gemeinschaften

und Gruppen erhofft, deutet in die gleiche Richtung. Und zwar könnten sie bezüglich der drängenden Gegenwartsfragen eine engagierte Haltung in der Kirche beheimaten und somit die Identitätsnotwendige, aber z. T. vernachlässigte diakonische Grundfunktion stärken.

Es wären noch eine ganze Reihe von Einwänden vor allem gegen das Freiheitsverständnis (48 – die Selbstbegrenzung durch eine für alle verbindliche Rahmenordnung ist doch gerade Ausdruck eines verantwortungsbewußten Umgangs mit Freiheit) und die Eigentumsdarstellung vorzubringen (die Ausblendung der Eigentumsentstehung [40], eine gegen eigene Absicht individuelle ethisch verkürzte Sicht, der unverständliche Zusammenhang von individueller Steuermoral und internationaler Gerechtigkeit [50] sowie das Festhalten am Begriff der »standesgemäßen Lebensführung« [54]). Über weite Strecken der Arbeit hat man den Eindruck, daß es trotz aller Gesellschaftskritik primär um das gute und richtige Leben in »Ägypten« geht, und nicht konsequent genug um den »Auszug« aus dem entfremdeten (387) System. So wird die (bestehende?) Eigentumsordnung ohne weitere Argumente schlicht als vernünftig behauptet (48) und für den Fortgang der Untersuchung weitgehend als selbstverständlich vorausgesetzt (schwache Ausnahme: 55), obwohl vorher die thomatische Argumentation – »die Grundlage für das Eigentumsverständnis der katholischen Soziallehre« (43) – als pragmatisch und eine darauf fußende Privateigentumsordnung als relativ und wandelbar (47) bezeichnet wurde. Der Status quo droht auf diese Weise einfach hingenommen und die Plausibilitäten des Systems akzeptiert zu werden, obwohl alles andere als dies in der Absicht des Vf. liegt.

Mit dieser Kritik sollen weder das Engagement der Gruppen noch die Absicht des Vf. geringgeschätzt werden. Gegenüber einem anpasserischen oder zynischen »Kopf-in-den-Sand« verdient eine von dem verständlichen Bedürfnis nach einem sofortigen und wirkungsvollen Handeln getragene, echt bemühte, wenn auch oftmals ohnmächtige Solidarität allemal nicht nur die größere Sympathie, sondern auch den ethischen Vorzug. Dennoch muß abschließend der *sozialethische* Beitrag des vorliegenden Bandes (bezüglich der Gestaltung von Strukturen und Institutionen) als relativ gering eingestuft werden, zumal sich der Vf. selbst mehrfach skeptisch hinsichtlich der Möglichkeit eines »qualitativen Sprungs« von persönlichem Lebensstil und Gruppenethos auf die Ebene von Gesellschaftsstrukturen äußert. Mit den aufgezeigten Ambivalenzen spiegelt diese Dissertation in sich selbst noch einmal den unabgeschlossenen Prozeß des Übergangs von einer traditionell verstandenen Konzeption »katholischer Soziallehre« hin zu einer »Ethik sozialer Bewegungen« sowie einem befreiungstheologisch inspirierten Verständnis christlicher Sozialethik wider.

Mülheim a. d. R.

Andreas Lienkamp

Rothe, Stefan: *Der Südafrikanische Kirchenrat (1968–1988): Aus liberaler Opposition zum radikalen Widerstand* (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene 11) Verlag der Ev.-Luth. Mission / Erlangen 1990; XIII u. 432 S.

Die Hamburger politologische Dissertation stellt erstmals umfassend die Geschichte des Südafrikanischen Kirchenrates (SACC) dar, wobei der Scherpunkt auf dessen gesellschaftspolitischem Engagement und seiner Rolle im sozialen und kirchlichen Kontext Südafrikas liegt. Zentrales Erkenntnisinteresse der Untersuchung ist laut Vf., »einen sozialwissenschaftlichen Beitrag zu leisten, der als richtig erachteten Grundthese des theologischen »Kairos-Dokuments« möglichst exakt aufgearbeitetes, interpretierendes Material an die Seite zu stellen« (2). Das Hauptaugenmerk liegt auf der Entwicklung des SACC zwischen 1968 und 1985. Detailliert und kenntnisreich werden Organisationsstruktur, Entscheidungsfindungsprozesse, karitative Programme und gesell-