

liche andine »Kultur des Schweigens« als Reaktion auf eine Geschichte der Unterdrückung und des stillen Widerstands gegen eine imperiale und kirchliche Eroberung erkennen. Letztlich soll durch diesen komplexen Zugang »gezeigt werden, daß die Volksreligiosität, die sich in Lateinamerika als eine vielgestaltige und vielschichtige Wirklichkeit zeigt, das pastorale Handeln der Kirche in besonderer Weise herausfordert«. (9)

So werden im letzten Kapitel dieser Arbeit die Linien zukunftsfähiger »Perspektiven für eine Pastoral der Volksreligiosität« (257–305) im Rahmen der seit der zweiten lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Medellín (1968) gültigen »pastoral de conjunto« gezeichnet. Auf der Basis einer Anerkennung des anderen plädiert der Autor gegen eine Welteinheitskirche und für die Entwicklung kontextueller Theologien, die letztlich zu einer kulturell polyzentrischen und in dieser Vielgestaltigkeit wahrhaft katholischen Weltkirche führen.

Ein sehr umfangreiches Literaturverzeichnis (307–354) versammelt annähernd die gesamte deutsch- und spanischsprachige Literatur zum Thema und beschließt diese gelungene Dissertation.

Die von H. GIMPL vorgelegte Arbeit repräsentiert m.E. überzeugend den derzeitigen Stand der Diskussion um Stellung und Wert der Volksreligiosität. Ich halte sie für eine sehr lesenswerte und anregende Arbeit, die über den Kreis der Pastoraltheologen hinaus von Interesse sein dürfte.

Aachen

Norbert Nagler

Hausmanninger, Thomas (Hg.): *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*, Schöningh / Paderborn 1993; 248 S.

Christliche Gesellschaftsethik ist von ihrem eigenen Selbstverständnis her darauf angewiesen, ihre Argumentation auf die Plausibilitäten der Gesellschaft zu beziehen, deren Strukturen sie gestalten und prägen will. Deshalb provozieren die Unsicherheiten bezüglich der Deutung der gegenwärtigen Zeitsituation, welche sich in der Diskussion um Moderne/Postmoderne spiegeln, auch einen neuen Anlauf in der Grundlegendiskussion christlicher Gesellschaftsethik. Dabei ist zu berücksichtigen, wie HAUSMANNINGER in der Einleitung zu Recht betont, daß die Moderne sich als ein »ethisch motiviertes Projekt« verstand, aber auch der »postmoderne« Protest gegen die (tatsächliche oder vermeintliche) Ausgrenzung des »Anderen der Vernunft« letztlich von bestimmten normativen Optionen gespeist wird. Deshalb kann und muß christliche Gesellschaftsethik um der Gesellschaft und um ihrer selbst willen einen konstruktiven Beitrag zu diesem Selbstverständigungsdiskurs der Gegenwart leisten.

Die insgesamt elf Beiträge des vorliegenden Sammelbandes, die natürlich nicht alle hier besprochen werden können, stellen sich dieser Herausforderung in sehr unterschiedlicher Weise, je nachdem, wie das Verhältnis der Vernunft zum »Anderen der Vernunft« bestimmt und dabei die Aufgabe der Theologie verortet wird.

URSULA NOTHELLE-WILDFEUER, die die Auseinandersetzung mit der Moderne innerhalb der Texte kirchlicher Sozialverkündigung nachzeichnet, betont vor allem das Verdienst des Zweiten Vatikanischen Konzils, das ein statisches Verständnis gesellschaftlicher Ordnung zugunsten eines dynamischen und evolutiven Verständnisses überwunden habe. Ob allerdings, wie sie unter Berufung auf Johannes Paul II. behauptet, in einer »theologischen Anthropologie« die entscheidende Instanz zur kritischen Korrektur der Moderne gefunden werden kann, muß bezweifelt werden. *Gaudium et Spes* jedenfalls rekurriert nicht auf ein theologisches Sonderwissen über den Menschen, sondern auf die Lehre von der Berufung des Menschen durch Gott – eine Berufung, deren normative Gehalte auch die Kirche durch ihre engste Verbundenheit mit der gesamten Menschheit, besonders den Armen (GS 1), durch ihren Dialog mit und ihren Dienst an allen Menschen erst noch zu entdecken hat (GS 3).

Auch HAUSMANNINGER, der christliche Sozialethik in der Moderne dezidiert als »Strukturethik« begriffen haben möchte, geht zwar von einem theologisch-anthropologischen Ansatz aus, betont aber anhand des kantischen Verständnisses des Menschen als Vernunft- und Freiheitswesen die starken Parallelen zwischen dem christlichen Personbegriff und dem Subjektbegriff der Moderne. Dementsprechend leistet der Glaube keinen materialen Beitrag zur Normkenntnis, erhält aber eine »sittlichkeitsstärkende und -garantierende Funktion« (87). Er ist »moralischer Impetus«, nicht aber schon Argument bestimmter »ethischer Imperative«, deren Geltung sich erst im Diskurs erweisen lasse (89).

HANS JOACHIM HÖHN setzt sich intensiv mit Chancen und Grenzen diskursethischer Konzepte auseinander. Er attestiert ihnen, trotz des Festhaltens am Kriterium der Universalisierbarkeit genügend offen für die Pluralität der Lebensstile und Weltanschauungen zu sein, aus denen sie ja die Inhalte beziehen müssen, die dann im Diskurs überprüft werden. Da die Vernunft aber um ihrer selbst willen das »Anderer der Vernunft« mitdenken müsse, plädiert HÖHN – anders als EDMUND ARENS im selben Band – für eine Erweiterung diskursiver Vernunft hin zu einer »komprehensiven Rationalität«, beispielsweise in der Verknüpfung technischer und politischer Rationalität mit den Traditionen utopischen Denkens. Die Aufgabe der Theologie sieht HÖHN dann in der Begründung der Anerkennung des Menschen ohne Ansehung seiner Argumentationskompetenz, was letztlich nur über die »Negation der Endlichkeit« gelingen kann, »welche die Opfer der Geschichte der Unvernunft aus der Vergewaltigung ihres Einsatzes für die Vernunft rettet« (110).

MICHAEL SCHRAMM weist darauf hin, daß die »Postmoderne« in der Sichtweise ihres Protagonisten, Jean-François Lyotard, mißverstanden wird, wenn man in ihr nur einen »bunten Beliebkeitscocktail« erblickt oder ihr – wie OTTMAR JOHN im selben Band – »Unverbindlichkeit des Denkens« vorwirft. Denn das leider viel zu wenig rezipierte Werk Lyotards, »Der Widerstreit«, ist der Versuch der Rettung der Forderung nach »Gerechtigkeit« im Angesicht der unüberwindbaren Heterogenität von Sprachspielen. Er verwickelt sich dabei freilich in einen performativen Selbstwiderspruch, insofern sein Konzept in radikaler Konsequenz alles als gleichermaßen gerecht bzw. ungerecht erscheinen läßt. SCHRAMM versucht, mit Hilfe seines Begriffs der »Aisthetik« (von »aisthesis« = Wahrnehmung) das dahinter liegende Wahrnehmungsproblem für die Ethik fruchtbar zu machen. Denn vor der Frage nach der Verallgemeinerbarkeit von Interessen muß immer zunächst deren unverfälschte Wahrnehmung stehen. Demokratie läßt sich dann als ein Verfahren begreifen, das der »Wahrnehmung« und Artikulation dieser real immer sich widerstreitenden Interessen aller Betroffenen dient.

Die Mystik als Potential des »Anderen der Vernunft« aufzuweisen ist das Anliegen von MARIANNE HEIMBACH-STEINS. Sie verortet die Mystik im Zusammenhang der hermeneutischen Frage nach Konstitution, Genese und Umsetzung sittlicher Erfahrung. Das prophetisch-kritische Potential der Mystik werde genährt durch ihre geschärfte Aufmerksamkeit für die Verdanktheit des je eigenen Vermögens, die Aufmerksamkeit für die Menschen und ihre Beziehungen untereinander sowie durch die Aufmerksamkeit für die Welt »als Schöpfung«. Wenn damit auf »vormoderne« Konzepte zurückgegriffen werde, um sie in die Kritik eines verengten Vernunftbegriffs einzubringen, könne dies durchaus als »postmodern« qualifiziert werden, ohne daß damit eine den Grundintentionen der Moderne verpflichtete Vernunftethik desavouiert werden solle.

EDMUND ARENS stellt die bekannten Prinzipien der Diskursethik, in denen er ein Kriterium zur Veränderung und Weiterentwicklung bestehender gesellschaftlicher Strukturen und Institutionen sieht, der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils gegenüber, entdeckt substantielle Parallelen zwischen Diskursregeln und der Theologie des Volkes Gottes und entwirft daraus das Bild einer kommunikativen Kirche. PETER ROTTLÄNDER begreift Kirche in Diskussion mit den zentralen Thesen des Kommunitarismus als »pluriforme community«, in der die Menschen gerade in ihrer Pluralität Anerkennung finden müßten. Daß Kirche dabei keineswegs ihre Identität verlieren muß, zeigt ROTTLÄNDER am Beispiel der Option für Armen, die inzwischen zu einem Kernstück christlicher Identität geworden sei.

Mit vorliegendem Sammelband ist tatsächlich der zeitdiagnostische Diskurs über Moderne/Postmoderne und Sozialethik, wie HAUSMANNINGER im Vorwort schreibt, eröffnet, aber natürlich nicht erschöpfend zu Ende geführt. Dabei müßten in Zukunft wichtige aktuelle Fragen etwa der Medienethik oder der Gestaltung internationaler Institutionen stärker in den Vordergrund treten, damit deutlich werden könnte, welche Bedeutung die bislang noch recht abstrakten grundsätzlichen Überlegungen für die konkrete Urteilsfindung spielen.

Odenthal

Gerhard Kruij

Huppertz, Aloys: *Deutsche Herz-Jesu-Priester in Kamerun (1912–1915)*, Provinzialat der Herz-Jesu-Priester Bonn-Oberkassel / Bonn 1992; 200 S.

In der ohnehin nur kurzen deutschen Kolonialepoche (1884–1914/18) stellt die Missionsarbeit der deutschen Herz-Jesu-Priester in Kamerun (1912–1915) zweifelsohne das kürzeste Kapitel dar. Daß die in einschlägigen Missionsgeschichten Kameruns allenfalls ein Aperçu-Dasein fristende Arbeit der Herz-Jesu-Priester künftig eine gerechtere Würdigung erhält, dazu könnte das vorliegende, engagierte Werk von ALOYS HUPPERTZ beitragen. Der langjährige Prokurator der Mission hat auf der Basis der verfügbaren Akten aus dem Generalarchiv in Rom und den Pallotiner-Archiven in Rom und Limburg, von Dokumenten aus dem ehemaligen DZA Potsdam (hier wären vielleicht die Akten des Politischen Archivs Bonn-Gesandtschaft Rom hilfreicher gewesen), der Chronik des Pallotiner-Bischofs Heinrich Vieter – die längst eine Publikation verdient hätte – sowie von weiterem Quellen- und Sekundärmaterial eine fundierte Studie vorgelegt. Aus ihr geht hervor, daß sich die deutschen Mitbrüder dieser 1878 in Frankreich gegründeten Genossenschaft, die infolge des Kulturkampfes zunächst in Sittart (Holland) beheimatet war, bereits seit 1906 um ein Missionsgebiet in den deutschen Kolonien bemühten – sicherlich auch ein Versuch (was HUPPERTZ nicht erwähnt), über den »kolonialen Umweg« den Boden zur Niederlassung im Deutschen Reich zu ebnet (die staatliche Genehmigung zur Niederlassung in Godesberg erhielten sie indes erst am 29.11.1918). Gedacht war als Arbeitsfeld zunächst an Deutsch-Südwestafrika; erhalten haben die Herz-Jesu-Priester schließlich, nach Verhandlungen mit den Comboni-Missionaren, den Spiritanern und den Pallotinern, die Apostolische Präfektur Adamaua (28.4.1914). Allerdings sollten die Missionare dieses Gebiet nie betreten, da die deutsche Kolonialregierung mit Rücksicht auf die mohammedanische Bevölkerung Adamaua zum missionarischen Sperrgebiet erklärte. So blieben zunächst nur dem A.V. Kamerun zugehörige, als »Sprungbrett« für Adamaua gedachte Stationen in Mittelkamerun: Kumbo als Anfangs- und Ausgangsstation, Ossing (eine von den Pallotinern übernommene Station) sowie Bekom als »Notlösung« für Bamum mit dem zentralen Ort Foumban, nachdem Verhandlungen mit dem mächtigen, hochgebildeten König Njoya von Bamum gescheitert waren. Außerdem machten die Protestanten den Katholiken immer wieder Schwierigkeiten. Aber auch das Verhältnis zu Bischof Vieter, erst recht zur Kolonialregierung, gestaltete sich nicht reibungslos. Insgesamt waren es schließlich bis 1914 17 Missionare und 5 Schwestern von der Göttlichen Vorsehung aus Münster, die dennoch eine vielversprechende Arbeit aufnahmen, bevor der Ausbruch des Ersten Weltkrieges dem gerade erst begonnenen Werk ein abruptes Ende bereitet. Minutiös schildert HUPPERTZ abschließend die Gefangennahme und Internierung der Missionare durch die Engländer, die auch späterhin – alle drei Stationen lagen im englischen Mandatsgebiet – keine Erlaubnis zur Rückkehr erteilten.

Münster

Horst Gründer