

N3412F

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Bischofskonferenzen

Karl Bausenhart
Das klassische Zeitalter der Marien-
verehrung in Polen

Ernst Fuchs
Die Heiligen als „Ort der Theologie“

J. und R. Martahl
Verantwortliche Elternschaft

Hernan Alessandri
Dritte lateinamerikanische Bischofs-
konferenz

Buchbesprechungen

14. Jahrgang

Heft 2

April 1979

Inhalt:

Bischofskonferenzen	49
Karl Bausenhardt Das klassische Zeitalter der Marien- verehrung in Polen (II)	52
Ernst Fuchs Die Heiligen als „Ort der Theologie“	65
Jeanne und Roman Martahl Verantwortliche Elternschaft	75
Hernan Alessandri Die 3. lateinamerikanische Bischofs- konferenz in Puebla	85
Buchbesprechungen	92

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung
ISSN 0341-3322

Schriftleitung: Dr. Engelbert Monnerjahn
Anschritt der Schriftleitung: 5414 Vallendar-Schönstatt, Postfach 120

Verlag: Patris Verlag, 5414 Vallendar-Schönstatt, Postfach 120

Herstellung: Neuwieder Verlagsgesellschaft, Neuwied

Bestellungen und geschäftliche Mitteilungen sind an den Verlag, Manuskripte und Anregungen an die Schriftleitung zu richten. Unverlangt zur Besprechung eingesandte Bücher werden u. U. nur kurz angezeigt.

Erscheint vierteljährlich. Preis des Abonnements DM 17,40 zzgl. Porto, in der Schweiz Sfr. 19,00 einschl. Porto. Preis des Einzelheftes DM 5,—.

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegen die Jahresrechnung für das Jahr 1979 sowie — außer Verantwortung der Redaktion — ein Prospekt des Rex-Verlages bei, den wir Ihrer Aufmerksamkeit empfehlen.

Bischofskonferenzen

Zu den letzten Amtshandlungen, die Paul VI. vor seinem Tode vornahm, gehörte der Erlass eines „Motu proprio“ mit der Verfügung, daß das Pallium in der lateinischen Kirche künftig nur noch von den Metropoliten getragen werden dürfe, nicht mehr jedoch von jenen Erzbischöfen und Bischöfen, die bisher zwar das Privileg des Palliums hatten, aber keine Metropoliten an der Spitze einer Kirchenprovinz waren. Die Verfügung schien einer Nebensächlichkeit zu gelten und wurde in der Öffentlichkeit nicht weiter beachtet. Römische Beobachter indes glauben der Maßnahme einen höheren Stellenwert zuerkennen zu sollen. Es ging dem Hl. Vater offenbar um eine Aufwertung der Metropoliten, um eine Stärkung ihrer Stellung in der Kirche. Eine solche Aufwertung hatte schon das Konzil gewünscht (Bischofsdekret 39. 40. Vgl. auch K. Mörsdorf, Kommentar zu dem genannten Dekret, in: Das Zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Teil II, Freiburg-Basel-Wien 1967, 241). Vielen scheint sie neuestens zusätzlich wünschenswert angesichts der Versuche einer Übersteigerung der Macht nationaler Bischofskonferenzen.

Hans Urs von Balthasar hat vor fast zwei Jahren, am 13. Juni 1977, in einer Rede in St. Gallen auf ein akutes Beispiel solcher Übersteigerung in Frankreich hingewiesen. Er sagte da: „Es gibt eine ganze Reihe ausgezeichnete französischer Bischöfe. Wenn man sie einzeln hat, ist es völlig in Ordnung. Wenn sie in Lourdes auftreten müssen“ – wo gewöhnlich die Vollversammlung der französischen Bischöfe stattfindet –, „dann reden sie nach dem Programm und beschwören irgendwelche andere Leute, da einzugreifen, statt daß sie es selber täten.“ Auf diese Weise ist „die schreckliche Situation der französischen Kirche, das Debakel eines alten Katholizismus“ entstanden. Es ist, genauer gesagt, so weit gekommen „durch den Terrorismus, der von den von der Bischofskonferenz eingesetzten permanenten Büros, die auch die Bischöfe beherrschen“, ausgeübt wird. – Ein anderes Beispiel sind die Niederlande, wo man es einem Bischof als die größte Sünde anrechnet, daß er darauf besteht, der verantwortliche Hirte seiner Diözese zu bleiben und sich in dieser Verantwortung nicht majorisieren läßt.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat zu den Bischofskonferenzen durchaus positiv Stellung genommen. Es hat den bestehenden Konferenzen bescheinigt, daß sie sich bewährt haben (Bischofsdekret 37). Es hat die Errichtung neuer Bischofskonferenzen dort, wo sie noch nicht bestanden, dringlich nahegelegt und geordnet (a.a.O.). Darüber hinaus hat das Konzil für die Bischofskonferenzen bestimmte Vollmachten vorgesehen, so in Fragen der Liturgie und der Priesterausbildung (vgl. D. A. Seeber, Das Zweite Vaticanum, Freiburg-Basel-Wien 1966, 368). Doch lassen die Konzilstexte auch eindeutig erkennen, daß man sorgfältig darauf bedacht war, die Kompetenzen der Bischofskonferenzen, soweit sie einen

beratenden Charakter übersteigen, möglichst zu begrenzen. Vor allem sorgte man dafür, daß die Bischofskonferenzen nicht die Rolle einer umfassenden Zwischeninstanz im Sinne einer Leitung erhielten. „Die Kompetenz der Bischofskonferenz“, so stellt Klaus Mörsdorf in seinem schon angeführten Kommentar fest, „erstreckt sich allein auf die Gegenstände, die ihr durch das allgemeine Recht zugewiesen oder die im Einzelfall dieser oder jener Bischofskonferenz vom Apostolischen Stuhl gewährt worden sind“ (a.a.O., 237). Die Kanonisten sind sich auch einig, daß die Bischofskonferenzen dort, wo sie Beschlüsse fassen können, dies nicht kraft ordentlicher, sondern aus delegierter Gewalt tun (Mörsdorf, a.a.O., Anm. 72). Wie die Bischofskonferenz nicht eine Einrichtung ist, die unbedingt zum Wesen der Kirche gehört, so hat sie auch keine angeborenen Rechte. „Insgesamt“, so sagt Mörsdorf abschließend (obwohl er persönlich es gerne gehabt hätte), „ist nicht zu verkennen, daß die Kompetenzzuweisung in der vorliegenden Form darauf abzielt, die Bischofskonferenz als hierarchische Instanz nicht zu mächtig werden zu lassen“ (a.a.O.).

Nicht nur die eingangs angeführten Beispiele aus der Gegenwart, auch Erfahrungen der Geschichte machen deutlich, daß diese Einstellung des Konzils von großer Klugheit zeugt. Die Kirche hat mit Bischofskonferenzen, zumal solchen auf nationaler Grundlage, oft genug leidvolle und gefährliche Erfahrungen gemacht. Man braucht nur an die Schwierigkeiten und Fehlentwicklungen zu erinnern, die unter dem Stichwort „Gallikanismus“ der Kirche in Frankreich Jahrhunderte hindurch zu schaffen gemacht haben. Eine zu starke Betonung des Nationalen als Strukturelement hat jedenfalls in der Vergangenheit nicht nur die Gefahr des Episkopalismus und Konziliarismus mit sich gebracht, sondern, wie wiederum die Geschichte der Kirche in Frankreich zeigt, sie leichter dem Zugriff der staatlichen Macht ausgesetzt. Wer im übrigen die Genesis der Trennung Englands von der Mutterkirche unter Heinrich VIII. genauer kennt, weiß, daß die zunehmende Distanzierung der englischen Bischöfe von Rom, die unter der Führung Kardinal Wolseys geradezu perfekt wurde, dabei eine verhängnisvolle Rolle gespielt hat. Nicht zuletzt bildet Los und Lage der orthodoxen Christenheit in dieser Hinsicht einen eindringlichen Anschauungsunterricht. Die Übernahme der nationalen Grenzen als Strukturprinzip und die Errichtung von Kirchenleitungen auf dem Boden des Nationalprinzips hat hier fast immer zu ungebührlicher Einmischung des Staates in die Angelegenheiten der Kirche, ja zur Beherrschung der einzelnen Nationalkirchen durch den Staat geführt. Die Neigung des Staates zur Omnipotenz, und das heißt auch und vor allem: zur Beherrschung der Religion und Religionsausübung, sollte nicht durch eine unangemessene Betonung des Nationalprinzips in der Kirche begünstigt werden.

Zieht man aus all dem die Summe, so wird man sagen dürfen: Die Einrichtung der Bischofskonferenzen darf die lebendige Verbundenheit der einzelnen Bi-

schöfe (und damit ihrer Diözesen) mit dem einheitsstiftenden Petrusamt nicht lockern oder gar gefährden. Zu Petrus sprach der Herr: „Du bist der Fels“ (Mt 16, 18), und: „Stärke deine Brüder“ (Lk 22, 32). Sie darf ferner nicht die Pflichten und Rechte des einzelnen Bischofs gegenüber seiner Teilkirche beeinträchtigen. Sie muß vielmehr nach beiden Richtungen hin Dienst und Hilfe leisten, damit Papst und Bischöfe ihren jeweiligen Leitungsauftrag besser erfüllen können; sie sollte sich aber selber nicht zu einer umfassenden Leitungsinstanz entwickeln. In diesem Sinne bezeichnete Kardinal Höffner sich seinerzeit nach seiner Wahl zum Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz als „Sprecher der Bischofskonferenz“; er sei nicht einmal „primus inter pares“, sondern lediglich „Gleicher unter Gleichen“ (Herder-Korrespondenz 1976, S. 540). Damit dürfte die Grundintention des Konzils getroffen sein.

Das klassische Zeitalter der Marienverehrung in Polen (II)

Von Karl Bausenhart

Die Bemühungen um die Krönung des Gnadenbildes in Jasna Góra

Die im polnischen Volk sehr verbreiteten Berichte über die Ereignisse um die Verteidigung Częstochowas und die Gelübde Jan Kazimierzs in Lwów (Lemberg) hatten das Paulinerkloster mit der Schwarzen Madonna neben der Ikone von Wilno zum bedeutendsten Wallfahrtsort im polnisch-litauischen Reich gemacht. Dazu trug auch die nach außen hin deutlich dokumentierte Zuneigung der polnischen Magnaten und Könige bei, die Jasna Góra mit votivgaben und Schätzen überhäuften. Von seiten der Pauliner war man bemüht, den Wallfahrtsort möglichst attraktiv zu machen, und veranstaltete gut vorbereitete Feiern, bestellte immer wieder berühmte Prediger zu den wichtigen Festen und sorgte auch dafür, daß die Pilger große Erlebnisse mitnehmen konnten, wozu besonders die Schätze und Erinnerungsstücke an die „wunderbare Hilfe“ bei der Belagerung beitrugen.

Schon früh scheint man im Kloster daran gedacht zu haben, durch einen besonderen feierlichen Akt der Krönung die Einzigartigkeit des Ortes und seine Bedeutung für das ganze polnisch-litauische Reich herauszustellen, dabei den Dank für die erfahrene Hilfe in schwerer Zeit zum Ausdruck zu bringen und die enge Verbindung von Częstochowa mit den Lwówer Gelübden zu besiegeln. Darauf weist Nieszporkowicz in seinen „Odrobiny“ hin: „Schon seit langer Zeit, um das Jahr 1670, ist man der Meinung gewesen, daß das durch seine Gnadenweise und Wunder vielen Personen, den Reichen des Staates, den Provinzen, Städten, den Heeren usw. sehr berühmte Bild der allerseligsten Jungfrau – voller Majestät – der Krone würdig sei und daß erst das gekrönte Bild der richtige Ausdruck für die herausragende Demut der Dienerin des Herrn sei“ (Ambrosius Nieszporkowicz: *Odrobiny z stolu królewskiego królowy nieby y ziemi Najśw. Częstochowa* 1720, 448).

Man erfuhr in Polen von der Stiftung des Prälaten Alexander Sforza, aus deren Mitteln 1665 zum erstenmal das Gnadenbild der Gottesmutter in der Petersbasilika in Rom gekrönt worden war. Zwar hatte Sforza festgelegt, daß aus der Stiftung nur Marienbilder in Rom und Italien mit goldenen Kronen ausgestattet werden dürften. Doch hoffte man in Polen, diese Begrenzung mit dem Hinweis auf die seit Jahrhunderten wachsende Bedeutung Częstochowas als religiösem Mittelpunkt und auf seine Symbolgestalt sowie die große Zahl von Wundern

und Gebeterhörungen überwinden zu können. Die Wunderbücher, die in damaligen Veröffentlichungen z. T. per longum et latum mitverwandt wurden, legen ein lebendiges Zeugnis dafür ab. Sie sind in der Neuzeit z. T. recht gut bezeugt, wiewohl viele wohl nicht im strengen Sinne Wunder zu nennen sind. Jedoch lähmten die politischen Verhältnisse in Polen zu Ausgang des 17. Jahrhunderts größere Initiativen.

Eine erneute Gefahr erwuchs für Częstochowa im großen Nordischen Krieg (1700–1721), da es im Kampfgebiet lag. Dreimal, 1702, 1704 und 1705, erschienen die Schweden bei Częstochowa, wobei es zu Plünderungen der Umgebung und einer zeitweiligen Blockade kam. Dem Kloster selber entstand – abgesehen von den Gütern außerhalb der Mauern – kein großer Schaden.

Die Bemühungen um eine sogenannte päpstliche Krönung des Gnadenbildes von Częstochowa nahmen in der Folgezeit konkrete Formen an. Ende 1713 weilte der päpstliche Nuntius in Polen, Kardinal Benediktus Odescalchi, zu einem Abschiedsbesuch in Częstochowa, da er kurz zuvor zum Erzbischof von Mailand ernannt worden war. Er wollte zugleich seinen Nachfolger vorstellen, den Erzbischof von Edessa, Hieronymus Grimaldi. Der Prior von Jasna Góra, P. Konstanty Moszyński, der um die Verbundenheit des scheidenden Nuntius mit Częstochowa wußte und dessen enge Beziehungen zu kurialen Stellen in Rom und besonders zu Papst Clemens XI., der ein Verwandter von ihm war, gut kannte, legte dem Kardinal die Bitte des Konvents vor. Dieser äußerte die Vermutung, „daß es nicht ausgeschlossen sei, daß das vatikanische Kapitel (dem die Verwaltung der Sforzaschen Stiftung anvertraut war. D. A.) mit Zustimmung des Papstes für ein auf der ganzen Welt so berühmtes Bild, das deswegen ein zweites Loretto darstelle, eine Ausnahme machen werde“ (Bruno Kubica: *Pierwsza koronacja Cudownego Obrazu Matki Boskiej Czestochowskiej*. Unveröffentlichte Magisterarbeit, 16; ferner: Nicolaus Benger: *P. Annalium Eremiticoenobiticorum Ordinis Fratrum Eremitorum Sancti Pauli primi Eremitae volumen secundum ab anno Christi 1663 usque ad annum 1727*, Poznań 1743, 463). Gleichzeitig versprach er, sich sofort nach seiner Ankunft in Italien dafür einzusetzen und die Angelegenheit selber in Gang zu bringen. In Wirklichkeit war sein Engagement nicht besonders aktiv, so daß das Anliegen der Krönung nicht nur nicht entschieden, sondern nicht einmal offiziell behandelt wurde. Die Situation änderte sich erst, als sich 1716 Kardinal Hannibal Albani, der „Protector Poloniae“, dafür zu interessieren begann.

Der neuernannte Generalprokurator des Paulinerordens beim Heiligen Stuhl, P. Chrysostom Koźbialowicz, der später zweimal General des Ordens wurde, kam Anfang Januar 1716 nach Rom und wurde bereits am 20. Januar von Papst Clemens XI. empfangen. Im Verlauf der längeren Audienz schenkte er dem Heiligen Vater eine Kopie des Gnadenbildes und legte ihm die Bitte des Klosters vor, die Erlaubnis zur päpstlichen Krönung zu erhalten. Die Reaktion des Papstes

soll die folgende gewesen sein: „Ich wundere mich, daß diese heiligste Jungfrau noch nicht gekrönt ist, zumal die Rede davon war, als Wir noch Kanonikus von St. Peter gewesen sind. Von daher werden Wir die Angelegenheit verfolgen und veranlassen, daß Unser Nuntius die Krönung vornehme und die Krönungsfeier öffentlich verkünde“ (Archiwum Jasnogórskie 536, 637). Schon vorher hatte Koźbialowicz mit Kardinal Albani Kontakte aufgenommen, der mit dem Datum vom 17. Januar 1716 eine Begründung der Bitte an das Kapitel von St. Peter schickte. Darin bezieht er sich auf den Antrag des Ordens, auch dem Bild von Częstochowa, das schon alt sei und ständig durch Wunder sich als Gnadenbild erweise, eine Krone zu schenken, entsprechend der Sitte des Kapitels. Sodann legte er ausführlich die Geschichte des Klosters dar. Am Ende unterstützte er nochmals kräftig den Antrag: „Ich glaube also, daß dieses Bild, das sehr berühmt ist wegen der uralten Hochschätzung und der ununterbrochenen Wunderserie, der goldenen Krone wirklich würdig ist“ (a.a.O., 2114, 15 f.). In einem Brief an den Fürstbischof von Kraków, Kazimierz von Lubna Lubienski, zu dessen Diözese Częstochowa damals gehörte und der ihm die Frage der Krönung stark ans Herz gelegt hatte, bedauerte Kardinal Albani, daß er in diesem Anliegen noch kein positives Ergebnis erreicht habe (Brief vom 18. 4. 1716; vgl. Archiwum Jasnogórskie 2114, 17).

Am 23. Mai 1716 wählten die Pauliner P. Moszyński zu ihrem neuen Provinzial. Er hatte früher dieses Amt schon zweimal bekleidet. Er war in diesen Jahren ein bedeutender Mann im Staate, da er in Warszawa die Vermittlerrolle zwischen dem König und den in der tarno-grodzkischen Konföderation zusammengeschlossenen Adligen spielte und 1717 den Streit erfolgreich beheben half, wofür er bei seiner Rückkehr nach Jasna Góra am 2. Februar 1717 reiche Geschenke des Königs erhielt. In Warszawa hatte Moszyński im Laufe des Juni 1716 in Erfahrung gebracht, daß der Nuntius die Nachricht erhalten habe, Rom stelle zwei Kronen für das Gnadenbild der Schwarzen Madonna bereit, eine für die Mutter und eine für das Kind: „*. . . Romae parari auream coronam tum Beatissimae V. Claromontanae et Jesulo parvulo alteram . . .*“ (a.a.O., 196, 14).

Aus den Annalen Bengers erfahren wir, daß die Krönung der Schwarzen Madonna unter drei Bedingungen beschlossen worden war: (1) Die Kronen durften nur aus Gold sein (2). Die Krönungsfeierlichkeit müsse in Rom stattfinden (3). Sie dürfe nur von einem Kanonikus von St. Peter vorgenommen werden. Von den beiden letzten Bedingungen dispensierte der Papst und beauftragte den Nuntius in Polen, Hieronymus Grimaldi, als päpstlichen Legaten mit der Durchführung der Krönung (Benger, a.a.O., 505 f.). Dieser delegierte den Bischof von Chelm, Krzysztof Szembek, für diese Aufgabe (vgl. Archiwum 536, 720).

Die Vorbereitung der Krönung

Die Krönung sollte der Bedeutung des Ortes entsprechend über alle Maßen feierlich begangen werden. Sie erhielt den Anstrich eines Jahrhundertereignisses. Deshalb wurden nach der Rückkehr des Provinzials Moszyński unverzüglich die nötigen Schritte eingeleitet. In der Sitzung der Provinzdefinitoren am 25. März 1717 beschloß man, drei Triumphbögen zu errichten, den dritten davon unmittelbar bei der Festung, auf dem als größtem die Geschichte des Gnadenbildes in Bildern und je ein Porträt von Papst Clemens XI. und König August II. dargestellt werden sollte. Außerdem wollte man mit Spezialisten für Feuerwerke in Neiße (Schlesien) Kontakt aufnehmen; denn ein Feuerwerk durfte bei Fest auf keinen Fall fehlen. Des weiteren erstellte man eine Liste bekannter Priester, die man für die zahlreichen Festpredigten zu gewinnen hoffte. Bei Abwesenheit des Provinzials trug P. Konstanty Pawlowski die Verantwortung, der sehr genau über den Fortgang der Vorbereitungen Bericht erstattete.

Erst in den ersten Maitagen erhielt das Kloster die Nachricht, der Papst habe den Nuntius mit der Krönung beauftragt, mit dem Recht der Subdelegation, von dem dieser wegen dringender Verpflichtungen in Dresden Gebrauch gemacht und Bischof Szembek von Chelm zum „Coronator“ bestimmt habe. Fast noch wichtiger war die Nachricht, daß Rom dem Ersuchen um einen vollkommenen Ablaß für alle Teilnehmer an der Feier unter den üblichen Bedingungen entsprochen habe (Kubica, a.a.O., 19).

Die nächsten Entscheidungen über die konkrete Gestaltung des Tages der Krönung fielen auf der Sitzung vom 17. Mai. P. Dionizy Chelstowski wurde mit einem Lobgedicht beauftragt, das nach dem Festmahl feierlich vorgetragen werden sollte. Für das Gnadenbild wollte man zum Festtag einen besonderen Baldachin besorgen, über den anschließend P. Pawlowski in Breslau mit dem dortigen Fürstbischof Ludwig Franz verhandelte.

Das Krönungsereignis sollte überall im Lande bekannt werden, und möglichst viele Menschen sollten eingeladen werden, um dem Ereignis auch durch die Anwesenheit vieler Tausender das Zeichen der Besonderheit aufzudrücken. Bekannt wurde das bevorstehende Fest auf verschiedene Weise: inoffiziell durch die mündliche Weitergabe, offiziell durch die öffentliche Ankündigung der Krönung durch Bischof Szembek sowie durch persönliche Einladungsschreiben des Provinzials Moszyński an die Bischöfe und Großen des Reiches.

Am schnellsten sprach sich die Krönung im Volke herum, so daß sie bald allgemein bekannt war. Man freute sich darauf, nicht nur auf das religiöse Fest, sondern auch auf die damit verbundenen Sehenswürdigkeiten. Ein kräftiges Zugmittel war natürlich auch das Ablaßprivileg: „Unterdessen gab man sich, so weit und breit Polen war, die freudige Botschaft von Mund zu Mund, daß am 8. September die Krönung stattfinden werde“ (Kubica, a.a.O.). Offiziell kündigte Bi-

schof Szembek die Krönung in seinem „Edictum publicum pro coronatione Imaginis BMV Clari Montis Częstochoviensis“ vom 4. Juli für den 8. September, das Fest Mariae Geburt, an (Archiwum 2114, 43). Es war gerichtet an „alle Christgläubigen“. Zu Beginn führte der Bischof darin aus, daß Maria, die „Advocata generis humani“, im Himmel alle anderen Menschen an Größe überrage und auch auf Erden von der ganzen Christenheit vermehrt und vertieft verehrt werde. „Daher kommt es, daß unser Heiligster Herr, Papst Clemens XI., wie es vorher schon innerhalb Italiens und in Rom selbst üblich war, festgesetzt, beschlossen und erklärt hat, die Krone, die normalerweise vom Ehrwürdigsten Vatikankapitel wundertätigen Bildern geschenkt wird, in dieses gleichermaßen berühmte Königreich Polen zu senden und damit die wundertätige Ikone der Allerseligsten Gottesgebälerin auf Jasna Góra in Częstochowa, die durch ihre zahllosen und fast täglichen Wunder dreihundertfünfunddreißig Jahre lang unter der Obhut der Patres des Ordens des heiligen Paulus, des ersten Eremiten, erstrahlte, in feierlicher Zeremonie zu krönen, und daß er darüber hinaus während der ganzen Oktav einen vollkommenen Ablass für alle gewährt hat, die das Sakrament der Buße empfangen und an der heiligen Eucharistie teilnehmen.“ Dann gibt er bekannt, daß er den Auftrag habe, die Krönung entsprechend dem römischen Zeremoniell zu vollziehen, und dafür den 8. September festgesetzt habe. Dieser Termin solle allen Ordensprovinzen, Diözesen und Ständen des polnisch-litauischen Reiches bekanntgegeben werden. „Zusammen mit den Hochwürdigsten Patres des erwähnten Konventes Jasna Góra von Częstochowa sind alle und die einzelnen Christgläubigen, denen die Liebe und Ehre der Allerseligsten Jungfrau Maria am Herzen liegt, eingeladen, insofern sie sich zur Steigerung dieser Feier, die die erste in unserem Reiche ist, zur gelobten Verehrung und zum Gehorsam der großen Königin und Beschützerin Polens, unserer heiligsten Mutter gegenüber und zugleich zur Gewinnung des speziellen Ablasses rüsten wollten.“ Der Brief schließt mit der Bitte, ihn überall bekanntgeben zu lassen.

Das Edikt des Bischofs wurde sehr freudig und wohlwollend aufgenommen. Das merkt man an zahlreichen Antwortschreiben, die in Jasna Góra eingingen. Das Archiv beinhaltet etwa ein Schreiben des großpolnischen Generals Radomicki, worin er für die Einladung dankte: „Ich danke Ihnen unterwürfig, daß Sie geruht haben, mir die allgemeine Freude unseres Vaterlandes in der Verherrlichung der Gottesmutter anzuzeigen“ (Brief vom 29. Juli 1717; Archiwum 2114, 63 f.). Dieser und eine Vielzahl ähnlicher Briefe lassen Kubica zusammenfassen: „Es ist nicht schwer zu erraten, was für eine Freude im Lande herrschte, um so mehr als mit dem Akt, was wir schon früher erwähnt haben, die Hoffnung auf ein besseres Morgen verknüpft wurde“ (a.a.O., 19).

Die dritte Form der Verbreitung waren persönliche Einladungen der Pauliner. Nach dem offiziellen Edikt des Bischofs Krzysztof Szembek schickte Provinzial

Moszyński den P. Arseniusz Rumpecy mit Einladungen zu den Bischöfen und Großen des Reiches. Die Reaktionen waren auch hier vielfältig positiv. Besonders bemerkenswert scheint eine Reaktion aus Warszawa zu sein, die Kubica zitiert. Darin ist die Erwartung zum Ausdruck gebracht, daß die Krönung einen Zeichencharakter habe für die innere Ruhe und den Frieden im Staate: „... anno pacificationis Regni erit tranquillitatis publicae signum, foedus atque documentum“ (a. a. O.).

Am 22. Juli erschien plötzlich in Częstochowa der Kanzler der polnischen Krone, Jan Szembek, auf seiner Rückreise aus Sachsen (König von Polen war damals, von 1697 bis 1733, in Personalunion Kurfürst August II. von Sachsen, der in Dresden residierte). Er brachte die beiden Kronen vom Nuntius aus Dresden mit, die allerdings bis zur Krönung bei ihm und nicht im Kloster verbleiben sollten. Der Provinzial konnte sie aber bei ihm in Krzszyna sehen und war sehr begeistert. Mit der Krone hatte Szembek das Dekret bei sich, in dem der Bischof von Chelm in Vertretung des Nuntius mit der Krönung beauftragt wurde, sowie die Zeremonievorlage, die die Krönungsfeierlichkeiten umschrieb (Dekret vom 14. Juli 1717; Archiwum 2114, 47-49).

Auf den 5. September sollten alle Vorbereitungen abgeschlossen sein. Die Triumphbögen waren fertig. Aus Breslau war ein sehr kostbarer Baldachin aus Seide eingetroffen. Bruder Makary Szybkowski, der Goldschmied war, fertigte zwei Kleider für das Gnadenbild an. Es war ein mit Perlen und kostbaren Steinen geschmücktes granatfarbiges und ein grünes Seidenkleid. Die Feuerwerker hatten ebenfalls alles vorbereitet. Am Turm hatte man eine dreifache Krone angebracht, die durch ihre Lampen die ganze Oktav hindurch in der Nacht leuchten sollte. Desgleichen waren die Geschütze hergerichtet für die Salutschüsse des Festtages. Wegen der vielen Menschen, Priester und Laien, die man erwartete, hatte man im Klosterbezirk und um die Mauern genügend Altäre aufstellen müssen, ebenso viele Beichtstühle, wo die Sakramente empfangen werden konnten. In dieser letzten Vorbereitungsphase spielte ein weltpolitisches Ereignis eine Rolle: die Schlacht um Belgrad. Die Nachricht vom Sieg des christlichen Heeres unter Prinz Eugen über die Türken löste großen Jubel unter den in Jasna Góra anwesenden Gläubigen aus, die ihn der Hilfe der Gottesmutter zuschrieben.

Die Vigilfeier

Ab dem 1. September begann der große Zustrom der Pilger, die sich vom schlechten Wetter nicht hatten abhalten lassen und mit ihren Zelten gekommen waren, die sie in der Nähe des Klosters aufstellten. Dort hatte sich bis zum 6. September eine riesige Zeltstadt ausgebreitet. Auf den Abend dieses Tages hatte sich schon eine ganze Reihe wichtiger Persönlichkeiten im Kloster eingefunden,

darunter einige Bischöfe, die Wojewoden Leszczyński aus Kalisz, Potocki aus Kijów und Tarla aus Lublin sowie verschiedene Kastellane. Am gleichen Tag kam auch der Krönungsbischof Szembek, der sich aber nicht nach Jasna Góra begab, weil die Zeremonie für den Vigiltag des Festes einen feierlichen Einzug in den Klosterbezirk vorsah. Vielmehr stieg er in einem Kloster im Ort Czeszochowa ab, wurde dort von den Vertretern des Klerus und des Ordens erwartet und von Prior Wiktor Karśnicki mit einer Rede herzlich begrüßt.

Am Vigiltag der Krönung herrschte strahlender Sonnenschein, so daß die ganze Feier wie vorgesehen abrollen konnte. Beim Zygmuntkloster, wo der Krönungsbischof wohnte, wurden die Vertreter des Kanzlers der polnischen Krone erwartet, die die goldenen Kronen überbringen sollten. Gegen 16 Uhr kamen Truchseß Alexander Szembek und der Starost von Radom Biecki und überreichten die beiden Kronen, die von der Frau des Kanzlers noch mit Kleinoden ausgeschmückt worden waren, dem Krönungsbischof. Sodann setzte sich der Zug nach Jasna Góra in Bewegung. Die Kronen wurden offen getragen, so daß das Volk, das den Weg in großer Zahl umsäumte, diese sehen konnte.

Im Kloster begann man mit der Feier durch die „Nieszpory“, die in Polen beliebte Form der Vesper, an die sich eine Predigt anschloß. Gegen Ende der Predigt näherte sich der große Zug mit den Kronen dem Kloster. Im Vorhof der Kirche wartete der Provinzial Moszyński mit allen damals in Jasna Góra anwesenden Paulinern, begrüßte den Bischof hochoffiziell und lud ihn und alle Gäste, die mit ihm gekommen waren, in die Kirche ein. Nach einer Entgegnung des Bischofs zogen alle zum Hochaltar, wo man das Tedeum anstimmte, das von einem großen Orchester begleitet wurde, während von der Klostermauer Salut-schüsse hallten. Danach begab man sich zur Gnadenkapelle. Hier wurde die lauteranische Litanei gesungen, wiederum begleitet durch das Orchester. Im Anschluß daran brachte man die Kronen in die Kapelle des hl. Josef, wo sie die Nacht über bleiben sollten. Gleichzeitig wurden die Lampen der drei Kronen am Turm angezündet, die die ganze Nacht über leuchteten (Niesporkowicz, *Odrobiny* 451 f.).

Aus der Nacht berichtet Kubica noch einen Vorfall, der sonst nirgendwo veröffentlicht ist. Mit dem Schmücken der Josefskapelle, in der die Kronen aufbewahrt werden sollten, hatten die Pauliner es zu gut gemeint. „Da man auf besondere Weise den Ort ehren wollte, an dem die Kronen niedergelegt waren, hatte man ihn mit einer solchen Menge Kerzen angefüllt, daß sich davon die Decke der Kapelle entzündete. Nur dem Einsatz der Ordensbrüder ist es zu verdanken, daß es gelang, den Brand nach einiger Zeit einzudämmen“ (a.a.O., 22).

Der Krönungstag

Der Krönungstag begann am frühen Morgen mit der Überführung des Gnadenbildes aus der Gnadenkapelle in die große Kirche. Die Paulinermönche stellten es vor dem Hauptaltar auf. Über ihm war der kostbare Baldachin, den der Bischof von Breslau geschickt hatte, aufgestellt. Etwa um 8 Uhr versammelte sich die große Zahl von ungefähr 300 Festgästen im Rittersaal. Bischof Szembek trug Pontifikalgewänder und nahm auf einem Thron Platz. Als alle beisammen waren, traten aus der Sakristei der Provinzial und der Prior von Jasna Góra, ihnen voran alle Mönche in ihrem weißen Habit. Nun wandte sich P. Pawlowski im Namen der ganzen Gemeinschaft an den Bischof und bat ihn, die Feierlichkeit einzuleiten und die Kronen, die vom Vatikankapitel übersandt worden waren, zu übergeben. Szembek hielt eine kleine Ansprache, in deren Verlauf er seinen Sekretär Michal Piechowski die Urkunden vorlesen ließ. Dann holten die Obern des Ordens die Kronen aus der Josefskapelle, dabei von 24 Fackelträgern begleitet.

Als die Fackelträger erschienen, erhoben sich alle Anwesenden, bis die Kronen an dem dafür vorgesehenen Ort aufgestellt waren. Es folgte die Ansprache Bischof Szembeks an die Pauliner. Er sprach über die großartige Wirksamkeit Mariens an diesem heiligen Ort, von der Gnade und dem Wohlwollen des Papstes und des Königs August II., zuständiger Stellen in Rom, besonders des polnischen Protektors Kardinal Albani und des Kapitels von St. Peter. Am Ende übergab er dem Orden die Krone mit den Worten: „Ich übergebe Euch, hochwürdigste und verehrungswürdigste Patres, diese kostbaren Kronen, die umso wertvoller sind, als sie das Vatikankapitel . . . zum erstenmal auf der ganzen Welt“ – gemeint ist außerhalb Roms und des Kirchenstaates –, „vergibt. Im Hinblick auf die Heiligkeit dieses Ortes und die große Zahl seiner Wunder hat es diese Kronen übersandt. Diese habt Ihr nun in Eure Sorgsamkeit und Wachsamkeit erhalten, hochverehrte und hochwürdigste Patres, die ihr in Reinheit des Lebens und im Wohlgeruch der Tugenden immer im Angesicht Gottes und seiner hochverehrten Mutter steht und selbst die allerdankbarste Krone seid, die für immer unangetastet auf dem Haupt der Allerseligsten Mutter und ihres Allerhöchsten Sohnes als Angeld dauernder Verehrung bleibt . . . Schreiten wir also zu diesem Akt, der so groß, so feierlich und der erste im Lande ist. Gehen wir zur Hauptstadt dieser Allerseligsten Gnadenmutter und danken für so viele Wohltaten, die wir erfahren haben“ (Archiwum 536, 724 f.).

Nach den Übergabeformalitäten setzte sich der Zug in Bewegung, an dessen Ende Bischof Szembek sowie Provinzial Moszyński und Prior Kiedrzyński mit den Kronen zogen.

Alles bisherige war im engsten Kreis der geladenen Gäste abgelaufen. Nun sollten sich alle Anwesenden in den Krönungsakt einschalten können. Viel Volk

stand dicht gedrängt in und um Kirche und Kloster. Im ganzen waren etwa 200000 Pilger gekommen. Damit alle am Krönungsakt teilnehmen konnten, wurde, als die Prozession die Kirche betrat, eine Geschützsalve abgefeuert zum Zeichen des Beginns des wichtigsten Aktes.

Die Krönung selbst erfolgte sehr schlicht. Vor dem Hochaltar knieten zuerst alle nieder. Dann stieg der Bischof zusammen mit Moszyński und Kiedrzyński zum Bild hinauf und brachte zunächst die Krone der Mutter und dann die des Kindes an. Die vollzogene Krönung zeigte erneut Salutschüsse allen Pilgern an, was große Freude auslöste. Dann wurde das Bild inzensiert, der Hymnus „Ave Maris stella“ vom Bischof angestimmt und die von Rom überbrachten Gebete, darunter jeweils eines für den verstorbenen Alexander Sforza und das Kapitel von St. Peter, verrichtet. Damit war die Krönungszeremonie beendet (vgl. Nieszporkowicz, *Odrobiny* 453; Kubica, *Pierwsza* 24).

An die Krönung schloß sich der Gesang der Terz an, nach der das Pontifikalamt begann, gehalten von Bischof Szembek. Die Festpredigt hielt P. Atanazy Kiersiński. Daß zu diesem Festakt ein Jesuit als Festprediger geladen war, deutet Kubica als Dankesgeste der Pauliner an den Jesuitenorden, dessen Mitglied Salerni die Kronen dem Nuntius gebracht hatte. Kiersiński war ein berühmter Prediger am königlichen Hof.

In seiner Ansprache stellte er die Bedeutung des Tages heraus, die er darin sah, daß Maria zur Königin Polens gekrönt werde. Es handele sich also nicht um die Krönung irgend eines bekannten Bildes. Im ersten Teil der Predigt ging P. Kiersiński deswegen auch auf die Geschichte ein und legte dar, wie es zu dieser Krönung gekommen war. Neben geschichtlichen Vorläufern, so betont er, war es Maria selbst, die sich als Königin Polens gegenüber dem Jesuiten Mancinelli offenbart habe, als sie zu ihm sagte: „Voca me Reginam Poloniae“ (Antoni Nowakowski: *Nowa Korona chwaly Najjasniejszey królowey Polskiey. Częstochowy 1718*, 17). Darauf ging er auf die Frage ein, warum denn die Krönung so spät, nach mehr als hundert Jahren nach der siegreichen Verteidigung Jasna Góras im Jahre 1655 stattfinde. Ihre Beantwortung geschieht in Frageform und deutet einerseits das Königtum Mariens kraft des Erbrechtes an, zum anderen die Anpassung göttlicher Pläne an konkrete Gegebenheiten: „... ob diese strahlendste Heroin in der Festung Jasna Góra sich den Gesetzen des freien Volkes anpassen wollte, wo Könige nicht geboren werden, sondern werden, oder ob sie bei ihrer Geburt zur Erbkönigin der ganzen Welt wurde...?“ (Nowakowski, a.a.O., 17). Danach kam der Prediger auf die Größe Jasna Góras zu sprechen und auf seine Bedeutung für Polen. Dabei erwähnte er, was Polens Könige schon immer für die heilige Stätte einsetzten.

Im zweiten Teil seiner Predigt ging P. Kiersiński auf das Verhältnis der Königin zum Volke über. Die gekrönte Königin krönt in der Freigebigkeit ihres Herzens die Häupter. Damit übernimmt sie erneut ihre Aufgabe für die Menschen. „Ich

sichere jedem ohne Unterschied das allgemeine Privileg der heute Neugeborenen und Neugekrönten zu, daß jeder, der treu und fromm zu ihr Ihr ist, schließlich Erhörung finden wird. Ob einer in den Windeln weint oder mit einer triumphierenden Krone, er wird nachträglich zur Erlösung gelangen, denn diese Monarchin krönt ihn mit ihrem mütterlichen Haupt und Herzen auf Erden und mit der Herrlichkeit ihres Sohnes im Himmel. Sie triumphiert als Gekrönte für immer“ (a.a.O.).

Nach dem Hochamt gab es einen Empfang im Rittersaal, bei dem die Freude über das Fest zum Ausdruck kam. Im Laufe des Nachmittags fand eine Festakademie statt mit einem reichen Musikprogramm und dem Vortrag von zwei Festgedichten, die von einem Pater und einem Novizen gemacht worden waren. Unterdessen hatte das zahlreiche Volk die Gelegenheit, in der Kirche die gekrönte Ikone zu sehen und vor ihr zu beten.

Ein weiterer Höhepunkt war die Pontifikalvesper, bei der wiederum Bischof Szembek in der Kirche beim neugekrönten Gnadenbild präsierte. Nach einer Predigt von P. Srebrnicki SJ fand eine feierliche Prozession mit dem Gnadenbild auf der Klostermauer statt, die begleitet wurde von Salutschüssen und mit der Anbringung der gekrönten Ikone an ihrem alten Orte in der Gnadenkapelle endete. Wie am Vortag sang man die lauretanische Litanei, und Bischof Szembek stimmte das Tedeum an. Eine Dankansprache des Priors Kiedrzyński bildete den Abschluß des Tages. Als es dunkel geworden war, veranstalteten die Feuerwerker ihr großes Schauspiel zur Freude und Unterhaltung der vielen Pilger. Unter den Tausenden von Pilgern waren auch zahlreiche Priester. Allein am Krönungstag wurden im Kloster und auf den Altären beim Kloster 534 Messen gefeiert, wobei die vielen in den Kirchen des Ortes nicht mitgezählt sind.

Die Feier der Oktav der Krönung

Der Krönungstag war der Höhepunkt und gleichzeitig der Anfang einer ganzen Woche von Festlichkeiten, während deren sich die Zahl der Anwesenden eher steigerte als verminderte. Höhepunkte waren zum einen die großen liturgischen Feiern, zum anderen die Veranstaltungen für die Gäste im Rittersaal des Klosters. Der liturgische Teil bestand für die offiziellen Gäste vor allem aus dem Pontifikalamt am Morgen, der Vesper und der lauretanischen Litanei gegen Abend, bei denen die eingeladenen Prediger aus den verschiedenen Orden und Diözesen ihre Festhomilien hielten. Auf eine dieser Predigten sei hier – stellvertretend für alle – näher eingegangen, weil in ihr uns ein größerer Einblick in die wirklichen oder angenommenen Krönungsmotive gewährt wird. Sie wurde gegen Ende der Oktav am 14. September bei der feierlichen Vesper von Dominik Frydrychowicz OP gehalten (Nowakowski, a.a.O., 207–334).

Die Grundfrage, die sich der Prediger während der ganzen, langen Predigt stellt, lautet: Warum krönt der Heilige Vater Clemens XI. als Stellvertreter Christi auf Jasna Góra in Polen? Darauf gibt er etwa ein Dutzend Antworten. Zunächst und vor allem sollte die Krönung der Gottesmutter eine Segensmacht entfalten und gegen die Gefahren, die dem polnischen Volke von sichtbaren und unsichtbaren Feinden drohen, schützen. Die Argumentationsreihe gibt stark die allgemeine Bedeutung der Krönung für alle Polen wieder. Der Grundtenor ist eindeutig die selbstverständliche Überzeugung, daß hier nicht das Bild irgendeines Ordens, sondern die Königin des ganzen Volkes geehrt wird. Das rechtfertigt die Einmaligkeit dieser Krönung und daß diese Krönung zum erstenmal außerhalb Italiens im „Orbis Christianorum“ stattfindet. Nach dieser mehr allgemeinen einleitenden Begründung der Krönung als segenspendendes Ereignis werden nun die Motive im einzelnen dargelegt.

Zunächst die Abwendung des Zornes Gottes. „Der Heilige Vater Clemens XI. krönt die Allerseligste Jungfrau, um durch ihre Fürsprache den Zorn Gottes, der sich über den sündigen Polen ausbreitet, einzudämmen.“ Eine ähnliche Frage hatte einst ja auch König Jan Kazimierz bei der Ablegung seiner Gelübde in Lwów beschäftigt. Der Prediger betont, es zeuge von der Größe des Papstes und seiner Zuneigung zu den Polen, daß er durch die Krönung dazu beitragen wolle, die Probleme des Landes und der Kirche zu lösen. Gerade in der Zeit des neuesten Krieges habe sich in Polen eine Haltung unglückseligen Mißtrauens breitgemacht: des Adels gegen die Senatoren, der Senatoren gegen den König. Damit Polen nicht untergehe, habe der Papst ihm auf Jasna Góra eine unbesiegbare Festung bereitet, „den sichersten Platz für die unbesiegbare Monarchin, da der auf diesem heiligen Hügel, auf der Spitze des Berges Christus und Maria Kronen der apostolischen Verteidigung aufs Haupt gesetzt hat, um das polnische Königreich zu verteidigen. „Eine prachtvolle Krone schenkt er Dir““ (Nowakowski, a.a.O., 239). Die Krone ist zugleich eine Krone des Kreuzes. „Denn das Kreuz ist der Schlüssel, der den Himmel öffnet, aus dem aller Segen auf das Königreich Polen quillt.“ Papst Clemens wird als „Adiutor“, „Auxiliator“ und „Administrator“ Polens bezeichnet, Funktionen, die fortan von Maria übernommen werden. Somit ist für Polen auf immer ein solides Fundament gelegt.

Mit dem bisher Referierten sind die grundlegenden Züge der Predigt angedeutet.

Die übrigen sollen nur noch kurz erwähnt werden. Der Papst krönt

- und gibt durch die Krönung allen Wundern in Częstochowa die Approbation;
- „weil er dem polnischen Reich sichere Siege gegen die Feinde des Kreuzes Christi auf dem unbesiegbaren Grund der Gottesgebärerin Maria verspricht“;
- „um die polnischen Ritter zum Krieg gegen die Feinde des Christuskreuzes anzuregen“;
- um vom polnischen Reiche feindliche Kriegsschrecken zu verscheuchen;
- „daß die Allerseligste Jungfrau an diesem heiligen Orte größere und unabläss-

sige Gnaden, Wohltaten und Wunder uns durch die Macht des Kreuzes erweise“;

- daß die Polen in Ewigkeit die erhaltenen Wohltaten nicht vergessen;
- um allen Votivgaben des Ortes durch den Apostolischen Segen eine höhere Weihe zu verleihen;
- um alle Teile des Reiches an diesen religiösen Mittelpunkt zu binden; dies geschieht sehr originell durch eine Deutung der Adlerwappen der einzelnen Wojewodschaften.

Ein längerer letzter Abschnitt geht auf die Bedeutung der Krönung für den Paulinerorden ein.

Weitere Höhepunkte neben den kirchlichen Feiern innerhalb der Oktav waren die Akademien und Disputationen. So fand am Tag nach der Krönung nach dem Hochamt im Rittersaal eine theologische Disputation zum Thema der Menschwerdung des Gottessohnes statt. Die These vertrat dabei der junge Paulinertheologe Stanislaw Bronikowski, der zu diesem Zwecke eigens von seinen Studien in Prag zurückgerufen worden war. Er stellte sich den vielen Theologen anderer Ordensgemeinschaften, die auf Jasna Góra weilten. Jede derartige Veranstaltung war einem der anwesenden Großen des Reiches zugeeignet. Außerdem wurden noch verschiedene große Lobgedichte über das Krönungsereignis und die Gnadenwirksamkeit der Gottesmutter von Jasna Góra vorgetragen.

Am Oktavtag der Krönung schloß die ganze Feier mit einer Vesper, in welcher der Provinzial nach den verschiedenen Richtungen hin seinen Dank aussprach: daß die Krönung überhaupt zustande kam, und allen, die am Gelingen mitgewirkt hatten. Ein feierliches Tedeum war der Abschluß des Krönungsfestes.

Die Chronik überliefert uns zunächst nur den Ablauf des offiziellen Programms. Wir haben deshalb nur wenig Anhaltspunkte über das, was das versammelte Volk unternahm. Es hat den Anschein, daß diese Tage zu einer großen Erneuerung der Frömmigkeit des Volkes geworden sind. Sie war verbunden mit der Gewinnung des Ablasses und dem Empfang der heiligen Sakramente. Um in etwa eine Ahnung von dem Sakramentenempfang zu erhalten, mögen die Zahlen der Statistik angeführt werden. Im Laufe der Oktav wurden im Bereich der Basilika 3 252 Messen gefeiert; dabei sind die Zelebrationen in der Zygmunt-, Jakobs-, Rochus- und Barbarakirche des Ortes nicht mitgezählt. Es wurden 148 300 Kommunionen gespendet. Wie schon erwähnt, sollen um 200 000 Gläubige anwesend gewesen sein (Archiwum 536, 728. 739).

Der Dank des Klosters

Am Tag nach dem Abschluß der Festoktav wurde ein im Sommer schon begonnenes Provinzkapitel wiederaufgenommen. Unter den Anträgen war auch der Wunsch der Kommunität von Jasna Góra, daß dem Provinzial für seine großen Verdienste beim Zustandekommen und der Durchführung der Krönung zur Ehre der Gottesmutter und auch des Klosters ein offizieller Dank ausgesprochen werde. Dieser wurde auch zum Ausdruck gebracht. Weiter wurde beschlossen, im Namen der Provinz einen Vertreter nach Rom zu schicken, der dem Heiligen Vater und dem Kapitel von St. Peter den Dank für die erhaltenen Kronen abstaten sollte. Dafür wurde P. Wiktor Kraśnicki ausgewählt, der am 27. Oktober nach Rom aufbrach. Er nahm zahlreiche Briefe, besonders für den Papst, das Vatikankapitel und Kardinal Albani mit, ebenso eine Reihe Festgedichte und hundert Exemplare einer Krönungsbeschreibung. Außerdem führte er zwei Kopien des Gnadenbildes für das Kapitel und den Kardinal und sehr viele Stiche, die im Kloster angefertigt worden waren, mit sich, damit sie der Vertreter des Ordens in Rom, P. Chrysostom Koźbialowicz, unter die Freunde des Ordens in Rom verteilen könne.

Kraśnicki erhielt am 13. Januar 1817 eine Audienz beim Papst, bei der er seine Grüße, den Dank des Klosters und seine Berichte überbrachte. Dabei ließ ihn der Papst den Krönungsbericht vorlesen. In der Erwiderung verlieh Clemens XI. seiner Freude über die festliche Krönung Ausdruck. Besonders freute er sich, weil er das Krönungsanliegen, das er schon als Kanoniker von St. Peter kennengelernt habe, nun während seines Pontifikates habe zur Erfüllung bringen können.

Die staatliche Sanktionierung der Krönung

Die Krönung vom 8. September 1717 hatte in der Kirche ein großes Echo. Sie war auf der einen Seite der Höhepunkt einer Entwicklung, die in den Kronen für die Gottesmutter und den Heiland ihren sichtbaren Ausdruck gefunden hatte. Sodann aber hatte sie eine Signalwirkung für viele andere marianische Wallfahrtsorte in Polen. Das 18. Jahrhundert wurde in Polen zu einer Zeit der Krönungen. Nicht weniger als um die vierzig besonders bekannte Gnadenbilder wurden mit Kronen geschmückt. Dieser Brauch dauert bis heute an und wird jeweils mit erlesener Feierlichkeit begangen (vgl. Jan Arcab: *Matka Boża w Polskiej kulturze katolickiej*, in: *Ateneum Kaplanskie* 58 [1959], 424).

Die Krönung auf Jasna Góra hatte aber nicht nur eine kirchliche Bedeutung, sondern fand auch Beachtung im Staat. Auf mehreren Sejmsessionen war davon die Rede. Zu einer ausdrücklichen Form der Anerkennung und Rezeption der

Krönung sowie zu einer erneuten Bekräftigung der durch die verschiedenen Könige, vor allem aber durch Jan Kazimierz, proklamierten Königsstellung Mariens kam es bei dem Krönungssejm 1764. Hier wurde die Königswürde der Gottesmutter für Polen in einer umfassenden Weise bestätigt: „Das Reich, das immer voller Verehrung zu seiner heiligsten Königin, der Jungfrau Maria, war, die im Bild von Czesłochowa wegen ihrer Wunder so berühmt ist, und das in Nöten ihren Schutz erfahren hat, hat Jasna Góra in allen Konstitutionen, vor allem der Jahre 1652, 1658, 1676, 1710, 1717 bestätigt. Es tut mit Zustimmung aller Reichsstände beider Nationen“ – Polen und Litauen – „kund, wie sehr wir die Hilfe und den Schutz der Gottesmutter für uns und das ganze Königreich ersehnen“ (Volumina Legum VII, 164). Mit dieser erneuten Annahme Mariens als Königin Polens und der Polen ist die Ursprungsgeschichte der Erwählung, Krönung und Anerkennung Mariens als Königin Polens abgeschlossen.

Die Heiligen als „Ort der Theologie“*

Von Ernst Fuchs

Die Erneuerung der Moraltheologie

Kurz nach dem 2. Vatikanischen Konzil sprach Bernhard Häring erfreut von einer neuen Epoche der Moraltheologie, die begonnen habe: „Der Artikel 16 des Dekretes des Zweiten Vatik. Konzils über die Priesterausbildung ist die Krönung aller bisherigen Bestrebungen um die Erneuerung der Moraltheologie und bedeutet zweifellos den Beginn einer neuen Epoche: ‚Die theologischen Wissenschaften sind zu erneuern aus einer lebensvolleren Verbindung mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte. Eine besondere Sorgfalt ist der Vervollkommnung der Moraltheologie zuzuwenden: Ihre wissenschaftliche Darstellung muß von der Lehre der Heiligen Schrift genährt sein; sie hat die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen ins Licht zu stellen und ihre Verpflichtung, in Liebe Frucht zu bringen für das Leben der Welt.‘ Ein entscheidendes Grundmotiv aller künftigen Moraltheologie wird auch die feierlich vorgelegte Lehre von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit sein (Lumen gentium, Kapitel 5)¹.

Wer die letzten zehn Jahre der Moraltheologie einigermaßen überblickt und die Diskussion um die Fundamentalmoral², um das „spezifisch Christliche“³ und eine „autonome Moral“⁴ mit der konziliaren Direktive⁵ vergleicht, muß wohl

* Der Beitrag ist ein Auszug aus einer längeren Arbeit des Autors über P. Maximilian Kolbe.

feststellen, daß die großen Erwartungen von B. Häring noch nicht in Erfüllung gingen. Das konziliare Grundthema „allgemeine Berufung zur Heiligkeit“ hat bezeichnenderweise wenig Echo gefunden. Vielfältige Gründe und Schwierigkeiten werden dabei mitgespielt haben. Eine Komponente und Frage dürfte in den verschiedensten Variationen bestimmend gewesen sein: Wie soll das christliche Handeln aus dem Glauben für den heutigen Menschen wissenschaftlich dargestellt oder begründet werden? Damit stehen wir vor der Frage: Vor wem muß die Moraltheologie sich legitimieren? Wie kommt man zu einer theologisch guten Theologie? Kein Theologe wird im Ernst behaupten, daß der Ausgangspunkt der Theologie – auch der Moraltheologie – etwas anderes als der Glaube sein dürfe: *Fides quaerit intellectum*. Weil es aber nicht nur um den Glauben, sondern auch um das Wissen, um eine wissenschaftliche Einsicht geht, entsteht eine nie endende Spannung zwischen Glaube und Verstand, Glaube und Wissenschaft. Die zwei Pole der Spannung können einander auf verschiedene Weise zugeordnet werden. Je nach Zuordnung ergibt sich auch die Konzeption von Theologie und theologischer Methode. Zwei verschiedene Möglichkeiten und Modelle sollen hier kurz dargestellt werden, um dann die Sicht des Konzils besser zu verstehen.

Die erste ist unter dem Kennwort Neuscholastik bekannt. In ihr ist es die Aufgabe des Glaubens, der theologischen Arbeit die einzelnen Glaubenswahrheiten als Grundlage zu geben, von denen aus die Vernunft die wissenschaftliche Aufgabe übernimmt, einerseits Schlußfolgerungen zu ziehen, andererseits die verschiedenen Glaubenswahrheiten in ihrer gegenseitigen Begründung darzustellen und zuzuordnen. Z. Alszeghy und M. Flick bemerken von diesem Weg: „Diese Konzeption führt zu einem organischen System der Wahrheit und verbindet in der Erhellung der theologischen Arbeit die Glaubenshaltung (mit welcher die geoffenbarten Wahrheiten angenommen werden) und die deduzierende Vernunft (die die logischen Beziehungen unter ihnen entdeckt). Man kann sich jedoch fragen, ob diese Konzeption nicht zu sehr die hermeneutische Schwierigkeit verdunkelt, die der Theologe vorfindet, wenn er versucht, den genauen Sinn der Glaubensartikel zu erarbeiten“⁶.

Die zweite Möglichkeit sucht zwar auch den Glauben zu verstehen und kann auf Schlußfolgerungen und einen exakten Begründungszusammenhang keineswegs verzichten. Aber ihr Ausgangspunkt ist nicht primär der Glaube, wie er in den einzelnen Glaubensartikeln abstrakt ausformuliert ist, sondern der gelebte Glaube, wie er im konkreten und geschichtlich faßbaren Leben als Ganzheit wirksam ist. Damit geht es nicht so sehr um die „*fides quaerens conclusiones*“, als vielmehr um das Verstehen und die rationale Darstellung des Glaubens, wie er konkret als liebende Antwort auf den Anruf Gottes gelebt wurde. In diesem Sinne beginnt man dann von „der Theologie eines Schriftstellers, ... geistlicher

Bewegungen und vor allem der Heiligen“ zu reden, beispielsweise „von der Theologie der Theresia von Lisieux oder der Elisabeth von der Dreifaltigkeit“⁷. Das bedeutet, daß „die christliche Existenz nicht eine Voraussetzung der Theologie, sondern die bereits keimhaft vorhandene Theologie ist. Der Berufstheologe drückt in klarer Weise aus und untersucht reflexiv das, was als eine Ganzheit von unbewußt vorhandenen Aussagen in jedem christlichen Leben zu finden ist. – Das zeigt bereits, daß die Theologie nicht ein oberflächliches und der christlichen Existenz fremdes Anhängsel ist. Die Glaubenswissenschaft ist nichts anderes als die methodische und kritische Darstellung einer gelebten Theologie und entspricht deshalb dem Bedürfnis eben dieses Lebens“⁸.

Welche der zwei dargestellten Möglichkeiten soll für die Erneuerung der Moraltheologie bestimmend sein? – Ohne auf die Frage genauer einzugehen, welche der zwei möglichen Modelle des Glaubensverständnisses bei den Vertretern der autonomen Moral zu finden sei – oder ob ihre Theologie vielleicht einen dritten Weg postuliert – will ich mich zu jener Erneuerung bekennen, die im ganzen Werk von B. Häring grundgelegt und im Konzil gutgeheißen und gewünscht wird. Mit seiner im „Gesetz Christi“ dargestellten responsorischen Ethik, einer Moral der Verantwortung, der Freiheit und schöpferischen Treue, einer Moral also, die immer personal und existenziell sein will⁹, versteht er die Zuordnung von Glaube und Wissenschaft deutlich im Sinne der eben dargestellten zweiten Möglichkeit.

Eine in diesem Sinne im Geheimnis Jesu Christi und der Heilsgeschichte begründete Moraltheologie eröffnet uns jene Perspektive, die uns gestattet, die Heiligen nicht, wie man schon gesagt hat¹⁰, als Skandalon, sondern als Wegbereiter der Theologie zu betrachten. Wir möchten den Standort dieser Perspektive genauer bestimmen, indem wir überlegen, was die Heiligen für die Kirche, für das durch die Geschichte pilgernde Volk Gottes und die dort beheimatete kirchliche Theologie bedeuten.

Beginnen wir von der wissenschaftlichen Theologie her zu überlegen, so stellt sich folgende Frage: Sind die Heiligen der Theologie nur ein „Objekt“, das sie von außen betrachtet, indem sie z. B. Sinn und Grenze der Heiligenverehrung erklärt? Oder sind sie mehr: Anregung und Herausforderung, sich mit ihnen denkend einzulassen, so daß ihr Leben aus dem Glauben und ihr Weg zur Heiligkeit eine Art Erkenntnisquelle der Theologie wird: ihr „Ort“, ihr „Subjekt“? Eine erste Antwort gelingt uns, wenn wir die konkret geschichtliche Berufung der Heiligen in Verbindung sehen mit den Zeichen der Zeit.

Die Zeichen der Zeit und die Heiligen

Das Zweite Vatikanische Konzil formuliert biblisches Denken, wenn es von den Zeichen der Zeit spricht. Besonders einprägsam geschah dies in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“: „Im Glauben daran, daß es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluß hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin“¹¹. – Im Licht des Glaubens werden also die Zeichen der Zeit erkannt und beantwortet. Mit anderen Worten heißt das, daß das Wirken des Heiligen Geistes in den Ereignissen und Erfordernissen einer Zeit und sein Wirken im Glauben des Christen und des ganzen Volkes Gottes aufeinander hingeordnet sind und einander gegenseitig bedingen. Dabei ist zu beachten, daß wir mit dem „Glauben“ und den „Zeitereignissen und -erfordernissen“ zwei ungleiche Pole miteinander verbinden. Dem Glauben ist aufgetragen, unter Führung des Heiligen Geistes eine Unterscheidung der Geister vorzunehmen und zu bestimmen, was Geist und Ungeist ist, was „wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind“ und wie diese zu einer „integralen Berufung des Menschen“ hinführen.

Der Glaube als Anruf und Antwort lebt im ganzen Volk Gottes, aber konkret je verschieden und unterschiedlich. Verschieden ist die Berufung Gottes, verschieden auch die Antwort des Menschen; verschieden die für die Antwort verliehenen Gnaden, verschieden auch die Intensivität der persönlichen Hingabe und Treue in der Berufung. Die Gemeinschaft der Kirche setzt sich zu jeder Zeit aus Sündern und Heiligen zusammen. Und auch unter den Heiligen können wir unterscheiden zwischen den vielen, die der großen Gemeinschaft verborgen bleiben, und den wenigen, die in einer Schicksalsstunde der Kirche einen Auftrag erfüllen, der alle Gläubigen betrifft. Diese vor allem sollen wegen ihrer Bedeutung für die Gemeinschaft zur Ehre der Altäre gelangen. Welches ist also ihre Bedeutung für das ganze Volk Gottes?

Im Blick auf die Lehre von den Zeichen der Zeit müssen wir sagen, daß solche Heilige die vom Heiligen Geist bewirkte Antwort auf die Ereignisse und Erfordernisse einer Zeit sind. Sie sind eine Spitzenleistung des Heiligen Geistes, weil er ihren Glauben zu einer seltenen Höhe und Tiefe führte und mit den sieben Gaben¹² vervollkommnete. Dadurch konnte er sie zur Unterscheidung der Geister in dem Sinne benutzen, daß diese die Zeichen der Zeit lebendig in sich, in ihrer Lebensgeschichte und in ihrem Werk verkörpern. Genau das läßt sie auch repräsentativ werden für das ganze Volk Gottes. In dieser Schau bedeutet Heilig-

sprechung nicht nur das Anerkennen persönlicher Heiligkeit, sondern eine Bestätigung der persönlichen Berufung für die Gemeinschaft, eine lehramtliche Prüfung und Anerkennung des Glaubens und Wirkens im Dienste der Gemeinschaft.

Ein Seitenblick in die Kirchengeschichte erlaubt uns, diese gemeinschaftsbezogene Dimension bedeutender Heiliger noch besser zu erkennen. – Welche Heilige haben auf die Geschicke der Kirche, auf die Gestaltung des christlichen Lebens und damit auf das missionarische und geschichtsschöpferische Wirken der Kirche am meisten Einfluß ausgeübt? Es sind wohl unbestritten die großen Ordensgründer wie z. B. Benedikt von Nursia, Franz von Assisi, Ignatius von Loyola. Jene Heiligen also, die zu Beginn einer neuen Zeitepoche die Berufung erhielten, ihre eigene Glaubensantwort auf den Anruf der Zeit nicht nur im persönlichen Leben Gestalt werden zu lassen, sondern gleichzeitig in der Gründung einer kirchlichen Gemeinschaft. In diesen Glaubensgemeinschaften erweist sich der Heilige im Dienste an der größeren Gemeinschaft von Kirche und Welt als eine geschichtsschöpferische Persönlichkeit. Er ist für die Kirche eine vorgelebte Antwort auf die Ereignisse und Erfordernisse der Zeit. Das schließt jeweils mit ein, daß er einen der Geschichte angepaßten neuen Weg zur Heiligkeit geht, d. h. daß er eine charakteristische Spiritualität und geistliche Theologie sein eigen nennt. Ja, seine Berufung geht sogar über die eigene Zeit und Zeitepoche hinaus, weil er überzeitliche Elemente des Evangeliums und des Menschenbildes miteinander verbinden konnte. Benedikt gab mit seinen Klöstern und der Bindung an den Ort Antwort auf die Entwurzelung der Völkerwanderung; Franziskus beantwortete den Reichtum der Kirche und die Not der Armen mit einer Armbewegung; Ignatius die Zersplitterung seiner Zeit mit einer Gehorsamsbewegung. Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um in den geschichtlich je verschiedenen Situationen doch auch das Gleichbleibende in der Führung des Heiligen Geistes zu erkennen und diese ähnlich in unserer Zeit zu suchen.

Zusammenfassend können wir sagen: Heilige, die mit ihrem Leben und ihrem Wirken gleichsam in die Ereignisse und Erfordernisse der Zeit hineinverwoben sind und durch die Selig- und Heiligsprechung von der Kirche anerkannt wurden, bedeuten für das Volk Gottes eine lebendige und geistgewirkte Verkörperung der Zeichen der Zeit. Damit haben wir eine erste zustimmende Antwort auf die Frage gegeben, ob die Heiligen für die Theologie eine Erkenntnisquelle sein könnten. Aufbauend auf der ersten wollen wir eine weitere Antwort anstreben, indem wir die Heiligen in Verbindung mit dem Glaubenssinn des Volkes sehen.

Die Heiligen und der Glaubenssinn des Volkes

Unter dieser Fragestellung geht es um den Versuch, sichtbar zu machen, wie sich im Glauben eines geschichtsschöpferischen Heiligen „Altes und Neues“ miteinander verbindet, wie sein Glaube von der Gemeinschaft der Kirche empfängt und dieser auch neu gibt.

Zweifellos ist das, was mit Glaubenssinn gemeint ist, nicht leicht zu verstehen. Aber das Zweite Vatikanische Konzil hat ihm eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet: „Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lebensopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (vgl. Hebr. 13,15). Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2, 20 u. 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des Heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess. 3,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an“¹³.

Wiederum müssen wir uns Rechenschaft geben, daß hier beim Reden vom Glauben nicht eine abstrakte Größe, sondern etwas konkret Lebendiges gemeint ist. Lebendiger Glaube ist im konkreten Menschen untrennbar mit Liebe und Hoffnung verbunden: er ist in die lebendigen menschlichen Beziehungen einer Gemeinschaft hineingebunden. Er ist auch nicht in allen Gläubigen gleichmäßig verteilt; so ähnlich wie ein einheitlicher Katechismusunterricht keinen gleichmäßigen Wissensstand herbeiführen kann, so wenig auch die Glaubenserziehung eine gleichmäßige Lebendigkeit des Glaubens. Diese Beobachtung und Überlegung läßt verstehen, daß der Glaubenssinn des Volkes Gottes an verschiedensten Kristallisationspunkten sich gleichsam verdichtet und neu inspiriert. Wir müßten eine Phänomenologie und Geschichte des Glaubenssinns zu Hilfe nehmen, um diesem Leben einigermassen gerecht zu werden. Viele Heilige, ganze Universitäten und Gemeinschaften beispielsweise weihten sich der Aufgabe, den Glauben an die Unbefleckte Empfängnis im ganzen Volk Gottes einzuwurzeln. Erst nach Jahrhunderten spannungsreicher Geschichte konnte das Lehramt der Kirche schließlich feststellen, daß der Glaubenssinn des Volkes eine feierliche Verkündigung und Sicherung dieses Glaubens in einem Dogma erlaubt¹⁴.

Nebst der leitenden Führung des Lehramtes, das ermutigt, korrigiert und abgrenzt, autoritativ bestätigt und verkündigt, dürften wohl die Heiligen am wirkungsvollsten und glaubwürdigsten an der Gestaltung des Glaubenssinnes mitwirken. Der Heilige Geist wirkt eben nicht nur vertikal von oben in jeden Gläubigen ein, sondern auch horizontal in der Gemeinschaft. Die Heiligen werden damit zu Kristallisations- und Brennpunkten des Glaubens und des Glaubenssinnes. Sie, die nach oben hin zum Heiligen Geist am meisten Offenheit und hin zu den Brüdern im Glauben am meisten Hingabe kennen, dringen „immer tiefer in den Glauben ein und wenden ihn ihm Leben voller an“.

Mit diesem Gedankengang, der wiederum die Heiligen in die Mitte der Überlegung stellte, können wir auch verstehen, daß die Entfaltung des Glaubenssinnes – und die damit verbundene Dogmenentwicklung – unmittelbarer der christlichen Praxis als der wissenschaftlichen Reflexion verbunden ist. „M. Blondel hat den entscheidenden Sachverhalt wohl richtig gesehen, wenn er sagt, daß die Dogmen weit weniger das Ergebnis einer dialektischen Reflexion über die Texte als der Ausdruck einer beständigen und im Leben erprobten Wirklichkeit sind“¹⁵.

Hermeneutik der Heiligen

Wenn es berechtigt, vielleicht sogar notwendig ist, den gelebten Glauben des Volkes Gottes heute als Ausgangspunkt der Theologie zu benutzen, und wenn es stimmt, daß die Heiligen für das Volk Gottes Brennpunkte des Glaubenssinnes und Ausdeutung der Zeichen der Zeit sind, dann muß den Heiligen eine theologische Relevanz zugestanden werden, d.h. dann dürfen wir a priori annehmen, daß sie nicht „Skandalon“, sondern eine Art „Wegbereiter“ der Theologie sind. Freilich ist damit erst über das grundsätzliche „daß“ etwas gesagt, aber noch nichts über das jeweilige „was“ der theologischen Relevanz. Um aber die grundsätzliche Bedeutung unserer Einsicht in die theologische Relevanz der Heiligen in der vollen Tragweite zu verstehen, wollen wir das Erkannte auch noch in die moderne Frage der theologischen Hermeneutik hineinstellen.

Claude Geffré hat in seinem Buch „Die neuen Wege der Theologie“¹⁶ dargestellt, daß die ganze heutige Theologie – also nicht nur die Exegese – sich der hermeneutischen Frage stellen muß. Die Erkenntnis, daß das Wort der Heiligen Schrift eine geschichtliche Größe ist, nämlich Glaubenszeugnis der ersten Christen und bereits Ergebnis eines vielschichtigen Traditionsprozesses, und das Bewußtwerden, daß unser Horizont zum Verständnis der Verkündigung Jesu mit wachsend zeitlichem Abstand immer mehr sich vom Verstehungshorizont der ersten Christen unterscheidet, stellt der Theologie heute die Aufgabe, die

alte und überzeitlich gültige Botschaft für uns sinngemäß zu interpretieren und neu zu formulieren. Geffré weist auch auf die Problematik des Unternehmens hin: „Ich bin nicht sicher, ob die Theologen, die sich für die Hermeneutik begeistern, sich auch immer der subversiven Charakters der modernen Hermeneutik im Hinblick auf die spezifische Logik der traditionellen Theologie bewußt sind. Der griechischen Logik war das Problem der Interpretation nicht unbekannt. Aber es handelt sich hier um eine Einführung in die Satzanalyse, und ihr ganzes Bemühen ging dahin, Sinnverschiebungen und Mehrdeutigkeiten auszuschalten. Die griechische Logik beruht auf der Univozität der Aussagen. – Die moderne Hermeneutik dagegen betont die Vielzahl und den Unterschied der Bedeutungen, die historische Aufeinanderfolge der Interpretationen und die Schwierigkeiten in der Überwindung des Konflikts der Interpretationen. Ein jeder liest einen Text mit seinem eigenen Vorverständnis, ausgehend von seinem Welt- und Wirklichkeitsverständnis“¹⁷.

Dennoch kann die Theologie dieser Aufgabe – dem hermeneutischen Brückenschlag, der sich von der Exegese bis hin zur Verkündigung spannt¹⁸ – nicht ausweichen. Geffré versteht den hermeneutischen Brückenschlag in einer zweifachen Richtung: „Was von der biblischen Hermeneutik erwartet wird, ist die Garantie des historischen Ursprungs; es geht um die Vermittlung einer Botschaft, die schon als solche vorgegeben ist. Was von der theologischen Hermeneutik erwartet wird, ist die Garantie der Mitteilbarkeit: sie muß das Wort Gottes für das Hier und Heute verständlich und zugänglich machen“¹⁹. – Ob wir hier nicht besonders auf den Heiligen Geist hinweisen müßten? Ich jedenfalls meine, daß diese Aufgabe mit Wissenschaftlichkeit allein nicht zu leisten ist, daß die Neuinterpretation vielmehr im Tiefsten eine Leistung des Heiligen Geistes sein muß. Genau hier zeigt sich die Aktualität der Heiligen für die Theologie: die theologische Relevanz der Heiligen. Als die lebendigen „Zeichen der Zeit“ und der heute gegenwärtige und bereicherte Glaube der Urkirche (Glaubenssinn) sind sie offenbar vor der Wissenschaft „hermeneutischer Brückenschlag“. Offenbar darf und muß theologische Hermeneutik die Heiligen als ihren „Eckstein“ benutzen, um dem lebendigen Wirken des Heiligen Geistes gerecht zu werden.

In die Polarität hinein, von der Geffré spricht, müssen wir die Heiligen stellen und können sie als einen „primären“ Brückenschlag bezeichnen, während die wissenschaftliche Theologie einen „sekundären“ zu leisten hat, indem sie nach der Relevanz der Heiligen fragt.

„Hermeneutik der Heiligen“ bedeutet damit ein Zweifaches. Bereits die Grammatik legt uns dies nahe: der Genetivus subiectivus versteht die Heiligen als Subjekt der Interpretation, der Genetivus obiectivus als Objekt. Im ersten Fall sind es die Heiligen selbst, die (als Werkzeug des Heiligen Geistes) interpre-

tieren; im zweiten Fall werden sie (vom Theologen) interpretiert. Beides aber darf nicht voneinander getrennt, sondern muß einander zugeordnet werden; beides bedingt einander in einer geschichtlichen Spiralbewegung. Die Heiligen als konkret vorgelebte Hermeneutik (gen. subi.) setzen die wissenschaftliche Glaubenslehre voraus, bauen auf ihr auf und bedürfen später wiederum einer Hermeneutik, die sie objektiviert und von ihnen abstrahiert: die wissenschaftliche Hermeneutik (gen. obi.)

Auf diesem Wege einer vom christlichen Leben (besonders der Heiligen und den mit ihnen verbundenen Glaubensgemeinschaften) ausgehenden Hermeneutik gelingt es, die abstrakt-ungeschichtliche Wahrheit der Wissenschaft²⁰ mit der konkret-geschichtlichen Wahrheit der Bibel zu verbinden und wirksam werden zu lassen: „Wahr ist also im Sinne der Schrift, was sich in der Geschichte als das erweist, was es zu sein beansprucht und treu bewährt. Wahrheit ließe sich darum wohl am ehesten als Selbstidentifikation, Selbstverifikation und Selbststratifikation umschreiben“²¹.

Hermeneutik der Heiligen wird erst recht vertretbar, wenn wir dieses biblische Wahrheitsverständnis kennen. Wissenschaftliche Hermeneutik, die das gelebte Zeugnis der Heiligen und deren geistliche Theologie aufgreift und fortsetzt, bewahrt sich vor Verwissenschaftlichung und bleibt ihrem ursprünglichen Charakter und ihrer Aufgabe treu: Zeugnis abzulegen für den Glauben, den Glauben mitzuteilen und neu zu wecken²². Freilich muß sie auch ihrem wissenschaftlichen Charakter Rechenschaft tragen: sie geht den Weg der Abstraktion und Systematisierung; sie versucht konkrete Tatsachen der Heilsgeschichte (nicht nur von damals, sondern auch von heute) in einem größeren Zusammenhang zu verstehen, in Verbindung mit dem Geheimnis Jesu Christi zu interpretieren, wenn möglich mit allem Wissen einer Zeit in eine Synthese zu bringen²³ und insofern allgemein verständlich weiterzugeben. Dieses bezeugende Mitteilen wird ergänzt durch die Rückorientierung auf die Praxis hin; wissenschaftlich-theoretisches Wissen muß immer wieder in die Praxis eingeführt werden, um dort fruchtbar zu werden, sich zu bewähren, vielleicht auch korrigiert und ergänzt zu werden. Im praktischen Leben, besonders im Leben der Heiligen, verifiziert sich, ob die Ideen (die Theorie) der theologischen Wissenschaft „real“ sind, d.h. dem Leben der Heiligkeit dienen und dort Frucht bringen; und umgekehrt zeigt sich, was eine vertiefte Reflexion verdient und erfordert. Der Moraltheologie kommt insofern eine vermittelnde Aufgabe zu, als sie dem christlichen Leben näher steht und unmittelbarer auf dieses ausgerichtet ist als die dogmatische Theologie. Sie sucht von der Berufung der Christen ausgehend ihre Erkenntnisse in den großen Zusammenhang der systematischen Gotteslehre zu stellen und in der Kreis- resp. Spiralbewegung dieses Vorgangs über die Moralanthropologie und Moralpädagogik wieder zur Praxis zurückzuführen.

Betrachten wir zum Schluß in dieser Spiralbewegung auch das Verhältnis von

Lehramt und wissenschaftlicher Theologie, so zeigt sich für die letztere eine weitere Dimension der vermittelten Aufgabe: „Nach der expliziten Lehre von Paul VI. befindet sich die Theologie in der Mitte zwischen dem Glauben der Kirche und dem Lehramt; indem sie die Interpretation des Glaubens vertieft, informiert sie das Lehramt, und indem sie das Lehren des Amtes darstellt, vertieft sie den Glauben der Gemeinschaft; deshalb würde dem Lehramt ohne die Theologie das notwendige Mittel fehlen zur Erfüllung der eigenen Aufgabe“²⁴.

¹ Bernhard Häring: Das Gesetz Christi, 8. Aufl., München-Freiburg 1967, Bd. 1, 73.

² Franz Böckle: Fundamentalmoral, München 1977, bes. 13–26.

³ ebd. 287–302, bes. 288/89, Anm. 2.

⁴ Yves Congar: Reflexion et propos sur originalité d'une éthique chrétienne, in: *Studia moralia* XV, Roma 1977, 30–40.

⁵ Vgl. Josef Georg Ziegler: Moraltheologie im 20. Jahrhundert, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. 3, Freiburg-Basel-Wien 1970, 348: „Zwar ist es verfrüht, von einer nachkonziliären Moraltheologie zu sprechen. Dank der aufgezeigten Vorarbeiten vermochte indes eine konziliare Direktive weltweite Resonanz auszulösen. Sie ist auf Vorschlag von B. Häring im Dekret über die Ausbildung der Priester (Art. 16) beschlossen worden und lautet: „Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie ...“

⁶ Come si fa la teologia, Alba 1974, 28.

⁷ ebd. 29.

⁸ ebd. 29/30.

⁹ Vgl. bes. B. Häring: Personalismus in Philosophie und Theologie, München-Freiburg 1968 oder: ders., *La morale é per la persona*, 2. Aufl., Roma 1972, 5.

¹⁰ Alois Müller: Schlechte Theologen – gute Christen, in: *Diakonia* VI, 1977, 373–376.

¹¹ *Gaudium et spes* 11.

¹² Vgl. M. M. Philipon: *Les dons du Saint-Esprit*, Paris 1964, bes. 322–380.

¹³ *Lumen gentium* 12.

¹⁴ Michael Schmaus: Maria, in: *Herders theologisches Taschenlexikon*, Freiburg 1972, Bd. 4, 384.

¹⁵ Walter Kasper: *Dogma unter dem Worte Gottes*, Mainz 1965, 133.

¹⁶ Claude Geffré: *Die neuen Wege der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1973.

¹⁷ ebd. 66.

¹⁸ ebd. 72.

¹⁹ ebd. 73.

²⁰ Hans U von Balthasar: *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln* 1974, 24; Thomas von Aquin: *STh I qu. 44, art. 3, obi. 3*: „quia particularium non est scientia nec definitio“.

²¹ Kasper, a.a.O., 71.

²² Vgl. auch Paul Ricoeur: *Hermeneutik und Psychoanalyse*, München 1974, 226/227, der in der Zeugnenschaft die Trennungslinie zwischen Philosophie und Theologie sieht: „Die Theologie befaßt sich mit den rationalen Beziehungen innerhalb des Bereichs der Zeugnenschaft: sie ist eine Logik der christologischen Interpretation der Heilsereignisse; wenn ich ihre Arbeit in dieser Weise abgrenze, halte ich mich grundsätzlich an die Definition eines Anselm und K. Barth: die Theologie versteht sich als *Intellectus fidei*. Die Philosophie des Glaubens und der Religion aber steckt sich ein anderes Ziel: Was die Theologie um den christologischen Brennpunkt des Zeugnisses zentriert, betrachtet die Religionsphilosophie in einem Zusammenhang mit dem menschlichen Wunsch zu sein.“

²³ Vgl. Alseghy/Flick 103–136.

²⁴ ebd. 38.

Verantwortliche Elternschaft

Von Jeanne und Roman Marthal

Wenn eines Tages die Geschichte geschrieben wird, wie der Mensch mit seiner Fähigkeit, Leben weiterzugeben, umgegangen ist, dann taucht darin erst wenige Jahrzehnte vor dem Ende des 20. Jahrhunderts der Ausdruck „Verantwortliche Elternschaft“ auf. Das Kapitel mit dieser Überschrift wird dann aber darlegen, wie in wenigen Jahren rasante Entwicklungen und ungeheure Kämpfe stattgefunden haben, die zeigen, wie der Mensch in zuvor nicht ahnbarem Ausmaß sich selbst kennenlernte hinsichtlich all der Vorgänge, die seine eigene Fruchtbarkeit ausmachen – Kämpfe, in denen die verschiedensten Weltanschauungen sich dieses Wissens bemächtigten und es zu Waffen auf politischem, wirtschaftlichem, anthropologischem Kampffeld machten. Wir stehen heute noch mitten in diesem Brodeln. Wir als Christen haben unseren Teil an diesem Kampf mitzukämpfen, damit nicht endgültig die die Oberhand gewinnen, die dieses wie andere Probleme von ihrem nihilistisch-materialistischen Standpunkt aus für die Menschheit lösen wollen.

Aufgabe dieses Artikels kann nicht sein, die besagte Geschichte zu schreiben – es sollen vielmehr die Fragen gestellt werden: 1. Wie kam es geschichtlich überhaupt zur Frage der verantwortlichen Elternschaft? 2. Wie stellte und stellt sich die Kirche dazu? 3. Wo liegt der Ansatzpunkt, um die Menschen unserer Tage zu gottgewollten-naturgemäßem Handeln zu motivieren? 4. Welche Möglichkeiten gibt es heute für dieses Handeln? 5. Ist der dafür erforderliche Umdenkungsprozeß überhaupt noch in Gang zu bringen und wenn ja – wie?

Unter verantwortlicher Elternschaft verstehen wir den Vorgang, daß Eltern nach angebbaren Kriterien verantwortlich über den Auf- und Ausbau ihrer Ehe und Familie, d.h. über Kinderzahl und Geburtenabstand nachdenken und planen und ihre daraus resultierenden Handlungen und Entscheidungen den jeweiligen Umständen ihrer Ehebiographie anpassen und sie gegebenenfalls justieren. Diese Verantwortung ist nicht in Belieben und Gutdünken des einzelnen Ehepaares gestellt. Vielen mag es genügen, wenn sie hier die Verantwortung gegenüber sich selbst, ihrer Familie und der menschlichen Gesellschaft oder in ihrer Konkretisierung in ihrem Staat nennen. Für Christen muß es heißen: Verantwortung schulden wir zuallererst (und zuallerletzt) dem Schöpfer jedes Menschen, der uns zu seinen Mitarbeitern macht.¹ Oder um in der Sprache zu bleiben: Ver-Antwort-ung schulden wir dem Wort, das dieser Schöpfer in die Details seiner Schöpfung hineingelegt hat und das wir hören und beantworten sollen. Unsere Antwort wird unserem Wissensstand entsprechen; Verantwortung trägt man nur für das, was man erkennt oder erkennen könnte.

Verantwortliche Elternschaft gab es also immer. Die Tatsache, daß dieser Ausdruck erst in unserer Zeit geprägt und populär wurde, weist schon darauf hin, daß das Gegenteil, verantwortungslose – oder auch unverantwortliche – Elternschaft, heute leichter möglich ist als früher. Allerdings sieht auch verantwortliche Elternschaft heute anders aus als vor fünfzig Jahren.

I

Im Umkreis der verantwortlichen Elternschaft (und z. T. als Synonyme gebraucht) stehen Familienplanung, Geburtenplanung und Geburtenregelung.² Kulturgeschichtlich betrachtet gibt es in fast allen Kultursystemen und zu allen Zeiten Sitten und Gebräuche, die auf eine Reduzierung, „Siebung“ oder Auswahl der Geburten bzw. der Geborenen hinauslaufen: Abtreibung³, Kindestötung, Aussetzung (z. B. wenn die Geschlechterproportion auseinanderklaffte, bei bestimmten Krankheiten, aus kultischen Gründen u.ä.), aber auch schon – sofern der Zusammenhang zwischen Zeugung und Geburt bekannt war – unterbrochener Verkehr, um eine Empfängnis zu verhindern. Selbst Sterilisation und die Kenntnis chemisch wirkender Pflanzenstoffe sind keine neuen Errungenschaften, obwohl sie nur ausnahmsweise angewandt wurden. Bei vielen Naturvölkern sind mehr oder weniger lange Perioden der Enthaltbarkeit bekannt.⁴ Eine „natürliche Geburtenregelung“ bei vielen (Natur-)Völkern besteht auch darin, daß die Kinder erst nach einigen Jahren (oft erst bei einer erneuten Schwangerschaft) abgestillt wurden.⁵ Ein Grund für solches Verhalten – bis hin zu dem drastischen der Aussetzung und Tötung – war u.a. auch die Sorge um Erhaltung des Nahrungsspielraums, der durch eine stark wachsende Bevölkerung bedroht sein konnte (z.B. bei Stammeskulturen auf Inseln oder in anderweitig abgegrenzten Gebieten). Andererseits gab es lange menschheitsgeschichtliche Perioden, in denen zur Bestandserhaltung der Bevölkerung infolge verbreiteter Krankheiten und mangelnder Hygiene sowie der kurzen Lebenserwartung ein erheblicher „Überschuß“ an Geburten erzielt werden mußte. So waren z. B. vom Mittelalter bis in die industrielle Zeit hinein (um 1800) in Deutschland durchschnittlich zehn Schwangerschaften und sechs bis sieben Lebendgeburten pro Ehe nötig, um zwei Kinder bis ins Erwachsenenalter aufzuziehen. Und dies war zur persönlichen Alterssicherung der Eltern unabdingbar. Kinderlose waren früher keine wirtschaftlich privilegierte Gruppe (wie heute) mit gesicherter Altersversorgung. Während im Mittelalter und bis etwa vor 150 Jahren ca. 80 % der Kinder (und dazu viele Mütter) starben, bedeutet heute in den Augen vieler nahezu jeder Tod eines Kindes ein Versagen der Medizin.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts setzte nun wie auf vielen anderen Gebieten so auch hier ein gewaltiger Umwälzungsprozeß ein, dessen Nachwirkungen wir bis

heute spüren, weil das „generative Verhalten“⁶ sich nur zögernd und im Vergleich zu anderen Gebieten in einem „cultural lag“ – einem Nachhinken also – an neue Situationen und Erfordernisse anpaßt. Aus einer ganzen Anzahl verschiedenartiger Gründe (wirtschaftliche, soziale, eugenische, medizinische, personale, religiöse), deren wichtigster sicher der Fortschritt in der Hygiene und den medizinischen Wissenschaften darstellt⁸, sinkt im 19. Jahrhundert die Mütter- und Kindersterblichkeit rapide, die allgemeine Lebenserwartung steigt, es entstehen längere Fruchtbarkeitsperioden der Frau – woraus man sieht, daß „Natur“ (oder besser „Kultur“?) von Natur aus „plastisch“ ist. In der Folgezeit stellen Kinder eine größere „Belastung“ dar, einmal, weil sie nur noch in einem bis heute abnehmendem Maße „wirtschaftlich nutzbar“ sind (und unter diesem Aspekt heute einen erheblichen Kostenfaktor darstellen), zum anderen, weil ihnen zu Recht im Vergleich zu früher eine erhebliche anspruchsvollere Erziehung zukommt.

Der Beginn dieses Umwälzungsprozesses, der hier nur in groben Umrissen skizziert ist⁸ und dessen wirtschaftlich tiefgreifende Änderungen im 18. Jahrhundert bereits einsetzen, hatte zur Folge, daß sich im 19. Jahrhundert infolge der emporschnellenden Zahl der (lebengebliebenen) Kinder pro Ehe die Kenntnis der Empfängnisverhütungs- und Geburtenplanungsmethoden systematisch entwickelte und allgemein verbreitete. Denn durch die neuen Entwicklungen (sinkende Kindersterblichkeit usw.) erwies sich die natürliche Fruchtbarkeit der Ehe (und die außereheliche Fruchtbarkeit natürlich auch, die z. T. enorm hohe Quoten erreichte infolge der Heiratsverbote, die nur langsam abgebaut wurden) als „überschließend“.⁹

Es war klar, daß die entstehende Bevölkerungsexplosion sich nicht beliebig fortzulegen konnte. Es entwickelten sich und wurden je nach weltanschaulichem Standpunkt, religiöser Überzeugung und ästhetischem Empfinden verschiedene Techniken der Empfängnisverhütung und Geburtenregelung angewandt. So wurde z. B. in der berühmten Freedman-Studie 1959 nachgewiesen, daß über 80 % der Befragten die eine oder andere Methode der Geburtenregelung und -planung anwandten.¹⁰

II

Es kann hier nicht der Ort sein, die geschichtlich außerordentlich differenzierte Entwicklung innerhalb der Kirche zum Thema Geburtenregelung darzulegen, ein Thema, das ja die theologischen Fragen zur Geschlechtlichkeit des Menschen, zur Ehe, zu Stellung und Verhältnis von Mann und Frau u. a. m. umfaßt.¹¹ Sicher muß ein abgewogenes Urteil immer den Unterschied zwischen der Stellung der offiziellen Kirche (Lehramt) und den Lehrmeinungen einzelner Theo-

logen oder Theologenschulen beachten. Außerdem muß man berücksichtigen, daß die – von unserem heutigen Wissensstand her betrachtet – zuweilen abstrus anmutenden Vorstellungen und Aussagen zur Sexualität und Ehemoral bis über das Mittelalter hinaus zu einem erheblichen Teil auf physiologischen und medizinischen Vorstellungen beruhten (Humoraltheorien, griechische Medizin, Galenus!), die die Theologen von den Medizinern ihrer jeweiligen Zeit übernehmen.¹² Immerhin kann man in einem kurzen Überblick (Feinheiten und Nebenstränge der Entwicklung beiseite lassend) etwa folgendermaßen skizzieren:

In der frühen Kirche und in der Väterzeit herrschte die Vorstellung, es sei ideal, den Gebrauch der Sexualität auf ein Minimum zu beschränken. Dieses Minimum ist näher als Duldung und Erlaubnis zur Zeugung der Nachkommenschaft zu umschreiben, wobei eine rechte eheliche Keuschheit den Umgang vermeidet, wenn nicht Aussicht auf eine angestrebte Empfängnis besteht. Hier wird zweierlei deutlich: einmal, daß sich die hohe Sicht der Ehe und Liebe (Eros, Philia, Agape) unter Einschluß der geschlechtlichen Seite, wie wir sie z.T. im Alten und Neuen Testament (Hohelied, Epheserbrief 5,32, Ehebund als Abbild des Christus-Kirche-Verhältnisses, das große Geheimnis, sakramentaler Charakter) finden, überhaupt noch nicht entfaltet hat (aus welchen Gründen immer: Gnosis, Endzeiterwartung, Manichäismus). Zum anderen verfestigt sich hier die eigentlich erst durch das Zweite Vatikanum überwundene finis-primarius-Lehre: erster und Hauptzweck der Ehe ist die Zeugung der Nachkommenschaft, die liebende Vereinigung als Zentrum der personalen Zweieinheit und Zuwendung wird als „sedatio concupiscentiae“ und als „remedium“ in die Nebenzwecke verbannt.

Es ist klar, daß unter diesen Umständen jede Art der gewollten Empfängnisregelung bis auf die Methode der Enthaltensamkeit (und auch diese nur bei schwerwiegenden Gründen) absolut unerlaubt war. Zweifellos ist es ein historisches Verdienst des Christentums, daß es so durch seine Lehre die Praxis der Abtreibung, Kindestötung und Aussetzung zurückgedämmt und das Recht auf Leben und Unversehrtheit bis hin zur Deklaration der Menschenrechte ermöglicht und wesentlich mitbedingt hat.

In der Früh- und Hochscholastik spielt es eine qualifizierende Rolle, ob sich die Eheleute bei ihrem Tun rein vom Willen zum Kind oder etwa auch von der geschlechtlichen Lust bestimmen lassen. Empfängnisverhütende Mittel und Absichten wurden schlimmer bewertet als der Inzest.

In der Folgezeit trat mehr und mehr die Erörterung der physiologischen Vorgänge (Aktablauf usw.) und ihre Bedeutung für die Moral in den Vordergrund. Eine absichtliche Planung als moralisch vertretbarer Wille, die Geburtenzahl u.U. zu begrenzen, wird in der Eheenzyklika „Casti Connubii“ von Pius XI.

1930 erstmals zugestanden.¹³ Mit Rücksicht auf die „Zwecke zweiter Ordnung“ erklärt Pius XI. nämlich im Gegensatz zur bisherigen Tradition die Methode der Zeitwahl (Knaus-Ogino) als erlaubt (Nr. 50). Damit war erstmals generell die Möglichkeit einer Geburtenzahlbegrenzung von seiten der Eltern als legitim zugestanden.

Pius XII. präziserte diese Theorie dahingehend, daß bei entsprechenden Gründen auch für längere Zeit oder sogar für die ganze Dauer der Ehe eine Pflicht zur Zeugung aufgehoben sein könne und man mit der Zeitwahlmethode eine Empfängnis vermeiden dürfe.

Es ist wichtig festzuhalten, daß hier neben der Methode der Enthaltensamkeit erstmals eine weitere Methode, deren sich der Mensch aktiv bedienen kann, zugelassen wurde. Dabei bedeutet allerdings „aktiv“ nicht eine vom Menschen hervorgerufene Änderung der Aktstruktur oder seiner Folgen, sondern lediglich die aktive Benutzung der von der Natur (und damit vom Schöpfer selbst) in den Fruchtbarkeitszyklus hineingelegten Möglichkeiten bzw. Unmöglichkeiten (vgl. unter IV). Alle chemischen und mechanischen Mittel jedoch blieben verboten.

Mehr und mehr wurde auch in der Kirche klar, daß das Gut der ehelichen Gemeinschaft und Liebe, die Integration der Sexualität und Geschlechtlichkeit des Menschen in den Zusammenhang der Sakramentalität der Ehe nicht als zweitrangig hinter der procreatio proles stehen bleiben konnte. Die soziale Wirklichkeit hatte sich seit dem 19. Jahrhundert so sehr geändert (z.B. Verschiebung der Lebensbiographien der Ehen rein zeitlich gesehen zugunsten des ehelichen Zusammenlebens statt Kinderaufzucht, Zurücktreten der Notwendigkeit vieler Geburten zur Bestandsicherung und damit Entlastung der Frau, längere Ehedauer usw.), die wissenschaftliche Einsicht in die psychologischen und anthropologischen Zusammenhänge der Geschlechterbegegnung so vertieft, daß man vor der Notwendigkeit einer Neubewertung der Ehezwecke und einer verantwortlichen Elternschaft überhaupt nicht mehr die Augen verschließen konnte.

Das Konzil und die z. T. heftigen und kontroversen Diskussionen über die Probleme der Geburtenplanung und der verantwortlichen Elternschaft zeigten eigentlich zunächst deutlich in die Richtung, daß auch die offizielle Kirche die inzwischen auf breiter Basis sich etablierende Praxis der Benutzung von Ovulationshemmern („Pille“) absegnen würde.¹⁴ Zwar zog der Papst die Frage der Geburtenplanung und ihrer Methoden durch eine eigens eingesetzte Kommission an sich, aber in der Frage der verantwortlichen Elternschaft gab das Konzil in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ eindeutige Voten zugunsten einer positiven Haltung ab.¹⁵ Danach sind die Eheleute anhand der Kriterien eigenes Wohl und Wohl ihrer – schon geborenen oder noch zu erwartenden – Kinder, der materiellen und geistigen Lebensbedingungen der Zeit und ihrer eigenen

Lage, schließlich Wohl der Familiengemeinschaft, der weltlichen Gesellschaft und der Kirche, angehalten, ein Urteil über die richtige Fruchtbarkeit ihrer Ehe zu fällen. In Nr. 47 wird auf die Kriterien hingewiesen, die für die verantwortliche Elternschaft nach Meinung des Konzils maßgebende Geltung haben: Das göttliche Gesetz und die „Umstände von Zeit und Ort“. Im übrigen betont das Konzil (Nr. 51), daß gerade mit Rücksicht auf ein harmonisches Eheleben die Familie in eine Lebenslage geraten kann, in der die Zahl der Kinder beschränkt werden muß.

So hat das Konzil hier deutlich wie nie zuvor in der Kirche die sittliche Aufgabe von verantwortlicher Elternschaft, die in der Kompetenz der an bestimmten Normen sich orientierenden Ehegatten selbst liegt, formuliert.

Die am 25. Juli 1968 von Papst Paul VI. veröffentlichte Enzyklika „*Humanae vitae*“ bestätigt und vertieft das Recht und die Verpflichtung zu verantwortlicher Elternschaft. Der so überschriebene Teil (Nr. 10) beginnt: „Deshalb verlangt die eheliche Liebe von den Ehegatten das Bewußtsein ihrer Sendung zu ‚verantwortlicher Elternschaft‘.“ Der Papst führt dann aus, daß sie unter verschiedenen Gesichtspunkten zu betrachten ist:

- a. Unter dem Aspekt der biologischen Abläufe besagt verantwortliche Elternschaft Kenntnis und Achtung ihrer Funktionen, die darin bestehen, daß der Verstand im Vermögen der Weitergabe des Lebens biologische Gesetze entdeckt, die zur menschlichen Person gehören.
- b. Unter dem Aspekt der instinkthaften Triebe und Leidenschaften bedeutet verantwortliche Elternschaft, daß die Triebe usw. von Vernunft und Wille beherrscht werden.
- c. Unter dem Aspekt der physischen, wirtschaftlichen, psychologischen und sozialen Verhältnisse bedeutet verantwortliche Elternschaft die Entscheidung über die Kinderzahl, wobei der Entschluß, zeitweise oder auf unbegrenzte Dauer die Geburt weiterer Kinder zu vermeiden, nur „aus schwerwiegenden Motiven und unter Beobachtung des Sittengesetzes“ gefällt werden darf. Solche schwerwiegenden Motive sieht der Papst im Bereich der körperlichen oder seelischen Verfassung und in bestimmten äußeren Umständen.

Es erscheint uns von großer Wichtigkeit für die Frage der Legitimation von Normenveränderung in der Kirche, wie der Papst im Geheimschreiben an die Bischöfe vor Erscheinen der Enzyklika seinen Entschluß dazu begründet. Er sagt nämlich, daß er es tue „unter Berücksichtigung der jüngsten wissenschaftlichen Entdeckungen, der sozialen Entwicklungen unserer Zeit und des immer lauter werdenden Rufes nach ‚verantwortlicher Elternschaft‘“. ¹⁶ Deshalb verkenne die Enzyklika auch nicht „die soziologischen und demographischen Ver-

hältnisse unserer Zeit. Sie ist nicht, wie einige zu unterstellen scheinen, per se gegen eine vernünftige Beschränkung der Geburten. . . und sie ist noch weniger gegen eine verantwortliche Elternschaft“.¹⁷

Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland ist in ihrem Synodenbeschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie“ im Abschnitt „Die Bedeutung der Sexualität in Ehe und Familie“ (2.2) unter dem Stichwort „Familienplanung“ auch auf die Probleme der verantwortlichen Elternschaft eingegangen.¹⁸ Sie stellt fest, daß sie „existentielle Bedeutung für den ehelichen Alltag und die Lebensfähigkeit der Familie“ habe und in christlichem Verständnis nicht nur den Aspekt der Beschränkung der Kinderzahl besitze, sondern auch die „Frage nach dem Ja zu einem weiteren Kind“.¹⁹ Die Kriterien für die Entscheidungsfindung sind nach der Synode die Verantwortung für Ehe und Familie, die Situation der Kinder (die der Geschwister bedürfen), „Alter, körperliches und seelisches Befinden der Frau, berufliche und gesundheitliche Lage der Eheleute, Wohnungssituation, wirtschaftliche Verhältnisse und Verantwortung gegenüber der Gesellschaft“ (2.2.2.2) sowie das Vorliegen von Erbkrankheiten. Auch die Möglichkeit der Annahme von Adoptiv- und Pflegekindern für kinderlose Ehepaare oder solche mit geringer Zahl eigener Kinder gehört zur verantwortlichen Elternschaft (2.2.2.4).

Der Gründer der Schönstattbewegung, Pater Josef Kentenich, hat wenige Jahre nach „Casti Connubii“ 1933 eine Tagung über „Marianische Ehepädagogik“ gehalten, in der er sehr mutig zu den anstehenden Fragen Stellung bezieht.²⁰ Er trat aus einer ganzheitlichen Sicht heraus „für die Anwendung der Methode Ogino-Knaus als Mittel einer verantworteten Geburtenregelung ein, und zwar in der Weise, daß er nicht – wie viele Moraltheologen – die Anwendung der Methode von einer bestimmten Anzahl von Kinder abhängig machte“.²¹ Für Pater Kentenich ist das Handeln nach der Methode Ogino-Knaus naturgemäß. Wenn allerdings „die Anwendung dieser Methode aus einer *bewußten innerlichen Abwendung gegen den Sinn und Zweck der Ehe* erfolgt“²², d.h. also wo der Einsatz erlaubter Methoden der Familienplanung Ausdruck einer generellen Einstellung gegen die eheliche Fruchtbarkeit ist, da dokumentiert sich eine „bedenkliche Haltung“, mit der man keine hochstehenden Ehen schaffen kann. Pater Kentenich unterscheidet in seinen Ausführungen zwischen „Ehemoral“ (womit er die Frage „Was ist Sünde, was nicht“ verbindet) und „Ehepädagogik“, in der er die Lehre über ein zu verwirklichendes Eheideal und die dazugehörigen pädagogischen, didaktischen und methodischen Fragen behandelt.²³ Die „bedenkliche Haltung“ zielt nämlich auf etwas, was Pater Kentenich unbedingt als Wesensmerkmal eines katholischen Eheideals festgehalten wissen will: die Möglichkeit der Mitwirkung Christi bei der Fruchtbarkeit in der Ehe, weil darin der sakramentale Charakter besonders verdeutlicht wird. Denn die sakra-

mentale Ehe ist die Parallele – die von Paulus als „geheimnisvoll“ bezeichnet wird – zum Verhältnis Christi zu seiner Kirche (Eph 5,32). Da die Familie als „Kirche im kleinen“ ein Abbild der „Kirche im großen“ ist, ereignet sich in ihr wie in dieser eine „Fortsetzung der Inkarnation“. ²⁴ Auf dem Hintergrund dieses „Eheideals“ ²⁵ leuchtet die Verpflichtung der Eheleute, mit Gottes Schöpfer-tätigkeit mitzuwirken, deutlich auf. Zugleich wird erkennbar, warum Pater Kantenich die Methode Ogino-Knaus als Mittel und Ausdruck genereller Verweigerung bedenklich ist. Erlaubt sein kann sie nur als Mittel, verantwortliche Elternschaft zu ermöglichen. Auf der Tagung, die er 1950 für den Familien-Bund hielt, kommt Pater Kantenich nochmals auf diese Fragen zu sprechen und betont, daß man mit Ehrfurcht vor einem Ehepaar stehen müsse, das sich Gott rückhaltlos ausgeliefert habe und alle Fragen, auch die der verantwortlichen Elternschaft und die Frage nach der Kinderzahl, in seinem Licht löse. ²⁶ Deshalb muß die Anwendung der Methode Ogino-Knaus vom „Vorsehungsglauben dirigiert“ werden. ²⁷ Wer die Geisteswelt Pater Kantenichs kennt, weiß, daß damit einerseits die Bereitschaft gemeint ist, gegebenenfalls ein Ja zu einem – u. U. auch ungeplanten – Kind zu sagen, weil es vorsehungsgläubig gesehen als Geschenk aus der Güte Gottes kommt, und andererseits die verantwortliche Anwendung der Kriterien angezielt ist, die die Lehre der Päpste nennt.

Abschließend und zusammenfassend bleibt festzuhalten, daß sich angesichts der neuen Lage und Erkenntnisse in den Industrieländern generell, aber zunehmend in der übrigen Welt, Geburtenregelungs- und -planungsmethoden durchgesetzt haben, daß das dahinterstehende Problem auch von der Kirche erkannt und in gewissen Grenzen und unter bestimmten Normen anerkannt wird und sie deshalb das Anliegen der „verantwortlichen Elternschaft“ bejaht. Damit sind unsere Ehen und Familien offiziell aufgerufen, sich die von der Kirche vorgelegten Normen anzueignen. Das heißt aber unter anderem z. B. auch, daß niemand mehr aus dem *bloßen* Vorhandensein einer großen Anzahl von Kindern eine besondere Nähe zur Erfüllung des göttlichen Willens ableiten kann, sondern nur, wenn sie das Ergebnis einer verantwortlichen Elternschaft ist. Das heißt nicht, daß eine große Kinderschar in einer Familie nicht mehr ein besonderer Segen Gottes ist, sondern bedeutet nur, daß angesichts bestimmter Situationen und Bedingungen in einer Ehe und Familie (Belastung der Frau usw.) das unbesehene, unüberlegte und unkontrollierte „Kinder-in-die-Welt-Setzen“ ein unverantwortliches Tun sein kann – wie auch das Gegenteil: die Verweigerung des Ja zum Kind ohne schwerwiegende Gründe.

Hier anschließend stellt sich nun die Frage, wo der Ansatzpunkt liegt, um den heutigen Menschen in dieser Entscheidungssituation der verantwortlichen Elternschaft zu gottgewollt-naturgemäßem Handeln zu motivieren, damit er nicht

selbstherrlich dem technisch Machbaren erliegt, sondern – in Verantwortung sich selbst, den Möglichkeiten und Gott gegenüber – sich demütig unter das Gesetz Gottes stellt.

(Es folgt ein zweiter Teil)

¹ Gaudium et spes Nr. 50

² Im anthropologischen und theologischen Kontext heißt das nichts anderes, daß es hier im Grunde genommen drei untereinander wie ein Seil verflochtene Stänge gibt, die man zwar analytisch „aufdrüseln“ kann, die aber in Wirklichkeit für den Christen unlösbar miteinander verflochten sind. Es sind dies die Fragen der verantwortlichen Elternschaft, der Methodenwahl und der Ehezwecklehre. Aus Platzgründen wird hier nur der erste Strang verfolgt. Der Versuch einer Gesamtschau ist einer späteren Veröffentlichung vorbehalten. Wir sind uns der Mängel einer solchen „einseitigen“ Analyse bewußt, die wichtige Querverbindungen und gegenseitige Abhängigkeiten der drei verschiedenen „Stränge“ u. a. ausschließt; wir sind aber auch der Meinung, daß der dadurch sich deutlich abhebende Nachweis der Notwendigkeit und der Legitimation von verantwortlicher Elternschaft, ja sogar der Verpflichtung dazu, den Nachteil z. T. aufhebt.

³ Devereux, G.H.: Study of abortion in primitive societies, New York 1955; W. Siebel, N. Martin, K. Stumpf, P. Waldmann, M. Werth: Soziologie der Abtreibung; Stuttgart 1971 (dort auch ausführliche Literatur).

⁴ Siehe z. B. S. Chandrasekhar: Population and planned Parenthood in India, London 1955.

⁵ Vgl. Franz Renggli: Angst und Geborgenheit. Sozio-kulturelle Folgen der Mutter-Kind-Beziehung im ersten Lebensjahr. Ergebnisse aus Verhaltensforschung, Psychoanalyse und Ethnologie, Reinbek 1974, S. 175 und passim. Statistisch gesehen ist in der Stillzeit die Wahrscheinlichkeit einer Empfängnis erheblich reduziert. Die Zusammenhänge sind medizinisch bis heute nicht ganz geklärt.

⁶ Gerhard Mackenroth: Bevölkerungslehre. Theorie, Soziologie und Statistik der Bevölkerung, Berlin 1953.

⁷ So entdeckte z. B. 1827 von Baer die weibliche Eizelle; bis dahin – und noch lange danach, bis man nämlich die „Gleichwertigkeit“ von Samen und Ei entdeckte, dachte man sich den männlichen Samen als „Homunkulus“ (=Menschlein).

⁸ Zur näheren Information vgl. z. B. Georg Droege: Deutsche Wirtschafts- und Sozialgeschichte, 2. Aufl., Frankfurt 1976, S. 138 ff; ausführlicher: H. U. Wehler (Hrg.): Moderne deutsche Sozialgeschichte, Köln-Berlin 1966, dort auch weitere Literatur.

⁹ Zu den verschiedenen Bevölkerungsweisen, d.h. Phasen der Bevölkerungsentwicklung vgl. Mackenroth a.a.U.

¹⁰ R. Freedmann, P.K. Welpton, A.A. Champell: Family Planning, Sterility and Population Growth, New York-Toronto-London 1959.

¹¹ Vgl. dazu Annemarie und Werner Leibbrand: Formen des Eros, 2 Bde, Freiburg-München 1972.

¹² Es war also nicht so – wie oft der Eindruck erweckt wird –, daß „die Kirche“ die physiologischen und biologischen Anschauungen bestimmte. Andererseits kann man aus solchen geschichtlichen – und aus der Zeit heraus durchaus verständlichen – Fehlentwicklungen für unsere heutige Moraltheologie nur den Schluß ziehen, in der Adaption empirisch-wissenschaftlicher Befunde und daraus resultierender Schlüsse für die Moral außerordentlich vorsichtig zu sein.

¹³ Papst Pius XI.: Die Enzyklika Casti Connubii, 5. Aufl., Luzern 1961. Es ist interessant, daß in dieser „authentischen deutschen Übersetzung“ im Sachwortregister S. 58 unter „Empfängnisverhütung“ lediglich der Verweis „siehe Ehemißbrauch“ zu finden ist!

¹⁴ Vgl. dazu und zum folgenden Franz Böckle, Carl Holenstein (Hrg.): Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu „Humanae Vitae“, Zürich 1968; ferner: Josef Maria Reuß: Familienplanung und Empfängnisverhütung, Mainz 1975, bes. S. 21 ff; Vatikanum II, vollständige Ausgabe der Konzilsbeschlüsse, Osnabrück 1966.

¹⁵ Vgl. Gaudium et spes (Pastorkonstitution über die Kirche in der Welt von heute) Nr. 50–52 und Nr. 87, in: Vatikanum II, a.a.O., S. 304 ff. und 366 f.

¹⁷ Ansprache vom 4. August 1968, ebda. S. 36.

¹⁸ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe, 2. Aufl., Freiburg 1976.

¹⁹ Ebd., S. 435.

²⁰ Josef Kentenich: Marianische Ehepädagogik, Ms., OO. u.J., 119 S., nicht autorisierte Tagungsnachschrift aus persönlichen Notizen. Diese Nachschrift scheint an manchen Stellen fragwürdig. Es ist deshalb von großem Wert, daß E. Monnerjahn nach Erscheinen der Enzyklika „Humanae

- vitae“ und kurz vor dem überraschenden Tod von Pater Kentenich am 15. 9. 1968 die zentralen Aussagen dieser Tagung in vier Ausschnitten überarbeitet, zusammengestellt und Pater Kentenich vorgelegt hat. Sie sind von ihm selbst autorisiert. Vgl. Pater Josef Kentenich: Ehenot und Eheideal. Gestalt und Gestaltung der katholischen Ehe heute, in: Regnum 3 (1968), S. 166-174.
- ²¹ Marianische Ehepädagogik, S. 59.
- ²² a.a.O., S. 81 Hervorhebung durch die Verfasser.
- ²³ Es ist nicht unwichtig für das Verständnis seiner „Marianischen Ehepädagogik“, daß es sich um eine „Prinzipienlehre“ (S. 12) für Priester und in der Ehe- und Familienbildung tätige Laien handelt. Er verweist selbst darauf, daß bei Tagungen und Kursen für Eheleute ein anderer didaktischer Ansatzpunkt (nämlich die Begeisterung für die Schönheit des Ideals der katholischen Ehe) gewählt werden müsse (vgl. S. 85).
- ¹⁴ a.a.O., S. 86.
- ²⁵ Das ist nur ein Teil der tiefen Ausführungen Pater Kentenichs; vgl. S. 82-100.
- ²⁶ Josef Kentenich: Bundestagung 1950, nicht autorisierte Nachschrift, Ms. o.O. u.J., S. 34. Auch diese Nachschrift könnte wie die der „Marianischen Ehepädagogik“ überarbeitet und kommentiert offiziell herausgegeben werden.
- ²⁷ Ebd., S. 52.

Die 3. lateinamerikanische Bischofskonferenz in Puebla

Es waren 360 Teilnehmer, ohne die Sekretärinnen und das Hilfspersonal. Darunter befanden sich 187 stimmberechtigte Bischöfe. Der Rest verteilt sich auf Priester, Ordensleute, Laien, Experten, solche die vom Hl. Stuhl eigens eingeladen waren, Vertreter verschiedener Bischofskonferenzen und von Hilfsorganisationen für die Kirche in Lateinamerika. Das sehr geräumige „Seminario Palafoxiano“ von Puebla war außerstande, alle aufzunehmen. Viele mußten in der ganzen Stadt verstreut untergebracht werden. Es war eine wirklich große Begegnung, sowohl wegen ihres Umfangs als auch wegen ihrer Bedeutung. Gleichzeitig war sie auch tief von zwei anderen Begegnungen geprägt, die ihr vorausgingen.

Die erste davon war die Begegnung mit dem mexikanischen Volk. Während des Besuches von Papst Johannes Paul II. und der ganzen Konferenz wurde es zum Repräsentanten und Symbol aller Völker des Kontinents. Mit einer unvergleichlichen Beredsamkeit wußte es den einfachen und tiefen Glauben, sowie das offene, warme und gastfreundliche Herz, das Gott den Menschen Lateinamerikas als Erbteil geschenkt hat, zu zeigen. Dieser Glaube und dieses Herz konvergieren in Mexiko auf einen Zentralpunkt hin, an dem aller Glaube und alle menschliche Wärme sich vereint: bei der Gottesmutter von Guadalupe.

Guadalupe ist mehr als eine Form der Frömmigkeit. Es ist ein geschichtliches Ereignis, das den Verlauf der Missionierung und Evangelisierung der Neuen Welt in zwei Etappen teilt. Bis zu dem Zeitpunkt, an dem die Gottesmutter dem Indianer Juan Diego erschien, war der christliche Glaube für die in Amerika Geborenen eine ausländische Religion. Es war der Glaube des weißen Mannes, ein Glaube, den man unter Zwang annahm, und der vielleicht den Verstand, aber nicht das Herz erfaßte. Diese Situation änderte sich im Jahre 1531 von Grund auf, und zwar an dem Tag, an dem die Gottesmutter ihr Bild dem rauhen Mantel des Indianers für immer einprägte, ein wundertätiges Bild, zu dessen Erklärung die Wissenschaft bisher nichts beitragen konnte. Es zeigt keine Spur eines Pinsels, und es sind keine uns bekannten Farben dort zu erkennen. Die Zeit hat dem Glanz seiner Farbe nichts genommen. Auch spiegeln die Augen der Gottesmutter das staunende Gesicht des Juan Diego genau in den drei Punkten der Hornhaut und des Glaskörpers, die dem optischen Gesetz von Purkinje und Samson entsprechen, das erst im vergangenen Jahrhundert entdeckt und formuliert wurde. Trotzdem liegt das Zentrale des Ereignisses in etwas anderem. Die Got-

tesmutter erschien mit dem Gesicht einer Mestizin und in einem Kleid, das mit aztekischen Zeichen bestickt ist. Dadurch hat Gott zu dem Indianer in seiner eigenen Sprache gesprochen. Sein Wort war nicht mehr etwas Fremdes. Deshalb konnte es aufgenommen werden und wurde Fleisch. Es konnte sich in Amerika inkarnieren, im Herzen des Juan Diego und seiner Brüder. Es war die Wiederholung des Wunders von Bethlehem. Maria hat ihr Kind erneut zur Welt gebracht, in einem neuen Lande. Seit diesem Augenblick hat die Evangelisierung die Hauptader des lateinamerikanischen Kontinents getroffen. Das Evangelium hörte auf, nur ein oberflächlicher und dekorativer Firnis zu sein (Evangelii Nuntiandi 20) und fing an, die neu entstehenden Völker zu durchdringen, und zwar von dem Punkt aus, wo jede echte Evangelisierung beginnen muß, nämlich von den Wurzeln der jeweiligen Kultur selbst her (ebda).

Die Teilnehmer an dieser dritten lateinamerikanischen Bischofskonferenz gingen nach Puebla, um gerade auf diese Frage eine Antwort zu finden: Wie kann und muß der lateinamerikanische Kontinent in der Gegenwart und in der Zukunft in seiner Tiefe evangelisiert werden? Darin lag auch die Bedeutung der Begegnung mit dem mexikanischen Volk. Diese machte es der Bischofskonferenz möglich, die Realität bestimmter Gesichtspunkte zu spüren, die im Laufe der Erarbeitung der Vorbereitungsdokumente von Puebla langsam deutlich geworden waren. Diese Gesichtspunkte stellen einen neuen und originellen Weg dar, die Wirklichkeit Lateinamerikas in den Blick zu nehmen und sie theologisch zu reflektieren. Bis vor kurzem hat man versucht, die lebendige Realität der lateinamerikanischen Völker unter Bevorzugung einer Methode, der soziologischen nämlich, zu durchdringen und zu ordnen, und dies auch in kirchlicherseits unternommenen Analysen. Das heißt, man versuchte sie auf statistische Zahlen zurückzuführen und sie im Lichte von Kategorien zu interpretieren, die allgemein gültig sind, wie zum Beispiel „arm“, „abhängig“, „unterdrückt“ usw. Es sind dies Zahlen und Kategorien, die wegen ihrer Abstraktheit notwendig einebnend wirken, als ob ihre menschliche und ethische Bedeutung in Lateinamerika oder in sonst einem unterentwickelten Volk Afrikas oder Asiens die gleiche wäre. Puebla wollte die partielle Gültigkeit solcher Methoden nicht leugnen, aber es hat die Notwendigkeit gesehen, sie zu ergänzen. Denn genau so wenig wie man den tiefen Problemen eines Menschen gerecht werden kann, wenn man nur rein quantitativ Daten aneinanderreihet, sondern nur dadurch, daß man sich dem Konkreten und Unwiederholbaren seiner persönlichen Geschichte zuwendet, so gilt es auch für Kontinente. Lateinamerika ist unverständlich, wenn man es nicht in den Perspektiven seiner Geschichte und seiner eigenen Kultur sieht. Diese bestimmen seine tiefste Identität, von der man ausgehen muß, wenn man seine Probleme verstehen, werten und lösen will. Mit anderen Worten: Das „Photo“, das die Soziologie von der Gegenwart Lateinamerikas macht, entwickelt nur dann seine volle Dynamik und erreicht seinen vollen Sinn, wenn es als

Teil des „Films“ gesehen wird, der den Inhalt der Kulturgeschichte der lateinamerikanischen Völker erzählt.

Unter diesem Gesichtspunkt ist das Wichtigste für Lateinamerika die Tatsache, daß die besagte geschichtliche und kulturelle Identität vom Evangelium geprägt ist. Wie Johannes Paul II. sagte, hat der katholische Glaube das Beste der lateinamerikanischen Werte geformt und gestaltet. Er ist ein konstitutives Element der lateinamerikanischen Kultur geworden. Er stellt ihren Wurzelgrund dar, wie es in anderen Dokumenten von Puebla ausgedrückt wird. So stehen wir also vor einem „getauften Kontinent“, allerdings einem „schlecht getauften Kontinent“, der oft und in vieler Hinsicht dem von ihm bekannten Glauben im Leben tragisch untreu war. Aber in seiner Mehrheit bekennt er weiterhin diesen Glauben und bejaht ihn als Zentrum seines Lebens und als Norm seiner Wertungen. Das ändert das Gewicht und den Sinn jedweden Datums über Lateinamerika, an erster Stelle hinsichtlich seiner materiellen Notlage. Um ein Beispiel anzuführen: Die soziale Ungerechtigkeit kann in Lateinamerika niemals den gleichen ethischen Stellenwert wie in irgendeinem Lande Asiens haben, auch wenn sie sich in genau den gleichen Zahlen über niedrige Löhne, Arbeitslosigkeit oder Kindersterblichkeit ausdrücken würde wie dort. Denn sie stellt für das Gewissen eines Kontinents, der verkündet, daß alle Menschen Brüder sind, Kinder eines gleichen Vaters und bekleidet mit seiner Würde, die Christus mit seinem Blute erkaufte, eine unendlich schwerere Sünde dar. Das gleiche gilt für die Zukunftschancen. Die Zukunft Lateinamerikas kann nicht ausschließlich auf Grund von abstrakten Zahlen und Bezeichnungen beurteilt werden. Ihr Schicksal entscheidet sich ganz wesentlich von den lebendigen Kräften her, die seine konkrete Geschichte und Kultur hervorgebracht haben und in Zukunft hervorbringen müssen. Eine dieser Kräfte bleibt, trotz ihrer offensichtlichen Abnutzung durch Inkonsequenz und Verrat, weiterhin das Evangelium. Es ist eine Kraft, mit der andere Kontinente nicht in gleichem Maße rechnen können. Deswegen konnte Johannes Paul II. Lateinamerika den „Kontinent der Hoffnung“ nennen. Puebla bedeutet einen ernsten Versuch, dieser originellen Realität und Berufung Lateinamerikas gerecht zu werden und auf sie zu antworten durch ein Suchen nach Wegen, auf denen sich sein Hoffnungspotential dynamisieren läßt durch Formen der Evangelisierung, die dem gegenwärtigen Augenblick entsprechen. Das bedeutet, daß das Evangelium Jesu Christi sich in Lateinamerika in den Sauerteig einer Gesellschaft verwandeln kann, die mehr für Gott und seinen Plan mit dem Menschen geöffnet ist, eine Gesellschaft, die deswegen menschlicher, freier, brüderlicher, gerechter ist und mehr von allen getragen.

Die Gesichtspunkte, die wir erwähnt haben, durchziehen alle Verlautbarungen von Puebla. Besonders deutlich sind sie in zwei Kapiteln, die vielleicht das Neueste und das am meisten Schöpferische darstellen; es sind dies die Kapitel „Evangelisierung der Kultur“ und „Evangelisierung und Volksfrömmigkeit“.

Die zweite Begegnung, die für die dritte lateinamerikanische Bischofskonferenz entscheidend wurde, war die mit Johannes Paul II. Er ist ohne Zweifel ein charismatischer Mensch, ein Mann des Volkes, eine große Führungsgestalt, der mit fester Hand das Steuer des Schiffleins Petri ergriffen hat. Deswegen kam er nach Puebla. Er wollte Ziele setzen. Er ist ein Mann einer sehr umfassenden Kultur, und doch ist er nicht in erster Linie ein Intellektueller. In dieser Hinsicht stellt er sich voll Demut als ein Schüler Pauls VI. dar, auf dessen Lehre er immer wieder zurückkam. Die starke Seite und die Originalität Johannes Pauls II. – er war ja früher Professor für Moraltheologie – bezieht sich vielmehr auf das konkrete Leben. Es ist seine Fähigkeit, sicher und fest zu führen, klare und eindeutige Wege zu weisen. Mit ihm dürfte die Zeit der Verwirrung und Unordnung in der nachkonziliaren Kirche wohl zu einem Ende kommen. Er kam nach Puebla in der entschiedenen Absicht, jedweder Konfusion und Mehrdeutigkeit ein Ende zu machen, soweit diese noch immer in der Theorie und Praxis der Pastoral Lateinamerikas zu spüren sind. Er nannte die Dinge bei ihrem Namen, wich keinem Problem aus und zeigte mit absoluter Klarheit, was sein darf und was nicht sein darf. Seine entschiedene Haltung gab von Anfang an die Richtung, die den Verlauf der Konferenz bestimmen sollte. Die wuchtigen Worte seiner Eröffnungsansprache und andere seiner Ausführungen in Mexiko sind später in den verschiedenen Dokumenten oft zitiert worden.

Der Ruf Johannes Pauls II. von Puebla kann in einem Wort zusammengefaßt werden: Das Bewußtsein der eigenen Identität wieder erobern! Gemeint ist die Identität Lateinamerikas, aber auch die Identität der Kirche. Das war sein ständiges Drängen den Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien gegenüber: Sich der eigenen Identität bewußt werden – aber nicht um sich in ihr abzukapseln und auch nicht aus dem bloßen Wunsch heraus, sich von anderen zu unterscheiden, sondern um besser dienen zu können, um klar zu wissen, was der originelle Beitrag ist, den Lateinamerika und die Welt erwarten: das Evangelium, gelebt in Treue zu den Wurzeln der eigenen Geschichte und Kultur. In diesem Sinne hat der Papst in der Eröffnungsansprache der Konferenz die Bischöfe an ihre Pflicht erinnert, Lehrer der Wahrheit des Evangeliums zu sein, der Wahrheit über Jesus Christus, über die Kirche und über den Menschen. Er bat sie, die volle Wahrheit darzulegen, ohne Kompromisse und Vermischungen; Christus nicht auf seine menschliche Dimension zu beschränken und nicht zu dulden, daß man ihn fälschlicherweise als politischen Führer, als Revolutionär oder Terroristen darstellt. Mit gleichem Nachdruck erinnerte er daran, daß die einzige und spezifische Sendung der Kirche in der Evangelisierung liegt und daß die Bischöfe die Wächter des Evangeliums sind. Deswegen prangerte er jeden Versuch eines „parallelen Lehramtes“ an, wenn dadurch Priester oder Laien sich zu Richtern und Lehrern derer aufschwingen wollen, die allein von Jesus Christus die höchste Gewalt zu richten und zu lehren erhalten haben.

Aber wenn Johannes Paul II. von Evangelisierung redet, dann versteht er diese Sendung in einem ganzheitlichen Sinn, so wie es Paul VI. in „Evangelii nuntian-di“ präzisiert. Denn das Evangelium ist eine Botschaft ganzheitlicher Erlösung, gerichtet an den ganzen Menschen. Sie will ihn nicht nur von den Sünden befreien, sondern auch von ihren Folgen für den einzelnen Menschen und die Gesellschaft. Von diesem Gesichtspunkte aus betonte Johannes Paul II. mit Nachdruck die Pflicht und das Recht der Kirche, sich über Themen sozialer und politischer Natur zu äußern. Nicht als ob sie eine politische Partei unter anderen darstellen würde. Sie nimmt von einem ihr eigenen Blickpunkt, vom Evangelium aus, Stellung. Das Evangelium offenbart der Kirche das Bild des Planes, den Gott vom Menschen hat. Von diesem Bilde her begründet die Kirche eine Anthropologie und eine Gesellschaftslehre, die ihr spezifisch sind und einen integrierenden und unveräußerlichen Teil ihrer Botschaft bilden. Es ist die Wahrheit Gottes über den Menschen, deren erste Träger und Verkünder die Bischöfe sind. Das macht sie notwendigerweise – wie Johannes Paul II. wörtlich sagt – zu „Verteidigern und Vorkämpfern der menschlichen Würde“. Der Hl. Vater selbst wollte in den sechs Tagen seines Aufenthaltes in Mexiko durch seine Haltung ein Beispiel geben, wie er den Weg sieht, auf dem solche Verteidigung und Förderung zu geschehen hat. Niemand hat ihn dabei der Einmischung beschuldigt. Und doch hat er kraftvoll die „Strukturen der Sünde“ angeklagt, die das menschliche Miteinander hindern und entmenschlichen. Er bezog sich auf die Grenzen des Privateigentums, auf dem immer eine „soziale Hypothek“ liegt. Er hat ferner die mexikanischen Bauern und Arbeiter ermutigt, in ihrem Kampf um gerechte Veränderungen nicht müde zu werden.

Sich einlassen auf die soziale Wirklichkeit, auf die Menschenrechte und besonders auf die Probleme der Armen und Ärmsten – dies aber immer in Treue zu der eigenen Identität! Dabei muß die originelle und ganzheitliche Sicht des Menschen, die den Christen leitet, klar bleiben, und ebenso die Wege und Weisen des Kampfes, die sich daraus ergeben. Gerade das war die große Sorge des Papstes und der Bischöfe. In klarer Bezugnahme auf den Marxismus hat Johannes Paul II. in diesem Zusammenhang vor der Gefahr der Vermischung und Ansteckung durch Ideologien, die in fremden Anthropologien ihr Fundament haben, gewarnt. Die Bischöfe folgten seiner Orientierung und waren sogar noch deutlicher, vor allem in der Kommission, die Kardinal Raúl Silva Henríquez leitete und die das Thema „Evangelisierung, Ideologien und Politik“ hatte, sowie in der Kommission „Evangelisierung, Befreiung und Förderung des Menschen“. Gestützt auf zahlreiche Zitate des Papstes, lehnten die Bischöfe die Meinung ab, daß der Christ von der marxistischen Analyse Gebrauch machen oder auf den Klassenkampf als Methode zurückgreifen solle. Es ist interessant zu beobachten, daß trotz der entschiedenen Vertiefung der theologischen Reflexion über den Sinn der „christlichen Befreiung“ in Puebla eine beachtenswerte Mehrheit

der Bischöfe – fast drei Viertel der Versammlung – bei der Abstimmung die Idee zurückwies, irgendeine allgemeine – und deswegen auch zweideutige – Bezugnahme auf die „Theologie der Befreiung“ in das Schlußdokument aufzunehmen. Das geschah genau deswegen, um nicht den Verdacht aufkommen zu lassen, man gewähre jenen Strömungen in der genannten Theologie, die deutlich auf die erwähnten Elemente der marxistischen Methodologie zurückgreifen, doch irgendwie Unterstützung oder Sympathie.

Ausgehend von seiner im Evangelium begründeten Sicht des Menschen, wiederholt Puebla auch die Zurückweisung des liberalen Kapitalismus, wie sie Medellín ausgesprochen hat. Kapitalismus und Marxismus sind für die Kirche zwei Versionen – die eine individuell, die andere kollektiv – einer einzigen Häresie. Es ist die Häresie der Anbetung des Reichtums, der der Mensch sich unterordnet und unterwirft. Im Namen des wahren Gottes muß die Kirche die Idole anprangern. Gott sucht die Würde und die Freiheit des Menschen. Die Idole dagegen zerstören, erniedrigen und versklaven den Menschen. Deswegen warnt Puebla auch vor einer Anbetung der Macht des Staates, die in einer absolutistischen Lehre von der nationalen Sicherheit gründet und an verschiedenen Stellen des lateinamerikanischen Kontinents zu einer Bedrohung für Recht und Freiheit vieler Menschen geworden ist. Die Kirche erkennt keine Idole an. Sie nimmt auch die Forderungen dieser Idole, wenn sie das oberste Gesetz oder der letzte Motor des sozialen Lebens sein wollen, nicht an, ob es sich um den Klassenhaß, die persönliche egoistische Gewinnsucht oder um die Staatsraison handelt. Nach dem Plan Gottes sind Wirtschaft und Staat für den Menschen da und nicht umgekehrt.

Wenn wir auf Medellín zurückschauen, so kann man feststellen, daß Puebla die dort eingegangenen Verpflichtungen dem lateinamerikanischen Kontinent gegenüber mit seinen Ängsten und Hoffnungen, mit seiner Sehnsucht nach Befreiung der Ärmsten aufgenommen und vertieft hat. Aber es geschah in einer deutlicheren, reiferen und nuancierteren Form, wie es am Schluß der Konferenz der Erzbischof und Kardinal von Lima Msgr. Landázuri dargestellt hat. Puebla hat über Medellín hinaus aber auch Schöpferisches und Neues gebracht, wie zum Beispiel die Dimension des Historischen und des Kulturellen. Und mit der Festigkeit und Klarheit in der Ausrichtung, wie Johannes Paul II. sie vermittelte, stellt Puebla eine große Synthese von Lehre und gelebten Erfahrungen dar. Der Papst, der in ständigem telefonischen Kontakt mit der Konferenz stand, wird nun die Dokumente ratifizieren und zurückreichen und so einen neuen Ausgangspunkt setzen. Die endgültige Abstimmung über die Dokumente auf der Konferenz – 178 Stimmen dafür und eine Enthaltung – zeigt uns einen Episkopat, der sich einmütig auf diesen neuen Weg begibt. Er ist der Weg einer Kirche, die sich anschickt, das fünfhundertjährige Jubiläum der Entdeckung Amerikas

im Jahre 1992 mit einem viel klareren Bewußtsein ihrer selbst und ihrer lateinamerikanischen Identität zu feiern. Deswegen ist sie auch in der Lage, viel treuer zu jener doppelten Identität zu stehen, die den Sinn ihrer geschichtlichen Sendung ausmacht. Es ist eine Kirche, die in Maria ihre Mutter und ihr Vorbild anerkennt und sich, wie die Gottesmutter einst zu ihrer Base Elisabeth, zum Aufbruch durch den südamerikanischen Kontinent anschickt, um aus einem erneuerten evangelischen Geiste ihrem Herrn und den Menschen zu dienen.

P. Hernan Alessandri M.

(Übersetzt von P. Heribert King)

Buchbesprechungen

SEIT EINIGEN JAHREN IST IN der Bundesrepublik Deutschland eine bewegte Diskussion um die Grundwerte menschlichen Lebens und Zusammenlebens im Gange. Politiker, Kirchenmänner, Philosophen, Juristen, Erzieher nehmen daran teil. Auch auf der Delegiertentagung der deutschen Schönstattfamilie im Oktober des vergangenen Jahres bildete die Frage nach den Grundwerten das zentrale Thema. So begrüßenswert die Diskussion ist, so macht sie doch auch deutlich, daß die Grundwerte nicht mehr selbstverständlich sind und daß hinter der Grundwertediskussion eine tiefreichende Grundwertekrise steht.

Mit einer schmalen, aber gewichtigen Publikation hat sich nunmehr auch der Bischof von Augsburg Dr. Josef Stimpfle zu Wort gemeldet: „Die Grundwerte in der Sicht der katholischen Kirche“. Nach der ersten Auflage im Dezember 1978 ist inzwischen bereits eine zweite Auflage erschienen. Das Bändchen findet offenbar guten Zuspruch.

Im Anfangsteil zeichnet Bischof Stimpfle zunächst mit sicheren Strichen die Situation in der Bundesrepublik im Hinblick auf die Grundwerte. Er schreibt: „Mehr und mehr setzt sich die Einsicht durch, daß die großen Aufgaben, vor die wir uns heute gestellt sehen, technisch und organisatorisch allein nicht bewältigt werden können, daß sie vielmehr eine Herausforderung an die geistig-sittliche Ordnungskraft des Menschen und der gesellschaftlichen Institutionen darstellen“ (13). Wie aber steht es um die geistig-sittliche Ordnungskraft in unserem Lande? Mit anderen Worten: Wie steht es um die Anerkennung und Verwirklichung der unverzichtbaren Werte bei uns? Hier nun zieht der Bischof eine Bilanz der Entwicklung in den letzten Jahren, die nicht nur nachdenklich stimmen, sondern alarmieren muß, angefangen von der Änderung des § 218 des Strafgesetzbuches, über das neue Ehescheidungsrecht, den Gesetzentwurf zur Änderung des Familienrechtes, den zweiten Familienbericht der Bundesregierung, die Ideologisierung der Bildungspolitik mit der in manchen Bundesländern nicht nur geduldeten, sondern sogar propagierten Erosion des Wertethos in unserer Gesellschaft bis hin zu den Versuchen der Aushöhlung jeglicher Autorität, einschließlich der des Staates. Alle diese Faktoren laufen darauf hinaus, daß die Grundwerte,

denen die Väter des Grundgesetzes der Bundesrepublik unter dem Eindruck der fürchterlichen Erfahrung der Hitler-Diktatur einen so hohen Rang eingeräumt hatten, mehr und mehr entleert, umgedeutet oder ganz fallengelassen werden, mit der Tendenz, „ganz andere Werte und eine ganz andere Gesellschaft zu verwirklichen“ (20).

Zwei sehr fundierte Abschnitte widmet der Bischof der Frage „Was sind Grundwerte?“ und der Begründung der Grundwerte. – Jedermann kennt die Grundwerte, weil jeder Mensch von seiner Natur, von seinem Geschaffensein durch Gott her auf sie angelegt ist: Leben, Liebe, Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit (ethische Grundwerte), Ehe, Familie, Staat (institutionelle Grundwerte). Zusammengefaßt finden sie sich im Begriff der Menschenwürde, oder genauer: der Personwürde, die ihre tiefste Wurzel in der Tatsache hat, daß der Mensch Gottes Geschöpf und Ebenbild ist. Worauf es dabei heute ankommt, ist das Handeln nach der Einsicht, daß die Grundwerte „für die Entfaltung des Menschen, insbesondere auch des menschlichen Zusammenlebens unverzichtbar sind“ (24). – Bei der Begründung der Grundwerte weist Bischof Stimpfle „die Grundwerte als die im Menschen selbst grundgelegte Wertstruktur“ auf (32), das heißt: er argumentiert von der einzig möglichen Basis des Naturrechts her und führt den heute wieder grassierenden Rechtspositivismus ad absurdum.

In einem weiteren Gedankengang setzt der Bischof sich mit der von Bundeskanzler Schmidt in seiner Hamburger Akademierede 1976 vorgenommenen Unterscheidung von Grundwerten und Grundrechten auseinander. Nach dieser Rede hätte der Staat für die Einhaltung von Grundrechten, die Gesellschaft, nicht zuletzt auch die Kirche, für die Geltung von Grundwerten zu sorgen. Dem hält der Bischof mit Recht entgegen, daß eine solche Sicht der Dinge nicht nur auf den weltanschaulich neutralen, sondern auf den wertneutralen Staat hinausläuft – den es übrigens in Wirklichkeit gar nicht gibt und nicht geben kann. Denn in Wirklichkeit verhält es sich so, „daß dieser Staat ... gar nicht jener wertneutrale Staat ist, als der er in der Grundwertedebatte ausgegeben wird“ (47). Abschließend betont Bischof Stimpfle noch einmal die Notwendigkeit, eine fundamentale

Übereinstimmung in der Frage der Grundwerte zu erhalten bzw. sie durch erneute Bemühung wieder herzustellen. „Mag es auch für die Ausgestaltung der Zukunft unserer Gesellschaft auseinandergehende Ansichten geben, über die wir miteinander reden müssen, in der Frage der Fundamente aber können wir auf eine Übereinstimmung nicht verzichten, andernfalls würde die Zukunft aller auf Flugsand gebaut werden“ (50).

Wer sich über die entscheidenden Fragen der Grundwertediskussion informieren, wer klare Begriffe haben, die Position der Kirche kennenlernen und sich selbst eine fundierte Position verschaffen will, wird mit großem Nutzen zu der Veröffentlichung des Ausburger Bischofs greifen.

Josef Stimpfle, Die Grundwerte in der Sicht der katholischen Kirche. Mit einem Vorwort von Bundestagspräsident Prof. Dr. Karl Carstens, Stuttgart-Degerloch: Seewald Verlag 1979, 55 S., pbek., DM 6,80

E. Monnerjahn

„KATHOLISCHE GLAUBENSWELT – Wahrheit und Gestalt“ betitelt der Münchner Dogmatiker Leo Scheffczyk ein Werk, in dem er die Originalität katholischen Glaubensdenkens zur wissenschaftlichen Darstellung bringt. Er entwickelt sein Thema mit erstaunlicher Akribie und Folgerichtigkeit. In dauernder Auseinandersetzung mit anderen Autoren – kirchlichen und außerkirchlichen – klärt sich zu jeder Einzelfrage der eigene Standpunkt.

Im ersten Kapitel wirft Scheffczyk die Frage auf nach dem Problem und der Aufgabe, die heute Katholizität haben kann und hat. Die Verpflichtung zur Ganzheit ist ihm zugleich Suche nach der eigenen Identität. Er will seine Untersuchungen vom gelebten Glauben her angehen, um dann eine theoretisch-rationale Darstellung zu erarbeiten.

Im zweiten Kapitel behandelt unser Dogmatiker die Formelemente des Katholischen oder die Strukturlinien der Katholizität. Den Denksatz dazu glaubt er im „et-et“ (sowohl als auch) zu finden gegenüber dem protestantischen „sola“ (allein). Aber in der Vielschichtigkeit der katholischen Glaubenswelt sieht er ein einheitsstiftendes Prinzip wirksam, das dem „et – et“ als eine höhere Normierung übergeordnet ist. Und dieses liegt in dem bekannten Prinzip

„Deus semper major“. Die Wurzel der Katholizität sieht Scheffczyk nämlich in der besonderen Art und Weise, die Universalität und Ganzheit des Katholischen zu fassen. Dabei geht es ihm weniger um die quantitative als qualitative Universalität, die er zum Leuchten bringt. „Die Kirche ist katholisch, weil Gott katholisch ist“, zitiert der Autor. Gott ist immer der Größere. Das Christusereignis in der Geschichte ist nicht nur verknüpft mit dem Eintreten Christi in die Geschichte, sondern auch mit der kosmisch-universalen Schöpfungswirklichkeit. Dann kommt Scheffczyk zu sprechen auf den Heilsrealismus als Strukturlement katholischen Glaubensverständnisses, kommt von hier zum Begriff des Mysteriums, um weiterzuschreiten zur sakramentalen Struktur des Katholischen: „So darf an den Schluß unserer Erörterung der Strukturen des katholischen Christentums die Erkenntnis gestellt werden, daß sich alle Strukturen aus der Grundstruktur des Gottmenschlichen ergeben“ (S. 178). In dauernder Auseinandersetzung mit anderen Autoren erweist sich Scheffczyk als ein überlegener Denker, der die eigene Linie als die bessere ins rechte Licht zu stellen weiß.

Das dritte Kapitel seines Werkes widmet der Autor den wesentlichen „Lehrelementen“ des katholischen Glaubens. Er versteht das Dogma als Ausdruck der „inkarnatorischen Struktur des Glaubens“. Im Mittelpunkt steht die Auseinandersetzung mit einer Christologie „von oben“ oder „von unten“. P. Tillich und Schillebeeckx erweisen sich dabei als Theologen einer Fehldeutung, denen die katholische Auffassung entgegengestellt wird. Auch H. Küng bekommt an gegebener Stelle eine deutliche Absage. Vor allem aber weist Scheffczyk nach, daß die Christologie des Neuen Testaments auf der Seite seiner Theologie steht. Es folgen dann die Abschnitte zum Persongeheimnis Christi, zur Kirche als Ursakrament, zur Eucharistie und schließlich zu Maria und Marienverehrung. Was Scheffczyk über Maria und ihre Jungfräulichkeit sagt im Zusammenhang mit der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen ist vielleicht das Beste und Tiefste des ganzen Werkes, obwohl er diesem Gedankenkreis in der Anlage seines Buches dann doch nicht den Stellenwert gibt, den er eigentlich besitzt. Das marianische Denken eines Ambrosius und Augustinus erfährt eine neue Aktualisierung und sogar schöpferische Neuanwendung.

Ein viertes Kapitel ist den Lebenselementen des Katholischen gewidmet. Dieser letzte Teil des Buches bringt dem Leser, der von vielen Analy-

sen und Begriffsdifferenzierungen etwas ermüdet sein kann, eine gewisse Erleichterung. Er sieht jetzt besser, wie das Katholische sich als Ethos auswirkt im Leben. Bezeichnenderweise beginnt Scheffczyk dieses Kapitel mit einer viel-sagenden Aussage zur Verehrung Mariens und der Bedeutung der marianischen Wahrheit bzw. Wahrheiten. So lesen wir: „Gerade das Mariendogma bietet ein sprechendes Beispiel dafür, daß sich im Katholizismus Glaube und Leben, Wahrheit und Liebe, Logos und Ethos, Wissenschaft und Weisheit in unauf löslicher Weise verbinden; denn die Marienwahrheit ist wie keine andere aus den Kräften des gelebten Glaubens emporgetragen worden und gewachsen, sie hat aber auch umgekehrt dazu beigetragen, diesen Glauben (als wesentlichen Christusglauben verstanden) zu beleben und ihn in der Nachfolge Christi zu realisieren. So vermag die marianische Wahrheit, in sich selbst ein spezifischer Ausdruck katholischen Glaubenslebens und katholischer Frömmigkeit, die Brücke zu bilden zur katholischen Lebenswelt, in welcher der Glaube (in einer neuen Bestätigung des ‚katholischen und‘) sich zur Ganzheit des Lebens und zur Grundhaltung des konkreten Daseinsvollzuges ausformt“. (S. 292) Es folgen gute Einblicke und Aussagen über die Themen „Lebensganzheit aus Natur und Gnade“, „Die ‚Kirchlichkeit‘ katholischer Glaubenshaltung“ und zu der Frage „Aktion und Kontemplation“.

Im Epilog des Buches stellt Scheffczyk die Frage nach den „Aussichten des Katholischen“. Er tritt jeder Art Nivellierung des Glaubens und der christlichen Moral entgegen und sieht das Heil darin, daß es zu einem neuen religiös vertieften Sendungsbewußtsein kommen muß bis hin zur Bereitschaft für das Martyrium, wenn ein bedenklicher Zustand in der Kirche überwunden werden soll. Hier muß sich K. Rahner eine ausdrückliche Kritik an seinem Begriff vom „anonymen Christen“ gefallen lassen, der auch ein „anonymer Atheist“ sein könnte (S. 354). Scheffczyk offenbart sich in seinem Werk als der wissenschaftlich souveräne Beherrscher seiner Materie, der aus gläubiger Kirchlichkeit denkt. Und während er zu allen wichtigen Fragen, die er behandelt, andere Autoren hört und ihre Meinung wägt, läßt er sie auch hinter sich, indem er die eigene Denklinie, bereichert mit neuen Gesichtspunkten, die er so oder so berücksichtigt, konsequent bis zum Ende durchhält. Man möchte das Buch gern in den Händen aller Theologiestudenten sehen, die sich auf das Priestertum vorbereiten. Sie haben in ihm einen

sicheren Führer durch die „Katholische Glaubenswelt“. Das Buch ist im allgemeinen theologischen Wirrwarr innerkirchlicher „Pluralität“ ein echtes Glaubensereignis, in dem auch ernste Wissenschaftlichkeit auf ihre Rechnung kommt.

Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt – Wahrheit und Gestalt*, 2. Aufl., Aschaffenburg: Pattloch Verlag 1978, 381 S., br., DM 16,80
B. Schneider

KARL FORSTER HAT DIE THESE aufgestellt, daß – überspitzt formuliert – im 19. Jahrhundert die Erneuerungstendenzen in der katholischen Kirche strukturell gesehen in Richtung des organisierten Verbands-Katholizismus gegangen seien, während im 20. Jahrhundert zumindest seit den zwanziger Jahren die Tendenzen sich mehr in Richtung einer Verkirchlichung, d.h. Institutionalisierung und Gemeindeerneuerung bewegen. Wenn die These stimmt, so ist es erstaunlich, daß sich diese Bewegung erst relativ spät in der Literatur niederschlägt. Von einigen Ausnahmen abgesehen, kann man wohl erst ab den fünfziger Jahren von einer theoretischen Beschäftigung mit Problemen der Gemeinde sprechen, sofern sie nicht rein theologischer Art im engeren Sinne ist. Dies könnte damit zusammenhängen, daß erst ab da organisationstheoretische und -soziologische Begriffssysteme auch in theologischen Kreisen in Deutschland verbreitet wurden, obwohl sie anderswo (z.B. USA und Frankreich) schon früher in der religionssoziologischen Forschung verwendet worden waren.

In Deutschland kommt dieses Verdienst u.a. den Christlichen Sozialwissenschaften zu. Aus diesem Bereich stammt ein Buch von Norbert Glatzel, das hier vorgestellt werden soll.

Glatzel, inzwischen Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der Gesamthochschule Bamberg, legt hier seine 1975 vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Augsburg angenommene Dissertation vor. Schon im Titel verweist er auf ein gesellschaftliches Grundphänomen, das auch für die christliche Gemeinde gilt und ohne das kein soziales Gebilde auf die Dauer bestehen kann: Zum einen die Dynamik des ständigen Bemühens zum Aufbau und zur Aufrechterhaltung einer Institution, zum anderen das Vorhandensein relativ beständiger und fester Strukturen, an denen sich das Handeln der einzelnen Mitglieder orientieren kann und das damit für andere verlässlich, einschätzbar und erwartbar wird. Beiden

Aspekten der Statik und der Dynamik, will die Arbeit im Hinblick auf christliche Gemeinden nachgehen und sie in ihrer Interdependenz beschreiben.

Die Christlichen Sozialwissenschaften haben sich seit ihrer Entstehung sehr stark mit den Außenverhältnissen der Kirchen befaßt. Neuerdings geraten aber auch innerkirchliche Probleme in ihr Blickfeld, weil durch Änderungen der kirchlichen Umwelt notwendigerweise auch innerkirchliche Ordnungen und Strukturen tangiert werden und deshalb neu durchdacht und begründet werden müssen.

Überall wo Menschen sich aus religiösen Gründen zusammenfinden, wird die entstehende Gemeinde auch eine sozial faßbare Größe. Deshalb erhalten hier insbesondere theologische und soziologische Gesichtspunkte einen besonderen Stellenwert. „Theologische Spekulationen und Aussagen über kirchliche und gemeindliche Strukturen und Prozesse müssen sich also stets fragen lassen, ob sie den soziologisch erfassbaren Gesetzmäßigkeiten entsprechen, wie auch soziologische Struktur- und Ablaufmodelle daran zu messen sind, ob in ihnen, theologisch gesehen, der Sinn zum Tragen kommt, den sie verkörpern sollen“ (S. 12).

Von diesem Anliegen ist die Methodik der Arbeit bestimmt, die im Wechsel von soziologischen und theologischen Überlegungen und an-

schließender verknüpfender Reflexion die gestellten Fragen in vier Kapiteln angeht. Das erste Kapitel stellt die Zusammenfassung der Diskussion um die kirchlichen Gemeinden dar, ausgehend von kritischen Beiträgen über kirchliche Neuordnungsversuche und neue Gemeinde-modelle bis zur Behandlung auf der Würzburger Synode. Das zweite und dritte Kapitel kreisen um die zentralen Punkte der Diskussion: Gemeinde und Gemeindeleitung. Im Schlußkapitel werden die gemeindebildenden Faktoren dargelegt. Trotz aller zugestandenen Notwendigkeit zur Konzentration auf Deutschland hätte ein Exkurs über die Verhältnisse anderer Länder (Frankreich, USA, Südamerika) eine gewisse Abrundung der Erörterung gebracht. Die Beschränkung auf bestimmte Theorienansätze (z. B. König) aus dem soziologischen Bereich dagegen erscheint voll gerechtfertigt. Das Buch bringt eine gelungene Zusammenfassung der historischen und aktuellen Diskussion und Anstöße für ihre Weiterführung. Es sollte zur Pflichtlektüre aller, die mit Gemeinde zu tun haben, gehören.

Norbert Glatzel, Gemeindebildung und Gemeindestruktur. Ein Beitrag der Christlichen Sozialwissenschaften zu einer Kernfrage des christlichen Lebens, München-Paderborn-Wien: Verlag Schöningh 1976, 214., DM 24,00
N. Martin

