

N3412 F

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Marianischer Geist gefragt

J. und R. Martahl

Verantwortliche Elternschaft II

M. Herta Schlosser

Marxismus und Menschenrechte

Norbert Martin

Zum Jahr des Kindes

Spannungen im Ökumenischen Rat
der Kirchen

Buchbesprechungen

14. Jahrgang

Heft 3

Juli 1979

Inhalt:

Marianischer Geist gefragt	97
Jeanne und Roman Martahl	
Verantwortliche Elternschaft II	99
M. Herta Schlosser	
Marxismus und Menschenrechte – Konvergenz oder Konfrontation?	110
Norbert Martin	
Halbzeitbetrachtungen zum „Jahr des Kindes“	121
Pater Joseph Kentenich	
Die göttliche Vorsehung – Tatsache und Bedeutung	130
Blick in die Zeit	137
Buchbesprechungen	144

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung
ISSN 0341-3322

Schriftleitung: Dr. Engelbert Monnerjahn
Anschrift 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,—.

Marianischer Geist gefragt

Die Nachricht von der Wahl des Erzbischofs von Krakau zum Papst am 16. Oktober des vergangenen Jahres hat damals nicht nur die auf dem Petersplatz in Rom wartende Menge, sondern die ganze Welt überrascht. In den Monaten seither hat die Überraschung sich immer mehr in Freude und Zustimmung verwandelt. Der neue Papst besitzt offenbar die Gabe, die Herzen der Menschen in aller Welt anzusprechen. Er ist, wie ein Buchtitel es sagt, „ein Papst mit menschlichem Gesicht“. Zugleich kann jeder sehen, mit welcher rastlosem Einsatz Johannes Paul II. die ihm zuteil gewordene Aufgabe erfüllt.

Was nicht weniger an ihm auffällt, das ist seine große Marienfrömmigkeit. Bereits in seiner ersten Ansprache am Abend nach seiner Wahl wurde seine marianische Einstellung deutlich, als er bekannte, er habe die Wahl nur angenommen im Glaubensgehorsam gegenüber seinem Herrn Jesus Christus „und im vollkommenen Vertrauen auf die Mutter Christi und der Kirche“. Am 8. Dezember 1978 wiederholte er im Rahmen seiner Predigt in der berühmtesten Marienkirche der Ewigen Stadt, S. Maria Maggiore, das Weihegebet an Maria, das er 1958 bei seiner Bischofsweihe verrichtet hatte: „Ich bin ganz Dein, und alles Meinige ist Dein. Sei Du meine Führerin in allem.“ Die Hochschätzung der Gottesmutter ließ ihn den Anfangsbuchstaben ihres Namens neben das Christuszeichen des Kreuzes in sein Wappen einfügen. Diese Marienfrömmigkeit des Papstes ist sicher genährt von der reichen marianischen Tradition seiner polnischen Heimat. Sie hat aber auch eine klare und feste Begründung in seiner Lehre über die Gottesmutter. Das tritt aus der ersten Enzyklika des Papstes vom 4. März hervor. Im Schlußabschnitt dieses Rundschreibens, der Maria gewidmet ist, drückt er seinen Glauben aus, „daß kein anderer uns besser in die göttliche und menschliche Dimension dieses Geheimnisses (der Erlösung) einführen kann als Maria“. Und warum ist das so? „Niemand ist wie Maria von Gott selbst in dieses Geheimnis eingeführt worden.“ Mit anderen Worten: Die einzigartige Stellung und Sendung Marias im Heilswerk ihres Sohnes, ihre Mutterschaft ihm und seiner Kirche gegenüber, ist Grundlage und Quelle für die Verehrung, die der Papst der Gottesmutter entgegenbringt.

Der tiefen Marienfrömmigkeit des Hl. Vaters entspricht unverkennbar ein marianischer Geist, der sein Wesen und Handeln prägt. Wenn wir diesen Geist kennzeichnen als Geist der Aufnahmebereitschaft und Aufgeschlossenheit für Gott und das Göttliche, als Geist des Glaubensgehorsams und der Verfügbarkeit für Gottes Heilsplan, als Geist der dienenden Liebe an Gottes Heilswerk in Jesus Christus, als Geist opferbereiten Mitleidens mit Christus

für das Heil der Menschen sowie als Geist lebendiger Verantwortung für die Kirche, dann können wir ohne Mühe feststellen, daß wir damit entscheidende Grundhaltungen im Verhalten des neuen Papstes namhaft gemacht haben. Demnach verwundert es nicht, wenn Johannes Paul II. die ganze Kirche von marianischem Geist durchdrungen sehen möchte. So schrieb er in seinem Brief an die Priester vom Palmsonntag: „Zu unserem Dienst-Priestertum gehört die herrliche und prägende Dimension der Nähe zur Mutter Christi. Bemühen wir uns also, diese Dimension zu leben.“ Und an die ganze Kirche richtete er in seinem Rundschreiben vom 4. März die Worte: „Darum muß Maria auf allen Wegen des täglichen Lebens der Kirche gegenwärtig sein. Durch die Anwesenheit ihrer Mutter gewinnt die Kirche die Gewißheit, daß sie wirklich das Leben ihres Meisters und Herrn lebt, daß sie das Geheimnis der Erlösung in all ihrer belebenden Tiefe und Fülle vollzieht.“

Solch marianischer Geist ist von allen Gliedern der Kirche gefordert als Antwort auf das initiativenreiche Wirken des neuen Papstes an der Spitze der Kirche. Johannes Paul II. hat große Perspektiven für die nächsten Jahre und Jahrzehnte der Kirche aufgezeigt. Er will das Erneuerungswerk des Konzils fortsetzen, ja zu seiner fruchtbaren Vollendung bringen. Sein Blick geht dabei schon voraus zum Beginn des 3. Jahrtausends der christlichen Geschichte. Er bezeichnet die zwei Jahrzehnte bis dorthin als einen neuen Advent. Er möchte, daß die Kirche kraftvoll und lebendig dorthin gelange, um auch in dem neuen Jahrtausend ihre unersetzliche göttliche Sendung für die Menschen verwirklichen zu können.

Sollen aber diese Absichten und Hoffnungen in Erfüllung gehen, so kann das nur geschehen, wenn der Hl. Vater auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens die entsprechende Mitarbeit findet. Eine selektive Zustimmung, ein selektiver Gehorsam zum Beispiel, der von den Initiativen des Papstes nur das annimmt, was den eigenen Vorstellungen und Wünschen entspricht, das aber, was nicht behagt, beiseite schiebt, reicht in dieser Hinsicht nicht aus. (Man vergleiche den Brief eines schwäbischen Pfarrers an den „lieben Karol Wojtyła“, in dem der Papst gelobt wird, weil er in seiner Enzyklika angeblich „die sogenannte freiheitlich-demokratische Grundordnung mit ihrer angeblichen freien Marktwirtschaft“ der Bundesrepublik kritisiert habe, jedoch Tadel und Widerspruch erfährt, weil er am Pflichtzölibat festhalten wolle. Die Zeit, 13. April 1979, S. 14).

Die beste Voraussetzung für die Mitarbeit, die Johannes Paul II. braucht, ist eine Kirche, die ernst macht mit der Wahrheit, daß Maria ihr Urbild und Hochbild ist – eine Kirche, die, wie der Papst selbst, beseelt und erfüllt ist von marianischem Geist.

Verantwortliche Elternschaft (Teil II)*

Von Jeanne und Roman Martahl

III

Wenn man auf dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen fragt, wie man den heutigen Menschen in der Entscheidungssituation der verantwortlichen Elternschaft zu gottgewollt-naturgemäßem Handeln motivieren kann, so muß man etwas ausholen, um die ganze Tragweite der geschichtlichen Situation, in der wir stehen, erkennen zu können.

Jahrtausende hindurch war der Mensch in den Möglichkeiten seiner Handlungen von Grenzen bestimmt, die sich durch die ihn umgebende Natur bzw. seine eigene Natur (d. h. durch die vorfindbaren biologischen, kulturell überformten Bedingungen seines Mensch-Seins) „von selbst“ ergaben. Zweifellos gab es in diesen Jahrtausenden auch Fortschritt im Sinne einer Veränderung seiner Möglichkeiten durch Erfindung von Werkzeugen, von je neuen Mitteln zur besseren Daseinsbewältigung. Dieser Fortschritt bekam jedoch durch die technische Entwicklung der letzten ein bis zwei Jahrhunderte – und währenddem in einem rasant steigenden Maße – eine völlig neue Qualität: Die Tiefe der Eingriffsmöglichkeiten in Natur und Kultur des Menschen, die Reichweite des „Machbaren“ und die Folgen für das natürlich Vorfindbare, d. h. also die Möglichkeiten der Veränderung erreichten ein Ausmaß, das vorher nicht denkbar war. Da sich aber das menschliche Handeln immer im Horizont ethisch-moralischer Normen abspielt, brachte die neue Situation es mit sich, daß die bisher geltenden Normen nicht ohne weiteres auf die neuen Möglichkeiten des Handelns anwendbar waren, anders ausgedrückt: Es ergaben sich neue Handlungsfelder infolge der neuen Möglichkeiten, die durch die bisherigen Normen nicht abgedeckt waren.

Die infolge der gebotenen Kürze notwendig abstrakten Aussagen kann sich jeder Leser veranschaulichen im Bereich der Humangenetik, der medizinischen Behandlung schwerster Gehirntraumata, der Eingriffsmöglichkeiten in den hormonalen Steuerungsorganismus, der Eugenik, der Transplantations-technik, der klinisch induzierten Abortmöglichkeit, aber auch der Gruppendynamik usw. Eins der betroffenen Gebiete ist das der menschlichen Sexualität – homologe und heterologe Insemination, Geschlechtsumwandlung, Implantation von Reagenzglas-gezeugten Kindern, mechanische und chemische Techniken der Empfängnisverhütung usw.

* Teil I vgl. *Regnum Jg.* 14 (1979), S. 75–84.

Die Voraussetzung, vor allem aber auch die Folge dieser Entwicklungen war die um sich greifende Vorstellung, daß es so etwas wie ein in den Dingen liegendes Naturgesetz, eine Schöpfungsordnung, aus der man die Art des angemessenen Handelns ablesen könne, nicht gebe. In der Tat schien es so, als könne der Mensch straf- und folgenlos die vormaligen vermeintlichen Grenzen seines Handelns beliebig überschreiten. Zeigte sich darin nicht evident, daß es diese Grenzen gar nicht gab? Der Mensch war fähig, sie zu überschreiten, er überschritt sie und betrat so ein Gebiet immer größerer Freiheit und unbegrenzter Möglichkeiten. Aufkommender Schwierigkeiten mußte man mit noch mehr Forschung, Eingriff und Manipulation Herr werden. Der Mensch als Herr der Schöpfung! Grenzen des Handelns waren nur vorläufig in der (noch vorhandenen, aber demnächst zu überwindenden) „Dummheit“ des Menschen zu sehen. Alles erschien machbar, und was machbar war, durfte man auch tun. Ein Zusammenhang zwischen „Sein“ und „Sollen“, zwischen dem naturhaft Vorfindbaren und dem daraus abzuleitenden Handeln gab es nicht. Der Mensch konnte anscheinend sogar das „Sein“ manipulativ ändern. Daraus ergab sich, daß er auch in seinem Handeln einzig und allein auf sich geworfen ist und es selbstherrlich bestimmen kann.

Aus diesem *circulus vitiosus* eines jeweils entgrenzenden und deshalb grenzenlosen Handlungsspielraums, der auf dem Boden des theoretischen und praktischen Materialismus folgerichtig und logisch sein mag, gibt es nur einen Ausweg: Wenn man für die Welt und insbesondere für den Menschen den Primat des Geistes vor der Materie anerkennt. Erst in der transzendentalen Verankerung der menschlichen Existenz als etwas „Sinn-vollem“ ordnen sich alle Fragen seiner historisch-konkreten Befindlichkeit wie Eisenspäne in einem magnetischen Kraftfeld.

Zwar gibt es auch auf der rein natürlichen Ebene – wie uns die primären Produzenten des Fortschrittsglaubens, die Naturwissenschaftler, inzwischen verdeutlichen – Phänomene, die den Menschen auf die nicht beliebig zu manipulierenden Grenzen seines Expansionsdranges aufmerksam machen und damit zeigen, daß man nicht ungestraft die „in der Natur der Sache“ liegenden Handlungshinweise übertreten kann. Doch bleibt eine solche Erfahrung, wenn sie nicht jenseits der Physis, also meta-physisch, verankert wird, im Bereich eines Pragmatismus, dessen Ethik nicht über eine trial-and-error-Begründung (Versuch und Irrtum) hinausreicht. Erst in der transzendentalen Verankerung des Menschen eröffnet sich eine Anthropologie, die in der Verbindung von Sein und Sollen über eine je geschichtlich-kulturelle Stufe menschlicher Handlungstheorie hinausweist auf eine dem Zufälligen und Beliebigen enthobene Normierung. Für sie offenbart sich im *ordo essendi* (Seinsordnung) zugleich der in die Schöpfung gelegte Gedanke Gottes, der

recht verstanden, d. h. also in seinem „Sinn“, zugleich den *ordo agendi* (Ordnung für das richtige Handeln) dokumentiert.

Nun ist es (leider?) nicht so, daß *ordo essendi* und *ordo agendi* sich so exakt aufweisbar entsprechen wie ein Auto und seine Bedienungsanleitung. Vielmehr ist hier im Bereich des Menschen ein feinfühliges, bereitwilliges und demütiges Hinhören erforderlich, das die vieldimensionalen Faktoren mitbedenkt, die in die komplexen Situationen des Menschen hineinwirken. Zudem ist zu berücksichtigen, daß infolge der Geschichtlichkeit des Menschen auch die Erkenntnis des *ordo essendi* eine Plastizität besitzt, will heißen, daß es im Rahmen von unaufhebbaren und unveränderlichen Normierungen, die unverrückbare Handlungsgrenzen des Menschen bezeichnen (Beispiel Lebensrecht), eine Bandbreite von Veränderbarkeit gibt, die auch für den *ordo agendi* einen Interpretationsspielraum zur Folge hat, der jeweils historisch-verantwortlich ausgefüllt werden muß. In diesem Vorgang erfüllt sich sogar in nicht unwesentlichem Maße die Freiheit des Menschen.

Ein Beispiel für diesen Zusammenhang bietet das Problem der verantwortlichen Elternschaft, wie es historisch aufgekommen ist und nun nach Normierung verlangt. Fragt man nach dem Ansatzpunkt für ein gottgewollt-naturgemäßes Handeln auf diesem Gebiet, so kann man zunächst sagen: Es ist auch hier der *ordo essendi*, der den *ordo agendi* bestimmen muß. Anders formuliert muß man also fragen: Wie sehen die von Gott in die „Natur der Sache“ hineingelegten Seinsgesetze für verantwortliche Elternschaft aus, und wie sieht ein Handeln aus, das diesen Normen der Natur entsprechen will? – Will man sich den zentralen Fragepunkt noch klarer und konkreter vor Augen führen, dann muß man einige Vorbedingungen klären.

In der Regel geht es ja in der weitaus größten Zahl der Fälle bei der verantwortlichen Elternschaft um die bewußte (aus welchen Gründen immer) Verhinderung einer (weiteren) Konzeption.

Aus unserem Wissen über die Bedeutung der ehelichen Gemeinschaft für die personale Entfaltung der Ehegatten, aber auch für die Entfaltung des sakramentalen Charakters der Ehe im ganzen verbietet sich *in der Regel* wohl die Forderung der absoluten ehelichen Enthaltensamkeit. Man braucht nicht (negativ) auf die menschliche Schwäche abzuheben, um eine solche Forderung und Folgerung als unbrauchbar abzulehnen. Wir haben heute die Erkenntnisse, die es uns (positiv) erlauben, eine solche Forderung in der Regel als mit dem „Sinn“ der Ehe unvereinbar zu bezeichnen. Das hohe Gut der ehelichen Hingabe besonders im Zeichen des sakramentalen Charakters erfordert – wenn nicht schwerwiegende Bedenken entgegenstehen – den Vollzug¹. Wie aber lassen sich die beiden im Extremfall geradezu entgegengesetzten Ziele

der ehelichen Vereinigung einerseits und der Vermeidung einer weiteren Konzeption andererseits unter dem Aspekt der verantwortlichen Elternschaft so miteinander verbinden, daß die Eheleute den *ordo essendi* nicht nur nicht verletzen, sondern naturgemäß handeln, ja sogar unter dem Aspekt des Sakraments eine hochgradige Ehe verwirklichen können?

Auf diese zentrale Frage gibt es heute auch im katholischen Raum verschiedene und voneinander abweichende Antworten. Da wir hier – wie schon im ersten Teil vermerkt – aus den drei miteinander verwobenen Strängen der verantwortlichen Elternschaft, der Methodenwahl und der Eheziellehre nur den ersten Strang verfolgen wollen, lassen wir die nähere Analyse der verschiedenen Methoden außer acht und fragen nur nach dem *Ansatzpunkt* für die Entscheidung der Frage, welches Handeln gottgewollt-naturgemäß zu sein für sich in Anspruch nehmen kann.

Auf diese Frage hat Papst Paul VI. in seiner Eheenzzyklika „*Humanae vitae*“ in Bekräftigung der bisherigen Lehre der Kirche eindeutig geantwortet: Der Ansatzpunkt ist der „natürliche“ Aktablauf, in dem sich der *ordo essendi* dokumentiert. Jeder direkt zielende Eingriff, der den Akt in seinem Ablauf oder seinen Folgen manipuliert und verändert, ist gegen den *ordo essendi* und darum falsch.

Pater Kentenich hatte sich 1933 ausführlich mit der Aktstruktur als Ausdruck des *ordo essendi* auseinandergesetzt und kam damals schon zum gleichen Ergebnis, das er nach Erscheinen der Enzyklika nochmals im Sinne des Papstes bekräftigte. Eine ganze Reihe von Theologen (vielleicht sogar die meisten Moraltheologen, wenigstens in Deutschland) glaubten mit guten Gründen zu einem anderen Ergebnis kommen zu müssen. Für sie gab es entweder den *ordo essendi* gar nicht – also auch keinen daraus abzuleitenden *ordo agendi* – oder aber sie definierten bestimmte *Änderungsmöglichkeiten* des Aktablaufs, bzw. seiner bisher als „natürlich“ angesehenen Folgen als mit dem *ordo essendi* vereinbar, weil der Mensch durch die Wissenschaft die „Natur“ selbst verändere, ohne sie aufzuheben, d. h. also daß die Grenzen des *ordo essendi* in diesem Falle selbst – zumindest z. T. – plastizierbar seien.

Die Stellungnahme vieler Moraltheologen war und ist zweifellos stark beeinflusst durch die auch in katholischen Kreisen – und zwar schon vor der Enzyklika – weit verbreitete Praxis der Methoden zur Empfängnisverhütung, besonders der sog. „Pille“. Insbesondere bei dieser Methode glaubten viele Theologen im Sinne eines „vorauslaufenden Gehorsams“ (weil nämlich der Praxis die spätere Legitimation durch das Lehramt folgen werde) an die Vereinbarkeit mit der katholischen Lehre. Diese Ansichten der Theologen verstärkte die (ohnedies zweifellos sich verbreitende) Praxis auch katho-

lischer Eheleute (besonders junger Familien), wobei Sicherheit, Leichtigkeit und (vermeintliche) Nebeneffektfreiheit als die großen Vorteile dieser Methode ins Feld geführt wurden. Die allgemeine Praxis wiederum verstärkte bei den Theologen den Willen, die Methode zu legitimieren, weil sich sonst eine zu große Kluft zwischen Theorie und Praxis aufgetan hätte. Diese beiden sich gegenseitig hochschaukelnden Faktoren (die „veröffentlichte“ Moralthologie und die Praxis einer zunehmenden Anzahl katholischer Eheleute) – gleichsam in Anlehnung an die berühmte „Schweigespirale“ von Noelle-Neumann in der politischen Meinungsforschung als „Pillenspirale“ zu charakterisieren – hatten als Ergebnis, daß man mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit vom Papst die Absegnung der „Pillenpraxis“ erwartete. Um so größer war der Schock auf *Humanae vitae*². Entsprechend versuchten viele Bischöfe und ganze Bischofskonferenzen zu vermitteln³.

Will man mit kurzen Worten die heutige Lage in Deutschland schildern, so könnte man sie ungefähr folgendermaßen charakterisieren: Bei einem Großteil der Theologen, unter den katholischen Eheleuten größtenteils und bei den mit Ehe- und Familienfragen kirchlicherseits Beauftragten fast durchweg ist die Methodenwahl *insbesondere hinsichtlich der „Pille“* in Theorie und/oder Praxis gegen die päpstliche Enzyklika gelöst, sie ist *praktisch* keine Frage mehr⁴.

Angesichts dessen ist es um so wichtiger, auf die schon mehrfach gestellte Frage nach dem *Ansatzpunkt* für ein gottgewollt-naturgemäßes Handeln nunmehr näher einzugehen.

Humanae vitae verweist lediglich auf die Aktstruktur, die nicht tangiert werden dürfe. Aber *warum* darf sie das nicht? Ist die Aktstruktur *als solche* schon sakrosant? Oder lassen sich Kriterien finden, die noch „hinter“ dem natürlichen Aktablauf liegen und in deren Konsequenz erst ein Eingriff in den Aktablauf, bzw. die Manipulation seiner Folgen problematisch wird?

Gewöhnlich spricht man bei der Ehe von einem Bund zwischen Mann und Frau, also von einem Zweibund. Nimmt man allerdings die Sakramentalität der Ehe ganz ernst, glaubt man ganz konkret im Sinne des „praktischen Vorsehungsglaubens“ Pater Kentenichs an die „Realität der Übernatur“ in unserem alltäglichen Leben, so muß man bei der Wirklichkeit der katholischen Ehe von der in ihr immer wirkenden Gegenwart Christi ausgehen. Die Stola des Priesters, die bei der Trauung die beiden ineinanderliegenden Hände der Eheleute umschließt, ist Ausdruck und Symbol für die Hand Christi, die diese Bündnisgeste der *beiden* in die dauernde (neue) Gegenwart, Wirksamkeit und Wirklichkeit des „*Dritten im Bunde*“ hineinhebt. Deshalb besteht „für alle Verheirateten . . . die Aufgabe, die Ehe als christlichen Heilsstand zu leben, ihre Sakramentalität, d. h. die Christusförmig-

keit in ihr vorbehaltlos zu verwirklichen“. Die Ehe „ist nur von Christus her und auf Christus hin im Vertrauen auf seine Gnade zu verwirklichen“⁵. In diesem Sinne hatte Pater Kentenich schon 1933 gesagt, daß man gemäß dem Gesetz *ordo essendi est ordo agendi* aus dem „Natarsinn der Ehe das Ideal der Ehe herauslesen“ müsse⁶. Da die objektive Seinsordnung sich „sowohl in der Natur wie in der Übernatur“ zeigt, zielt letztlich „alles darauf, das gesamte menschliche Wirken, Handeln und Leben zu einem Zusammenwirken mit Gott zu machen. In wissenschaftlichen Ausdrücken gesagt: auf die allumfassende und dauernde Mitwirkung Gottes bei den positiven Akten des Menschen müssen wir mit einem umfassenden und dauernden Eingehen auf das Wirken und den Willen Gottes antworten“⁷. Auf der natürlichen Ebene heißt das, daß Gott Mann und Frau als „Zweieinheit“⁸ gedacht hat. Aber: „Die natürliche Ehe ist in ihrem ganzen Sein, mit ihrer ganzen Seinsstruktur in eine neue, in die reale übernatürliche Ordnung eingebaut, da Christus sie erhoben hat zum Sakrament. In einzigartiger Weise ist sie damit in die übernatürliche Welt- und Seinsordnung gestellt. Das ist nicht so zu verstehen, als wäre der Ehe, wie sie in der natürlichen Ordnung besteht, nur etwas hinzugefügt worden; nein, es ist weit mehr geschehen: die ganze Ehe der Naturordnung ist total emporgehoben worden in die Gnadenordnung“⁹.

In dieser Sicht ist dann Ehe nicht nur für die beiden Eheleute auf der „natürlichen Ebene“ (Pater Kentenich nennt es auch die Ebene der „Ehemoral“), sondern auch auf der übernatürlichen Ebene („Eheideal“) mit Christus eine „Liebes-, Lebens- und Schicksalsgemeinschaft“. „Der vollendete Ausdruck dieser Gemeinschaft ist der eheliche Akt“¹⁰, dessen Fernwirkung „nicht nur bis zu einem neuen Lebewesen, sondern bis in die Ewigkeit hineinreicht“¹¹. So ist eins der Ziele der Ehe „Kinder in und mit Christus zu erzeugen“, so wird die Ehe „Kirche im Kleinen“ und in gewisser Weise wie die Kirche im Großen eine „Fortsetzung der Inkarnation“¹². „In der Ehe ist der Raum, wo Christus seine Menschwerdung immer wieder neu offenbart“¹³. „Deshalb „stellen (wir) weiterhin fest, daß zur Ehe nicht nur zwei Teile, Mann und Frau, gehören, sondern auch Gott“¹⁴.

Nachdem Pater Kentenich dann die innere Hinordnung der katholischen Ehe auf das Hl. Meßopfer dargelegt hat, gibt er auf die Frage, worin das Eheideal letztlich bestünde, die Antwort: „Es bedeutet die innigste Verbundenheit beider Eheleute mit und in Christus. Die Ehe ist eine innigste Seins-, Lebens-, Liebes-, Gesinnungs-, Aufgaben-, Schicksals-, Opfergemeinschaft in Christus. . . . Christus, der den Vermählungswillen der Eheleute in den seinigen eingliedert hat, hat keinen größeren Wunsch, als diesen Vermählungswillen Tag für Tag seinem Willen von neuem einzugliedern“¹⁵. „So soll „der gemeinsame Lebensweg auch ein gemeinsamer Himmelsweg“ sein“¹⁶.

Pater Johannes Tiek¹⁷ hat diese Zusammenhänge, die ja keine graue Theorie von Theologen bleiben sollen, sondern im Alltag der katholischen Ehe von Mann und Frau so ernst genommen werden wollen wie die dichteste Realität, schon vor Jahrzehnten in das anschauliche Bild von der Ehe als „Dreibund“ zusammengefaßt: Christus, Mann und Frau¹⁸.

Das Konzil formuliert in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute einen ähnlichen Gedanken, wenn es sagt, daß Christus im Sakrament der Ehe den christlichen Eheleuten begegnet und bei ihnen bleibt, und daß die christliche Ehe und Familie die lebendige Gegenwart des Erlösers in der Welt kundtut (Nr. 48). An anderer Stelle heißt es, daß die Eheleute mit der Liebe des Schöpfers und Erlösers mitwirken, „gleichsam als seine Interpreten“ (Nr. 50)¹⁹. Christus ist also „nicht nur bei dem Ehepaar, sondern *in* ihm. Von innen her will Er unablässig die eheliche Liebe läutern und ihre Einheit vollenden²⁰“.

Der Anfang des ehelichen Lebens ist der Beginn einer gemeinschaftlichen Geschichte mit Gott und aufgrund der Sakramentalität der Ehe soll dieser Weg ein spezifischer Weg zur Heiligkeit sein. „Auf dem Weg dahin seid ihr euch nicht selbst überlassen: denn Christus und der Heilige Geist arbeiten ohne Unterlaß für euch²¹.“ „Die eheliche Vereinigung aber wird zum einzigartigen Zeichen ihres geheimnisvollen Bundes miteinander und mit Gott. Sie vermittelt den Ehegatten etwas von dem Glück und der Freude, die in Gott selbst ist²².“ „Im Gehorsam des Ehepaares gegen die Weisungen Gottes bildet sich der Gehorsam Christi ab; in der wechselseitigen Hingabe von Mann und Frau die Hingabe Christi. . . . Das Paar erfährt sich in der Tiefe seines Wesens evangelisiert, die Gatten entdecken mit Furcht und Zittern (Phil. 2,12), aber auch mit erstaunter Freude, daß sich in ihrer Ehe, wie in der Einheit von Christus und der Kirche, das Ostergeheimnis des Todes und der Auferstehung vollendet²³.“ Im großen Gesetz der ehelichen Liebe „sich einander hinzugeben, um sich gemeinsam hinzugeben“²⁴ – nämlich Gott! – kommt zugleich die Zweitursachenlehre, auf die Pater Kentenich so großen Wert gelegt hat als Heilung vom mechanistischen Denken, par excellence zum Tragen, oder, wie Henri Caffarel, der Gründer der Equipes Notre Dame, es formuliert: „In deiner Liebe zu mir begegne ich der Liebe, die Gott zu mir hat; und in meiner Liebe zu dir bin ich mit Gott vereint, denn er benutzt mein Herz, um dich zu lieben²⁵.“

In der „Gegenwart Christi in der Vereinigung der Liebe zweier Getaufter, die sich zu einem gemeinsamen Leben gegenseitig schenken, ist eine ständige und rettende Gnade“ gegenwärtig, die die eigentliche Kraftquelle der Familie darstellt. „Zwei Getaufte, die sich in der Ehe vereinigen, werden gemeinsam eine neue Zelle der Kirche²⁶.“

Ein letzter Beleg: In seinem diesjährigen Fastenhirtenbrief, den er dem Familiengebet widmete, schrieb Bischof Brems von Eichstätt: „Die Weihe der Familie als Hauskirche geschieht im Sakrament der Ehe. Mann und Frau werden in den Liebesbund zwischen Christus und seiner Kirche hineingenommen. Sie erhalten gnadenhaften Anteil am Leben und der Liebe Jesu Christi und seiner Kirche. So gewinnen sie eine neue Mitte für ihr gemeinsames Leben. *Christus ist der Dritte im Bund*. Seine Kraft wächst ihnen zu²⁷.“

Fragen wir nun am Schluß dieser überzeugenden und dichten Belege für das Verständnis der Ehe als Dreibund, was sie für die Grundfrage dieses Kapitels besagen, so muß man wohl folgende Folgerungen ziehen:

Wenn in der sakramentalen Ehe Christus zur Zweieinheit von Mann und Frau wesensmäßig hinzutritt, ja gleichsam die Mitte dieses Bundes ist, so hat er als „Gott des Lebens“ in allen Belangen der Ehe auch wesensmäßig „mitzureden“, ist er die eigentliche „Norm“, die normierende Mitte dieses Dreibundes, haben die Eheleute in allen gesinnungs- und handlungsrelevanten Angelegenheiten nach dem Dritten im Bunde zu fragen. Dies gilt sowohl für Fragen der familiären Rollen (Mann–Frau, Vater–Mutter, Erziehung, Lebensgestaltung allgemein usw.) als auch für den Bezug der Familie zur Öffentlichkeit. Es gilt aber ganz besonders für den engeren Bereich des ehelichen Lebens, in dem die Sakramentalität, wie wir gesehen haben, ihren besonderen und eigengearteten Ausdruck findet. In allen Bereichen soll Christus mitreden und mitwirken können, aus keinem darf (und will) er ausgeschlossen sein. Aus dem Bereich aber, in dem die *sakramentale* Ehe genuin ihren Ausdruck findet (und sakramental ist sie eben durch die Gegenwart Christi), der also gleichsam ihre *Mitte* darstellt und das eheliche Verhältnis grundlegend von allen anderen Verhältnissen, die Menschen eingehen können, unterscheidet, aus diesem Bereich darf Christus in seiner Mitwirkungsmöglichkeit mit den Eheleuten (und umgekehrt!) *auf keinen Fall grundsätzlich* ausgeschlossen werden. Wer dies tut, lebt die Ehe nicht mehr sakramental.

Dieser sakramentale Charakter der Ehe als *Dreibund* scheint uns der letzte Grund dafür zu sein, warum ein gottgewollt-naturgemäßes Handeln im Bereich der verantwortlichen Elternschaft an folgender Frage das entscheidende Kriterium für die Grenzziehung von „erlaubt“ und „unerlaubt“ findet: Wird Christus als der Dritte im Bund in seiner Mitwirkungsmöglichkeit von den beiden anderen (den Eheleuten) selbst direkt, aktiv und ursächlich ausgeschlossen oder nicht?

An dieser Stelle wird aus dem Gedanken des Dreibundes deutlich, warum die Aktstruktur selbst nicht aktiv von den Handelnden manipuliert werden darf: Weil damit (direkt der Akt getroffen, aber indirekt auch) der Dritte

im Bund von den zwei anderen ausgeschlossen wird. Weil die (evtl.) Weckung neuen Lebens die freie und liebende Tat des Dritten im Bund ist, in der er seine *latente dauernde Anwesenheit und Zusammenarbeit mit den Eheleuten ggf. manifestiert* (u. U. auch gegen menschlich begrenzte Einsicht), deshalb ist auch das Junktim zwischen liebender Hingabe und grundsätzlicher(!) Offenheit auf Nachkommenschaft unaufhebbar, es sind sozusagen die zwei Seiten derselben Medaille. Wenn die beiden Ehegatten bewußt und gewollt den Dritten im Bund, der möglicherweise mit ihnen in der Weckung neuen Lebens schöpferisch zusammenwirken will, ausschließen, indem sie sein Schöpfertum grundsätzlich verhindern, werden sie auf sich selbst geworfen, lösen sie sich aus dem sakramentalen Zusammenhang.

Weil die Methodenfrage für den gläubigen Katholiken, der unter der Norm der Ehe als Sakrament und Dreibund steht, keine positivistische Frage nach der Höhe des Östrogenspiegels, sondern eine Frage nach dem grundsätzlichen Ein- oder Ausschluß des Dritten ist, stellt *dies* auch das *primäre* Kriterium zur Beurteilung der verschiedenen Methoden nach zulässig oder unzulässig dar und nicht die Kriterien (die *nach* der Grundentscheidung zweifellos zu beachten sind) der Zuverlässigkeit, Unschädlichkeit und Zumutbarkeit.

Es ist für jeden, der die medizinisch-biologischen Zusammenhänge kennt, klar, daß dies eine Entscheidung *für* den Papst im Sinne von *Humanae vitae* und *gegen* die „Pille“ z. B. bedeutet, weil im Falle der „Ovulationshemmer“ ein eindeutiger, direkt gezielter und gewollter Eingriff in den hormonalen Steuerungsorganismus vorliegt, der die Wirkmöglichkeit des Dritten im Bund ausschließen soll. Bei der Zeitwahl (Ogino-Knaus) und anderen sog. „natürlichen“ Methoden ist dies eindeutig *nicht* der Fall, auch wenn „gesinnungsmäßig“ der Wille einer Empfängnisvermeidung vorliegt. In diesem Falle bleibt trotzdem der Dritte frei, im anderen Falle wird er aktiv ausgeschlossen. Die „Gesinnung“ einer Empfängnisvermeidung schließt nämlich im Falle der Zeitwahl von vorneherein und grundsätzlich die Haltung ein: Sollte der Dritte im Bund *anderer* Meinung sein, so sind wir bereit, dies anzunehmen. Mann und Frau stellen sich hier unter die Norm Christi, im anderen Fall setzen sie letztlich die Norm selbstherrlich in eigener Autonomie unter Absehung und Ausschluß des Dritten. Es wird hier deutlich, daß die ganze Frage in enormem Maße auch vom „praktischen Vorsehungsglauben“ abhängt, d. h. vom Glauben daran, daß Gott ein lebendig in unserem Alltagsleben wirkender Gott ist. Wenn man sich nochmals an das Bild der Eheleute als „Interpreten Gottes“ erinnert (Nr. 50 der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute), so bedeutet dies für unsere Frage etwa, daß die Eheleute zwar die von Gott gegebene Melodie (wie jeder Spieler eines Stückes dies tut) in ihrem „Spiel“ interpretieren (dürfen und sollen), daß sie aber die zugrunde liegende Melodie nicht eigenmächtig ver-

ändern dürfen, sondern auf „Werktreue“ zu achten haben, weil (und hier hinkt der Vergleich wie jeder Vergleich) im Vollzug des Kunstwerks der Künstler als Urheber mitwirkend wird. Auf „natürlicher“ Ebene scheint es ein „Duett“, in „Wirklichkeit“ (mit den Augen der Übernatur, als Sakrament) ist es aber ein „Trio“.

Da in diesem Bereich und gerade in bezug auf die sog. „Pille“ – hervorgerufen u. a. durch die von der offiziellen Lehre der Kirche abweichende Stellungnahme vieler (Moral-)Theologen – eine außerordentliche Unsicherheit herrscht, wenn nicht schon die meisten (auch katholischen) Ehepaare in der Praxis zur Tagesordnung übergegangen sind²⁸, ist es unbedingt nötig, daß unsere Bischöfe eine klare Position beziehen. Auch nach (vielleicht sogar „wegen“) der „Königsteiner Erklärung“ sind uns Eheleuten die Bischöfe eine Erklärung und Klarstellung schuldig, weil es sich hier um unsere ureigensten Interessen, um *unseren* Weg zur Heiligkeit handelt. Dieser Brunnen darf nicht vergiftet sein. Da die Frage der Grenzziehung eine *grundsätzliche* ist, kann sie auch nicht durch die Überantwortung in die Entscheidungskompetenz des Einzelgewissens gelöst werden – das wäre nur ein Stehlen aus der Verantwortung.

Mit dieser klaren Position ist nichts über die individuelle Schuld einzelner Ehepaare infolge ihrer Praxis ausgesagt. Die Schuld hängt bekanntlich auch vom Erkenntnisstand ab, und man hat zuweilen den Eindruck, daß die volle Lehre über den Reichtum und die Schönheit des katholischen Eheideals in der Kirche nur noch in „Reservaten“ gelehrt wird.

Als nächster Schritt ist nunmehr zu fragen, welche Möglichkeiten es heute für ein Handeln im Bereich der verantwortlichen Elternschaft gibt, das dem so erkannten *ordo essendi* als Dreibund entspricht, das Christus nicht ausschließt, sondern ihn als Wichtigsten in diesem Bunde anerkennt und ihm seine Mitwirkungsmöglichkeit beläßt, also offen ist für ihn als „Dritten im Bund“.

¹ Vgl. dazu die – auf dem bisherigen Hintergrund restriktiver Sexualmoral vieler Theologen – erstaunlichen Ausführungen Pater Kentenichs auf der „Bundestagung 1950“ (Familien-Tagung vom 31. 5. – 4. 6. 1950), Ms. o. O. u. J., S. 50 ff., 73, 75 f., 92 und passim, sowie seinen Vortrag vom 3. 9. 1967 in Oberkirch „Ein Herz und eine Seele“, Ms. o. O. u. J., S. 8 und passim.

² Das ist wohl kein zu starkes Wort für die Wirkung, vgl. dazu das Vorwort von Böckle/Holenstein, in: Dies. (Hrsg.): Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu *Humanae vitae*, Zürich 1968, S. 7 ff. und passim an vielen Stellen.

³ Die Deutsche Bischofskonferenz mit der sog. „Königsteiner Erklärung“ vom 3. 9. 1968, in: Böckle/Holenstein, a.a.O., S. 63–70.

⁴ Auf die enormen Konsequenzen dieser Tatsache, die in der Öffentlichkeit weithin verschwiegen werden, kann hier nicht näher eingegangen werden. Wir werden an anderer Stelle darauf zurückkommen.

⁵ Königsteiner Erklärung, Nr. 17.

- 6 Joseph Kentenich: Ehenot und Eheideal. Gestalt und Gestaltung der Ehe heute, in: Regnum Jg. 3 (1968), S. 168.
- 7 Ebd.
- 8 Ebd. S. 170.
- 9 Ebd. S. 173.
- 10 Joseph Kentenich: Marianische Ehepädagogik, Ms. o. O. u. J. (1933), S. 59 f.
- 11 Ebd., S. 71. Pater Kentenich macht auch besonders auf die „organische Einheit“ des Gesamtzusammenhanges aufmerksam, den man nicht auseinanderreißen dürfe, S. 73. Vgl. dazu auch den Hinweis Papst Pauls VI auf das „Ganzheitsprinzip“ Pius XII., in Humanae vitae, a.a.O., Nr. 17.
- 12 Ebd. S. 86, vgl. auch S. 91: „Die Ehe ist eine Fortsetzung der Menschwerdung.“
- 13 Ebd. S. 90.
- 14 Ebd. S. 104.
- 15 Ebd. S. 113 f. Daß diese Eingliederung ausdrücklich auch den ganzen Bereich der Sexualität und Geschlechtlichkeit umfaßt, geht aus seinen Ausführungen S. 115 deutlich hervor.
- 16 Ebd. S. 116.
- 17 Pater Tick hat im Auftrag Pater Kentenichs nach dem 2. Weltkrieg maßgeblich das internationale Familienwerk innerhalb der Schönstattbewegung aufgebaut und ist heute mit nahezu 80 Jahren noch dafür tätig.
- 18 Pater Kentenich geht an vielen Stellen der Marianischen Ehepädagogik und auch der Bundestagung 1950 auf die Ehe als Abbild des Verhältnisses Christi zur Kirche (Epheserbrief) ein, ebenso auf die Vorbilder der Hl. Familie und der Hl. Dreifaltigkeit. Für eine umfassende Theologie der Ehe sind diese Ansätze äußerst wichtig. Sie werden in unserem Zusammenhang nicht erwähnt (obwohl sie auch für den Gedankengang relevant sind), weil es um eine ganz scharfe Herausarbeitung des *einen Gedankenganges* geht: Wo ist der Ansatzpunkt für ein gottgewollt-naturgemäßes Handeln?
- 19 In dem Compendium der Konzilsbeschlüsse „Vatikanum II“, Osnabrück 1968, von über 800 Seiten sind – wenn man die diversen Stellen zusammenzieht – nicht einmal 20 Seiten speziell der Ehe und Familie gewidmet. Wir sind überzeugt: Es wird ein Konzil geben, auf dem das Thema Ehe und Familie einen weitaus höheren Stellenwert haben wird – was die Aussagen von Vatikanum II über Ehe und Familie nicht herabsetzen soll.
- 20 V. Platz (Hrsg.): Ehe und Familienpastoral, Kevelaer 1977, S. 51.
- 21 Paul VI: Ansprache an die Equipes Notre Dame vom 4. Mai 1970, zitiert nach Platz, a.a.O., S. 53.
- 22 Paul VI, ebd. S. 54.
- 23 Paul VI, ebd. S. 55.
- 24 Paul VI, ebd. S. 59.
- 25 Ebd. S. 60.
- 26 Das Sakrament der Ehe. Eine Antwort der Kirche auf die Fragen der Familie. Hrsg. vom „Komitee für die Familie“, Rom 1975, S. 7.
- 27 Deutsche Tagespost vom 14. 3. 1979, S. 6 (Hervorhebung J. u. R. M.). Von den katholischen Familien Deutschlands beten nur noch ca. 20% gemeinsam!
- 28 Vgl. dazu die Einleitung zur Synodenvorlage „Christlich gelebte Ehe und Familie“, auf der die Auseinandersetzungen auf der Synode in Würzburg geschildert werden. Bis zuletzt hat man um einzelne Worte gerungen (in Bezug auf die Methodenfrage). „Aber es ist nun ebenso bezeichnend für die gegenwärtige Situation, daß sich *kein einziger Laie aus dem Kreis der Synodalen* (Hervorhebung J. u. R. M.) für eine ausschließliche Festlegung auf *diesen* (gemeint ist die lehramtliche Entscheidung des Papstes in Humanae vitae, J. u. R. M.) Weg eingesetzt hat.“ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe I, 2. A. Freiburg 1976, S. 418.

Marxismus und Menschenrechte - Konvergenz oder Konfrontation? (I)

Von M. Herta Schlosser

In seiner ersten Enzyklika vom 4. März 1979¹ widmet Papst Johannes Paul II. den letzten Abschnitt des III. Kapitels: „Der erlöste Mensch und seine Situation in der Welt von heute“ einer aktuellen Problematik: „Menschenrechte: ‚Buchstabe‘ oder ‚Geist‘“.

Mit Achtung und großer Hoffnung für die Zukunft erinnert er an die großartigen Anstrengungen der Vereinten Nationen, „die darauf abzielen, die objektiven und unverletzlichen Menschenrechte zu umschreiben und festzusetzen, wobei sich die Mitgliedstaaten gegenseitig verpflichteten, diese genau zu beachten. Die Verpflichtung ist von fast allen heutigen Staaten übernommen und ratifiziert worden; das sollte eine Garantie dafür sein, daß die Menschenrechte in der ganzen Welt zum Grundprinzip aller Bemühungen um das Wohl des Menschen werden“². Es gibt vermutlich kein Programm in der Welt, nicht einmal „auf der Ebene entgegengesetzter ideologischer Weltanschauungen“³, in dem der Mensch nicht an die erste Stelle gesetzt wird. Dennoch werden die Menschenrechte auf verschiedene Weise verletzt, und wenn das in Friedenszeiten geschieht, stellt dies „unter dem Gesichtspunkt des Fortschritts ein unverständliches Phänomen des Kampfes gegen den Menschen dar“⁴. Die Annahme des „Buchstabens“ bedeutet noch nicht die Verwirklichung des „Geistes“ der Menschenrechte.

Die Programme sind daher – so Johannes Paul II. – unter dem Gesichtspunkt der „objektiven und unverletzlichen Menschenrechte einer ständigen Revision zu unterziehen“⁵. Die Menschenrechtserklärung sollte eine Grundlage für eine solche ständige Revision schaffen, und das Wohl der Person in der Gesellschaft ist das wesentliche Kriterium dafür.

Auch Pater Kentenich vertritt die These, daß es eine wahre Demokratie „nur auf dem Boden der Freiheit der Persönlichkeit“⁶ gibt. Allerdings war er schon 1946 – unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg – der Auffassung, daß die demokratischen Staaten in einem Todeskampf begriffen sind mit den autoritären. „Ja, leider Gottes müssen wir gestehen, sie haben in ihren eigenen Reihen bereits tieferegehende Zerfallserscheinungen“⁷. Es wird sich zeigen, daß die Entwicklung der Menschenrechte die Prognose Pater Kentenichs auf ihre Art bestätigt.

1978 war ausgeschrieben als ein Jahr der Menschenrechte. Es lenkte die Blicke 30 Jahre zurück auf die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ (UNO)⁸ vom 10. 12. 1948 und erinnerte daran, daß die „Europäische Kon-

vention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten“⁹ vor 25 Jahren (3. 9. 1953) in Kraft trat. Schaut man auf diese 30 Jahre zurück, so scheint sich eine doppelte Entwicklung abzuzeichnen:

Einerseits hat die marxistische Auffassung von Menschenrechten die internationalen Manifestationen und Konventionen immer mehr beeinflusst, andererseits erweisen die sogenannten „klassischen Menschenrechte“ auch in den sozialistisch regierten Ländern ihre revolutionäre Kraft.

Welche Anhaltspunkte gibt es, die eine solche Deutung der Entwicklung nahelegen? Im folgenden sei darauf wenigstens in großen Zügen eine Antwort versucht.

Im vorliegenden Beitrag werden einige Schwerpunkte in der Entwicklung der Menschenrechte bis zum Zweiten Weltkrieg dargestellt, um zu verdeutlichen, welche geistesgeschichtlichen Konzeptionen in die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ eingegangen sind. In einem weiteren Beitrag soll dann die These von der unterschiedlichen Wirkung der „klassischen“ und der „marxistischen“ Menschenrechte an einigen Schwerpunkten der Entwicklung in den letzten 30 Jahren nachgewiesen werden.

Manifestationen der Menschenrechte bis zum Zweiten Weltkrieg

Der Freiheitsgedanke war im Mittelalter stark ausgebildet im Vergleich zum absoluten Staat der Neuzeit. Aber die verbrieften Landesfreiheiten des Mittelalters waren nicht individuelle Freiheitsrechte, sondern Freiheiten der Stände und Korporationen. Das gilt auch für die Magna Charta Libertatum von 1215, die allenfalls ein Ansatz zur späteren Entwicklung der individuellen Freiheitsrechte ist. Durch dieses Dokument wurde die Macht des Königs vertraglich begrenzt. Auch in der Petition of Rights von 1628, in der Habeas-Corpus-Akte von 1679 und in der Declaration of Rights von 1689 handelt es sich vorwiegend um die Abgrenzung der Rechte zwischen Königtum und Parlament¹⁰.

Rechte des einzelnen dem Staat gegenüber sind zum ersten Mal in Amerika verfassungsrechtlich anerkannt worden. In diesem Sinne sind die amerikanischen Verfassungsurkunden von 1776 – die „Bill of Rights“ von Virginia¹¹ ist die berühmteste von ihnen – etwas Neues. Inhaltlich ist die französische Erklärung der Menschenrechte von 1789 den amerikanischen ähnlich. Während jedoch die Amerikaner durch die Anerkennung der Menschenrechte ihre Trennung vom Mutterland (England) begründen wollten, waren für die Franzosen die Menschen- und Bürgerrechte zentraler Programmpunkt der Revolution. Die „Declaration des droits de l'homme et du citoyen“¹² (1789) wurde in „Die Französische Verfassung“ von 1791 aufgenommen. Auch die von der Frankfurter Nationalversammlung (1848)

verkündeten Menschenrechte des deutschen Volkes wurden in „Die Verfassung des Deutschen Reiches“¹³ von 1849 aufgenommen. Sie haben im Kern dasselbe Anliegen wie die amerikanische Erklärung (1776) und die französische (1789), sie wollen die Rechtssphäre des einzelnen dem Staat gegenüber abgrenzen. Für den Vielvölkerstaat Österreich ist noch eine andere Problematik bezeichnend: Die Gleichberechtigung der Nationalitäten. Der bereits 1848 formulierte Beschluß wurde erst in die Verfassung von 1867 aufgenommen¹⁴. 1848/49 ist die Phase der Menschen- und Bürgerrechte abgeschlossen. Trotz der einsetzenden Reaktion blieben gewisse Rechte der Bürger erhalten.

Die Idee der Menschenrechte wirkte weiter, auch wenn im Verlauf der europäischen Geschichte förmliche Proklamationen wie die von 1789 nicht mehr vorgenommen wurden. So nahmen die Staaten Südosteuropas ähnliche Rechte in ihre Verfassungen auf, aber auch außerhalb des europäischen Kulturkreises fanden sie Zugang, so zum Beispiel in der Türkei (1876), in Japan (1889), im kaiserlichen Rußland (1906). Sachlich Neues wurde aber in keiner dieser Verfassungen geschaffen¹⁵.

Was Deutschland betrifft, so war bereits der Erste Weltkrieg eine Zäsur in der Entwicklung der Grund- und Menschenrechte. „Die Verfassung des Deutschen Reiches“¹⁶ von 1919 ist insofern erwähnenswert, als sie nicht nur die Grundrechte der Einzelperson – die klassischen Menschenrechte –, sondern auch die sozialen Grundrechte einbezog, allerdings auf Kosten der Geschlossenheit des Verfassungswerkes.

Der weitere Verlauf der deutschen Geschichte widerlegte die Auffassung, der Grundgedanke der Menschenrechte sei – weil allgemein anerkannt – auch schon gesichert. Durch die Verordnung des Reichspräsidenten zum Schutz von Volk und Staat vom 28. 2. 1933 wurden auf Grund des Artikels 48, Absatz 2 der genannten Verfassung die Grundrechte des deutschen Volkes außer Kraft gesetzt. Es ist hinreichend bekannt, welche Folgen das hatte.

Einen völlig anderen Charakter als die bisherigen Erklärungen der Menschenrechte hat die „Erklärung der Rechte des werktätigen und ausgebeuteten Volkes“¹⁷, mit denen die Verfassung der Russischen Sozialistischen Föderativen Sowjetrepublik von 1918 beginnt. Selbst den Werktätigen gewährt sie nur einen kleinen Teil jener Rechte, die seit 1776 zum Kernbestand der klassischen Menschenrechte zählen. Nicht das Individuum mit seinen angeborenen, unveräußerlichen und unverlierbaren Rechten, sondern die Klasse der Werktätigen steht im Mittelpunkt.

1936 trat eine neue Verfassung der UdSSR in Kraft, die 1947 ergänzt wurde und bis 1977 galt. Es sind vorwiegend die modernen sozialen Grundrechte – „Grundrechte und Grundpflichten der Bürger“^{17a} im 10. Kapitel der Verfassung von 1936 –, die der sozialistische Staat seinen Bürgern gewährt und auch entziehen kann.

Die Besinnung auf die Menschenrechte im und nach dem Zweiten Weltkrieg

Die Erfahrung der Auswüchse einer totalitären Diktatur im Zweiten Weltkrieg brachte die Bedeutung der klassischen Menschenrechte erneut zum Bewußtsein. So überraschte es nicht, daß der amerikanische Präsident Roosevelt in seiner berühmt gewordenen Ansprache an den Kongreß am 6. 1. 1942 den Kern der geistigen Freiheit die beiden ersten seiner vier fundamentalen Freiheiten nennt: „Die erste dieser Freiheiten ist die der Rede und des Ausdrucks, und zwar überall in der Welt. Die zweite dieser Freiheiten ist die, Gott auf seine Weise zu verehren, für jedermann und überall. Die dritte dieser Freiheiten ist die Freiheit von Not ... die vierte aber ist die von Furcht“¹⁸. Freiheit von Furcht und Not war bereits in die Atlantik-Charta (14. 8. 1941) aufgenommen worden. Noch während des Krieges wurden Vorbereitungen getroffen für die Gründung der Vereinten Nationen (26. 6. 1945), die als Nachfolgeorganisation des Völkerbundes tätig sein sollten. Im Artikel 1, Absatz 3 der Charta der Vereinten Nationen heißt es unter anderem, daß sie sich das Ziel setzen, „die Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion zu fördern und zu festigen“¹⁹. Schon im Juni 1946 wurde eine Kommission für Menschenrechte gebildet, die zu Beginn des Jahres 1947 ihre Tätigkeit aufnahm²⁰. Damit beginnt eine neue Epoche in der Entwicklung der Menschenrechte: Sie gelangen zu internationaler Bedeutung, sie werden zum universalen Orientierungsprinzip.

Zur Systematisierung der modernen Grund- und Menschenrechte

Eine Systematisierung der Menschenrechte setzt sich immer mehr durch. Obwohl es sich um unterschiedliche Versionen im Ausdruck handelt, zeichnen sich drei Gruppen ab. Die ersten beiden Gruppen zusammen sind den klassischen Menschenrechten zuzurechnen, die dritte Gruppe bildet die modernen sozialen Menschenrechte:

- I. Abwehrrechte (auch als Individuelle Rechte oder Freiheitsrechte bezeichnet);
- II. Mitwirkungsrechte (auch als Politische Rechte oder Teilhaberechte bezeichnet) und
- III. Anspruchsrechte (auch wirtschaftliche bzw. soziale Rechte genannt oder Gleichheitsrechte).

Zur ersten Gruppe der Menschenrechte werden die folgenden gerechnet: Garantie auf Freiheit der Person; Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit; Freizügigkeit; Unverletzlichkeit der Wohnung, des Brief-, Post- und

Fernmeldegeheimnisses; Freiheit des Glaubens; Meinungsfreiheit; freie Wahl der Berufsausbildung sowie des Berufes und das Recht auf Eigentum.

Zur zweiten Gruppe der Menschenrechte werden gezählt: Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit; Wahl- und Stimmrecht; Recht auf Zugang zu öffentlichen Ämtern; Gleichheit vor dem Gesetz.

Die dritte Gruppe der Menschenrechte umfaßt das Recht auf Arbeit, auf wirtschaftliche Mitbestimmung; das Recht auf Existenzsicherung; das Recht auf Erhaltung beziehungsweise Wiederherstellung der Gesundheit; das Recht auf sozio-kulturelle Entfaltung des Menschen.

Eine Analyse der Verfassungsdokumente zeigt, daß die Reihenfolge der Aufstellung dem geschichtlichen Werdegang der einzelnen Menschenrechtsgruppen folgt: die ersten beiden Gruppen, die klassischen Menschenrechte, sind die geschichtlich früher – im 18. und 19. Jahrhundert – herausgebildeten, während die dritte Gruppe, die sozialen Grundrechte, erst in den sozialistischen Verfassungen des 20. Jahrhunderts zum Verfassungsprinzip werden. Da die einzelnen Grundrechte nur mit Hilfe des Staates gewährleistet werden können, ist die logische Konsequenz die Erweiterung der staatlichen Kompetenz und zugleich die Gefährdung oder mindestens die Einschränkung der klassischen Menschenrechte.

Die Frage nach dem Ursprung der Menschenrechte

Die Menschenrechte wurden aus der politischen Praxis heraus verkündet, aber erst nahezu ein Jahrhundert später sucht die Wissenschaft, die Herkunft der Menschenrechte zu klären. Welche geistigen Strömungen schlagen sich in den Manifestationen nieder? Georg Jellinek²¹ hat in seiner berühmten Untersuchung von 1895²² als erster die Frage nach den Wurzeln der Menschenrechte aufgeworfen. Seine Feststellung, daß Amerika die früheste Erklärung der Menschenrechte verfaßt habe, stieß in Frankreich auf erregten Widerstand. Die durch Jellinek angeregte Forschung hat seine These verifiziert. Dagegen läßt die neue Forschung seine weitere These nicht unbestritten, der Ursprung der Menschenrechtserklärung sei im Ringen um die Religionsfreiheit zu sehen. Diese These ist zwar einzuschränken, dennoch verliert sie ihre Gültigkeit nicht, denn die Glaubenskämpfe des 16. Jahrhunderts waren – neben den naturrechtlichen Ideen des 17. Jahrhunderts – sicher stark wirkende Triebkräfte in diesem geschichtlichen Prozeß. Die dritte hier erörterte These Jellineks, die französische Erklärung der Menschenrechte sei existentiell und substantiell von der amerikanischen Erklärung abhängig, wurde – wohl zu Recht – durch den Hinweis auf Voltaire, Montesquieu und Rousseau von französischen Wissenschaftlern zurückgewiesen. Die Gedanken des Engländers John Locke (1632–1704) wurden durch die Franzosen

Montesquieu (1689–1755), Voltaire (1694–1778) und Rousseau (1712–1778) auf dem Kontinent verbreitet und eroberten Europa. Andererseits ist auch an den Einfluß Montesquieus auf die amerikanischen Verfassungen zu erinnern²³.

Es ist nicht möglich, in diesem Rahmen eine Bilanz zum Stand der gegenwärtigen Forschung zu geben. Festzuhalten ist, daß die Frage nach Ursprung und Wesen der allgemeinen Menschenrechte heute noch akut ist und an brennende Lebensprobleme unserer Gegenwart rührt²⁴. Daher sei wenigstens auf ein zentrales Problem der Blick gelenkt.

Naturrecht als Wurzel der Menschenrechte?

Naturrechtliche Begründung von Menschenrechten ist abendländische Tradition. Neu war die Begründung des positiven Staatsrechts aus den allgemeinsten Sätzen des Naturrechts, das Geltung für jeden Menschen beanspruchte und den Gesetzgeber verpflichten sollte²⁵. Aus den nordamerikanischen Menschenrechtserklärungen ist der Einfluß freiheitlicher Ideen des englischen Mutterlandes spürbar, besonders von John Locke. Die Frage, ob Locke der traditionellen Naturrechtslehre oder den modernen Richtungen des Naturrechts folgte, ist bis heute in der Literatur umstritten²⁶. Das ist festzuhalten wegen der großen Bedeutung, die Locke in der Entwicklung der klassischen Menschenrechte zukommt. Bei der Darlegung seiner Freiheitsidee geht Locke von der Fiktion eines Naturzustandes aus. Der Mensch hat im Naturzustand das Recht auf völlige Selbstbestimmung, er ist frei, über sich und sein Eigentum zu verfügen. Es ist allerdings eine Freiheit in den Grenzen des Naturgesetzes. Das Naturgesetz kann von jedem erkannt werden und verpflichtet jeden²⁷.

Gerade hinsichtlich der Naturrechtslehre wird Lockes komplizierte Stellung zwischen der traditionellen Philosophie und den individualistisch-rationalistischen Ideen der Aufklärung deutlich. Locke hatte die traditionelle Naturrechtslehre in seine Frühschriften unreflektiert übernommen. Den Begriff des Naturrechts klärte er in seinen *Essays on the Law of Nature* aus dem Jahre 1664. Diese wurden allerdings erst 1954 von Wolfgang von Leyden herausgegeben. Locke folgt in diesen *Essays* der herkömmlichen, auf den Lehren der Stoa und Thomas von Aquins beruhenden Naturrechtstheorie²⁸. Allerdings hatte er schon in den früheren *Essays on the Law of Nature* durch seine an den Naturwissenschaften orientierte Erkenntnistheorie die Prämissen der traditionellen Naturrechtslehre aufgegeben. Dennoch hat er die Existenz eines natürlichen Gesetzes nie in Frage gestellt²⁹.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß es geschichtlich gewordene unterschied-

liche Auffassungen vom Naturrecht gibt. Das klassische (traditionelle) Naturrecht geht vorwiegend zurück auf die Stoa und das Christentum. Nach Gerhard Ritter wäre es ohne Stoa und Christentum „nie zur Ausbildung eines rationalen Systems überstaatlicher, sogenannter natürlicher Menschenrechte gekommen“³⁰. Die Stoa hatte ihrerseits die Gedanken des Platon und Aristoteles sowie der gemäßigten Sophisten integriert. Ansätze des christlich inspirierten Naturrechts finden sich bei Augustinus (354–430); er unterschied bereits zwischen lex aeterna – göttliche Vernunft – und lex naturalis als Abdruck des ewigen Gesetzes im Menschen³¹.

Thomas von Aquin (1225–1274) hat das Naturrecht systematisch dargestellt. Die Naturrechtslehre, abgeleitet von der dynamisch-teleologisch verstandenen Natur des Menschen, wird zu den genialsten Entdeckungen des Thomas von Aquin gezählt³². Wann das neue Naturrechtsdenken einsetzt – bereits mit der spanischen Schule (Vitoria 1493–1548) oder mit Hugo Grotius (1583–1645) oder mit Samuel Pufendorf (1632–1694) – ist umstritten³³. Das nun folgende Naturrecht des Rationalismus (Aufklärung) erlangte für die Entwicklung der Menschenrechte und den modernen Verfassungsstaat große Bedeutung, wie die knappen Hinweise auf wichtige Manifestationen der Menschenrechte bereits erkennen lassen. Im 19. Jahrhundert wurde das (statische, abstrakte) Naturrecht der Aufklärung zurückgedrängt durch die historische Rechtsschule (Savigny, 1779–1861) und später ganz abgelehnt durch den Rechtspositivismus. Die Probleme und Erschütterungen des 20. Jahrhunderts erwiesen nachdrücklich das Scheitern des Positivismus und machen den Rückgriff auf das Naturrecht nach 1945 verständlich.

Tiefgehende Kritik am Rechtspositivismus und Neubesinnung auf das Naturrecht fördern in der neueren Forschung zweierlei zutage: Einerseits den Unterschied zwischen dem klassischen (traditionellen) Naturrecht und dem individualistisch-rationalistischen Naturrecht, andererseits die Tatsache, daß das individualistisch-rationalistische Naturrecht Elemente des klassischen beibehalten hatte trotz seiner polemischen Kontraststellung zu ihm. In diesem Zusammenhang ist John Locke zu sehen.

Was John Locke für die Entwicklung der Menschenrechte und des modernen Verfassungsstaates war, das war für den ökonomischen Liberalismus, dem System der klassischen Nationalökonomie, Adam Smith (1723–1790). Nach Stavenhagen waren seine gesamten wirtschaftlichen Anschauungen „auf der Grundlage der naturrechtlichen Gedankengänge des englischen Deismus entwickelt worden und sind in ihrer Begründung nur auf diesem metaphysischen Hintergrund verständlich“³⁴. Der liberalen Staatslehre entspricht eine liberale Wirtschaftslehre, wie sie grundlegend schon im Physiokratismus (François Quesnay, 1694–1774)³⁵ entwickelt, vor allem aber in der klassischen Nationalökonomie englischer Prägung ausgestaltet wurde³⁶. Dieser Zusam-

menhang der gemeinsamen naturrechtlichen Basis für Staats- und Wirtschaftslehre ist insofern bedeutsam, weil Marx seine Konzeption – sieht man in diesem Zusammenhang vom deutschen Idealismus und vom französischen Sozialismus ab – in der Auseinandersetzung mit der klassischen englischen Nationalökonomie gewann.

Karl Marx zu den Menschenrechten

Karl Marx (1818–1883) bewundert den Scharfsinn der englischen Nationalökonomien und eignet sich ihre analytische Methode an; aber er kritisiert, daß sie die ökonomischen Gesetze als „ewige“ betrachten, während Marx sie als historisch bedingt versteht. Die bürgerlichen Ökonomen setzen zwar nach Marx ihre Analyse richtig an, übersehen aber, daß die ökonomischen Kategorien nur theoretische Ausdrücke der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse sind³⁷. Der klassischen Nationalökonomie gelte – so folgert Marx – „der Proletarier nur als Maschine zur Produktion von Mehrwert“³⁸. Sie verstümmele den Menschen in einen Teilmenschen, entwürdigte ihn zum Anhängsel der Maschine, um mit der Qual der Arbeit ihren Inhalt zu vernichten und ihm die geistigen Potenzen des Arbeitsprozesses zu entfremden³⁹.

Dies ist der Ausgangspunkt der Marxschen Zentralthese, die Arbeit von Ausbeutung zu befreien. Das geschieht, wie Marx und Engels im „Kommunistischen Manifest“ (1848) sagen, durch die „Abschaffung des bürgerlichen Eigentums“⁴⁰. Denn das bürgerliche Eigentum sei der letzte Ausdruck einer Gesellschaft, die auf Klassengegensätzen und somit auf Ausbeutung beruhe. „Ihr entsetzt euch darüber, daß wir das Privateigentum aufheben wollen . . . Allerdings, das wollen wir“⁴¹.

Dem Einwand der Bourgeoisie – wie Marx und Engels ihn verstehen –, mit dem Eigentum sei auch die Person aufgehoben, halten sie entgegen: „Ihr gesteht also, daß ihr unter der Person niemanden anders versteht als den Bourgeois, den bürgerlichen Eigentümer. Und diese Person soll allerdings aufgehoben werden“⁴². Denn die kommunistische Revolution ist der radikalste Bruch mit den überlieferten Eigentumsverhältnissen und daher – der marxistischen Auffassung gemäß – auch der radikalste Bruch mit überlieferten Ideen. „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“⁴³.

Nach Marx sind die Rechte, die als Menschenrechte proklamiert wurden, keineswegs allgemeine Menschenrechte. Obwohl Marx diese Auffassung der Menschenrechte bereits in einer seiner frühen Schriften – „Zur Judenfrage“ (1844)⁴⁴ – entwickelte, hat sich an der dieser Auffassung zugrunde liegenden

These, daß „Rechtsverhältnisse wie Staatsformen . . . in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln“⁴⁵, deren Gesamtheit unter dem Namen „bürgerliche Gesellschaft“ zusammengefaßt wird, nichts geändert.

In „Zur Judenfrage“ nimmt Marx Stellung zu den Menschenrechten in der Gestalt, die sie bei den Nordamerikanern und Franzosen besitzen. Die Menschenrechte sind zum Teil – so Marx – politische Rechte, und diese fallen unter die Kategorie der Staatsbürgerrechte. In dem oben genannten Systematisierungsversuch der modernen Grund- und Menschenrechte sind sie der zweiten Gruppe zuzurechnen. Von diesen *droits du citoyen* sind die *droits de l'homme* – die Menschenrechte – zu unterscheiden. „Wer ist der vom *citoyen* unterschiedene *homme*? Niemand anders als das *Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft*“⁴⁶, der Bourgeois. Also sind die Menschenrechte Rechte „des egoistischen Menschen“⁴⁷. Marx interpretiert die einzelnen Rechte der französischen Deklaration: Gleichheit, Freiheit, Sicherheit und Eigentum und kommt zu dem Schluß, daß der Mensch keineswegs als Gattungswesen aufgefaßt wird, wie er selbst den Menschen versteht. „Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwohl abgesondertes Individuum ist“⁴⁸. Der bürgerliche Mensch gelte als der eigentliche, als der natürliche Mensch, und seine Rechte als Naturrechte. „Die *droits de l'homme* erscheinen als *droits naturels*“⁴⁹.

Als Ergebnis ist festzuhalten, daß es nach Marx keine allgemeinen Menschenrechte gibt. Die als solche proklamierten sind in Wahrheit Klassenrechte und werden geschichtlich überholt wie die Klasse der Bourgeoisie selbst. An dieser Position hat sich bis zum Zweiten Weltkrieg nichts geändert. Noch in dem 1960 erschienenen Lehrbuch „Grundlagen des Marxismus-Leninismus“⁵⁰ findet sich – um nur ein Beispiel zu nennen – als Reaktion auf die Feststellung der „bürgerlichen Kritiker“, der Marxismus habe die menschliche Persönlichkeit vergessen, folgender Hinweis: „Es kann keine Freiheit des Menschen von der Gesellschaft geben, die Freiheit ist nur innerhalb der Gesellschaft möglich. Um die Persönlichkeit zu befreien, müssen alle Menschen befreit und die gesellschaftlichen Verhältnisse, die sie versklaven, verändert werden. Befreiung der Persönlichkeit durch Befreiung der werktätigen Massen – diesen Leitsatz vertreten die Kommunisten, und auf ihn gründet sich ihre Ideologie des Kollektivismus. Wenn die bürgerliche Propaganda die Marxisten der ‚Zerstörung der Persönlichkeit‘ beschuldigt, geht sie stillschweigend davon aus, daß die Grundlage der Persönlichkeit das Privateigentum ist“⁵¹.

Kontroverse Positionen

Damit ist die Ausgangsbasis für die kontroverse Auffassung von Menschenrechten bloßgelegt:

Die Position der klassischen Menschenrechte geht – ungeachtet der unterschiedlichen Begründungsversuche, die noch eingehender zu erörtern sind – davon aus, daß dem Menschen als Menschen unveräußerliche Rechte zukommen, die daher Geltung beanspruchen für jeden Menschen und sogar der Übermacht des Staates gegenüber.

Die marxistische Position versteht Menschenrechte immer historisch bedingt und – abgesehen von der in weite Zukunft gerückten kommunistischen, klassenlosen Gesellschaft, die aber für den gegenwärtig lebenden Menschen noch keine Rechtsansprüche begründet – als Klassenrecht. Dieses ist logischerweise nur das Recht der Mitglieder der herrschenden Klasse, und zwar als Mitglieder dieser Klasse. Menschenrechte gelten – nun angewandt auf den Sozialismus selbst – nicht für den Klassenfeind oder Dissidenten, denn es gibt kein Recht gegen, sondern nur im und für den Staat.

- 1 Enzyklika Redemptor Hominis, Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979.
- 2 Ebd., 37 f.
- 3 Ebd., 38.
- 4 Ebd., 38.
- 5 Ebd., 38.
- 6 Pater Josef Kentenich, Krönung Mariens – Rettung der christlichen Gesellschaftsordnung, Vallendar-Schönstatt 1977, 159.
- 7 Ebd., 32.
- 8 Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, Hg. Wolfgang Heidelmeyer, Paderborn 1972, 239–245; ferner: Menschenrechte. Texte internationaler Abkommen, Pakte und Konventionen, Hg. Peter Pulte, Opladen 1974, 50–53; ferner: Fritz Hartung, Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte, in: Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte von 1776 bis zur Gegenwart, Göttingen u. a. 1972⁴, 144–157.
- 9 Ebd., Heidelmeyer 245–252; Pulte, 54–71; Hartung, 172–207.
- 10 Vgl. Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, in: Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Hg. Roman Schnur, Darmstadt 1964, 1–77; hier: 31 ff.
- 11 Hartung, 40–45.
- 12 Hartung, 44–49.
- 13 Hartung, 84–93; vgl. ebd., 23.
- 14 Vgl. Hartung, 24 f.
- 15 Vgl. Heidelmeyer, 22.
- 16 Hartung, 106–116.
- 17 Hartung, 100–105.
- 17^a Hartung, 122–129.
- 18 Proklamationen der Freiheit, Hg. Janko Musulin, Fischer Bücherei, Bücher des Wissens 283, Frankfurt a. M. 1963, 144; vgl. auch: Heidelmeyer, 29 f.
- 19 Pulte, 16.
- 20 Vgl. Heidelmeyer, 31.
- 21 Vgl. Anm. 10.

- 22 Vgl. Gerhard Ritter, Ursprung und Wesen der Menschenrechte, in: Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Anm. 10, 202-237; hier 210.
- 23 Vgl. ebd., 216.
- 24 Vgl. ebd., 202.
- 25 Vgl. ebd., 215.
- 26 Vgl. Walter Euchner, Locke, in: Klassiker des politischen Denkens, 2. Bd., Hans Maier, Heinz Rausch, Horst Denzer, Hg., München 1969², 1-26; hier: 7 f.
- 27 Vgl. John Locke, Über die Regierung, Reclam, Stuttgart 1974, 4-14.
- 28 Vgl. Walter Euchner, 7.
- 29 Vgl. Walter Euchner, 8; ferner im Nachwort von Peter Cornelius Mayer-Tasch zu John Locke, Anm. 27, 192-200.
- 30 Gerhard Ritter, 205.
- 31 Vgl. Hans Dieter Schelauke, Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945-1965, Köln 1968, 85 ff.
- 32 Vgl. auch: Pater Kentenich, 148-151.
- 33 Vgl. Schelauke, 90.
- 34 Gerhard Stavenhagen, Geschichte der Wirtschaftstheorie, Göttingen 1969⁴, 53.
- 35 Vgl. ebd., 36.
- 36 Vgl. Hans G. Schachtschabel, Wirtschaftspolitische Konzeptionen, Stuttgart u. a. 1970², 54 f.; ferner: L. J. Zimmermann, Geschichte der theoretischen Volkswirtschaftslehre, Köln 1967³, 256 ff.
- 37 Vgl. Karl Marx, Das Elend der Philosophie, Berlin (Ost) 1947, 126 ff.
- 38 Karl Marx, Das Kapital, Bd. 1, Frankfurt a. M. u. a. 1969², 544.
- 39 Vgl. ebd., 595; 380-382 und 455.
- 40 Marx und Engels, Manifest der kommunistischen Partei (1848), in: Marx-Engels Studienausgabe, Fischer-Bücherei, Bücher des Wissens 766, Frankfurt a. M. 1966, 59-87; hier: 70.
- 41 Ebd., 72.
- 42 Ebd., 72.
- 43 Ebd., 77.
- 44 Karl Marx, Zur Judenfrage, in: Marx-Engels Studienausgabe, Fischer Bücherei, Bücher des Wissens 6059, Frankfurt a. M. 1970, 31-60.
- 45 Karl Marx, Vorwort Zur Kritik der politischen Ökonomie (1869), in: Das Kapital, Bd. 1, 719.
- 46 Karl Marx, Zur Judenfrage . . . , 47.
- 47 Ebd., 48.
- 48 Ebd., 49.
- 49 Ebd., 52.
- 50 Grundlagen des Marxismus-Leninismus. Lehrbuch, Berlin (Ost) 1960.
- 51 Ebd., 713 f.

Halbzeitbetrachtungen zum „Jahr des Kindes“

Von Norbert Martin

I

Wenn die offizielle und halboffizielle Politik sich eines Anlasses, wie ihn das von der UNO für 1979 ausgerufene „Jahr des Kindes“ darstellt, bemächtigt, dann werden „Aktionsprogramme zur Verbesserung der Lage der Kinder“ entworfen und gefordert, „in Anlehnung an das von der nationalen Kommission erstellte Aktionsprogramm landesspezifische Maßnahmen durchzuführen.“ Mit „Vorrang sollen dabei diejenigen Probleme aufgegriffen werden, die besonders rasch einer Lösung bedürfen“. Dabei „soll Bestandteil des Programmes die Aufforderung an alle fachlichen und politischen Gremien sein, nach neuen Wegen der Koordinierung und Integration zu suchen. Eine isolierte Betrachtungsweise könne der Vielfalt von Problemen nicht gerecht werden“, weshalb „alle öffentlichen und freien Träger, aber auch die Verwaltungen und Vertretungskörperschaften, die Bildungseinrichtungen, Organisationen und Initiativgruppen wirkungsvolle Formen der Zusammenarbeit finden müßten, damit die Bemühungen ... geweckt, verstärkt und von kommunaler Seite unterstützt würden“. Das setzt „eine nüchterne Bestandsaufnahme voraus, in der auch Mißstände und damit Verbesserungsmöglichkeiten aufgezeigt würden. Sie müsse die Grundlagen für die gemeinsame Planung und Durchführung von Maßnahmen bilden“.

Diese wörtlichen Zitate¹, die man ebenso auf Programme des Umweltschutzes, der Landesverteidigung, der Abwässerbeseitigung, der Denkmalpflege, der Reduzierung von Jugendkriminalität, der Gesundheitserziehung in der Schule, des Vogelschutzes – kurz: auf Beliebiges anwenden kann, veraten eine in diesen Monaten typisch – und keineswegs parteigebunden – anzutreffende Sprache, mit der das Problem „Jahr des Kindes“ organisations-methodisch und -didaktisch in den Griff genommen und „bewältigt“ wird.

Nun wird niemand, der die Lage der Kinder in unserer Welt kennt, bestreiten, daß politische „Maßnahmen“ notwendig sind und deshalb ist das „Koordinieren“ und „Integrieren“, das „Planen“ und „Durchführen“, sind die „Bestandsaufnahmen“ und „Aktionsprogramme“ recht und gut, insofern sie evtl. und im günstigsten Falle Vor- und Randbedingungen schaffen, bzw. verbessern können, die die zentralen Probleme unserer Kinder umgeben.

II

Als im November 1975 bei einem Kongreß der internationalen katholischen Büros in München die Idee zum „Jahr des Kindes“ geboren wurde, hatte man sicher nicht in erster Linie an Kindertage und Elternforen, Architekten-, Künstler-, Foto- und Lesewettbewerbe usw. usw. gedacht, so wichtig sie für die Sensibilisierung sein mögen. Die Gefahr, daß hier wieder „vermarktet“ wird (denn da wird Markt gemacht mit Limo und Lutschern, mit Brötchen und Würstchen, mit Preisen und Büchern, mit Mode und Mätzchen, mit Auf- und Abklärung), daß mancher „sein Süppchen“ kocht, statt die wahren Interessen der Kinder zu vertreten, ist zweifellos groß. Aber: was sind die „wahren Interessen“ der Kinder? Etwa

- daß sich die Zahl von 350 Millionen hungernder Kinder in der Welt noch vergrößert?
- daß noch mehr Kinder als die von der jüngsten UN-Statistik genannten 50 Millionen pro Jahr abgetrieben werden?
- daß die Zahl von 100 000 pro Jahr erblindenden Kindern (aus Mangel an Vitamin A) sich erhöht?
- daß Tausende von ihnen Eltern verkauft werden?
- daß Millionen keine Schule besuchen können?
- daß 156 Millionen in Slums leben?
- daß 52 Millionen unter unerträglichen Bedingungen arbeiten müssen und ausgepowert werden?
- daß in den klinisch so sauberen Abtreibungskliniken in vielen Ländern Europas die (bei einer „späten“ Abtreibung) schreienden und zappelnden Kinder in danebenstehenden Wassereimern ertränkt werden?
- daß ihre Mütter „nach dem harmlosen, nur wenige Minuten dauernden Eingriff“ (Abtreibung im Frühstadium der Schwangerschaft, bei der die Kinder zerstückelt werden) anschließend „bei Kaffee und Kuchen“ von Arzt und Assistentin getröstet werden (so eine große deutsche Illustrierte über die „Fortschritte“ bei der ambulanten „Behandlung“)?
- daß die pharisäerhafte Einstellung sich verbreitet, mit der ein durch die Pille kinderloses Ehepaar seine Kinderfeindlichkeit kaschiert, indem es versichert: „Unsere Kinder würden es viel besser haben als Kinder anderer Leute, die tatsächlich Kinder haben?“
- daß, statt von „Zuwendung, Annahme, Geborgenheit, Liebe, Verantwortung, Erziehung, Zärtlichkeit, Mütter“ nicht nur im wissenschaftlichen, sondern auch im allgemeinen Sprachgebrauch immer öfter von „Kontakt, Adaptation, Reaktion, Kommunikation, Interaktion, Sozialisation, angemessener Dosierung sensorischer Stimulation, Dauerpflegeperson“ die Rede ist?

Was sind die wahren Interessen der Kinder? Sind es – nach dem Jahr der Frau, des Baumes usw. – die unzähligen Veranstaltungen, die in „ihrem“ Jahr landauf landab über die Bühne gehen wie ein Theater, auf dessen Programm eben dieses Jahr „Kindertheater“ steht und dessen Repertoire 1980 wieder ganz anders aussieht?

Am „Programm der nationalen Kommission für die Vorbereitung und Durchführung des Internationalen Jahres des Kindes in der Bundesrepublik Deutschland“ (91 großformatige Seiten) waren 167 Organisationen (von der „Aktion Das sichere Haus“ bis zum Zweiten Deutschen Fernsehen) beteiligt, und es ist ein großartiges Programm, in dem ununterbrochen von Förderung, Verbesserung und Ausbau auf allen nur erdenklichen Gebieten – Erziehungsbedingungen (z. B. Familienplanung, finanzielle Hilfen, Ausbau familienergänzender Erziehungseinrichtungen, Vergrößerung des öffentlichen Freizeitangebots, Humanisierung des Arbeitslebens), Familienpflege und Heimerziehung, Gesundheitsvorsorge, Schulen, Jugendeinrichtungen, Umwelt usw. – die Rede ist. Sind das die wahren Bedürfnisse der Kinder? Sicher gehören sie dazu – aber sind es die zentralen Fragen, die im Interesse der Kinder gelöst werden müssen?

III

Zunächst einmal: *Kinder wollen leben*. Deshalb ist das „Jahr des Kindes“ dann ein Erfolg, wenn die Abtreibungszahlen fallen (statt zu steigen), wenn das Lebensrecht der Ungeborenen generell sicherer wird, wenn die verlogenen ca. 70% Abtreibungen, die in unserem Land mit der sog. „sozialen Indikation“ legitimiert werden, sich umwandeln lassen in den Willen und die Bereitschaft von mehr Müttern, ihre Kinder auszutragen. Was ist das für eine Mentalität, für die ein Kind zunächst und zuerst einmal einen „Störfaktor zukünftiger Pläne“ darstellt? Deshalb wäre es ein Erfolg für die Interessen der Kinder, wenn z. B. die „Chirurgische Fachklinik“ (in Wirklichkeit eine Abtreibungsklinik) in Lindenfels/Odenwald, in der 1977 allein Tausende von Abtreibungen durchgeführt wurden, geschlossen würde. Aber wahrscheinlich wird die „Erfolgsquote“ im „Jahr des Kindes“ noch höher liegen.

Wenn das „Jahr des Kindes“ des weiteren dazu führt, daß mehr Menschen aus den prosperierenden Industrieländern Geld für die Speisung von Kindern in den Entwicklungsländern opfern, dann war es ein Erfolg.

Zweitens: *Kinder wollen eine Familie haben*. Wer dem Kind helfen will, muß der Familie helfen. Der unselige Trend in unseren Rechtsnovellierungen, immer stärker eine Familienmitgliederpolitik mit Blick auf das einzelne

Individuum (Kind, Jugendlicher, Mann, Frau) zu betreiben, statt die Familie als einen ganzheitlichen „Organismus“, als eine Einheit, die mehr ist als die Summe ihrer Teile, in den Blick zu nehmen, muß gestoppt werden. – Das „Jahr des Kindes“ wird Erfolg haben, wenn wir (und wenn es nur einige tausend wären) mehr Väter dazu bekommen, täglich eine Viertelstunde mehr (oder erstmals!) sich ihren Kindern zu widmen, wenn von den hunderttausenden berufstätigen Frauen mit Kleinkindern auch nur 10000 ein Einsehen haben und ihren außerhäuslichen Beruf wenigstens vorübergehend aufgeben, um sich ganz ihren Kindern zu widmen.

Es ist auch zu fragen, ob das Engagement vieler Männer und Frauen, die die Wochenenden in den Dienst wichtiger Angelegenheiten des „Gemeinwohls“ (Vereine, Verbände, Tagungen usw.) stellen, uns nicht in vielen Fällen teuer zu stehen kommt, weil durch diesen zweifellos idealistischen Einsatz die Familie und in erster Linie oft die Kinder den Vater oder die Mutter entbehren müssen. Wir wissen heute wissenschaftlich belegt sehr genau, was Kindern gut tut. Sie brauchen die Geborgenheit einer Familie, Spiel- und Lebensraum, Zuwendung der Mutter zumal in den ersten Lebensjahren, das Gefordertsein gemäß ihrem jeweiligen Entwicklungsstand und ihrer Kraft. Wir wissen, daß die „Atmosphäre“ stimmen muß, daß „zehn Minuten Zuwendung oft reicher machen als zehn Mark Taschengeld“ und daß Schmetterlinge ihnen wichtiger sind als Taschenrechner. –

Wer die Zusammenhänge kennt, weiß, daß „Probewehe“, „Ehe auf Zeit“, „Ehe ohne Trauschein“ gewöhnlich kinderfeindlich sind, weil Kinder in der Regel unerwünschte „Abfallprodukte“ solcher Verbindungen sind. Deshalb liegen solche Formen des Zusammenlebens nicht im Interesse der Kinder. Sie stellen keine „Herberge der Menschlichkeit“ dar, um ein schönes Wort des ersten Bundespräsidenten Theodor Heuss über die Familie zu zitieren. Eher sind sie Absteigequartiere des Egoismus.

Wie man es dreht und wendet: Wer über die wahren Interessen der Kinder nachdenkt, landet letztlich bei der Familie. Hier liegt der entscheidende Schlüssel für die Zukunft unserer Kinder und deshalb handelt der im wahren Interesse des Kindes, der Anstrengungen unternimmt, daß unsere Familien intakt sind – was nicht Idylle oder Konfliktlosigkeit heißt. Jedenfalls stehen all die kinder- und jugendpolitischen Initiativen, die das Kind nicht in der Einbettung in die Familie sehen, sondern als einen „weithin familienunabhängigen Mittelpunkt der allgemeinen Gesellschaftspolitik“ (Kuhn) in der Gefahr, die wahren Interessen des Kindes zu verfehlen. Das Kind will Beheimatung bei Mutter, Vater und Geschwistern.

IV

Über die Geschichte der Kinder und der Kindheit gibt es erst seit wenigen Jahren gesichertes Forschungsmaterial. Die Veröffentlichungen zeigen an Hand der außerordentlich variierenden Deutung und Bedeutung der Kindheit in den verschiedenen Kulturen und innerhalb derselben Kultur zu verschiedenen Zeiten, daß wir unsere Vorstellungen über die bisherige Geschichte der Kindheit erheblich berichtigen und modifizieren müssen³. Kinder sind durch die ganze Menschheitsgeschichte hindurch in z. T. unvorstellbarer Weise Opfer der Erwachsenen gewesen. In der Psychoanalyse gibt es Theorienansätze, die den geschichtlichen Ablauf dieses Verhältnisses Erwachsene-Kinder in Analogie zur Entwicklung des kindlichen Reifungsprozesses (anales, orales Stadium) zu interpretieren versuchen⁴: sozusagen „Haeckel reziprok“, wobei also die Phylogenese aus den Stadien der – psychologischen, nicht physiologischen – Ontogenese erklärt wird⁵.

Jedenfalls sprechen die früheren Dokumente der Menschheitsgeschichte eine deutliche und – von unserem heutigen Stand der Menschenrechte und Sozialethik her gesehen – erschreckende Sprache: Das Kind war weithin (noch) nicht „Mensch“, sondern Opfer, Besitz und wurde für alles mögliche mißbraucht. Wie auf anderen Gebieten, so hat auch hier das Christentum läuternd und emporbildend gewirkt, wenn auch in einem langwierigen und oft schmerzlichen Prozeß.

Daß auch hierbei die Bedeutung der (christlichen) *Familie* und insbesondere der Stellung des Kindes in ihr eine besondere Rolle gespielt hat, zeigt noch einmal eindringlich, wie stark allgemeine anthropologische Anschauungen auf der Basis konkreter Familien-„Rollen“ (Mann, Frau, Mutter, Vater, Kind, Geschwister) aufrufen und nicht von einem abstrakten Menschsein her deduzierbar sind. Insofern ist die ethnologische Entwicklung zur immer klarer sich ausprägenden Kernfamilie eine spezifische Kulturleistung ersten Ranges, in der auch die Individualrechte mit ihre Legitimation finden. Familie und Einzelperson bedingen sich sozusagen polar – wo Familie angegriffen wird, sind zugleich die Person und ihre Rechte bedroht und umgekehrt: Wo Personrechte angegriffen werden, steht auch immer die Familie im Schußfeld.

Fragt man auf diesem Hintergrund im „Jahr des Kindes“ was „das Kind“ eigentlich für die Gesellschaft, die Familie, den Staat und den einzelnen bedeutet, welchen „Wert“ es hat, was sich in ihm – jenseits des konkreten Individuums – als Repräsentanten des „Kind-Seins“ darstellt, so könnte man sagen: „Kind“ meint Neuanfang, Zukunft, Versöhnung und Religion.

Neuanfang. Ohne eine je neue Generation von Kindern stürbe eine Gesellschaft, eine Kultur, ein Volk, ein Stamm oder auch eine Familie mit den letzten Alten aus und verschwände aus der Geschichte. Diese triviale Feststellung, deren empirischer Gehalt auf der Mikro-Ebene einer Familie zuweilen noch erlebbar sein mag, auf der Makro-Ebene von Völkern und Kulturen aber wegen der „Verzahnung“ der zeitlichen Abfolge der Generationen äußerst selten den Menschen vor Augen tritt, beinhaltet zugleich aber auch die Tatsache, daß in der Geburt sich ein Neuanfang dokumentiert. Das gilt zunächst einmal auf banale Art für das Kind selbst, dann aber für Mann und Frau, die in der Gründung ihrer Ehe auch heute noch das Kind als Zeichen dieses Neuanfangs eines gemeinsamen neuen Lebens erfahren. Für sie beginnt damit auch die Übernahme neuer Rollen: Sie werden Mutter und Vater. Jedes weitere Kind wird als eine beglückende „Neuigkeit“ erfahren und begrüßt, und mit dem unwiderruflich letzten Kind schließt sich für feinfühligel Eltern zweifellos ein Teil ihres offenen Lebenshorizonts. Neben dieser mehr subjektiv-individuellen Seite wird aber in vielen Kulturen – und in Restbeständen auch in unserer Kultur – der in der Kindheit und Jugend liegende Neuanfang für die Gemeinschaft auch kollektiv demonstriert, etwa durch Initiationsriten, bei denen ja die Aufnahme der Kinder und Jugendlichen in die Erwachsenenrollen nur die eine Seite der Medaille darstellt, deren andere Seite eben die meist auch in Fest und Feier sich äußernde Freude über den Neubeginn repräsentiert. Dieses „Innovationspotential“ der Kindheit und Jugend wird besonders deutlich in dem in manchen Kulturen institutionalisierten Exodus der „neuen Generation“, wie er sich mythisch im Begriff des „ver sacrum“, des „heiligen Frühlings“ unübertrefflich verdichtete hat. Als Symbol des Neuanfangs vollzieht der „ver sacrum“ zugleich auch im „Auszug“ (exodus) aus dem Alten, Verkrusteten, dem Untergang Geweihten, das Zeugnis für die Neugründung.

Zukunft. Im Neuanfang des Kindes eröffnet sich zugleich Zukunft. Das Kind selbst ist für die Eltern Zukunft. Sie planen für sich, für die Kinder, für die Familie, in dem sie das Auf-sie-zukommende zu entwerfen suchen und so ihr Handeln vom angezielten Zukünftigen her strukturieren. Sie gewinnen so Offenheit und Orientierung an vor ihnen liegenden Zielen. Diese Zukunft eröffnet sich durch das Kind in einen Horizont, der über die Grenzen des eigenen Todes zeitlich und kulturell hinausweist. In der Bejahung des Kindes bejahen die Eltern zugleich ihre eigene Vergangenheit, aus der das Kind geboren wurde sowie ihre und des Kindes zukünftige Geschichte und erhalten so die Kraft zur Bewältigung der Gegenwart. In der

Verbindung der drei Tempi baut sich ganz wesentlich die familiäre und personale Identität auf.

Ähnliches läßt sich auf gesellschaftlicher Ebene sagen. Ein Volk, das Kinder bejaht, in dem Kinder etwas gelten, wird mutig und selbstbewußt seine Zukunft angehen – und umgekehrt: Wo Kinderfeindlichkeit sich breit macht, sieht es um die Zukunft eines Volkes nicht gut aus. So ist es auch folgerichtig, daß junge Leute, die düster und ohne Hoffnung in die Zukunft schauen, keine Kinder wollen. Der fehlende Kinderwunsch wird oft durch einen besonderen Altruismus legitimiert, der die möglichen Kinder vorsorglich vor einer so bösen Welt und Zukunft zu bewahren vorgibt. Der Bedingungs-zusammenhang von abgelehnten Kindern und Zukunftsangst und damit Zukunftslosigkeit erscheint mir aber viel komplexer und z. T. stärker von Egoismen durchsetzt, als es die altruistischen Sekundärrationalisierungen ahnen lassen. Jedenfalls: so wie Kind Zukunft bedeutet, so entsprechen sich auch Ablehnung des Kindes und Zukunfts- bzw. Hoffnungslosigkeit. „Wenn wir von der Zukunft reden, dann muß unser Blick zu allererst auf unsere Kinder fallen: Sie sind unsere Zukunft . . . Aus diesem Grunde muß die Familie als der Raum unserer Zukunft unsere oberste Sorge sein: Mehr als die Strategien der Planer entscheidet das Geschick der Familie, in welche Zukunft wir gehen⁶.“

Versöhnung. Eine alte Volksweisheit spricht von den Kindern als dem „Kitt der Ehe“. Wenn man allerdings die steigenden Scheidungszahlen betrachtet, dann wird klar, daß dieser Kitt – so überhaupt noch vorhanden – sehr brüchig geworden ist. Bei schwerwiegenden Konflikten, die zur Scheidung der Gatten führen, wird nur noch in geringem Maße Rücksicht auf die Kinder genommen.

Wer den „Patient Familie“ kennt, weiß natürlich, daß es die problemlose Ehe und Familie nur in seltenen Ausnahmefällen – und selbst dann nur temporär – gibt. Jede Familie ist „problematisch“, Spannung und Konflikte gehören zum Leben der Familien notwendigerweise hinzu. Spannungen bedeuten ja auch lebendige Lebensvorgänge, die u. a. in der Familie durch das Kind hervorgerufen werden. Gerade diese Dynamik, wenn sie bejaht und positiv bewältigt wird, macht Ehe und Familie zu einem „Abenteuer unserer Zeit“. Die Rücksicht auf die Belange des Kindes (wobei das Kind selbst durch seine Art Eltern oft erst dazu bringt) vermag bei den Eltern eine Grundhaltung der Versöhnlichkeit zu provozieren, der Bereitschaft zu verzeihen und immer wieder den Neuanfang und Neuaufbruch aus den Verkrustungen des Erwachsenenlebens zu wagen. Das Kind als Anlaß der Versöhnung und des vertieften Willens zum gemeinsamen Weitergehen stellt so einen wichtigen Faktor auch der persönlichen Reifungsdynamik der Eltern dar. Es ist ja beileibe nicht so, daß die Eltern nur das Kind erziehen, viel-

mehr erzieht das Kind auch die Eltern in einem den Erwachsenen nur selten bewußten Ausmaß.

In manchen Kreisen der radikalen Frauenbewegung der letzten Jahre gibt es eine typische Geisteshaltung, die durch die Feindschaft zwischen den Geschlechtern bestimmt ist. Nun ist die Gegnerschaft der Geschlechter ein alter Topos der Menschheitsgeschichte, der auch in den anthropologischen Mythen eine Rolle spielt. Das Kind als Frucht und Symbol der liebenden Vereinigung zwischen Mann und Frau ist zugleich auch das Zeichen der Versöhnung zwischen den antagonistischen Prinzipien des Männlichen und Weiblichen. Insofern ist es folgerichtig, daß die Kreise der Frauen-Emanzipationsbewegung, die direkt männerfeindlich eingestellt sind, auch das Kind grundsätzlich ablehnen, weil sie eben in einer unversöhnlichen Haltung beharren, die nur den „Krieg der Geschlechter“ kennt. Das Kind aber bedeutet Friede und Versöhnung.

Religion. Im Kind „finden“ sich die Eltern auf eine neue und eigenartige Weise. Von jeher sind in allen Kulturen Hochzeit, Zeugung, Geburt und Tod besondere Brennpunkte religiöser Praktiken und Vorstellungen gewesen und noch in fast vollständig säkularisierten und entkirchlichten Kreisen bleiben Hochzeit, Taufe und Begräbnis dem „Dunstkreis“ kultischer Handlungen verhaftet. Das letztlich ein Geheimnis bleibende der Verbindung von Mann und Frau und das aus diesem Geheimnis erwachsende Kind trägt auch für den säkularisierten Menschen, wenn er noch nicht abgestumpft ist gegenüber dem Geheimnisvollen und Unbegreiflichen, religiöse Züge. Die geheimnisvolle Verwobenheit mit den Geschlechtern vor uns und nach uns, die re-ligio, erlebt das zeitlich begrenzte Individuum grundsätzlich als metaphysisch. Deshalb vermag die Geburt eines Kindes und sein Geheimnis-Charakter auch den vielleicht seit langem brachliegenden Acker religiöser Gefühle aufzubrechen. Deshalb trägt das Kind in vielen Kulturen religiöse Züge, ist das Kind-Sein Ausdruck für eine besonders religiös sensible Haltung.

Daß Gott im Christentum Kind geworden ist und damit die Geschichte einen gewissen Kulminationspunkt erreichte – weshalb seine Geburt zugleich eine neue Zeitrechnung einläutete –, ist der nicht mehr zu überbietende Ausdruck für den „Wert“ des Kindes, den Christus an vielen Stellen des Neuen Testaments erläutert.

Freilich, wir leben in einer Welt, die weithin von anderen „Werten“ geprägt ist. Wenn das „Jahr des Kindes“ seinen „Wert“ wieder etwas mehr bewußt macht, war es nicht umsonst. Vorstellungen, daß unsere „Autostadt“ zu einer „Kinderstadt“ werden müsse (wie es bei der offiziellen Eröffnung des „Jahr des Kindes“ in der Bonner Beethovenhalle von einer Bundesministerin

formuliert wurde), sind so utopisch, daß man dies nur als effekthascherischen Gag bezeichnen kann. Wie wäre es, wenn unsere „Autofamilien“ wieder zu „Kinderfamilien“ würden? Das genüge schon!

- ¹ Artikel aus der Staatszeitung Rheinland-Pfalz vom 22. 1. 1979 über das von der SPD geforderte landeseigene Aktionsprogramm zum „Jahr des Kindes“.
- ² Zitiert in einem Leserbrief in der „Welt“ vom 6. 1. 1979.
- ³ Ph. Ariès: Geschichte der Kindheit, München 1975. C. de Mause (Hrsg.): Hört ihr die Kinder weinen, Frankfurt 1977. E. Johansen: Betrogene Kinder, Frankfurt 1978. Hardach und Hardach (Hrsg.): Deutsche Kindheiten, Kronberg 1978.
- ⁴ Vgl. dazu Henning Günther: Familie 2000, in: Familie 2000, Paderborn 1979, S. 17.
- ⁵ Im Jahre 1866 stellte Ernst Haeckel sein berühmtes (inzwischen als „katastrophaler Irrtum“ erkanntes) „Biogenetisches Grundgesetz“ auf, nach dem die „individuelle Entwicklung, die ein Organismus durchläuft, eine kurz gedrängte Wiederholung der sogenannten Stammesentwicklung sein (soll), welche die Generationen der Lebewesen auf unserer Erde im Laufe der Erdgeschichte durchmachen.“ Vgl. zu diesem Argument, das ja in der Abtreibungsdiskussion seinerzeit eine gewisse Rolle gespielt hat, Erich Blechschmidt: Vom Ei zum Embryo. Die Gestaltungskraft des menschlichen Keims, 2. A. Stuttgart 1969, S. 49 ff., ebenfalls Norbert Martin: Von der Reform zur Deform des § 218?, in: D. Hofmann (Hrsg.): Schwangerschaftsunterbrechung, Frankfurt 1974, S. 207–249, S. 217 ff.
- ⁶ Joseph Kardinal Ratzinger: Sylvesteransprache 1978/79, zitiert aus: Stimme der Familie, Jg. 26, 1/1979, S. 3.

Die göttliche Vorsehung: Tatsache und Bedeutung

Von P. Joseph Kentenich

Vorbemerkung: Die nachstehend abgedruckte Predigt hielt Pater Kentenich am 19. November 1911 in der Pfarrkirche zu Cues an der Mosel. Anlaß war die äußere Feier des Festes des hl. Kirchenpatrons Briccius, der als Nachfolger des hl. Martin um 397–444 Bischof von Tours war. Wir geben die Predigt in der Originalfassung ihrer Niederschrift wieder, einschließlich der Ergänzungen, die Pater Kentenich auf der rechten Spalte der von ihm nur ein-spaltig beschriebenen Blätter vornahm. Von den zwei Einleitungsentwürfen, die die Predigt aufweist, bringen wir allerdings nur den zweiten, späteren, der offenbar auch der tatsächlich gebrauchte war. Die Predigt, die er außer in Cues noch zum Jahresschluß 1911 bei den Franziskanerinnen in der Eltzerhofstraße in Koblenz und – mit entsprechenden Änderungen – zum Fest des hl. Sebastian 1912 in Sayn hielt, bezeugt, wie früh und wie stark Pater Kentenich auf die Wahrheit von der göttlichen Vorsehung als seine grundlegende „Weltanschauung“ eingestellt war.

Ihr wollt heute an dem Beispiel Eueres hl. Patrons wiederum lernen, die schweren Kämpfe des Lebens mit Erfolg zu bestehen.

Wenn ich nun die Bedürfnisse der Gegenwart vergleiche mit dem Tugendleben unseres Heiligen, dann finde ich eine Tugend, die unserer Zeit fast gänzlich abhanden gekommen ist – die andererseits das ganze Leben des hl. Briccius durchdringt. Ich meine den Glauben an die Göttliche Vorsehung. Was liegt darum näher, als daß wir heute die göttliche Vorsehung zum Gegenstand, zum Thema der Festpredigt wählen. Zwei Gedanken sind es aber, die wir über diesen wichtigen Gegenstand im Leben Eueres Kirchenpatrons bestätigt finden:

1. die Tatsache,
2. die Bedeutung der göttlichen Vorsehung.

I.

Es gibt eine göttliche Vorsehung. Was schließt diese meine erste Behauptung alles in sich? Das ist Euch allen bekannt. Wenn ich sage: Es gibt eine göttliche Vorsehung, so will ich damit ausdrücken, daß alle Schicksalsschläge, die uns treffen, alle Verhältnisse, alle Lebenslagen, in denen wir uns befinden, nicht zufällig – so von ungefähr kommen; nein, wir sind überzeugt, daß meine,

daß Deine, daß unserer aller Schicksalsschläge, Verhältnisse und Lebenslagen von Gott vor-, vorhergesehen, angeordnet und geleitet werden, geleitet – soviel es an Gott liegt – zu unserem besten, zu unserem Heile, zu unserer ewigen Beseligung. Oder kurz ausgedrückt: Es gibt eine göttliche Vorsehung, d. h. nichts kommt von ungefähr, / von Gottes Güte kommt alles her.

Diese meine erste Behauptung will ich beweisen durch ein doppeltes Zeugnis:

1. durch das Zeugnis der Vernunft, sowohl der natürlichen wie der durch den Glauben erleuchteten Vernunft,
2. durch das Zeugnis der Erfahrung.

Was sagt uns zunächst die Vernunft, der gesunde Menschenverstand?

Gott ist unser Schöpfer. Wir erkennen ferner in ihm das höchste, das vollkommenste Wesen. Wäre es da möglich, daß er sich bei unserer Erschaffung ein unvollkommenes Ziel gesetzt hätte, ein Ziel, das nicht er, ein Ziel, das nicht seine Ehre und Verherrlichung ist? Nein. „Gott hat geschaffen für sein Lob, für seinen Namen, für seine Ehre.“ So erklärt uns ausdrücklich die hl. Schrift (5. Mos. 26, 19). Unser letztes, unser höchstes Ziel ist die Ehre Gottes. Wir müssen Gott ehren und verherrlichen.

Wie aber können wir unserer Pflicht genügen? Wir können und müssen Gott ehren durch Erkenntnis und Liebe. Wozu hätte er uns sonst den Verstand und freien Willen gegeben? Wie könnte er uns sonst durch die hl. Schrift so nachhaltig zurufen: Du sollst den Herrn, Deinen Gott, lieben. Du sollst ihm dienen und Dich ihm unterwerfen.

a. Du stehst da bewundernd vor einer schönen Statue. Wer hat doch dem rohen Marmorblock diese Schönheit gegeben. Offenbar der Künstler, der sie angefertigt. Niemand aber gibt, was er nicht besitzt. Der Anblick der Statue sagt Dir somit, daß ihr Verfertiger eine große Kunstfertigkeit besitzt. Das Werk lobt, ehrt den Meister.

Das Werk lobt, ehrt den Meister. Der große Weltenbaumeister ist Gott. Alle Schönheit, alle Güte, alles, was um uns ist, hat ihn zum Urheber, ist gleichsam seine Fußspur, oder wie ein gelehrter Schriftsteller, Tertullian, sich ausdrückt, ein ornamentum majestatis eius, ein Ornament, ein Schmuck seiner Herrlichkeit.

Das Werk lobt, ehrt den Meister. Diese Ehre verlangt und erreicht Gott in jedem einzelnen Falle – auch vom Todsünder, auch vom Verdammten. Oder spiegeln sich nicht in beiden seine Güte, Langmut, Gerechtigkeit wieder.

Seht da die erste Art und Weise, wie wir Gott ehren können und müssen – auch ohne unseren Willen, ja sogar wider unseren Willen.

b. Die zweite Art und Weise hängt von unserem Willen ab. Wir Menschen

sind die Könige der sichtbaren Schöpfung. Wenn alles andere um uns eine Fußspur Gottes ist, dann sind wir sein Ebenbild: Wir haben Verstand und freien Willen. Wir können den Fußspuren Gottes in der sichtbaren Schöpfung nachgehen, um den Schöpfer zu finden, wir können vom Geschöpfe schließen auf den Schöpfer: Wir haben Verstand.

Wir haben aber auch einen freien Willen. Diesen können wir Gott schenken durch die Liebe, durch die Unterwerfung.

Wir können Gott erkennen, wir können Gott lieben – und ihn auf diese Weise ehren. Diese Ehre verlangt Gott aber auch von uns. Wie oft ruft er uns in der hl. Schrift zu: Du sollst den Herrn, Deinen Gott, lieben; Du sollst ihm dienen. Diese Liebe, diesen Dienst – diese Ehre verlangt Gott von uns jeden Augenblick. „Meine Ehre gebe ich keinem anderen.“

Alles, was uns zustößt, kommt von Gott – sind ja doch nach der Beteuerung des Heilandes alle Haare unseres Hauptes gezählt, so daß keines herunterfällt ohne den Willen seines himmlischen Vaters. Alles, was uns zustößt, kommt von Gott und zwar in der Absicht, seine Ehre zu vermehren, seine eigene Ehre, auf die er so eifersüchtig ist, daß er erklärt: Meine Ehre gebe ich keinem anderen.

Was haben wir bisher gefunden? Wir haben gefunden, daß Gott in allem, was er uns schickt, seine Ehre sucht. Es unterliegt somit keinem Zweifel:

1. Gott hat uns erschaffen für seine Ehre, für seine Erkenntnis und Liebe
2. Alles, was uns irgendwie zustößt, das kommt von Gott, um diese seine Ehre zu vermehren.

Aber was soll dieser Beweis? Was nützt es Dich, wenn Gottes Ehre von Dir verlangt, daß Du arm seist? Und das sollte doch bewiesen werden, daß Gott in allem dein Bestes sucht.

Wenn Du diesen Einwurf bringst, dann hast Du vergessen, daß unser Glück, unser Bestes unzertrennlich mit der Ehre Gottes verbunden ist. Alles, was die Ehre Gottes fördert, (fördert) in demselben Maße unsere Glückseligkeit. Alles, was wir als Tribut der Huldigung zu Gott emporsenden, das verwandelt sich in den Tau, in den Regen der Gnaden und des Glückes und strömt reichlich auf uns herab.

Gottes Ehre ist unser Glück. Denn die Ehre, die wir Gott schulden, besteht ja in seiner Erkenntnis und Liebe. Liebe und Erkenntnis Gottes aber machen unsere ganze Glückseligkeit aus. Das ist so wahr, daß die Glückseligkeit des Himmels ihrem Wesen nach durch eine vollkommene Erkenntnis und Liebe Gottes bewirkt wird. Hier auf Erden kann diese Erkenntnis und Liebe nur unvollkommen sein. Unvollkommen ist darum auch unser irdisches Glück. Gottes Ehre ist unser Glück. Gott sucht in allem seine Ehre; er sucht darum

auch in allem unser Glück. Wenn wir also die Hände falten und beten: Alles meinem Gott zu Ehren in der Arbeit in der Ruh; wenn wir beten: Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden, dann antwortet Gott gleichsam: Meine Ehre, mein Wille, o betendes Menschenkind, ist Deine Beseligung.

Jetzt verstehen wir auch den Apostel, der da erklärt: Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum = Denen, die Gott lieben, gereicht alles zum Heil. Wir sprechen die Beteuerungen Gottes, der nicht müde wird zu versichern, daß er uns liebe wie seinen Augapfel, daß er uns in sein Herz geschrieben, daß er uns noch weniger vergessen könne wie die Mutter ihres einzigen Kindes.

Mag (er) Dir auch Kreuz schicken, Kreuz, Leid, Verfolgung, Armut, kurz alle Bitterkeiten des Lebens, er will Dein Bestes. „Wen Gott lieb hat, den züchtigt er“ (Spr 3, 12). Die Heimsuchung ist Strafe – sagt der hl. Augustinus – sie ist aber auch Gnade. Mit einem Worte: Gott sucht tatsächlich immer unser Bestes. Das bezeugt die Vernunft – sowohl die natürliche wie die vom Glauben erleuchtete Vernunft. Das bezeugt der hl. Briccius, Euer glorreicher Patron.

Ihr wißt, daß er in seiner Jugend ein leichtsinniges Leben führte. Er suchte nicht in allem Gottes Ehre, sondern hing sein Herz in unordentlicher Weise an die Welt. Da kam die göttliche Erbarmung über ihn. Wie die Mutter dem Kinde das Spielzeug aus der Hand nimmt, damit es sich enger an ihr Mutterherz schmiege, so nahm Gott ihm das, woran sein Herz mit allen Fasern hing.

Gott ließ zu, daß er falsch angeklagt und aus seiner Heimat verbannt wurde. Ob seine Seele nun in ihrer Verlassenheit ergriffen wird vom Heimweh nach der ewigen Heimat, nach dem Himmel? Ja, nach schweren inneren Kämpfen geht er ein auf die liebevollen Absichten Gottes. Wir treffen ihn in Rom, wo er sieben Jahre lang die härtesten Bußwerke verrichtet, um die Fehler seiner Jugend zu sühnen. Immer enger zog Gott ihn an sein Herz, immer zufriedener und glücklicher wurde er. Als er endlich für die Pläne Gottes erzogen war, da sandte er ihn zurück in seine Heimat. Bald jubelt das Volk ihm zu: Denn jetzt hat es einen heiligen Bischof.

Genügt diese Tatsache, genügen die angeführten Gründe, um uns zu überzeugen, daß es eine göttliche Vorsehung gibt? Ja, es gibt eine Vorsehung. Nichts kommt von ungefähr, von Gottes Güt' kommt alles her.

II.

Welche Bedeutung hat nun diese Lehre, dieser Glaube an die göttliche Vorsehung für unsere Zeit? Mit dieser Frage wollen wir uns im zweiten Punkt beschäftigen.

Gerade wegen des Glaubens an die göttliche Vorsehung erklärt man das Christentum als unbrauchbar für unsere Zeit mit ihrer hochgespannten Konkurrenz, mit ihrem unerbittlichen Ringen um Fortschritt und Vorrang. Mit einer Religion der Weltflucht, mit einer Religion, die den Menschen in der Ungunst seiner Lage nur eine Fügung Gottes sehen lassen (will). Mit einer solchen Religion kann man heute nichts mehr anfangen. Sie ist eine Wahnvorstellung, sie ist kulturfeindlich.

Wer diese oder ähnliche Behauptungen aufstellt, der hat niemals die Lehre von der göttlichen Vorsehung recht verstanden. Ein aufmerksamer Blick auf Eueren hl. Patron beweist, daß der Glaube an die Vorsehung uns fähig macht, in der Gegenwart unseren Platz zu behaupten. Dieselbe Wirkung bringt er auch bei uns hervor, indem er unseren Tätigkeitsdrang (1.) vor Erschlaffung, (2.) vor Überspannung bewahrt.

Der Glaube an die Vorsehung bewahrt unseren Tätigkeitsdrang vor Erschlaffung. Wer an die Vorsehung glaubt und nach diesem Glauben lebt, *der sucht in allem den Willen Gottes zu erfüllen*. Gott will aber nicht ohne uns arbeiten, er will uns zu Bundesgenossen haben, er will uns bei unseren Arbeiten nur helfend unter die Arme greifen, er verlangt von uns eine rege und rührige Tätigkeit. Sie hat er aufgenommen in den Plan seiner Vorsehung.

Blickt nur hin auf Eueren Patron. Wir wissen wenig von seinen einzelnen Arbeiten. Aber eines wissen wir; wir wissen, daß er ein Heiliger war und ist. Das genügt uns. Es mußte seine Freude sein, die Pläne Gottes zu erforschen und auszuführen. Mit welchem Eifer mag (er) ihnen in der hl. Schrift nachgegangen sein. Da fand er – da finden auch wir –, wie der Heiland den trägen Knecht verurteilt, der sein Talent nicht anwenden wollte. Voll Staunen erkennen wir mit Briccius wie der Gottessohn 33 Jahre arbeitet – geistig, körperlich arbeitet bis zur Ermüdung. Bald leitet er zur Sparsamkeit im kleinen an – denkt nur daran, wie er nach der Brotvermehrung in der Wüste die Überbleibsel sammeln läßt; bald stellt er das Vorbild eines geordneten Haushaltes auf, indem er einen seiner Apostel – Judas – zum Säckelmeister, zum Verwalter macht.

In seinem Geiste verkündet der Apostel Paulus den Grundsatz: Wer nicht arbeiten will, soll nicht essen (2 Thess 3, 10). Allen, besonders den Müttern,

befiehlt er, für ihr Hauswesen fleißig zu sorgen. Ist das nicht dieselbe Mahnung, die wir im Alten Testament so schön ausgeführt finden. Da schildert der Hl. Geist, wie die Hausfrau nach dem Herzen Gottes schon in aller Herrgottsfrühe an der Arbeit ist und bis spät in die Nacht hinein sieht man ihre Lampe brennen. Mit arbeitsfrohen Händen sorgt sie unablässig für ihren Mann, für ihre Kinder und Hausgenossen.

Wenn wir alles das aufmerksam mit Euerem hl. Patron erwägen: Ist das nicht ein Evangelium der Arbeit für alle Gesellschaftsklassen! Und da wirft man unserem Glauben an die göttliche Vorsehung vor, er mache uns träge und gleichgültig. Nein, im Gegenteil: er bewahrt unseren Arbeitsdrang vor Erschlaffung.

Er bewahrt ihn aber auch vor Überspannung.

Der Mensch kann viel, erstaunlich viel – wenn er nur will. Aber eine Grenze ist ihm gesetzt: er ist nicht allmächtig. Hier haben wir das Hauptübel unserer gottentfremdeten Welt. Alles will sie aus eigener Kraft.

Fruchtbarkeit und Mißwachs kommen allein von der Gunst oder Ungunst der Elemente; Gesundheit oder Krankheit, ein kurzes oder langes Leben hängt nur von natürlichen Ursachen ab. Diese rein natürlichen Ursachen – Gott, wenn er vielleicht existiert, kümmert sich ja nicht um die Welt – diese rein natürlichen Ursachen können nur durch natürliche Kräfte beseitigt werden. Erforschen und verwerten wir die Kräfte der Natur, dann ist uns geholfen. Dieser Grundsatz wird zur Richtschnur der Erziehung, er wird als Lebensweisheit von den Gebildeten verkündet und hineingetragen in die Wohnung des einfachen Mannes, des Arbeiters. Gott und eine übernatürliche Weltregierung werden ausgeschaltet. Daher das fieberhafte Hasten und Jagen nach Besitz, nach Ernährung, nach Kleidung, nach Genuß.

Diese verderbliche Zeitrichtung brandmarkt der Glaube an die Vorsehung als unvernünftig, als nutzlos. Er weiß, daß die Überspannung der eigenen Kraft unvernünftig und unnötig ist.

Du pflanzest, Du begießest, Du bearbeitest den Weinberg. Gibst Du auch das Gedeihen? Nein. Und was Du pflanzest und säst, das Korn, den Baum, und die Reben, sind sie Dein Werk? Nein!

Wenn es nun einmal, wie einst, drei Jahre lang nicht regnet, was hast Du mit Deinen Sorgen, was hat die Welt mit ihrer Einbildung, als hätte sie mit ihren wissenschaftlichen Entdeckungen und Erfindungen die Kräfte der Natur sich unterjocht und die göttliche Weltregierung überflüssig gemacht!

Ein solches Beginnen ist unvernünftig; es ist auch unnötig.

Wenn wir unser Möglichstes getan haben – dann sorgt Gott für das weitere. Werfet Euere Sorgen nur getrost auf den Herrn, mahnt der hl. Petrus, denn

er sorgt für Euch. Und der Mund der ewigen Wahrheit spricht: Betrachtet die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes. Wie armselig sind sie im Vergleich zum Menschen. Und doch: Der himmlische Vater sorgt für sie; er kleidet die Lilien, daß sie schöner sind als Salomon in goldener Königspracht. Um wieviel mehr wird er dann für uns sorgen, für die Könige der Schöpfung. So bewahrt der Glaube an die Vorsehung unseren Tätigkeitsdrang vor Überspannung.

Andächtige Zuhörer! Ich bin am Schlusse. Wir haben uns wieder überzeugt, daß es eine göttliche Vorsehung gibt. Wir haben uns überzeugt, daß der Glaube an die göttliche Vorsehung für unsere Zeit hochbedeutend, ja grundlegend ist.

Nun frage ich Euch im Namen Eures hl. Patrons: Habt Ihr auch immer nach dieser Überzeugung gehandelt? Was gedenkt Ihr in Zukunft zu tun?

Unser fester Entschluß: Ich will fortan arbeiten, als hinge alles von meiner eigenen Tätigkeit ab. Ich will aber auch vertrauen, als käme es einzig auf die Hilfe Gottes (an). Mit der hl. Theresia wollen wir sprechen: Theresia ist nichts, Theresia und Gott sind alles.

Mag dann über uns kommen, was da will. Mag Hungersnot sich einstellen.

Ja, mein Vater sitzt am Steuer. Es lenkt meinen Lebenskahn hinan zu den himmlischen Höhen, wo der hl. Briccius schon (vor) 1500 Jahren gelandet ist. Amen.

Spannungen im Ökumenischen Rat der Kirchen

Bekanntermaßen gibt es in der katholischen Kirche nicht wenige Kräfte und Strömungen, genährt von einer bestimmten sehr aktiven Theologie, die auf ein immer stärkeres und unmittelbares soziales und politisches Engagement der Kirche hindrängen. Vor allem in Lateinamerika haben diese Kräfte und Strömungen seit dem Ende des II. Vatikanischen Konzils an Boden gewonnen, so daß in manchen katholischen Kreisen vor der Bischofskonferenz von Puebla im Februar dieses Jahres die Befürchtung aufkam, die Kirche in diesen Ländern könnte ganz in das Schlepptau einer „Theologie der Befreiung“ oder einer „Theologie der Revolution“ geraten. Papst Johannes Paul II. hat dann freilich mit seiner Eröffnungsrede in Puebla die nötigen Markierungen gesetzt. Danach ist ein „Verständnis von Christus als Politiker, Revolutionär und Umstürzler“ mit der Katechese der Kirche schwer in Einklang zu bringen. „Die Zuflucht zur Gewalt lehnt er (Christus) unmißverständlich ab.“ „Die Perspektive seiner Sendung ist viel tiefer. Diese besteht in der ganzheitlichen Erlösung durch seine Liebe, die verwandelt, Frieden stiftet, verzeiht und versöhnt.“

Ähnliche Kräfte und Strömungen rühren sich im Raum der evangelischen Christenheit und haben hier in manchen Bereichen einen beherrschenden Einfluß erreicht. Führende Männer und Institutionen beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf sind zu Förderern und Vorkämpfern einer Haltung geworden, die der Anwendung revolutionärer Gewalt nicht nur verständnisvoll begegnet, sondern sie rechtfertigt und nach Möglichkeit unterstützt. Großen Wirbel löste in dieser Hinsicht ein als „Hintergrundpapier“ bezeichnetes Dokument aus, das der Leiter des Antirassismus-Programms des Ökumenischen Rates der Kirchen im Dezember 1977 allen 293 Mitgliedskirchen zuschickte. Das Dokument war der Lage der schwarzen Bevölkerung in der Republik Südafrika gewidmet und ging davon aus, daß es dort zu einer friedlichen Regelung des Konfliktes zwischen Schwarz und Weiß nicht kommen wird, und zwar einzig deswegen, weil die südafrikanische Regierung „keinesfalls ihre Zustimmung zu einem auf dem Verhandlungswege vorbereiteten friedlichen Abbau der Rassentrennung geben wird, sondern vielmehr fest entschlossen ist, diese mit allen Mitteln (sprich: Gewalt) beizubehalten“. Die Regierung in Pretoria habe für eine häufigere und gewalttätigere Konfrontation optiert und keinen Mittelweg offengelassen. Angesichts dieser Lage könne die Opposition gegen die Apartheid nicht

anders, als „in zunehmendem Maße nicht nur illegal, sondern auch gleichermaßen zunehmend mit Gewalt“ vorzugehen. Dabei handele es sich „um den Kampf einer historisch gewaltlosen Majorität gegen eine entschlossen gewalttätige Minorität“. Wie sollen die Menschen außerhalb Südafrikas sich gegenüber diesem Konflikt verhalten? Sie können entweder nichts tun und damit den gerechten Kampf der Unterdrückten behindern oder diejenigen unterstützen, die sich innerhalb Südafrikas für die Befreiung einsetzen. Es ist klar, daß das „Hintergrundpapier“ für die zweite Möglichkeit plädiert. Diese Stellungnahme zog sich eine scharfe Kritik seitens des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zu. Die Kritik stellte vor allem die Frage, ob man so tun könne, als gäbe es eine „gerechte Revolution“, während man doch zu der Einsicht gekommen sei, daß man von einem „gerechten Krieg“ nicht mehr sprechen könne. (Zu dem Ganzen vgl. Herder-Korrespondenz, Februar 1978, S. 102, und April 1978, S. 205 f.)

Das Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen, und zwar genauerhin die Verwendung des für die Verwirklichung dieses Programms bewilligten „Sonderfonds“, sorgt schon seit Jahren für Unruhe und Spannungen unter den Mitgliedern des Rates. Mittel aus diesem Sonderfonds waren 1977 an die von Sambia bzw. Mozambique aus operierende „Patriotische Front“ Robert Mugabes und Joshua Nkomos gegeben worden. Dazu hatte der Rate der Evangelischen Kirche in Deutschland in einem Memorandum vom 6. November 1978 festgestellt: „Wir meinen, daß der Ökumenische Rat der Kirchen durch die Vergabep Praxis des Sonderfonds seines Programms zur Bekämpfung des Rassismus jene Grenze überschritten hat, bis zu der er im Namen aller Mitgliedskirchen handeln kann.“ Drei Mitgliedskirchen suspendierten aus Protest ihre Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat, darunter aus der Bundesrepublik die Lutherische Landeskirche von Schaumburg-Lippe. Trotzdem bestätigte der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen auf seiner Tagung vom 8. bis 11. Januar 1979 in Kingston/Jamaica, daß „Zweck und Stoßrichtung des Antirassismus-Programms noch gültig seien“. Auch der Sonderfonds wird nach den Beschlüssen dieser Tagung weiterbestehen und weiterarbeiten. Überhaupt wurde in Kingston die Linie des sozialen und politischen Engagements des Ökumenischen Rates verstärkt.

Wie ist es zu dieser Entwicklung gekommen, die dazu führte, daß es „kaum ein anspruchsvolles und weltweit relevantes Thema der Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik“ gibt, „dem sich der Ökumenische Rat der Kirchen in den letzten Jahren nicht zugewandt hat“? (Ulrich Ruh, in Herder-Korrespondenz, April 1979, S. 155).

Zur Beantwortung dieser Frage veröffentlichte der „Rheinische Merkur“ in seinen Ausgaben vom 6. und 13. April 1979 zwei sehr instruktive Beiträge aus der Feder des Osnabrücker Landessuperintendenten Dr. Klaus Schmidt-Clausen („Die Krise des Ökumenischen Rates“), die in der Ausgabe vom 20. April 1979 durch einen Artikel von Kirchenrat Walter Allgaier („In weltlichen Fragen zerstritten“) ergänzt wurden.

Nach Schmidt-Clausen hat sich im letzten Drittel der sechziger Jahre in den Forschungs- und Exekutivgremien des Ökumenischen Rates eine theologische Denkrichtung durchgesetzt, die er mit dem Namen „Säkular-Ökumenismus“ bezeichnet. Theorie und Praxis dieses „Säkular-Ökumenismus“ „will den Ökumenischen Rat . . . in ein Werkzeug zur Veränderung der als ungerecht empfundenen“ – wirtschaftlichen und sozialen – „Zustände verwandeln“. Die Aufgabe der Kirche ist gemäß dieser Denkrichtung nicht mehr primär die Verkündigung des göttlichen Wortes, sondern die aktive Mitwirkung an der Veränderung von Verhältnissen. Theologie und kirchliche Lehre empfindet der Säkular-Ökumenismus nur noch als „Überbau“. „Letztlich zählt nur noch die verwandelnde Tat. Selbst eine so urchristliche Unternehmung wie die Mission hat in dieser Sicht nur dann ein Daseinsrecht, wenn sie sich in Begriffen der immanenten Weltentwicklung interpretieren und in diese einordnen läßt.“ „Der Säkular-Ökumenismus behauptet, der Ökumenischen Bewegung dürfe es nicht länger primär um die Einheit der Kirchen gehen; solches Streben verrate eine Engführung und produziere eine Getto-Mentalität. Die Ökumenische Bewegung habe vielmehr der Einheit der Welt zu dienen, denn Gott liebe diese Welt.“

Schmidt-Clausen weist darauf hin, daß hier theologisch die Eschatologie der Bibel innerweltlich als ein Prozeß humaner und progressiver Weltentwicklung umgedeutet wird. Zugleich tritt dabei „die bis dahin in der Ökumene vorherrschende theozentrische Orientierung . . . deutlich zurück“. Statt dessen wird „der rätige, verantwortliche, leistungsbereite Mensch ins Zentrum gestellt“. Das mündet darauf hinaus, aus dem Christentum eine „aktionistische Leistungsreligion“ zu machen, die letztlich auf dem Glauben an die Möglichkeit der Selbsterlösung des Menschen beruht.

Walter Allgaier würdigt in seinem Beitrag die Motive, die speziell zu dem Antirassismus-Programm und zur Errichtung des viel kritisierten Sonderfonds geführt haben. Bereits seit 1924 gab es in den Kirchen, die sich später zum Ökumenischen Rat zusammenschlossen, Bemühungen, den Teufelskreis von Ungerechtigkeit und Rassendiskriminierung“ auf der Welt zu durchbrechen. 1968, auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala, kam man zu der Erkenntnis, daß alle Erklärungen – und seit 1924 hatte man nicht weniger als 30 Erklärungen herausgegeben – offensichtlich

nichts gefruchtet hatten. Es kam in Uppsala zu dem Entschluß, „den Opfern des Rassenhasses zu helfen, ein Gefühl ihres Eigenwertes wiederzugewinnen und sie instand zu setzen, ihre Zukunft selbst zu bestimmen“. Ein Jahr später wurde auf der Sitzung des Zentralaussschusses in Canterbury das Antirassismus-Programm mit dem Sonderfonds beschlossen. Mit dem Sonderfonds wollte man bewußt provozieren. Seine Mittel sollten vorrangig Befreiungsbewegungen in Südafrika (Rhodesien, Namibia) zugute kommen, keiner Kontrolle unterliegen und „weniger zu Wohlfahrtszwecken, als vielmehr zur Stärkung der Kampfkraft und der Bewußtseinsbildung unterdrückter Völker dienen“. Von der Vergabe der Gelder wurden militante revolutionäre Gruppierungen nicht ausgenommen, sondern im Gegenteil gelegentlich bevorzugt. So erhielt, wie oben von Schmidt-Clausen bereits erwähnt, von den rhodesischen Befreiungsbewegungen die „Patriotische Front“ Zuwendungen aus dem Sonderfonds, nicht jedoch die gemäßigte und von dem größten Teil der Bevölkerung Rhodesiens unterstützte Bewegung des methodistischen Bischofs Abel Muzorewa. Damit hatte der Ökumenische Rat, wie Allgaier richtig bemerkt, eindeutig politisch optiert. Zugleich war damit aber auch die entscheidende Frage aufgeworfen: Darf man kirchlicherseits Bewegungen unterstützen, die die bestehenden ungerechten Verhältnisse gegebenenfalls auch mit Gewalt, d. h. unter Anwendung von Attentat und Mord, verändern wollen?

Auf einer Tagung des Ökumenischen Rates unter dem Motto „Rassismus in Theologie – Theologie gegen Rassismus“ wurde darauf in einer Konsultation geantwortet: „Als Christen lehnen wir grundsätzlich jede Form von Gewalt ab und vertreten das Prinzip der direkten, gewaltfreien Aktion zur Überwindung starrer rassistischer Strukturen. Nichtsdestoweniger sind wir gerufen, fest an der Seite der Unterdrückten zu stehen – selbst wenn es zeitweise zur Gewaltanwendung kommt. Denn es ist unser Ziel, zur Verwirklichung einer gerechten Gesellschaft beizutragen, in der die Anwendung von Gewalt als einziger Ausweg aus einer verzweiferten Lage nicht mehr nötig sein wird.“

Allgaier stellt dieser Argumentation Einwände und Bedenken gegenüber, die besonders aus dem Raum der lutherischen Kirchen erhoben werden. Zunächst einmal scheint hier die von den Reformatoren errungene Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Gewalt wieder aufgegeben zu werden. „Dadurch aber wird die Kirche und werden kirchliche Gruppen selbst zu weltlichen Machtfaktoren und ihr Dienst nicht mehr eindeutig bestimmbar. Sie setzen sich dem Verdacht eigener Herrschaftsgelüste aus oder unterliegen tatsächlich der Versuchung, eine bestimmte politische Konzeption mit dem endzeitlichen Reich des Friedens zu identifizieren und damit die Aufrechterhaltung einer neuen Gewaltherrschaft zu rechtfertigen.“ Und weiter

gilt: „Die Bejahung des revolutionären Kampfes muß die Kirche im Falle eines Sieges der ursprünglich Machtlosen zu einem erneuten Frontwechsel, hin zu den dann Unterlegenen veranlassen und sie damit in das Roulett ständiger machtpolitischer Auseinandersetzungen nötigen. Auf diese Weise aber“ – das ist eine der zutreffendsten und gewichtigsten Feststellungen Allgaiers – „würde der Kirche am Ende die Souveränität und Unbefangtheit genommen, alle Parteien zum Frieden zu mahnen.“ Die Kirche würde die Chance verspielen, für alle Menschen da zu sein.

Die abschließenden Aussagen des Autors lauten dahin, daß die Kirche die Wahrheit des Evangeliums durch das Wort zu verkünden hat. Das ist ihr eigentlicher Auftrag, der sich nicht durch politische Parteinahme ersetzen läßt. „Gewiß soll die Kirche die Tagesordnung der Welt beachten. Aber das kann nicht heißen, daß sie sich von dieser Tagesordnung das Gesetz ihres Handelns zudiktieren läßt. Das nämlich hieße gerade nicht, der politischen Vernunft und dem Augenmaß auf die Sprünge zu helfen.“ Worauf es zu allermeist und zu allererst ankommt, ist dies: „Ohne daß sich das menschliche Herz ‚bekehrt‘, ist alle Hoffnung vergebens.“ Das ist auch die Linie des Papstes in der Eröffnungsansprache von Puebla, wie sie in den eingangs angeführten Zitaten aufscheint und von Johannes Paul II. im Fortgang seiner Rede immer wieder bekräftigt wird: „Getreu dieser Verpflichtung“ – Verteidigerin der Menschenrechte zu sein – „möchte die Kirche sich frei halten von den gegensätzlichen Systemen, um sich allein für den Menschen zu entscheiden. Was auch immer das Leid und das Elend sein mögen, die den Menschen befallen, Christus steht an der Seite der Armen, nicht durch Gewalt, durch Machtintrigen oder durch politische Systeme, sondern mit der Wahrheit über den Menschen.“ Die Lage der Armen in der Welt kann nicht durch bloße ökonomische Verhaltensregeln geändert werden. „Man muß im internationalen Leben an die Prinzipien der Ethik, an die Forderungen der Gerechtigkeit, an das erste Gebot, nämlich an das der Liebe, appellieren. Man muß der Moral, dem Geistigen und dem, was aus der vollen Wahrheit über den Menschen folgt, den Vorrang geben . . . Den Menschen und seine Gerechtigkeit erreichen wir nur mit Hilfe des Evangeliums.“

Es segne euch — es segne uns?

Die Entlassungsformel der erneuerten Meßliturgie der Kirche heißt im römischen Missale nicht anders als in den früher gültigen Texten: „Ite, missa est“, in der deutschen Übersetzung wiedergegeben mit „Gehet hin in Frie-

den!“ Mehr und mehr allerdings hat sich in den letzten Jahren – nicht nur in Deutschland und im Raum deutscher Sprache, sondern ebenso in Ländern wie Italien oder den Vereinigten Staaten – der Gebrauch entwickelt, an Stelle der zweiten Person des Plurals „Gehet hin in Frieden“ die erste Person zu verwenden: „Laßt uns gehen in Frieden.“ Einen ähnlichen Vorgang kann man bei der Segensformel, die der Entlassung unmittelbar vorausgeht, feststellen. Im lateinischen Original heißt die Segensformel: „Benedicat vos omnipotens Deus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus“ = „Es segne euch der allmächtige Gott, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist.“ Immer häufiger indes wird auch hier eine kleine Änderung vorgenommen. Statt „Es segne e u c h“ bekommt man zu hören: „Es segne u n s der allmächtige Gott.“ Auch das geschieht nicht nur in Deutschland, sondern ebenso in anderen Ländern und Sprachen.

Ist das schlimm? Soll man davon überhaupt Aufhebens, sozusagen aus der Mücke einen Elefanten machen? Zeigt die Verwendung der Formel „Es segne uns der allmächtige Gott“ übrigens nicht etwas sehr Schönes und Tiefes an: daß nämlich der Priester sich in die um den Altar versammelte Gemeinde einordnet und sich selber mit ihr als des Segens Gottes bedürftig bekennt?

Wir wollen in der Tat hier keine kleinliche Wortklauberei betreiben und erst recht soll keinem übertriebenen Rubrizismus das Wort geredet werden. Aber vielleicht lohnt es sich doch, über die Änderung, die sich vielerorts stillschweigend eingebürgert hat, ein wenig nachzudenken. Es scheint, daß etwas mehr auf dem Spiele steht als die Frage, ob man sich sklavisch an die Rubriken halten soll oder nicht – nämlich das Selbstverständnis des Priesters, das, je nachdem welcher Formel man den Vorzug gibt, etwas anders aussehen dürfte, wenn auch nicht in seiner Totalität, so immerhin in einem bedeutsamen Aspekt.

Worin liegt, genauer und tiefer bedacht, der Unterschied zwischen der Formel „Es segne euch der allmächtige Gott“ und der anderen „Es segne uns der allmächtige Gott“? Es ist wahr: Wenn der Priester das „uns“ gebraucht, dann stellt er sich gleichsam unter seine Gemeinde, er identifiziert, er solidarisiert sich mit ihr. Die Wendung „Es segne euch“ dagegen scheint eine Distanz zwischen dem Priester und seine Gemeinde zu legen.

Aber ist das wirklich so? Bedeutet die Fürbitte „Es segne euch der allmächtige Gott“ nicht ebenfalls eine tiefe, ja eine tiefere Solidarität zwischen dem Priester und der Gemeinde? Der Priester fleht nicht nur m i t der Gemeinde, er fleht vielmehr f ü r seine Gemeinde, und darin kommt eine Solidarität ganz besonderer Art zum Ausdruck. Es ist dies, wie wir sie nennen möchten, die Solidarität der Vermittlung, der Verantwortung, der Stellvertretung. Der Priester ist sich bewußt, daß er seine Gemeinde vor Gott vertritt, daß er für sie vor Gott Verantwortung trägt, daß er der Vermittler göttlichen Segens für sie ist und sein muß.

Täuschen wir uns, wenn wir den Eindruck haben, daß diese Form der priesterlichen Solidarität in der Gegenwart aus dem Blick und demzufolge auch aus der Übung gekommen ist? Es ist zwar durchaus richtig, im Priester ein Glied der Gemeinde und ihn damit auch von der Gemeinde her, als ihren Repräsentanten und Exponenten, zu sehen. So wird der Priester in den neuen liturgischen Büchern im Vollzug der Liturgie als der Präses, der Vorsitzende oder der Vorsteher der Gemeinde genannt. Gehört nicht aber zum Amt des Priesters, daß er als Vermittler zwischen der Gemeinde und Gott steht? Hat er nicht über die Verantwortung mit der Gemeinde und in der Gemeinde hinaus eine eigengeartete Verantwortung für die Gemeinde? Ist es nicht so, daß der Priester mehr als irgendein anderes Glied stellvertretend für die Gemeinde eintreten muß, daß er mit seinem Tun und Verhalten ihr Geschick als lebendige christliche Gemeinde entscheidet?

Wir jedenfalls möchten meinen, daß es um die Gemeinde gut bestellt ist, deren Seelsorger um seine besondere Verantwortung weiß und dementsprechend lebt. Wo er also weiß, daß Gott durch ihn – Deus operator per causas secundas! – der Gemeinde seine Liebe, seine Gnade, seine Führung vermitteln will. Wo er nach dem Gesetz der Stellvertretung Los und Last seiner Gemeinde auf sich nimmt und vor Gott hinträgt. Es ist keine Frage, daß der Priester gerade durch die Verwirklichung der Solidarität, die sich in Mittlerschaft, Verantwortung und Stellvertretung äußert, Christus in seiner Gemeinde gegenwärtig setzt. Christus ist zwar einerseits „in allem seinen Brüdern gleich“ geworden (Hebr 2, 17). Zugleich aber ist er wesentlich der Mittler (1 Tim 2, 5; Hebr 8, 6; 9, 15), der Verantwortung für alle trägt und sich stellvertretend für alle hingibt. „Ich heilige mich für sie“ (Joh 17, 19): Dieses Wort Christi drückt knapp und vollkommen aus, was hier gemeint ist.

Um zum Anfang zurückzukehren: Es soll nicht behauptet werden, daß jeder Priester, der am Schlusse der hl. Messe die Segensformel „Es segne uns der allmächtige Gott“ benützt, es an dieser Solidarität der Vermittlung, Verantwortung und Stellvertretung fehlen läßt. Die kleine Veränderung des lateinischen Originaltextes sollte nur Anlaß sein, nach der Verwirklichung dieser Solidarität zu fragen. Priesterliche Existenz ist nicht nur Leben mit der Gemeinde, sondern vor allem Leben für die Gemeinde: in der Verrichtung des amtlichen Dienstes ebenso wie im privaten Tun, im Gebet, im Leiden und schließlich im Tod.

Buchbesprechungen

SEIT DER WAHL DES ERZBISCHOFES von Krakau zum Papst im Oktober des vergangenen Jahres ist bereits eine Flut von Büchern über diesen ersten Nicht-Italiener auf dem Stuhle Petri seit mehr als 450 Jahren erschienen. Wer sich indes authentisch über Johannes Paul II. informieren will, greift am besten zu einem der Bücher, deren Autor er selber ist. Unter diesen nimmt der Band „Zeichen des Widerspruchs“ einen besonderen Rang ein. Es handelt sich bei dieser Veröffentlichung um die Vorträge der Exerzitien, die Kardinal Wojtyla in der Fastenzeit 1976, zweieinhalb Jahre vor dem Konklave, das ihm die Nachfolge des hl. Petrus übertrug, auf Einladung Pauls VI. diesem selbst und seinen engsten Mitarbeitern in der Mathildenkapelle des Vatikans hielt. Bischof Hemmerle von Aachen schreibt zu Recht: „Es ist bewegend, dieses Buch jetzt zu lesen. Darin sich spiegeln zu sehen, was damals ein Kardinal irgendwo in der Welt glaubte, dem Papst in das letzte Vierteljahrhundert dieses Jahrtausends hineinsagen zu müssen, und nun festzustellen, daß er das sich selber gesagt hat.“

Die deutsche Übersetzung trägt den Untertitel „Besinnung auf Christus“. In der Tat steht Christus im Zentrum der Betrachtungen, die Kardinal Wojtyla 1976 „in franziskanischer Demut und tiefer Liebe“ (Kardinal Stefan Wyszyński in seinem Vorwort zur Buchausgabe) vortrug, und zwar Christus als Zielpunkt, Mittelpunkt und Höhepunkt der Verwirklichung des göttlichen Schöpfungs- und Heilsplanes mit der Menschheit. Um dafür den entsprechenden Zugang zu gewinnen, folgen auf den Einleitungsvortrag zwei sowohl philosophisch wie religiös dichte Kapitel über den „Gott von unendlicher Majestät“ und den „Gott des Bundes“. Wenn man nach der ersten Enzyklika Johannes Pauls II. „Redemptor hominis“ gesagt hat, daß dieser Papst in seinem Denken offenbar stark anthropozentrisch eingestellt sei, so ist das ganz sicher nur die eine Seite der Medaille. Johannes Paul II. ist nicht weniger theozentrisch und, im tiefsten, patrozentrisch. Gott ist für ihn ganz wesentlich – und nicht nur in der reduzierten Weise heutiger Theologen – Vater und damit der Gott einer väterlichen Liebe, die ihn in seinem Verhältnis zum Menschen als Gott des Bundes in Erscheinung

treten läßt. Darum heißt es schon von dem Schöpfergott, wie ihn die ersten Seiten der Bibel präsentieren: „In der ganzen Darstellung der Genesis hört man das Herz pochen! Wir haben nicht einen großen Weltbaumeister, einen Demiurgen vor uns, sondern wir stehen vor dem großen Herzen“ (S. 33). Die väterliche Liebe Gottes begegnet dem Einbruch der „Anti-Liebe“ und der „Verneinung“ in seine Schöpfung, durch die der Mensch (in den Worten des hl. Augustinus) zur „Eigenliebe bis zur Geringachtung Gottes“ verführt wird, mit der Sendung seines Sohnes in die Welt, der den Vater liebt „bis zur Geringachtung seiner selbst“ (S. 73). In Jesus von Nazareth, Gott und Mensch in einem, lichtet sich dem Menschen sein eigenes, für ihn selbst rätselvolles Wesen und seine Bestimmung. Der Kardinal von Krakau zitiert immer wieder eine Aussage aus der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute, die für ihn eine Lieblingswahrheit zu enthalten scheint: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf“ (Nr. 22). Sie wird zu einer der tragenden und leitenden Wahrheiten des ganzen Exerzitienkurses. Damit offenbart sich von Christus her auch die Würde des Menschen. Diese Würde verdeutlicht der Exerzitienkurs in einer dreifachen Richtung, von denen jede heute eine besondere Aktualität hat: in der Hinordnung des Menschen auf die Wahrheit, auf die Wahrheit, die im Menschen selbst und in der ganzen Schöpfung liegt, und vor allem auf die Wahrheit Gottes in Jesus Christus; sodann in seiner Bestimmung zu einer priesterlichen Existenz, in der sein tiefstes Verhältnis zur übrigen Schöpfung zum Ausdruck kommt, das heißt zu einem „Dasein für“, einem Dasein „in Hingabe“ (S. 153); und schließlich in der Auszeichnung durch die Gabe des Gewissens, das dem Menschen einen „königlichen Charakter“ verleiht (S. 160.). Zur Würde des Menschen gehört, daß er beten kann, daß Gebet für ihn nicht nur Gebot und Pflicht, sondern Ausfluß seines Wesens ist. Aus der Hinordnung auf Christus hellt sich das Mysterium des Todes auf sowie die Notwendigkeit und tiefe Sinnhaftigkeit des Läuterungsvorgangs, der in der kirchlichen Lehre vom „Fegefeuer“

seinen Niederschlag fand. Es geht darum, daß der Mensch zu seiner Vollendung in der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott gelangt. Der letzte Grund dafür: „Gott ist auf die menschliche Herrlichkeit mehr bedacht als die Menschen selbst“ (S. 209).

Aus dieser umfassenden christozentrischen Betrachtung der Schöpfung, des Menschen und seiner Geschichte begreift man die Konsequenz und Nachdrücklichkeit, mit der Johannes Paul II. am 22. Oktober 1978 bei seinem Einführungsgottesdienst auf dem Petersplatz ausrief: „Habt keine Angst! Reißt die Tore auf für Christus! Christus weiß“ – und er allein weiß es, so möchte man hinzufügen –, „was im Menschen ist“ (vgl. Joh 2, 25). Freilich: Weil Christus das „Licht zur Erleuchtung der Völker“ ist, weil er es ist, der den Menschen dem Menschen voll kundmacht (Enzyklika „Redemptor hominis“ Nr. 10), eben darum ist er zugleich auch „Zeichen des Widerspruchs“, wie es der greise Simeon bei der Darstellung im Tempel, vierzig Tage nach der Geburt, gesagt hat.

Es verwundert bei dem Kardinal von Krakau nicht, daß er in einer „Besinnung auf Christus“ auch der Mutter Christi den gebührenden Platz einräumt. Das einzigartige Verhältnis Mariens zu ihrem Sohn kommt ja gerade auch in der Weissagung Simeons, die dem Exerzitienkurs den Leitgedanken gab, klassisch zum Ausdruck. Simeon sagt über das Kind: „Dieser ist zum Falle und zur Auferstehung vieler in Israel bestimmt, zum Zeichen des Widerspruchs“, um dann, zu Maria gewandt, fortzufahren: „Dir selbst wird ein Schwert durch die Seele dringen“ (Lk 2, 34 f.). An vielen Stellen des Exerzitienkurses fällt der Blick immer wieder auf Maria. So vor allem bei der Betrachtung der 15 Rosenkranzgeheimnisse, die in kunstvoller Weise in den ganzen Kurs hineinkomponiert sind (wie gegen Ende auch die 14 Stationen des Kreuzweges), und in der Schlußbetrachtung, die dem „Geheimnis Mariens“ und dem „Großen Zeichen“ gewidmet ist. Warum Johannes Paul II. ein marianischer Papst ist, das sagt er einmal in einem einzigen tieflotenden und konzentrierten Satz, in dem Schlußsatz der Betrachtung über das erste Geheimnis des freudreichen Rosenkranzes „Den du, o Jungfrau, vom Heiligen Geist empfangen hast“: „Wir sind an dem Punkt angelangt,“ heißt es da, „an dem die neue Zeit beginnt. Auf

diesen Beginn, auf die Verkündigung müssen wir immer zurückgehen, weil dank ihm in der Geschichte der Menschheit die neue Zeit und die Bildung des neuen Menschen weiterdauern“ (S. 51).

Karol Wojtyła, Zeichen des Widerspruchs – Besinnung auf Christus. Übersetzt von Dr. August Berz, Gemeinschaftsverlag Benziger/Herder 1979, 240 S., geb., DM 26,00.

E. Monnerjahn

WALLFAHREN IST WIEDER MODERN geworden. Das beweisen die stets steigenden Zahlen der Wallfahrer an den verschiedensten Wallfahrtsorten auf der ganzen Welt. Was für ein Reichtum und Fülle in diesem Phänomen verborgen liegt, will uns ein Buch von Rathgeber etwas darstellen. Nach den Worten des Verfassers will besagtes Werk ein „volkstümliches Buch über die Wallfahrtsorte in aller Welt“ sein (Vorwort). Es ist ihm gelungen, eine gute Auswahl aus den zahllosen Marienwallfahrtsorten darzustellen, wobei er sich beim Ausland mehr auf die großen, oft weltberühmten Orte beschränkt hat, während er aus dem deutschsprachigen, vor allem dem süddeutschen Raum, auch sehr viele kleinere Orte mitdargestellt hat. Oft hat ja jede Gegend, manchmal fast jeder Ort, sein kleines oder großes Heiligtum.

Ein einleitendes Kapitel redet über die Bedeutung der Marienverehrung gerade für die heutige Zeit und Kirche mit ihren tiefgreifenden Umwandlungen. Es zeigt sodann in kurzen Worten die Bedeutung des Wallfahrens als etwas sehr Verbreitetes und Universelles auf. In einer mehr grundsätzlichen Weise behandelt es das Thema der Wallfahrtsgnaden, der Wunder und der Gebetserhörungen und geht auf die Licht- und Schattenseiten (Mißbräuche) des Wallfahrens ein.

Dann macht sich der Verfasser an die Darstellung der einzelnen Orte, wobei er einem mehr inhaltlichen Gesichtspunkt folgt. Die einzelnen Orte stellen in jeweils origineller Akzentuierung einen Aspekt des Marienheimnisses dar und sind so alle zusammengenommen eine lebendige Gegenwart der Gottesmutter. Wir nennen einige Beispiele: Die Unbefleckte Empfängnis erstrahlt vor allem in Lourdes, in Aparecida (Brasilien), Luján (Argentinien); das Unbefleckte Herz Mariens in Fatima, die Mutterschaft der Gottesmutter in Beuron, im

Würzburger Käppele, Tschenstodau; das Geheimnis des verborgenen Lebens von Nazareth in Loreto und seinen vielen (oft genauen) Nachbildungen; die Mittlerin der Gnaden in Ingolstadt, die Mutter der Schmerzen in Telgte (Münster); die Königin in Montserrat, Chartres, Maria Rain, die Himmelfahrt Mariens in Jerusalem. Sie spiegeln die Erfahrung, die das christliche Volk mit der Gottesmutter gemacht hat. Sie ist die Trösterin der Betrübten (Kevelaer, Luxemburg), die Königin des Friedens (Maria Stein), die Jungfrau der Armen (Banneux), das Heil der Kranken (Philippstorf, Gartleberg, Marienthal) Maria von der Erlösung der Gefangenen (Zell am Harmersbach), Unsere liebe Frau von der Befreiung der Sklaven. Dazu kommt der alte Titel „Unsere liebe Frau“ (Einsiedeln, Mariazell), der die Erfahrung, daß Maria liebt, festhält.

Man ist erstaunt über die Vielfalt der Anrufungen. Sie wollen nichts anderes sein, um es in einem Bild zu sagen, als ein Strahl aus dem Licht der Herrlichkeit und des Wirkens der Gottesmutter. Das christliche Volk hat dieses Licht in unzähligen Brechungen aufgenommen und verehrt.

Interessant ist auch die Vielzahl der Entstehungsgeschichten der einzelnen Bilder und Heiligtümer. Sehr oft ist der Anfang wunderbar, oft ist er auch in das Dunkel einer nicht mehr greifbaren Geschichte gehüllt. Auch wenn manches dem Historiker nicht mehr zugänglich ist, kann man doch feststellen, daß die Ursprungsgeschichte im Verhältnis zu dem, was auch heute noch an diesen Orten geschieht, gar nicht mehr so sehr ins Gewicht fällt. Selbst wenn die Gottesmutter in Lourdes nicht erschienen wäre oder wenn jemand nicht an dieses Wunder glauben könnte, wäre der Zustrom der vielen Millionen, die Erfahrung dieser Menschen, die Wunder an Leib und Seele, die dort geschehen, Beweis genug, daß Maria dort am Wirken ist. Ähnliches gilt für alle anderen Orte.

Sehr interessant ist oft auch das Schicksal der einzelnen Bilder und Heiligtümer. Es gibt da sehr armselige und künstlerisch sehr wertvolle Bilder. Bilder, wo die Wissenschaft nicht erklären kann, wie sich die Farben über so lange Zeit in ihrer ursprünglichen Fülle erhalten konnte (Guadalupe in Mexiko), Bilder, die wundersam gerettet wurden, etwa bei Bränden und in Kriegen,

Bilder, die geschändet wurden und die Spuren bis heute tragen. So spiegeln sie oft die Geschichte und das Schicksal der entsprechenden Landschaft, sozialen Klasse, des entsprechenden Fürstenhauses oder der Kultur. So hat sich die Gottesmutter als Landesherrin erwiesen in Altötting (Bayern), in Zaragossa (Spanien), in Chiniquirra (Kolumbien) und an vielen anderen Orten. Schön und lebendig geschrieben sind die Erzählungen und Berichte über die Wallfahrten in der Vergangenheit und Gegenwart, die der Verfasser in seine Darstellungen einzureihen versteht. Wallfahrtslieder und Gedichte auf die Gottesmutter und ihr Wirken an den entsprechenden Orten fassen zusammen, was der jeweilige Ort in sich birgt. Eine große Anzahl von Photos macht den Inhalt plastisch und anschaulich.

Alles in allem, ist es dem Verfasser gelungen ein Buch von der Erfahrung der Liebe des Herrn, wie sie sich in Maria kundtut, sowie von der Antwort der Menschen auf diese Liebe zu schreiben. Es ist die Antwort in der Form einer sehr konkreten und schlichten Gläubigkeit. Sicher hat sich an den Wallfahrtsorten immer wieder manches angesammelt, das von Zeit zu Zeit gereinigt werden muß. Aber bei aller theologischen „Reinheit“ darf nicht ihr spezifisches Charisma übersehen werden. Sie sind Beweise und Zeichen dafür, daß Gott tatsächlich Mensch geworden ist aus Maria, in einer konkreten Geschichte und Vorstellungswelt, inmitten von alltäglichen Freuden, Sorgen und Nöten, und daß seine Menschwerdung durch die Geschichte hindurch sich fortsetzen will. Auf dem Hintergrund einer manchmal etwas kühl und abstrakt gewordenen Kirche und Welt ist es umso erfreulicher, daß an solchen Orten der Mensch ganzheitlich Mensch sein und einem Gott begegnen kann, der eben auch ganz Mensch geworden ist. Sicher können diese Orte dadurch beitragen, daß die Kirche auch in der Zukunft ihre Aufgabe dem Menschen gegenüber erfüllen kann.

Alphons Maria Rathgeber, Maria, wir rufen zu dir. Ein Buch von Unserer lieben Frau und ihren Gnadenstätten, Kempten im Allgäu o. J.: Verlag Albert Pröpster, 448 S., DM 37,00.

Herbert King



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

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