

# REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Je größer, desto besser?

E. Monnerjahn

Benedikt – Werkzeug der göttlichen  
Vorsehung

J. und R. Martahl

Verantwortliche Elternschaft  
(Schluß)

Herta Schlosser

Marxismus und Menschenrechte

Joaquin Alliende

Volksfrömmigkeit in Puebla

Zur Lage der Jugend

Buchbesprechungen

## Inhalt:

**Je größer, desto besser?** 147

Engelb. Monnerjahn

**Benedikt – Werkzeug der göttlichen  
Vorsehung** 149

Jeanne und Roman Martahl

**Verantwortliche Elternschaft** 160  
(Schluß)

Herta Schlosser

**Marxismus und Menschenrechte –  
Konvergenz oder Konfrontation (II)** 171

Joaquin Alliende

**Das Thema der Volksfrömmigkeit auf  
der Bischofskonferenz von Puebla** 181

**Blick in die Zeit** 192

**Buchbesprechungen** 197

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,-.

## Je größer, desto besser?

*Man hat es zunächst für typisch amerikanisch gehalten, unannehmbar für europäische Verhältnisse. Längst jedoch ist es in Europa zur Herrschaft gekommen, nicht zum wenigsten in der Bundesrepublik Deutschland, das Prinzip nämlich, daß die größere Schule auch die bessere Schule sei. Und so ging man, zumal nachdem Georg Picht 1964, falls es nicht zu einschneidenden Änderungen käme, für die Bundesrepublik eine Bildungskatastrophe geweissagt hatte, daran, überall Zentralschulen, Mittelpunktschulen, Mammutschulen einzurichten. Schien es in den ersten Jahren noch so, als ob allein die von den Sozialdemokraten und den Liberalen regierten Länder sich rücksichtslos dem „Je größer, desto besser“ verschrieben hätten, so wollten die christdemokratischen Unterrichtsministerien doch bald nicht zurückstehen. Die Schüler ihrer Länder sollten es nicht schlechter haben. Was man tat, geschah mit Gründlichkeit. Selbst die Erstklässler, die Schulanfänger, mußten vom ersten Schultag an in den Genuß der neuen großen Schulen kommen, auch wenn das unter Umständen lange Schulwege bedeutete und Gemeinden auf dem Land ihre oftmals erst nach dem Kriege und unter Opfern neugebauten Schulen verkaufen oder anderen Zwecken zuführen mußten. Eines der Hauptargumente für die Einführung der großen Schulen war: Nur an ihnen, mit ihrem großen Lehrkörper und ihrer technisch perfekten Ausstattung, ist es möglich, den jungen Menschen das Wissen zu vermitteln, ohne das sie als Erwachsene in unserer Zeit nicht bestehen können. Überhaupt sah man in Wissensvermittlung die Aufgabe der Schule; der Erziehung glaubte man an Menschen, die so viel wissen würden, durchaus entraten zu können.*

*Wie stellt sich inzwischen die Lage auf dem Felde der Schule dar? Das Prinzip des „Je größer, desto besser“ beherrscht nach wie vor die Szene. Seine Verfechter sind im Einsatz für seine Durchsetzung eher noch radikaler geworden. Rückschläge, wie z. B. im Lande Nordrhein-Westfalen durch ein Volksbegehren, haben sie wohl zur Vorsicht, zu verbesserter Taktik, nicht jedoch zur Modifizierung oder gar zum Verzicht veranlaßt. Auf dem Programm steht nicht mehr bloß die Mittelpunktschule, sondern die Gesamtschule, und zwar die integrierte Gesamtschule, die zwangsläufig um ein vielfaches größer sein wird als die bisherige Mittelpunktschule.*

*Indessen mehren sich aber auch die Stimmen, die zum Nachdenken mahnen. Wie Erfahrungen an vielen Stellen mit jugendlichen Lehrlingen erkennen lassen, haben die großen Schulsysteme die mit ihnen verknüpften Erwartungen nicht erfüllt. Das Wissen der Schulabgänger aus den großen Schulzentren läßt sehr zu wünschen übrig. Allzu viele Absolventen von Mittelpunktschulen erreichen nicht einmal den vorgesehenen Schulabschluß. Eine von Wissenschaftlern im Auftrag des Kultusministers von Nordrhein-Westfalen durchgeführte und aus-*

gewertete Erhebung hat diese Erfahrungen bestätigt und wurde deshalb unter Verschuß genommen. Mit Recht kann man, ja muß man bezweifeln, daß die größere Schule immer auch ohne weiteres die für die Kinder und Jugendlichen bessere Schule ist.

Eines vor allem scheint bei der Begeisterung für das „Je größer, desto besser“ außer Acht geblieben zu sein: Schule, auch als Wissensvermittlung betrachtet, ist niemals nur Sache des bloßen Verstandes, sondern des ganzen Menschen. Das heißt: auch Herz und Gemüt müssen dabei berücksichtigt und daran beteiligt werden. Der Schüler, und zwar keineswegs nur der Schüler im Grundschulalter, sondern auch und gerade der Heranwachsende, braucht, um zu lernen, um gut und erfolgreich zu lernen, das Gefühl des Angenommenseins, der Geborgenheit. Darum spielt die Klasse als Gemeinschaft, die gemüthafte Beziehung zum Lehrer auch vom Standpunkt der Wissensvermittlung aus eine bedeutende, ja eine ausschlaggebende Rolle. Mammutschulen sind aber, wenn nicht entsprechend vorgesorgt wird, Massenschulen, Massenbetriebe – mit allen Nachteilen und Gefahren, die Massenbetrieben eigen sind. In einer Masse, in der nicht bewußt und klug gegengesteuert wird, dominieren für gewöhnlich die Elemente, die nach unten ziehen. Im Massenbetrieb bildet sich nur schwer Gemeinschaft, besonders dann, wenn der Klassenlehrer nicht die Bezugsperson sein kann, die zur Bildung einer Klassengemeinschaft nötig ist. Mit anderen Worten und auf den letzten Nenner gebracht: Schule muß auch Raum der Liebe sein – Raum, in dem der junge Mensch Liebe erfährt und die zentrale Kraft der Liebe entfalten kann. Sonst klappt es auch mit dem Lernen nicht. Welcher Erwachsene könnte beim Rückblick auf seine Schulzeit nicht feststellen, daß er bei einem Lehrer, der ihm von Herzen gut war, den er schätzte und gern hatte, auch bessere schulische Erfolge erzielte!

Im übrigen: Wie die Mammutschulen, so haben auch die nach dem Prinzip „Je größer, desto besser“ ausgebauten Mammutuniversitäten nicht erbracht, was man erwartete. Kein Geringerer als Helmuth Thielicke hat das jüngst mit Nachdruck beklagt. Die Leidtragenden sind, wie dort die Schüler, so hier in erster Linie die Studenten.

# Benedikt – Werkzeug der göttlichen Vorsehung

Von Engelbert Monnerjahn

Unter den Jubiläen, die das Jahr 1980 bringen wird, nimmt der 1500. Geburtstag des hl. Benedikt von Nursia einen herausragenden Platz ein. Leben und Wirken von Menschen seines Ranges bleiben immer bedenkenswert. Sie haben im Grund jeder christlichen Generation Bedeutendes zu sagen. Freilich läßt sich eine Gestalt wie der hl. Benedikt – auch das hängt mit dem Rang und Reichtum seiner Persönlichkeit zusammen – unter vielen Gesichtspunkten mit Gewinn betrachten: als Gründer und Gesetzgeber, als Brückenbauer zwischen Antike und Mittelalter, als Vater seiner Mönche und des abendländischen Mönchtums überhaupt, als Patron Europas usw. An dieser Stelle scheint es besonders angebracht, Benedikt unter dem Aspekt der Werkzeuglichkeit zu betrachten, als Werkzeug der göttlichen Vorsehung. Bei dieser Werkzeuglichkeit handelt es sich ohne Zweifel um einen Grundaspekt von Person, Leben und Werk Benedikts, wenn nicht sogar um *den* Grundaspekt schlechthin. Benedikt war ein Mann, an den ein göttlicher Ruf erging, nicht nur einmal, sondern immer wieder. Er unterstand von früh an einer göttlichen Führung. Er ließ sich von Gott zum Werkzeug formen und als Werkzeug gebrauchen. Leben und Werk sind bei ihm weit mehr als Resultat von Erbe, Anlage, Erfahrung und eigener Bemühung, so wenig man all dies übersehen darf. Sie sind vielmehr und zentral das Ergebnis und die Frucht seines fortwährenden, großmütigen und restlosen Eingehens auf die Führung der göttlichen Vorsehung. Darin liegt, wie bei allen Heiligen, das Geheimnis seiner Persönlichkeit und seines Erfolges.

Daß die Beachtung der Führung durch die göttliche Vorsehung im Leben Benedikts eine entscheidende Rolle spielt und die Grundcharakteristik dieses Lebens darstellt, wird unter anderem sichtbar aus der Wertschätzung, die er drei Dingen zuwendet: der Tugend der „discretio“, dem Gehorsam und dem Leben vor dem gegenwärtigen Gott.

Die Tugend der „discretio“, die Benedikt im 64. Kapitel seiner Regel über die Wahl des Abtes die „Mutter aller Tugenden“ nennt, wird gewöhnlich als „Maß“ und „Maßhalten“ interpretiert. „Sie läßt den rechten Ausgleich finden zwischen den Forderungen des Vollkommenheitsideals und der Schwäche der menschlichen Natur, zwischen ‚der Strenge des Meisters und der Güte des Vaters‘ (Regel 2)“ (B. Senger: Sankt Benedikt – Prophet und Vater vieler Völker, Essen 1963, 88). Sie ist aber auch und zuerst Fähigkeit und Fertigkeit der Unterscheidung (worauf P. Senger übrigens hinweist), und zwar zutiefst Unterscheidung zwischen dem, was Ansinnen des Versuchers, Eigensinn des Menschen

und Wille Gottes ist. Kraft der Tugend der „discretio“ hört der Mensch aus allen Stimmen, die sich das Gehör seines Herzens verschaffen wollen, die Stimme Gottes heraus. Mit dem Gründer des Schönstattwerkes kann man sie einen göttlichen Instinkt und Witterungssinn, den Geschmack für das Göttliche und am Göttlichen bezeichnen.

Von der Tugend der „discretio“ her versteht sich und läßt sich verstehen, wieso der hl. Benedikt dem Gehorsam eine solche Bedeutung beimißt und beimessen kann. Der Gehorsam wird mit Recht *die Tugend des Mönches* genannt (Senger, a. a. O., 84). Nach dem Prolog zur Regel ist das Leben und Mühen des Mönches grundlegend darauf gerichtet, „durch die Mühe des Gehorsams zu dem heimzukehren, dem man durch die Trägheit des Ungehorsams entlaufen ist.“ Es ist klar: Wenn der Mönch sich immer und überall von der Tugend der „discretio“ leiten lassen soll, dann kann die Antwort auf den in der „discretio“ vernommenen Willen Gottes nur der Gehorsam sein, der damit freilich in erster Linie Gehorsam dem lebendigen, führenden Gott und nicht etwa einem abstrakten Gesetz gegenüber ist. Auf diese Weise wird das Leben des Mönches ein Leben des Gehorsams. Der Mönch hat gerade deswegen die mönchische Lebensform angenommen, um Gott gegenüber möglichst vollkommen gehorsam sein zu können. Deshalb ist der Gehorsam gegenüber dem Abt, gegenüber der Regel, das Sich-Einfügen in die Gemeinschaft und ihre Ordnung, die Verrichtung der Arbeit, das Ja-sagen auch zum Unwillkommenen und menschlich nicht Vorhergesehenen nicht bloß Gehorsam gegenüber Menschen und menschlichen Einrichtungen, nicht nur Selbstüberwindung und Selbstvervollkommnung, sondern Eingehen auf Gott und Gottes Willen, der in allem zum Mönche spricht. Praktizierte „discretio“ und praktizierter Gehorsam setzen den Glauben an den gegenwärtigen Gott voraus. Das Leben des Mönches muß ein Leben aus dem Glauben und im Glauben an den allgegenwärtigen, und das heißt konkret: im eigenen Leben und allen seinen Ereignissen und Begebenheiten gegenwärtigen Gott sein. Das bedeutsame Kapitel 7 der Regel über die Demut und die zwölf Stufen der Demut als Aufstieg zu Gott baut ganz auf der Glaubenswahrheit von dem gegenwärtigen Gott auf. Das aber bedeutet, daß für Benedikt das ganze Leben des Mönches ein Leben vor und mit dem gegenwärtigen Gott ist. In einer guten Abtei, so sagt darum ein italienischer Kommentar zur Regel, muß alles von Gott sprechen; sie muß von der Atmosphäre eines ehrfürchtigen und liebenden Umgangs mit dem gegenwärtigen Gott erfüllt sein.

Was aber Benedikt in seiner Regel niederlegte und in seiner Mönchsgemeinschaft als Weg zum Heil verwirklicht sehen wollte, das hat er selber zuvor in seinem eigenen Leben angewandt und erprobt. Er war der Mann, der sein Leben grundlegend aus dem unerschütterlichen Glauben an den gegenwärtigen Gott gestaltete. Sein erster Biograph, der hl. Papst Gregor der Große, bemerkt: „Er lebte unter den Augen dessen, der aus dem Himmel auf ihn herniederschaut“;

„er war immer darauf bedacht, unter den Augen des Schöpfers zu verweilen“ (Vita 3). Benedikt ließ sich in exemplarischer Weise von der Tugend der „discretio“, von der Feinhörigkeit auf Gottes Willen leiten. Und er folgte der Leitung durch Gott mit einem unbedingten und kraftvollen Gehorsam, der an den Glauben Abrahams im Alten Testament gemahnt.

### *Auszug*

An Abraham gemahnt ein weiteres Phänomen im Leben des hl. Benedikt, das freilich nur aus seinem Gehorsam zu erklären und von diesem unzertrennlich ist. Es ist das Phänomen des immer wiederholten Auszugs. „Zieh fort aus deiner Heimat, aus deiner Verwandtschaft, aus dem Hause deines Vaters“ (Gen 12, 1). So ergeht das Wort an Abraham, als Gott mit ihm den Anfang der Heilsgeschichte des auserwählten Volkes setzen will. Abraham folgt, er zieht aus; er zieht in das Land, das Gott ihm zubestimmt hat.

Im Leben des hl. Benedikt hat sich das Phänomen des Auszugs so oft ereignet, daß es zuweilen keine besondere Beachtung findet, weil es offenbar als selbstverständlich genommen wird. Es gehört aber zum Entscheidenden und Bezeichnendsten in seinem Leben und an seiner Person. Es ist vor allem deshalb besonders auffallend, weil Benedikt in seiner Regel die „Stabilitas“, die feste Zugehörigkeit zur Gemeinschaft des Klosters und das feste Verbleiben an einem Orte, so sehr betont und zum Gesetz gemacht hat.

Schon Gregor der Große nennt Benedikt einen „Pilger“, und er versteht das nicht nur in dem allgemeinen Sinne, daß jeder Christ sich hier auf Erden im Pilgerstande befindet. Gregor berichtet uns im einzelnen, wie oft Benedikt das, was ihm Heimat, Verwandtschaft und Vaterhaus schien, verlassen hat – verlassen mußte – und einen neuen Auszug vollzog. Von ihm wissen wir schließlich auch, daß Benedikts Sterben die Form eines Aufbruchs und Auszugs hatte: Er starb nicht liegend im Bett, sondern, von seinen Jüngern gestützt, stehend, die Arme zum Himmel erhoben, in der Geste der Bereitschaft. Zweien seiner Mönche wurde der Tod ihres geistlichen Vaters in einer gleichen Schau mitgeteilt: Sie sahen bezeichnenderweise einen Weg, mit Teppichen ausgelegt und von unzähligen Lampen erleuchtet, und dieser Weg führte von der Zelle des Heiligen ostwärts direkt zum Himmel. Eine verehrungswürdige Gestalt an der höchsten Stelle des Weges erklärte den beiden: „Dies ist der Weg, auf dem Benedikt, der vom Herrn Geliebte, in den Himmel aufgestiegen ist“ (Vita 37).

### *Von den Menschen fort*

Benedikt verwirklichte das Gesetz des Auszugs, unter dem sein Leben stand, in mehreren Etappen.

Einen ersten Auszug vollzog er, als er sich von seiner Familie und von seiner Heimat Nursia in Umbrien – wie manche Forscher annehmen, im Jahre 495, im Alter von 15 Jahren also – nach Rom begab, um hier Philosophie, Rhetorik und Jurisprudenz zu studieren. Damit er in der Stadt nicht ganz auf sich allein gestellt sei, schickten die Eltern, die durchaus begütert waren, seine Amme mit, die ihn von Kind auf umsorgt hatte.

Man darf, wenn man den Lebensweg Benedikts verstehen will, nicht die staatlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnisse übersehen, die damals in Rom und in Italien herrschten. Gregor der Große hebt in der Einleitung zu seiner Vita hervor, daß Benedikt bald die Erfahrung machte, wie viele seiner Mitstudenten sich in einem lasterhaften Leben zugrunde richteten. Diese Lasterhaftigkeit entsprach der allgemeinen Situation und dem Grundgefühl der Zeit mit ihrer Unruhe und Unsicherheit. Das Jahrhundert, in dem Benedikt geboren wurde, sah die Völkerwanderung in Italien auf dem Höhepunkt. Ein Germanenstamm nach dem anderen und auch die Hunnen suchten das Land heim. Das aber bedeutete den Niedergang und Zusammenbruch einer Ordnung und Kultur, die Jahrhunderte hindurch bestanden hatte. Wenige Jahre vor der Geburt Benedikts wurde mit Romulus Augustulus der letzte der weströmischen Kaiser vom Throne gestoßen. In diesem Umsturz bot auch die Kirche längst nicht immer das Bild des unerschütterlichen Felsens. Gerade gegen Ende des 5. Jahrhunderts, als Benedikt wohl noch in Rom war, kam es nach dem Tode von Papst Anastasius II. im Jahre 498 zu einem Schisma zwischen dem Papst Symmachus und dem Diakon Laurentius, das bis 505 dauerte.

Gregor der Große bringt den zweiten Auszug, den das Leben des hl. Benedikt kennt, mit der Erfahrung der Lasterhaftigkeit und des Niedergangs in Verbindung: „Er zog den Fuß, den er kaum auf die Schwelle zur Welt gesetzt hatte, wieder zurück, um nicht auch selbst, wenn er etwas von ihrer Wissenschaft gekostet hätte, in den entsetzlichen Abgrund zu stürzen.“ Bei diesem Auszug aus Rom brach Benedikt mit seiner Familie und dem väterlichen Erbteil und dokumentierte ein erstesmal, wie ernst es ihm war, sich ganz Gott anheimzugeben. Gregor schreibt: „Er verschmähte also das Studium, verließ Vaterhaus und Vermögen und begehrte in dem Verlangen, Gott allein zu gefallen, das Kleid der vollkommenen Gottwilligkeit.“ Er zog nach Enfide (heute Affile), etwa 80 Kilometer von Rom entfernt am Fuß der Sabiner Berge. Der Fortgang aus der Ewigen Stadt bedeutete indes noch nicht die völlige Trennung von allem, was sein Leben bisher angenehm gemacht hatte. Die Amme begleitete ihn auch an den neuen Aufenthaltsort. Auch lebte Benedikt in Enfide noch nicht als Einsiedler.

Enfide war eine Ortschaft, in die sich offenbar eine ganze Anzahl von Männern zurückgezogen hatte, um ein Leben größerer Hingabe an Gott zu führen. Im Kontakt mit ihnen dürfte Benedikt die tiefere Bekanntschaft mit dem christlichen Mönchtum des Morgen- und Abendlandes gemacht haben, die sich in seinem späteren Wirken und in seiner Regel spiegelt.

Der dritte Auszug im Leben Benedikts führte ihn zwar nur neun Kilometer von Enfide fort nach Subiaco. Doch bedeutete dieser Fortgang einen radikaleren Schritt und Schnitt als die bisherigen Abschiede. Sein päpstlicher Biograph berichtet, daß er sich heimlich davon machte. Diesmal ließ er auch die treue Amme zurück. Anlaß für die neuerliche Trennung waren das Aufsehen und das Lob, das Benedikt mit seinem ersten Wunder, der Wiederherstellung eines zerbrochenen Tonsiebes, verursacht hatte. Nicht darum war es ihm zu tun, als Wundertäter zu gelten, sondern sich dem Willen Gottes zu unterstellen. „Benedikt verlangte mehr nach dem Leid als nach dem Lob dieser Welt, mehr nach Mühsal Gott zuliebe als nach der Gunst der Welt“ (Vita 1). War die Landschaft um Enfide noch gefällig gewesen, so zog er sich nun in das enge, steile Tal des Anieneflusses zurück, nicht weit von dem Stausee entfernt, den Kaiser Klaudius einst dort angelegt hatte. Nachdem er von einem Mönch namens Romanus, der einem Kloster in der Nähe angehörte, das Mönchgewand empfangen hatte, begann er ein Leben völliger Einsamkeit, das drei Jahre dauern sollte. Der Weg in die äußere Einsamkeit setzte sich während dieser Zeit fort in einem ununterbrochenen Auszug aus sich selbst, dessen Sinn darin bestand, sich total auf die Seite Gottes zu begeben und für ihn vollkommen verfügbar zu werden. Gregor der Große stellt den Auszugscharakter dieser drei Jahre in der Höhle von Subiaco heraus, wenn er seinem Gesprächspartner Petrus auseinandersetzt: „Auf zweierlei Weise können wir aus uns selber ausziehen: entweder sinken wir durch niedrige Gedanken unter uns herab oder wir werden durch die Gnade der Beschauung über uns hinaus erhoben“ (Vita 3). Benedikt ging den zweiten Weg, und an seinem Ende war er nicht nur „von dem Geist aller Gerechten“ des Alten Bundes erfüllt; er besaß „den Geist jenes einen Gerechten, der die Herzen aller Auserwählten durch die Gnade der Erlösung erfüllte“ und von dem geschrieben steht: „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen“ (Joh 1, 16. Vita 8). Benedikt war „ein Geist mit Gott“ (1 Kor 6, 17) geworden. In dem Maße aber, als die Heiligen ein Geist mit Gott geworden sind, sind ihnen auch die Gedanken des Herrn vertraut (Vita 16). Sie vermögen um so mehr auf die Pläne Gottes einzugehen und sein Werkzeug zu sein.

### *Zu den Menschen hin*

Bis zu diesem Punkte bedeutete „Auszug“, daß Benedikt sich Schritt um Schritt von den Menschen und dem Zusammensein mit ihnen abgesondert hatte, so weit schließlich, daß er nicht an der gemeinsamen Feier der Liturgie der Kirche teilnahm, und als eines Tages ein Priester ihn in seiner Höhle fand, nicht einmal wußte, daß es Ostern war.

Von da ab bewegte Benedikt sich wieder auf die Menschen zu. Wenige Tage nach der Begegnung mit dem Priester und ihrem gemeinsamen Mahl kam er in Verbindung mit Hirten jener Gegend. Durch sie wurde er den Menschen im Umkreis bekannt, „und so geschah es, daß er schon damals von vielen besucht wurde, die ihm leibliche Nahrung brachten und dafür in ihrem Herzen geistige Lebensnahrung aus seinem Munde mit sich nahmen“ (Vita 1). Aber auch dieses Zugehen auf die Menschen und die Erfüllung des Dienstes, zu dem er gerufen war, stand unter dem Gesetz des Auszugs und vollzog sich in verschiedenen Etappen.

Die erste Etappe ist in mehr als einer Hinsicht bemerkenswert. Eine nicht allzu weit von Subiaco entfernt lebende Klostersgemeinschaft – die Tradition läßt sie in Vicovaro angesiedelt sein –, deren Vorsteher gerade gestorben war, wählte ihn einstimmig zu dessen Nachfolger. Benedikt sträubte sich zunächst entschieden gegen die Annahme der Wahl. Offenbar weil er die Gemeinschaft genügend kannte, sah er voraus, daß seine Lebensart und die der Mönchsgemeinde sich nicht in Einklang bringen ließen. Tatsächlich entwickelten die Dinge sich so übel, daß es zu dem bekannten Versuch der wenig frommen Mönche kam, ihren neuen Abt zu vergiften. Daraufhin legte Benedikt nicht nur sein Amt nieder, sondern trennte sich wieder von der Gemeinschaft und ging nach Subiaco zurück.

Hier nun hebt eine weitere Etappe an. Benedikt unternimmt eine eigene Gründung. Vicovaro hat ihn gelehrt, daß man neuen Wein nicht in alte Schläuche füllen kann. An der äußeren Form und Verfassung, die er seiner Gründung gibt, erkennt man, was ihm als Grundidee vorschwebt: einen Neuanfang in der Kirche zu setzen, der sich am Ursprung der Kirche, an der apostolischen Urgemeinde, orientiert. Im Tal des Aniene und auf den Hängen ruft er zwölf kleinere Mönchsgemeinschaften ins Leben. Jede hat einen Abt an der Spitze. Benedikt selber nimmt die Gesamtleitung in die Hand und sammelt um sich eine Zwölferschar, die er mit besonderer Sorgfalt in das Mönchsleben einführen will. „Die Zwölfzahl der Klösterchen erinnert an die Zahl der Stämme Israels und der Apostel“ (Senger, a.a.O., 41). Ein neues auserwähltes Volk soll entstehen. Nach dem Bericht des hl. Gregor muß im Anienetal ein wahrer Mönchsfrühling aufgebrochen sein, dessen Mittelpunkt Benedikt war. Aber dann ist es eines Tages

wieder soweit: Ein neuer Abschied, ein neuer Auszug ist fällig. Benedikt geht mit einigen seiner Jünger von Subiaco fort. Auf dem Monte Cassino beginnt er die Gründung, die der vollkommenste Ausdruck seiner Sendung werden sollte.

### *Ruf und Antwort*

Gregor der Große bringt den Auszug Benedikts aus Subiaco mit der aus Neid geborenen Feindschaft des nahe bei der Mönchskolonie wohnenden Priesters Florentius in ursächliche Verbindung. „Er wich dem Neid“. In der Tat ist es immer nachdenkenswert, wie Gottesmänner von der Art des hl. Benedikt es nicht nur mit dem Unverständnis und der Unbeweglichkeit, sondern nicht selten mit der Feindschaft und dem Haß gerade von solchen Menschen zu tun bekommen, von denen man dies am wenigsten erwarten sollte. So hatten die Mönche von Vicovaro auf Benedikt, der immerhin ihr Abt war, einen Giftanschlag unternommen. Ein vergiftetes Brot schickte auch der Priester Florentius in das Kloster, um Benedikt, der ihm – auch dies ein bezeichnendes Motiv! – zu viele Menschen an sich zog, aus dem Wege zu räumen. Als dies fehlgeschlagen war, versuchte er dem Werke Benedikts dadurch zu schaden, daß er sieben – offenbar verdorbene – Mädchen nackt vor dem Kloster tanzen ließ, in der Absicht, die Jünger Benedikts in Versuchung zu stürzen. Daraufhin entschloß dieser sich, von Subiaco zu weichen.

Will man indes die Angaben Gregors richtig verstehen, so war das feindliche Verhalten des Priesters Florentius nicht eigentlich der Grund für den Weggang Benedikts von Subiaco. Er hätte ja sonst, als man ihm die Nachricht von dem plötzlichen Tode des Florentius brachte, wieder nach Subiaco zurückkehren müssen, von dem er sich, wie Gregor bemerkt, noch nicht mehr als zehn Meilen entfernt hatte. Nicht die Feindschaft des Florentius brachte Benedikt dazu, seine Erstlingsgründung zu verlassen. Was ihn dazu bewegte und einzig dazu bewegen konnte, das war vielmehr das feste Wissen um den Willen Gottes. Die göttliche Vorsehung wollte Benedikt in Monte Cassino haben. Dort sollte er die Gemeinschaft ins Leben rufen, auf deren Gründung hin er von Jugend auf, in allen Etappen seines Auszugs, unterwegs gewesen war. Der Priester Florentius mit seiner gehässigen Handlungsweise hatte in diesem Vorgang die Funktion eines Zeichens. Durch ihn bedeutete die göttliche Vorsehung dem hl. Benedikt, von Subiaco Abschied zu nehmen und an den Ort zu ziehen, den Gott ihm zeigen wollte. Nachdem der Heilige dieses Zeichen wahrgenommen hatte und über seine Bedeutung sicher geworden war, gab es für ihn keine andere Wahl, als dem Rufe Gottes zu folgen und den göttlichen Willen auszuführen.

Hat man einmal erkannt, daß in dieser Führung und Wegweisung durch die göttliche Vorsehung die eigentliche Triebkraft und Orientierung des hl. Bene-

dikt beschlossen liegt, dann sieht man sie ständig in seinem Leben am Werk. Es leuchtet auf, daß das Leben Benedikts von daher seine eigentümliche Linie und Prägung bekommt und daß der Erfolg, die Fruchtbarkeit der benediktinischen Gründung gerade daher rührt, daß Benedikt die Absichten der göttlichen Vorsehung treffend erkannte und mit vollkommener Treue auf sie einging, auch dann, wenn er tat und tun mußte, was selbst seinen Nächsten nicht mehr verständlich war wie z.B. der Auszug von Subiaco.

Gregor der Große weist einige Male ausdrücklich auf diese Führung durch die göttliche Vorsehung hin. So schreibt er, als die drei Jahre des Einsiedlerlebens im Tal des Aniene sich ihrem Ende nähern: „Gott aber wollte, daß das Leben des Benedikt den Menschen als ein Beispiel vorgestellt werde . . .“ Und gleich darauf: „Zu diesem Zwecke würdigte sich der Herr . . .“ (Vita 1). B. Senger stellt mit Recht heraus, daß die Wunderberichte, die den größten Teil der Vita Gregors ausmachen, in erster Linie belegen wollen, daß Benedikt unter einer besonderen Gnadenführung stand (a.a.O., 25). Es wäre aber ungenügend, diese Führung nur in unmittelbaren und wundersamen Eingriffen Gottes zu sehen. Für die göttliche Vorsehung, wie sie sich auch im Leben des hl. Benedikt bekundet, ist es bezeichnend und normal, daß sie sich in unauffälliger Weise der gewöhnlichen Umstände bedient, das heißt Personen, Ereignisse, Verhältnisse in ihren Dienst nimmt, um einem Menschen eine Botschaft nahe zu bringen, dies vor allem auch deswegen, damit der Mensch seine Freiheit behält und in Freiheit Gott Antwort gibt. Auf diese Weise sprach Gott zu dem jungen Benedikt durch die lasterhaften Verhältnisse in Rom und bedeutete ihm, der Stadt den Rücken zu kehren, ja sich über die Pläne seines Vaters hinwegzusetzen, der ihm eine Laufbahn im Staatsdienst zubestimmt hatte. Von Rom begab der Jüngling sich nicht schnurstracks in die vollkommene Einsamkeit, sondern verweilte eine Zeitlang unter den frommen Männern von Enfide. Der Grund dafür: Die göttliche Vorsehung hatte ihn offenbar ihre Absichten noch nicht mehr erkennen lassen. Nachdem er eine Zeit in Enfide verbracht hatte, trat mit dem Aufsehen, das er infolge seines ersten Wunders erregte, das Ereignis ein, das ihm bedeutete, Enfide zu verlassen und in die völlige Einsamkeit zu gehen.

Bei dem Auszug aus Enfide in die Höhle von Subiaco wird der Mönch Romanus für Benedikt zum besonderen Werkzeug der göttlichen Vorsehung. Benedikt eröffnet sich ihm, und Romanus bestätigt ihm, daß er mit dem Weggang von Enfide den Willen Gottes richtig ertastet habe. Er überreicht ihm das Mönchsgewand und bleibt für den jungen Einsiedler weiterhin das Werkzeug, durch das Gott Benedikt mit dem Nötigsten für den Lebensunterhalt versorgt.

Auf der nächsten Etappe aus der Einsamkeit zurück zu den Menschen ist ein Priester das Werkzeug, durch das Gott ihm das Ende der Einsiedlerjahre anzeigt und auf den Weg zur Verwirklichung seiner Sendung als Gründer und Menschenformer bringt. Der Priester selbst weiß, daß er Benedikt gegenüber die

Rolle eines Werkzeugs innehat, denn er sagt zu ihm, nachdem er ihn gefunden hat: „Ich bin zu dir gesandt.“ Benedikt seinerseits drückt auf eine ungemein tiefe Weise aus, wie er in seinem Besucher ein Werkzeug Gottes sieht: „Ich weiß, daß Ostern ist, weil ich dich heute sehen durfte“ (Vita 1).

Auch die üble Erfahrung mit der Mönchsgemeinde in Vicovaro, die sich seiner durch Gift zu entledigen suchte, bekommt für ihn den Charakter einer klaren Bekundung des göttlichen Willens: Er soll seine Lebenssendung nicht dadurch verwirklichen, daß er bei einer schon bestehenden Gemeinschaft anknüpft und sie in seinem Sinne reformiert, er soll vielmehr einen gänzlichen Neuanfang setzen, um seiner Grundidee einer Mönchsgemeinschaft möglichst reine Gestalt zu geben. Die Entscheidung, die Benedikt hier fällt, schien auch dem hl. Gregor so wichtig, daß er sie mit seinem Gesprächspartner Petrus genauer und länger erörterte. „Bitte, sage mir“, so läßt er den Petrus sprechen, „ob er (Benedikt) denn die Brüder verlassen durfte, deren Leitung er übernommen hatte.“ Darauf erwiderte der hl. Gregor: „Meines Erachtens, Petrus, muß man eine Genossenschaft böser Menschen zwar da mit Gleichmut ertragen, wo noch einige Gute vorhanden sind, denen man nützen kann. Wenn aber alle Frucht von seiten Guter fehlt, ist alle Mühe um die Bösen schließlich unnütz, besonders wenn in der Nähe Verhältnisse bestehen, die eine bessere Frucht für Gott versprechen. Wen hätte also der heilige Mann durch sein Ausharren beschützen können, wenn alle einmütig ihn verfolgten?“ Gregor weist auf das Beispiel des hl. Paulus hin, der, obwohl es ihn nach dem Sterben verlangte, um bei Christus zu sein (vgl. Phil 1, 23), dennoch, als er in Damaskus verfolgt wurde, in einem Korb aus der Stadt flüchtete. Warum handelte er so? „Da er dort für sich nur wenig Frucht und schwere Arbeit sah, erhielt er sich am Leben, um anderwärts mit Erfolg zu arbeiten . . . Geradeso verhielt es sich mit dem ehrwürdigen Benedikt, wie du bald hören wirst, wenn es dich interessiert. Derjenigen, die er da in ihrer Unverbesserlichkeit verließ, waren es nicht so viele als jener, die er anderwärts vom Tode der Seele erweckte“ (Vita 3).

Vielleicht ist es angebracht, noch einmal darauf aufmerksam zu machen, daß die Fähigkeit, die Treffsicherheit des hl. Benedikt, die Fügungen und Weisungen der göttlichen Vorsehung zu erfassen, sie gleichsam durch das Gewand ihrer Einkleidung in die konkreten Verhältnisse und Begebnisse seines Lebens hindurch zu erkennen, von seiner Meisterschaft in der „discretio“ abhing. Dazu gehörte auch, daß er in sich selber alle Stimmen zum Schweigen gebracht hatte, die ihn im Hinhören auf die Stimme Gottes verwirren und ablenken konnten. In diesem Sinne ist zu verstehen, was Gregor der Große im 2. Kapitel der „Vita“ über die Abwehr einer Versuchung der Sinnlichkeit berichtet: Benedikt stürzte sich, um die Phantasiebilder zu verscheuchen und die Regungen des Fleisches zu ertöten, in eine Dornenhecke und wälzte sich darin, bis seine Haut von den

scharfen Dornen ganz zerfetzt war. „Von dieser Zeit an war der Trieb der Sinnlichkeit in ihm so gebändigt, daß er nie mehr eine Versuchung spürte. Darauf“, so bemerkt Gregor tiefsinnig weiter, „begaben sich viele unter seine Leitung. Frei vom Übel der Versuchung wurde er mit Recht ein Lehrmeister der Tugenden“ (Vita 2).

### *Großmut um Großmut*

Da Benedikt sich in wachsendem Maße bis zur Ausschließlichkeit der Führung durch die göttliche Vorsehung unterstellte, machte er wie alle, die gleich ihm handeln, die Erfahrung, daß Gott sich an Großmut nicht übertreffen läßt. Schon zu seinen Lebzeiten wurde seiner Gründung der unfehlbare Segen der göttlichen Vorsehung zuteil. Sein päpstlicher Biograph vermeldet darüber zwei charakteristische Begebenheiten. Beide trugen sich zur Zeit einer großen Hungersnot zu. Auch im Kloster auf dem Monte Cassino war alles Getreide aufgebraucht. Der ganze Eßvorrat bestand eines Tages aus nicht mehr als fünf Broten für die ganze Gemeinschaft. Benedikt, der sah, daß seine Mönche sich darob große Sorgen machten, rief die Gemeinschaft zusammen und sagte zu ihnen: „Was betrübt ihr euch, weil das Brot ausgeht? Heute ist zwar nur wenig vorhanden, morgen aber werdet ihr Überfluß haben.“ Tatsächlich fanden sich am folgenden Morgen zweihundert Sack Mehl vor der Klosterpforte.

Während der gleichen Hungersnot hatte Benedikt wieder einmal so viele Lebensmittel an die notleidende Bevölkerung weggegeben, daß im Vorratsraum des Klosters nicht mehr übrig war als ein wenig Öl in einer Flasche. Nun fügte es sich so, daß ein gewisser Subdiakon namens Agapitus vorbeikam, der ausgerechnet um ein wenig Öl anhielt. Benedikt zögerte keinen Augenblick und gab die Weisung, dem Bittsteller eben jenen letzten Rest von Öl zu geben, den man noch hatte. Der Zellerar indes zögerte die Ausführung des Befehls hinaus. Nach einer Weile erkundigte sich Benedikt, ob man das Almosen gegeben hätte. Als er hören mußte, daß es noch nicht geschehen sei, befahl er, die Flasche mit dem Rest Öl aus einem Fenster zu werfen, weil er nicht wollte, daß etwas aufgrund des Ungehorsams noch unter den Klostervorräten sei. Doch die Flasche zerbrach nicht und das Öl lief nicht aus. Da ließ der Heilige sie holen und übergab sie dem erwähnten Agapitus. Seinen Mönchen aber erteilte er eine weitere Lektion. Er kniete mit ihnen zum Gebet nieder. Und siehe da! Ein Krug aus gebranntem Ton, der an dem gleichen Orte stand, begann sich mit Öl zu füllen, so weit, daß der Deckel des Kruges sich unter dem Druck des Öls hob und das Öl auf den Boden floß. Um zu zeigen, wem man diese wunderbare Hilfe der göttlichen Vorsehung zu verdanken habe, fügt Gregor an: „Als dies der Diener Gottes Benedikt sah, beendigte er das Gebet, und da hörte auch das Öl schon auf, auf den Boden zu fließen“ (Vita 29).

Die gleiche göttliche Vorsehung, die für den leiblichen Unterhalt seiner Gründung sorgte, ließ ihn auch wissen, daß Monte Cassino nicht lange nach seinem Tode zerstört werden würde. „Dieses ganze Kloster“, so teilte Benedikt eines Tages einem Edelmann namens Theoprobos, der sich der Mönchsgemeinschaft angeschlossen hatte, unter Tränen mit, „und alles, was ich für die Brüder geschaffen habe, wird aufgrund des Ratschlusses des Allmächtigen in die Hände der Barbaren kommen. Kaum habe ich es erlangt, daß mir das Leben der Bewohner dieses Ortes geschenkt wurde“ (Vita 17).

Benedikt starb 547. Dreißig Jahre später, 577 (nach anderen 581) wurde Monte Cassino von den Langobarden eingenommen und dem Erdboden gleichgemacht. Erst 130 Jahre danach konnte es im Jahre 717 von neuem durch Mönche besiedelt werden, fiel aber um 833 einer abermaligen Vernichtung, diesmal durch die Sarazenen, zum Opfer. Doch gerade in diesen Schlägen, die das Werk Benedikts trafen, zeigte die göttliche Vorsehung sich am Werk. Nach der Zerstörung durch die Langobarden 577 begaben die Mönche von Monte Cassino sich nach Rom. Hier wurde ihnen in der Nähe des Laterans ein Kloster angewiesen. Die Flucht aus dem Stammkloster erwies sich als Aufbruch in eine größere Zukunft hinein.

Bedeutsam war zunächst, daß die Söhne des hl. Benedikt durch die Flucht nach Rom sich und das Werk ihres geistlichen Vaters in eine enge Verbindung mit dem Hl. Stuhl und dem Papsttum brachten. Die Biographie Benedikts aus der Feder Gregors des Großen (590–604) ist dafür ein beredtes Zeugnis. Die Pflege einer engen Verbindung mit Rom und dem Papsttum wird ein besonderes Kennzeichen der Benediktiner und ihrer Tätigkeit in den folgenden Jahrhunderten bleiben. Herausragende Beispiele dafür sind das Wirken des hl. Bonifatius im Frankenreich des 8. Jahrhunderts und die Reform von Cluny im 10. und 11. Jahrhundert. Bonifatius ist nicht nur als Glaubensbote, sondern vor allem als Organisator der Kirche wichtig. Zum Kernstück seines organisatorischen Wirkens und Erfolges aber gehört, daß er der Kirche des Frankenreiches nicht nur eine geordnete Struktur gab, sondern sie fest an das Papsttum band, von dem er selber sich die Ermächtigung zu seinem Apostolat hatte geben lassen. – Das Gelingen und die Blüte der von Cluny ausgehenden Reform hing nicht zum wenigsten daran, daß die führenden Äbte, besonders Odo (924–942) und Majolus (954–994), von Anfang an die Bande zwischen Cluny und Rom sehr eng gestalteten.

Ein anderer entscheidender Faktor für die Ausbreitung und Fruchtbarkeit der Gründung Benedikts war, daß seine besten Jünger nach dem Beispiel ihres Vaters immer wieder den Mut zum Auszug hatten, wenn die göttliche Vorsehung sie dazu einlud, und das heißt: den Mut, neu anzufangen. Die Regel, die Benedikt hinterlassen hatte, machte es aufgrund ihrer Eigenart in idealer Weise mög-

lich, immer wieder einen neuen Anfang zu setzen. So kam es, daß sich, während Monte Cassino in Trümmern lag, fern im Norden, jenseits der Alpen, in England und dann im Gebiet der Franken, im heutigen Frankreich und Deutschland, ein Neuaufbruch des an Benedikt orientierten Mönchtums vollzog, ohne den die Kirche des Mittelalters und damit auch die Kirche von heute nicht zu denken ist.

Den Zitaten aus den Dialogen des hl. Gregor des Großen liegt die Übersetzung von Joseph Funk in der Bibliothek der Kirchenväter, Zweite Reihe, Band III, München 1933, zugrunde.

## Verantwortliche Elternschaft (Schluß)\*

Von Jeanne und Roman Martahl

### IV

Auf dem Hintergrund der Ehe als Dreibund (Christus, Mann und Frau) stellt sich nun im Bereich der verantwortlichen Elternschaft die Frage nach dem Handeln, das dem so erkannten *ordo essendi* der Ehe entspricht. Dieses Handeln darf Christus nicht ausschließen, sondern muß ihn als wichtigsten im Bund annehmen und ihm seine Mitwirkungsmöglichkeit belassen.

Gesetzt nun den Fall, daß unter dem *theoretischen* Gesichtspunkt verantwortlicher Elternschaft ein Ehepaar zu der Erkenntnis kommt, unter den gegebenen Umständen sollte oder dürfte es kein (weiteres) Kind bekommen (über die Kriterien für eine solche Entscheidungsfindung vgl. weiter oben S. 79–81), welche Handlungsmöglichkeiten bleiben ihm, um die Ehe auch im sakramentalen Zeichen der leib-seelischen Einswerdung zu verwirklichen, verantwortliche Gattenschaft also mit verantwortlicher Elternschaft zu verbinden unter dem Ideal des Dreibundes?

Wir lassen hier die psychologisch sicher wichtige Tatsache beiseite, daß es außer der vollen Einswerdung vielfach abgestufte Grade und Zeichen gegenseitiger Liebesäußerungen ehelicher Einheit, Zärtlichkeit, Hingabe und Geborgenheit gibt, die sich auch leib-seelisch bis in den Alltag hinein dokumentieren und die symbolhaft die Einheit im Dreibund anzuzeigen vermögen. Dieser ganze Bereich kultureller Ausformungen im „Spiel“ der liebenden Eheleute ist natürlich stark von individuellen Anlagen und „Begabungen“, aber auch von Kultur-

\* Teil I vgl. *Regnum* Jg. 14 (1979), S. 75–84, Teil II ebd. S. 99–109.

Mentalitäten abhängig. Jede Ehe ist „einmalig“ und jedes Ehepaar kann in seiner individuellen „Heilsgeschichte“ seine „persönliche Theologie“ entwickeln<sup>1</sup>. Da das Handeln in Bezug auf Empfängnisbeschränkung am direkten, aktiven, bewußten und von den Eheleuten ursächlich gewollten und herbeigeführten Ausschluß des „Dritten“ seine Grenze findet, verbieten sich unter dieser Maxime alle künstlichen Methoden der Empfängnisverhütung, zumal darüberhinaus ihre Zuverlässigkeit, Unschädlichkeit und Verträglichkeit – jeweils von Methode zu Methode sehr unterschiedlich – in Frage steht<sup>2</sup>.

Fraglos jedenfalls scheint zu sein, daß es neben der Umweltverschmutzung, für deren Probleme der Mensch in den letzten Jahren ein besonderes Feingefühl entwickelt hat, auch so etwas wie eine „Inweltverschmutzung“ gibt, durch die der Mensch seine eigene Natur (Physis und Psyche) zerstört.

Es scheint in der Tat eine offene Frage zu sein, ob der Mensch wieder fähig wird, sein Leben den Gegebenheiten der Natur anzupassen, ihr Maß wieder zu dem seinen zu machen. Oder wird er sie weiter wahllos ausbeuten und in dieser Maßlosigkeit sich selbst und die Natur zerstören? Viele Beispiele für dieses blinde Verhalten des Menschen seiner natürlichen Um- und Innenwelt gegenüber lassen sich aus den verschiedenen Lebensbereichen anführen – Umweltschutz, Wohnweise, Lebensführung –, in denen der Mensch sich von den Regeln und Reserven, die die Natur in sich selbst und in ihm selbst vorfindet, entfernt hat zu seinem Schaden und zur Gefahr für sein eigenes Überleben. Der Mensch wird in dieser Hinsicht von seinem Verstand und nicht von sicheren Instinkten geleitet, und so ist es eine Tat des freien Willens, aus Mißbrauch und Fehlentwicklung herauszufinden.

Da aber der Mensch neue Handlungsmöglichkeiten ungern aufgibt (zumal, wenn sie bisherige schwierige Probleme auf leichte Art zu lösen und einen Zuwachs an Beherrschung der Natur – und damit an Macht – zu bringen scheinen), fällt die richtige und damit sittliche Entscheidung schwer. Leider passen sich dem Trend zum Leichten und Mühelosen heute die staatlichen Gesetze an: Man braucht nur an den Problembereich der Abtreibung zu denken, um ein anschauliches Beispiel für das Gemeine zu haben. Der Prozeß der Selbstentfremdung ist schon so weit fortgeschritten, daß die Mehrzahl unserer Zeitgenossen die Abtreibung nicht nur hinnimmt, sondern trotz aller Informationsmöglichkeiten die Augen verschließt vor der Tatsache, daß hier wehrlose Kinder getötet bzw. gemordet werden.

Das Wissen um biologische und physiologische Realitäten bleibt trotz aller Debatten auf diesem Gebiet erschreckend gering, folglich sind dem fast ausnahmslos egoistisch motivierten Mißbrauch Tür und Tor geöffnet. Zu spät erfahren die Betroffenen an sich selbst, wie dieses Handeln gegen die Natur an einer Stelle des Organismus schließlich den ganzen Organismus betrifft, schwächt und endlich

zerstört. Und das, obwohl diese Zusammenhänge für jeden, besonders Frauen, leicht zu durchschauen wären. Hier liegt der Widersinn, das Zerstörerische für jeden klar vor Augen. Aber diese Augen kann man schließen. Komplizierter wird für den einzelnen die Beurteilung im Bereich der menschlichen Fruchtbarkeit allgemein. Die sexuelle Freizügigkeit unserer Zeit hat viele Geister verwirrt, seit den klaren Worten von Papst Paul IV. auch viele Katholiken, die sich schon zuvor auf von der Enzyklika „*Humanae vitae*“ abgelehnte Praktiken eingelassen hatten.

Es soll nun im Folgenden von Forschungen und ihren Ergebnissen die Rede sein, die sich fast unbemerkt von der Öffentlichkeit inzwischen ergeben haben und anhand derer sich in den kommenden Jahren gerade für Katholiken zwingender die Frage stellen wird, ob sie bereit sind, die vom Schöpfer in unsere Natur gelegten Gesetze zu befolgen. Oder sind wir schon nicht mehr fähig, mechanisch ermöglichte Methoden der Empfängnisverhütung zurückzustellen zugunsten solcher, die in der Beobachtung unserer Natur gründen – aber zunächst vielleicht mühsamer erscheinen? Anders gefragt: Wird sich noch eine Mehrheit von Menschen – denken wir vor allem an unsere Söhne und Töchter – dahingehend formen lassen, daß sie aus dem vertieft erkannten *ordo essendi* den für sie verbindlichen *ordo agendi* herauslesen? Oder ist das technische, mechanistische Handhaben unserer menschlichen Belange nicht mehr rückgängig zu machen – auch nicht in diesem Bereich der personalen Intimität?

Da der Verzicht auf echten oder vermeintlichen Fortschritt, der immer eher ein technisches als natürliches Gesicht hat, wohl noch nie freiwillig erfolgt ist, dürfte es im Hinblick auf die menschliche Fruchtbarkeit schwer sein – nicht zuletzt wegen der vehementen wirtschaftlichen Interessen der Hersteller von diesbezüglichen technischen Produkten, die geschickt vertuschen, wie sie die Massen manipulieren –, von den technischen Mitteln wieder zu den natürlichen „zurückzuschreiten“. Schränken wir darum die Frage ein: Werden die Katholiken unserer technisierten Länder wieder zur Übereinstimmung mit der klar vorgetragenen Lehre der Kirche zurückfinden – es überhaupt noch wollen –, wenn die Kirche Methoden der Geburtenregelung empfehlen kann, die an die Sicherheit der Pille heranreichen? Werden sie den Rhythmus der Natur wieder mitleben lernen oder die lebensfremde Rhythmuslosigkeit der pharmazeutisch und technisch hergestellten Sterilität trotz aller Warnrufe vorziehen? Da alles auf alles wirkt, stellt dies nicht eine einzelne Frage dar, sondern wird darin die Einstellung zum Leben allgemein beleuchtet, wird gefragt, ob wir überhaupt noch „Leben“ verkraften können, oder ob wir uns hier wie in vielen anderen Bereichen des Alltags sicherheits- und bequemlichkeitshalber auf Konserven und Retorten zurückziehen, sogar dann, wenn sie erwiesenermaßen schaden.

Die medizinische Wissenschaft beschäftigt sich schon länger (Ogino-Knaus) mit den hormonalen Vorgängen während des Menstruationszyklus. Ihre Forschungen, die die Wirkungen der Fruchtbarkeitshormone und ihr Zusammenspiel ins Bewußtsein der Menschen hob, führten schließlich zur Entwicklung fruchtbarkeitsregulierender Medikamente. Ihr Funktionieren beweist die Richtigkeit der medizinischen Forschungsergebnisse. Das bekannteste Beispiel dafür ist die sog. „Pille“, bei deren Einnahme die dauernde Zuführung von Hormonen eine weitere Eireifung verhindert und durch diesen künstlich herbeigeführten Zustand der Sterilität eine Empfängnis unmöglich macht.

Neben den aufsehenerregenden Erfolgen auf diesem Forschungsgebiet, die oft genug als Revolution bezeichnet wurden, liefen Forschungen, die aus der Sorge um die ethischen, moralischen und medizinisch-gesundheitlichen Folgen der Pillenrevolution und im Bestreben, dem Wunsch der Kirche mit naturgemäßen Methoden der Familienplanung Geltung zu verschaffen, nach Phänomenen suchten, Empfängnisregelung zu ermöglichen, auch ohne Eingriffe in den Hormonhaushalt und den naturgegebenen Ablauf der Vorgänge um Zeugung und Geburt. Die Geschichte dieser Forschungen ist spannend wie ein Kriminalroman. Heute stehen hinter diesem Zweig der medizinischen Wissenschaft weltweite Zusammenschlüsse vor allem von Ärzten (so z. B. die „Association of Doctors who respect Human Life“), die sich außer für naturgemäße Geburtenplanung vor allem auch für die Eindämmung der Abtreibung einsetzen. Die deutsche und europäische Ärztegruppe dieser Ausrichtung ist bekannter unter dem Namen „Europäische Ärzteaktion“ und wurde z. B. in Deutschland aufklärend tätig, als die Neufassung des § 218 in Bonn beraten wurde.

Die Forschungen gingen in verschiedene Richtungen. Sie suchten z. B. die Erkenntnisse von Ogino-Knaus zu verfeinern, um aufgrund des zeitlichen Ablaufs genauer die fruchtbaren von den unfruchtbaren Zeiten zu unterscheiden oder hofften mittels Forschungen über die Basaltemperatur die Empfängnis eher der Erkenntnis und damit der verantwortlichen Planung der Eheleute zugänglich zu machen. Auf diesem Gebiet konnten die Erkenntnisse so verfeinert werden, daß die Temperaturmethode heute an Zuverlässigkeit unmittelbar nach der Pille folgt<sup>3</sup>.

Einen anderen Weg schlugen Dr. Billings (Australien) und seine Mitarbeiter ein. Ihnen taten sich in geduldiger Kleinarbeit, die ohne die Mitarbeit von hunderten von Ehepaaren nicht hätte erfolgen können und die schon bald zu internationaler Zusammenarbeit auch mit europäischen Ärzten führte, Erkenntnisse auf, die lückenlos mit der medizinischen Hormonforschung übereinstimmen. Diese Erkenntnisse erlauben es nach Aussage von damit vertrauten Ärzten jeder Frau, anhand von selbst und leicht feststellbaren Symptomen die fruchtbaren und unfruchtbaren Tage jedes ihrer oft unterschiedlich langen Zyklen genau zu unterscheiden. Die Tatsachen lassen sich in wenigen Worten zusammenfassen<sup>4</sup>, ihre

Ausfaltung gibt auch medizinischen Laien einen Blick frei in die wunderbare Geordnetheit des Bereichs der menschlichen Fruchtbarkeit, in dem jeder Teilabschnitt des Ablaufs wahrnehmbar ist und eindeutig die weiteren Abläufe bedingt. Wer sich hier die neuen Erkenntnisse aneignet, tut einen im Vergleich zu früher vertieften Blick in den gottgeschaffenen *ordo essendi* und wird daraus Schlüsse für den *ordo agendi* ziehen können. Anders ausgedrückt: Wer einen durch unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse ermöglichten tieferen Blick in die uns von Gott eingeschaften Gesetzmäßigkeiten tut, kann sein Handeln nach den seit alters gültigen ethischen Forderungen einrichten – dem Imperativ des Seins durch sein Sollen und Tun entsprechen.

Abstrakt zusammengefaßt läßt sich sagen, daß das Zusammenspiel von in der Hypophyse, der Nebennierenrinde und den Ovarien produzierten Hormonen, die sich jeweils gegenseitig bedingen, bei jedem Zyklus der Frau in genau aufeinander abgestimmten Schritten das gesamte Geschehen in einer wunderbaren Ordnung hervorruft, steuert, beendet und wieder neu in Gang setzt. Die dabei auftretenden Rückkoppelungsprozesse gewähren einen Blick in die geheimnisvolle „Werkstatt“ des Schöpfergottes, ein Blick vor allem, der es der um diese Zusammenhänge wissenden Frau erlaubt, aus bestimmten *individuellen* Symptomen ihres Körpers (insbesondere dem Mukussymptom<sup>5</sup>) *ohne Hilfsmittel technischer oder pharmazeutischer Art* ihren jeweils momentanen Zustand und seine Beschaffenheit im Zyklus zu bestimmen. Die dazu notwendige Selbstbeobachtung erfordert ein gewisses Training und vor allem die Einsicht in den Zyklusablauf.

Diese „Ovulationsmethode“ genannte Selbstbeobachtung ist (zum Unterschied von allen anderen Methoden) primär gar nicht eine Methode der Empfängnisverhütung, sondern ein Vorgang des Selbst-Verstehens der Frau hinsichtlich der zyklischen Erscheinungen, denen sie von Natur aus unterworfen ist. Dieses Selbst-Verstehen führt zu Selbst-Verständnis und kann damit zweifellos ein Schritt zu einer richtig verstandenen Emanzipation sein, sofern die Frau dadurch ganz einfach begreift, wer sie ist, was mit ihr geschieht und wie sie sich darauf einzustellen vermag.

In der Einheit der Ehe hat das auch Auswirkungen auf den Mann, bzw. auf das *gemeinsame* Verständnis von Mann und Frau hinsichtlich *ihrer* Ehe. Die dabei zu beobachtenden Symptome erlauben es der Frau zu beurteilen, ob der Zyklus normal oder unnormal abläuft, d. h. also zu bestimmen, ob es sich um gesunde oder von der Norm abweichende und damit u. U. kranke Symptome handelt. Des weiteren kann eine Frau mit großer Sicherheit die empfängnisgünstigen, bzw. -ungünstigen oder -freien Tage *im Voraus* (darin liegt der Fortschritt gegenüber anderen natürlichen Methoden) feststellen und damit beispielsweise im Falle eines Kinderwunsches des Ehepaares eine Konzeption anzielen (positive

Geburtenplanung) oder im Falle des gegenteiligen Wunsches eine Konzeption vermeiden (negative Geburtenplanung). In all diesen Fällen geht das ohne „Arzneimittel“, ohne Arzt, ohne Statistik, ohne chemische, technische und manipulative „Hilfen“, einzig durch die Beobachtung und Betrachtung „natürlich“ ablaufender Zusammenhänge am eigenen Körper. Auch Streß-Situationen, Phänomene der einsetzenden Menopause, Probleme der Stillzeit u. a. sind mit dieser Methode in den Griff zu bekommen, während sie bei Anwendung anderer Methoden alle Berechnungen über den Haufen werfen können.

In anderen Ländern, vor allem auch in Entwicklungsländern, in denen Geburtenplanung ein Gebot ist um zu überleben, wo aber das gesunde Empfinden der Menschen sich gegen künstliche Methoden sträubt (und die oft als eine neue Form von Kolonialismus empfunden werden), wird mit großem Erfolg mit dieser Methode gearbeitet – es heißt, die sog. Versagerquote liege nur geringfügig über der der Pille.

In Deutschland wird bisher kaum über diese Methode gesprochen. Fachleuten ist sie zwar bekannt, bei Ehepaaren wird man fast vergeblich danach fragen. Bei manchen stößt sie auf Ablehnung, die bei der Sympathie, die in denselben Kreisen der Pille und ähnlichen Methoden entgegengebracht wird, nur als tendenziös erscheinen kann. Leider zählen dazu auch Katholiken, gerade auch führende katholische Theologen<sup>6</sup>. Allen, die nach natürlichen Methoden der Familienplanung Ausschau halten, weil sie überzeugt sind, daß Gott als Schöpfer des Menschen ihm die Regeln seiner Fruchtbarkeit nicht vorenthält, sondern eigener Beobachtung und Regelung zugänglich gemacht hat, können nur dankbar sein für diese Forschungsergebnisse, denn sie bestätigen in allem die von Papst Paul VI. vorgetragene Lehre der Kirche und ermöglichen jedem Gutwilligen schon jetzt ihre Befolgung – mindestens aber zeigen sie, in welche Richtung die Forschung zielstrebig weitergetrieben werden muß.

Es bleibt bei allen Möglichkeiten der Empfängnisvermeidung festzuhalten, daß dieses Wissen aber auch für die, die eine Schwangerschaft erreichen wollen, von derselben Wichtigkeit und Aussagekraft ist. Denn es handelt sich hier gerade nicht erstlich um Empfängnisregelung (sie fällt sozusagen in der einen wie in der anderen Richtung als „Nebenprodukt“ ab), sondern um eine jeder Frau mögliche, zu ihrer Selbstsicherheit und ihrem Selbstwertgefühl beitragenden Selbsterkenntnis hinsichtlich des hohen Gutes der Fruchtbarkeit als Teilnahme an Gottes Schöpfertätigkeit.

In anderen Ländern und Kontinenten sind diese Tatsachen auf dem Weg, Allgemeingut zu werden. Es ist unverständlich, warum es so lange dauert, bis die zugrundeliegenden hier skizzierten Zusammenhänge bei uns einigermaßen detailliert bekannt und begriffen werden und es über ein Fußnoten- und Fernerliefern-Dasein hinausbringen. Denn nicht nur beim Diskutieren über verantwortli-

che Elternschaft ist das Wissen um diese Zusammenhänge notwendig. Besonders auch, wenn von Sexualerziehung der Jugend die Rede ist, müßte man zuallererst fordern, daß von Lehrern und Kirchen vor aller Aufklärung über künstliche Methoden der Empfängnisverhütung (siehe Stoffplan 9. Schuljahr) diese biologischen Grundkenntnisse vermittelt werden. Denn sie sind das notwendige Rüstzeug, um in der Frage der verantwortlichen Elternschaft im Sinne der Kirche informieren und handeln zu können<sup>7</sup>. Älteren Menschen könnte dieses Wissen, das in den Vollzug der Ehe mit eingebaut wird, als Verlust des Geheimnisvollen, Überraschenden des Ehevollzugs und der Empfängnis erscheinen, „modernere“ Menschen hingegen bleibt vielleicht ein zu großer Rest an Unsicherheit, den sie meinen, technisch beseitigen zu können – uns erscheint es konsequent, daß gerade zum jetzigen geschichtlichen Zeitpunkt rationaler Durchdringung aller Lebensbereiche auch der Bereich der eigenen Fruchtbarkeit innerhalb der sakramentalen Ehe erkannt und damit einer neuen Verantwortung ausgesetzt wird. Wer dieses Wissen in dem Licht betrachtet, was Ehe und Dreibund der Eheleute mit Christus bedeutet, stellt fest: Die Aufforderung der Kirche, Kinderzahl und -aufeinanderfolge verantwortlich zu gestalten, ist uns nach den neuesten Erkenntnissen heute so weit möglich, daß wir weder den in uns liegenden Regeln weiterhin blind, d. h. ohne sie zu kennen, folgen, noch unsere eigene Natur manipulierend uns gegen diese Regeln verhalten müssen. Sondern diese Regeln sind so weit erkennbar, daß wir ihnen folgend *mit* Gott handeln können, wenn wir nur wollen. Damit aber wächst uns heute aus diesem wesentlichen Teilbereich ehelichen Lebens ein Wissen zu, das dazu verhelfen kann, sakramentale Ehe vertiefter und bewußter zu erkennen und zu leben als frühere Generationen. Größerer Erkenntnis entspricht allerdings auch eine größere Verantwortung.

Im Blick auf das, was wir über Ehe als Dreibund gesagt haben, bedeutet das: Der Schöpfer des Menschen, der in der sakramentalen Ehe in Christus mit den Eheleuten einen Dreibund eingeht, „teilt“ heute in größerem Maße als früher seine Schöpferverantwortung mit den Menschen. Da sie nämlich die von ihm geschaffenen Grundlagen ihrer Fruchtbarkeit zu erkennen gelernt haben, können sie sie in ihre Verantwortung bei der Weckung neuen Lebens mit einbeziehen. Die Bereitschaft, „ungeplante“ Kinder als von Gott geschenkt anzunehmen, erscheint uns kaum schwieriger, als diese neue Verantwortung: vor Gottes Angesicht *selbst* die Frage zu klären, ob ER weitere Kinder vorgesehen haben mag oder nicht. Nur in großer menschlicher und religiöser Reife können Eltern hier richtig entscheiden. Wenn früher für Eheleute, die ihre Ehe sakramental verstanden, in dieser Hinsicht das Hauptgewicht auf einer Art „blindem“ Gehorsam Gott gegenüber lag, so heute mehr auf einem mitdenkenden, mitplanenden und mithandelnden Gehorsam im Sinne einer mitverantwortlichen Entscheidung, ei-

nem ehrfürchtig horchenden und teilnehmenden Mitwirken mit Gott. Beides birgt je eigene Schwierigkeiten.

Bei der Beurteilung der Methoden der Geburtenplanung haben sich (abgesehen vom moralisch-ethischen Kriterium, das manche als völlig irrelevant ansehen) international die Kriterien der Zuverlässigkeit, Unschädlichkeit, Verträglichkeit und Zumutbarkeit als Maßstab herausgebildet. Angewendet auf die Ovulationsmethode läßt sich dazu folgendes sagen<sup>8</sup>:

1) Zuverlässigkeit. Sie muß bei genauer Beobachtung der Methode der der Pille gleichgesetzt werden. Darüber hinaus bringt die Ovulationsmethode aber einmalige Vorteile in Bezug auf Unregelmäßigkeiten des Zyklus, auf krankhafte Veränderungen, auf die Laktationszeit und die Menopause.

2) Unschädlichkeit. Die Ovulationsmethode ist absolut unschädlich, da sowieso ablaufende Prozesse lediglich begleitend beobachtet und festgestellt werden.

3) Verträglichkeit. Diese Frage stellt sich bei der Methode gar nicht.

4) Zumutbarkeit. Die Methode ist jeder Frau zuzumuten. Es gibt sogar Frauen, die ohne je von dieser Methode gehört zu haben, dieses Wissen um die Vorgänge ihres Körpers besitzen und intuitiv ihr Leben danach ausrichten und die, als sie zum erstenmal davon hörten, spontan sagten, daß sie das alles schon wüßten und nur bestätigen könnten, was die Forschung hier herausgefunden habe. Interessant ist auch die Entdeckung, daß es bei den sog. „Naturvölkern“ Australiens und Afrikas Stämme gibt, in denen die Zusammenhänge bekannt sind, von den Frauen beachtet und benutzt und von Generation zu Generation weitergegeben werden.

Hält man sich vor Augen, was Frauen bei anderen Methoden (Ovulationshemmer, IUCD, Portiokappe usw.) auf sich zu nehmen gezwungen sind, so zeigt sich auch beim Kriterium „Zumutbarkeit“ die Überlegenheit der Ovulationsmethode.

Freilich stellen sich alle diese Fragen bei dieser „Methode“ etwas anders als bei den künstlichen Methoden der Geburtenplanung, weil es sich hier um ein umfassendes *Wissen* handelt und nicht um ein *Mittel*. „In der Tat ist die Ovulationsmethode ein Aufruf zur Revision des psychologischen Verhaltens. (. . .) Aus all dem Gesagten ist zu ersehen, daß die Regulierung der Fruchtbarkeit mit den natürlichen Methoden nicht ausschließlich eine Technik ist, die dazu gelehrt wird, Kinder nicht zu bekommen oder auch, sie zu bekommen. Vielmehr ist sie eine Einladung zu einer ganz bestimmten Lebensweise gemäß der ‚Natur‘, in der Ehrfurcht vor den Eigenschaften, die sie regieren und die den Organismus der Frau regeln und die Zyklen der Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit bestimmen. Aber vornehmlich ist sie ein Aufruf zu einem Leben gegenseitiger Rücksichtnahme, zu gemeinsamer Arbeit und gleicher Verantwortung gegenüber den

Pflichten an der Familie und an den Kindern, und über all dem zu einem Leben in der Luft wahrer Hochherzigkeit<sup>9</sup>.“

## V

So stellt sich zum Schluß nun die Frage, ob der dafür notwendige Umdenkungsprozeß überhaupt noch in Gang zu bringen ist und wenn ja, wie? Denn daß wir uns weit vom „natürlichen“ Wissen über diese Zusammenhänge, wie es manche Naturvölker noch besitzen, entfernt haben, ist klar. Aber darüberhinaus gibt es Sperren und Hindernisse, die uns eine „einfache“ Rückkehr zu solchem Wissen und insbesondere zu solcher Praxis erschweren.

Diese Sperren sind einmal in der eingerissenen Praxis der „Pille“ zu sehen, deren verbreitete Einnahme ja nur symptomatisch für eine technizistische Grundhaltung des Menschen ist<sup>10</sup>. Diese Grundhaltung wertet die dauernde Verfügbarkeit der Frau aufgrund einer thermostatischen Regelung ihres Hormonhaushaltes höher als etwa die Ovulationsmethode, bei der der Mensch sich der Schöpferordnung unterwirft<sup>11</sup>. Die „Machbarkeit der Sachen“ wurde auf den Menschen übertragen, und es ist ja auch faszinierend, wie mit einem Schlage durch die Pille viele Probleme des Menschen anscheinend gelöst waren. Mehr „Glück“ ist sicher ein Aspekt der „Naturerhöhung“ des Menschen, und dies schien plötzlich *ohne* „Naturopferung“ möglich zu sein – daß das Junktim weiterhin besteht, dämmert allmählich auch den Fortschrittsoptimisten.

Es gibt immer mehr Frauen, die sich gegen das künstlich herbeigeführte spannungslose Immer-Verfügbar-Sein wehren – in der Mehrzahl der Fälle nicht einmal aus religiösen Motiven, sondern weil das frauliche Sein sich im Innersten dagegen sträubt. Die „natürliche“ Rhythmik ist trotz aller „Unpäßlichkeiten“, die sie mit sich bringt, eben doch ein Paradebeispiel für „organisches Sein“ (Pater Kntenich spricht vom organischen Denken, Leben und Lieben), das man nicht ungestraft total umkrepeln kann, weil es u. a. auch tief im psychischen Bereich des Menschen ankert. Der rhythmische Wechsel ist „menschlich“: Wachen und Schlafen, Arbeit und Muße, Tag und Nacht, Sonne und Regen, Freude und Leid, die individuellen Biorhythmen . . . usw.

So scheint uns eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Rückbesinnung auf die Lehre der Päpste im Bereich der Sexualmoral das zu sein, was Pater Kntenich zusammenfassend das „organische Denken“ genannt hat. Es muß getragen sein vom Glauben an die Schöpferfähigkeit Gottes, die sich in der Geschichte – auch in „meiner“ individuellen, bzw. in „unserer“ gemeinsamen Ehe-Geschichte – als Heilsgeschichte offenbart<sup>12</sup>. „Wenn wir nicht übernatürlich werden, werden wir naturalistisch<sup>13</sup>.“ Im Bereich der Ehe und Familie sind diesem Naturalismus viele Laien und auch Theologen verfallen<sup>14</sup>. Deshalb ist es not-

wendig, daß eine Volksbewegung für das Ideal der katholischen Ehe und Familie im Sinne der Päpste und der kirchlichen Lehre entsteht. Darauf scheint auch Papst Johannes Paul II. zu bauen. Die Theologen jedenfalls sind heillos zerstritten. Darum ist es Sache der katholischen Eheleute selbst, vom Leben her eine Wende herbeizuführen.

Zweifellos besteht die Gefahr, daß das Rad nicht mehr zurückgedreht werden kann und die Kirche vor allem auch weite Teile ihrer Jugend verliert. Dem kann man aber nicht durch Anpassung steuern, das kann man nicht durch Niveausenkung verhindern, sondern nur durch mutiges und überzeugtes Eintreten für die wahre Lehre, durch Aufzeigen der Sinnzusammenhänge der sakramentalen Ehe. Hier sind insbesondere unsere Bischöfe gefordert, deren Aufgabe es ist, mutig und ohne Wenn und Aber den Papst zu unterstützen. Es ist besonders ihre Aufgabe zu verhindern, daß sich in der Kirche auf dem Gebiet der Ehemoral verschiedene „Moralen“ breit machen:

- gemessen am statistischen Durchschnitt des Verhaltens – auch der Katholiken – eine Art „Hypermoral“ (zumindest aus der Perspektive des „Durchschnitts“) einer ethischen Elite, die sich am Ideal der sakramentalen Ehe, wie die Päpste es verkünden, orientiert,
- sodann eine Katholikengruppe, die es mit den „fortschrittlichen Theologen“ hält (Ablehnung von „Humanae vitae“, zumindest was die Methoden der Empfängnisverhütung angeht, was u. E. die Basis der Sakramentalität berührt),
- und schließlich die Praxisgruppe des „praktischen“ Materialismus mit Ablehnung einer Reihe von – bisher für den Christen geltenden – Normen als einer Form „repressiven Zwanges“ (Keuschheit, Selbstbefriedigung, vorehelicher Geschlechtsverkehr, Methodenwahl rein unter dem Kriterium der Zuverlässigkeit, Probeehe, § 218, schließlich das Infragestellen der Unauflöslichkeit der Ehe – alles Fragen, in denen diese Gruppe von einer Minderheit radikaler aber lautstarker Theologen jeweils in einem oder mehreren Punkten gestützt wird). Dieser Gruppe gehören naturgemäß viele junge Leute an, sie sich aber immer noch kirchlich gebunden fühlen, ja z. T. in kirchlichen Gruppen führend engagiert sind.

Bei allem Verständnis für Vielfalt: in *diesem* Bereich kann es sie legitimerweise nicht geben und die Bischöfe haben die *Pflicht*, hier der Gefahr einer „doppelten Moral“ zu steuern. Sie können sich dabei auf „gelebte Lösungen“ stützen, wie sie als Beispiele in den Bewegungen der Focolare, Schönstatt, der Equipes Notre Dame u. a. vorliegen. Wenn die Bischöfe den Mut aufbringen es z. B. so zu machen, wie der jetzige Papst es seinerzeit nach Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae“ als Erzbischof seiner Diözese Krakau machte<sup>15</sup>, dann kann man hoffen, daß die Kirche wieder zu *einer*, nämlich der katholischen Ehemoral zusammenfindet.

- <sup>1</sup> Vgl. dazu Josef Venetz: In der Ehe Gott erfahren, Luzern-München 1977. Andrew Greeley: Sexualität. Phantasie und Festlichkeit, Graz 1978. Ders.: Erotische Kultur, Graz 1975. (Greeley ist amerikanischer Jesuit).
- <sup>2</sup> Vgl. dazu: Familienplanung heute. Empfängnisregelung ist besser als Abtreibung, i. A. des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit, hrsg. von der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung, Köln o. J. Speziell zur Pille vgl. Kevin Hume: Körperliche Krankheiten infolge der „Pille“, in: Theologisches, Jg. 1978, Sp. 2999–3024 (mit Lit.), sowie: Barbara Seaman: Ärzte contra Pille. Argumente der Wissenschaft, Frankfurt 1970. Eberhard Sievers: Empfängnisregelung und andere Sexualprobleme, Würzburg 1972, S. 17–104.
- <sup>3</sup> Wer sich näher informieren will: Josef Rötzer, Kinderzahl und Liebesche. Leitfaden zur Regelung der Empfängnis, 7. A. Wien 1972 und später. G. Döhring: Die Temperaturmethode zur Empfängnisverhütung, 7. A. Stuttgart 1968. Ingrid Trobisch: Mit Freuden Frau sein, 11. A. Wuppertal 1977. Ingrid Trobisch und Elisabeth Rötzer: Mit Freuden Frau sein 2 (2. Band: Fragen und Antworten um das Geheimnis der Fruchtbarkeit), 2. A. Wuppertal 1978. Nach „Familienplanung heute“ a.a.O. S. 30–36 (sicher ein völlig unverdächtigter „Gewährsmann“) beträgt die Versagerquote bei der Temperaturmethode 1 pro 100 Anwendungsjahren. Sie ist damit sicherer als z. B. die sog. „Minipille“ und übertrifft auch bis auf die Pille alle anderen künstlichen mechanischen oder chemischen Mittel und Techniken an Sicherheit. Zudem ist sie bei 95 % der Frauen anwendbar (zum Vergleich: die Pille bei 96%).
- <sup>4</sup> Vgl. dazu Ingrid Trobisch a.a.O., sowie Anna Capella: Familienplanung, St. Augustin 1978 (mit nicht immer glücklicher Übersetzung. Capella ist Direktorin der Familienberatungsstelle an der Gemelli-Poliklinik in Rom, Università Cattolica), und Kevin Hume: The Ovulation Method of Natural Family Planning, in: Journal of the Irish Medical Association, Vol. 70, (1977), No. 6, S. 208–214. Dort auch weitere Literatur. Dr. Hume, australischer Arzt und Mitarbeiter von Dr. Billings, hielt Anfang Februar 1979 Vorträge in Schönstätt über diese Methode.
- <sup>5</sup> Engl. „mucus-symptom“. Der Ausdruck bezieht sich auf die Art und Beschaffenheit des Cervixschleims, der der Frau als Indikator für fruchtbare bzw. unfruchtbare Tage gilt, vgl. dazu ausführlich: Capella, a.a.O. S. 39–58. Die Kompliziertheit der genauen hormonalen Zusammenhänge zeigt zwar die wunderbare Ordnung der Schöpfung, kann aber in der Darstellung den medizinischen Laien verwirren. Für die alltägliche Praxis der Methode ist allein die Beobachtung des Cervixschleims maßgebend. Die Beobachtung der Physiologie des Cervixschleims im Zusammenhang mit bestimmten periodisch auftretenden und sich objektiv verändernden anderen Merkmalen – z. B. Gefühl der „Glätte“, „Spinnbarkeit“, Menge und Farbe der Sekrete –, wofür wir zusammenfassend den Ausdruck „Mukussymptom“ vorschlagen, ist danach der entscheidende Punkt der Ovulationsmethode.
- <sup>6</sup> Vgl. dazu z. B. die Diskussion Gründel-Rötzer (über die Zeitwahl usw.): Concilium 12 (1976/12), S. 622. Neue Ordnung 32 (1978), S. 1–15. Concilium 14 (1978/12), S. 708, sowie Bernhard Häring: Neue Dimensionen verantworteter Elternschaft, in: Theologie der Gegenwart 19 (1976), S. 1–12.
- <sup>7</sup> In Australien gehört die Ovulationsmethode schon zum Lehrplan in High Schools, Schwesternausbildung und Erwachsenenbildung. Es gibt eine Anzahl internationaler Kongresse, die sich mit ihr befaßt haben, und auch die Welt-Gesundheitsorganisation (WHO) unterstützt sie, vgl. Capella, a.a.O. S. 66 ff.
- <sup>8</sup> Ähnliches gilt – in beiden Fällen genaue Anwendung der Methoden vorausgesetzt – für die nicht ganz so zuverlässige Methode der Temperaturmessung.
- <sup>9</sup> Capella, a.a.O., S. 74 f.
- <sup>10</sup> In einem persönlichen Gespräch bezeichnete Dr. Hume, der viele Länder bereist hat, die *Geisteshaltung* in den technisierten Industrieländern als die entscheidende Sperre für die Durchsetzung der Ovulationsmethode in Deutschland und Europa.
- <sup>11</sup> Das soll nicht heißen, daß in jedem Fall der Pilleneinnahme eine Frau aus solcher Motivation handelt. Hier geht es weniger um individuelle Einstellungen als um gesamtgesellschaftliche Mentalitätsströmungen.
- <sup>12</sup> Zum gesamten Problemkreis: Causa secunda. Textbuch zur Zweitursachenlehre bei Pater Josef Kentenich, hrsg. vom Josef-Kentenich-Institut, Freiburg 1979.
- <sup>13</sup> J. Kentenich, Bundestagung 1950, a.a.O., S. 53.
- <sup>14</sup> Davor hatte Pater Kentenich schon 1933(!) in der „Marianischen Ehepädagogik“ gewarnt, vgl. a.a.O., S. 55.
- <sup>15</sup> Vgl. M. Malinski: Johannes Paul II., Freiburg 1979, S. 255–262. Erzbischof Wojtyła organisierte mehrere wissenschaftliche Kongresse über Probleme der katholischen Ehemoral, auf denen er selbst Referate hielt (u. a. zu „Humanae vitae“), gründete ein Institut für Familienfragen und verstand es, durch Initiativgruppen von Laien, insbesondere Eheleuten, die Probleme und Lösungsmöglichkeiten pastoral bis in die letzte Gemeinde seiner Diözese zu vermitteln, er verband Lehre und Leben, Theorie und Praxis.

# Marxismus und Menschenrechte – Konvergenz oder Konfrontation? (II)

Von Herta Schlosser

Vor Veröffentlichung der Menschenrechtserklärung war durchaus bekannt, daß in den verschiedenen Kulturen generell, in den westlichen Demokratien und in den sozialistischen Staaten vor allem ein unterschiedliches Verständnis von Menschenrechten vorlag<sup>1</sup>. Im Rahmen des Themas interessiert nur die bereits aufgezeigte Kontroverse innerhalb des West-Ost-Konflikts. Die Überlegungen zu diesem Problem vor der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zeigen, daß eine theoretische Übereinstimmung nicht zu erreichen war, daß aber eine Gemeinsamkeit über die praktische Anwendung erhofft wurde. Ein Rückblick auf 30 Jahre der Entwicklung erweist, daß sich diese Hoffnung nicht erfüllte.

## *Zum Stand des Problembewußtseins 1947*

Im „Memorandum und Fragebogen für die UNESCO über die theoretischen Grundlagen der Menschenrechte“<sup>2</sup> wird deutlich zum Ausdruck gebracht, daß sich in der sowjetischen Sphäre eine andere Auffassung der Menschenrechte durchgesetzt hat<sup>3</sup>. Die einander gegenüberstehenden Auffassungen von Menschenrechten seien im Laufe der Geschichte Veränderungen unterworfen gewesen, die zu einer Annäherung der gegensätzlichen Systeme geführt haben. Auf diesem Wege zur Einheit brauche die Menschheit eine „gemeinsame Formulierung der Menschenrechte. Diese gemeinsame Erklärung wird in geeigneter Weise die voneinander abweichenden oder sich gegenüberstehenden Formulierungen, die heute existieren, vereinigen müssen“<sup>4</sup>.

Der Ausschuß der UNESCO für die philosophischen Prinzipien der Menschenrechte hat auf der Grundlage einer Fragebogenaktion an Gelehrte in aller Welt und als Ergebnis seiner Diskussionen während seiner Tagungen in Paris vom 26. Juni bis 2. Juli 1947 „erstens, die ihm für die Entwicklung der Menschenrechte am bedeutungsvollsten erscheinenden Konsequenzen kurz festgelegt, und, zweitens, hat er versucht, *die* fundamentalen Rechte schematisch zu formulieren, die nach seiner Meinung für alle Menschen gefordert werden können und müssen“<sup>5</sup>.

Der Ausschuß sah *einerseits* die Menschenrechte geschichtlich, er erinnerte daran, daß im 18. Jahrhundert die Bürgerrechte und politischen Rechte verkündet

wurden und sich im 19. Jahrhundert die wirtschaftlichen und sozialen Rechte herausbildeten. *Andererseits* betonte er, die Menschenrechte „können als dem Menschen von Natur aus angeboren betrachtet werden, dem Menschen sowohl als Einzelwesen als auch als Mitglied der Gesellschaft, und sie sollen von dem fundamentalen Recht zu leben abgeleitet werden“<sup>6</sup>.

Gemäß ihrem endgültigen Resultat sahen die Mitglieder des Ausschusses das größte Problem in der Lösung des Konflikts der Ideen, „auf Grund deren man die durch den materiellen und sozialen Fortschritt des 19. Jahrhunderts herbeigeführten Pflichten mit den früher ausgedrückten bürgerlichen und politischen Rechten in Verbindung gebracht hat“<sup>7</sup>. Der Ausschuß gab zwar wiederholt seiner Meinung Ausdruck, daß ein weiteres Studium der Gegensätze zwischen den philosophischen Lehrmeinungen „die gegenwärtige Diskussion der Menschenrechte erleichtern könnte“<sup>8</sup>, seine Diskussion hatte aber nicht zum Ziel, „ein geistiges Gebäude aufzurichten“<sup>9</sup>, das die Menschenrechte auf eine einzige Formulierung zurückführen könnte. Vielmehr versuchte der Ausschuß, eine Übereinstimmung über die Grundrechte zu erreichen und die Schwierigkeiten zu beseitigen, die „ihrer praktischen Anwendung entgegenstehen“<sup>10</sup>. In dieser Hinsicht war der Ausschuß allerdings davon überzeugt, daß eine Übereinkunft über eine Menschenrechtserklärung möglich ist.

Es hat sich gezeigt, daß eine Einigung zustande kam, obwohl die Beteiligten „die verschiedensten philosophischen Richtungen vertreten, die sich gegenseitig bekämpfen“<sup>11</sup>, weil es sich um ein praktisches Ziel handelt, so Maritain. Auch er ist in „praktischer Hinsicht“ der Überzeugung, daß sich die Auffassung des klassischen Individualismus und des Marxismus in einer derartigen Erklärung „endlich einmal ergänzen und zur Harmonie gelangen“<sup>12</sup>.

Maritain selbst sieht in Bezug auf die Menschenrechte zwei entgegengesetzte Gruppen: diejenigen, die das Naturrecht als Basis dieser Rechte anerkennen, und diejenigen, die Widersacher des Naturrechts sind. Er ist skeptisch, ob man sich über die Aufzählung der Menschenrechte hinaus auch über deren „Werteschlüssel“<sup>13</sup> wird einigen können. Er selbst hält eine praktische Einigung für möglich, eine theoretische aber für unmöglich<sup>14</sup>.

#### *„Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ 1948*

Die Kommission für Menschenrechte erarbeitete den Text einer „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“. Diese wurde am 10. Dezember 1948 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen genehmigt und verkündet und kann als ein epochemachender Meilenstein in der Entwicklung der Menschen-

rechte gelten. Sie wurde mit „48 Stimmen gegen 8 Enthaltungen“<sup>15</sup> angenommen.

Betrachtet man den Text näher, so verwundert es nicht, daß die Stimmberechtigten des Ostblocks – neben Südafrika und Saudi-Arabien – durch Stimmenthaltung diesem Dokument ihre Zustimmung verweigerten. Die Präambel und die 30 Artikel der Deklaration<sup>16</sup> knüpfen an die Erklärung der klassischen Menschenrechte von 1776 und 1789 an, beziehen aber die bereits aufgezeigte Entwicklung bis 1945 ein. Die ganze Reihe der klassischen westeuropäisch-angelsächsischen Menschenrechte wurde „in vieler Hinsicht vervollkommenet und modernen Lebensbedingungen angepaßt“<sup>17</sup>. Obwohl die 30 Artikel deswegen eine große Vielfalt zeigen, wird in der Regel nicht bezweifelt, „daß die Erklärung fugenlos an die allgemeine geistes- und rechtsgeschichtliche Entwicklung“<sup>18</sup> seit 1776 und 1789 anschließt.

Mit Hinweis auf die Charta der Vereinten Nationen (1945) bekunden die Völker ihren Glauben an „die grundlegenden Menschenrechte, an die Würde und den Wert der menschlichen Person“ (human person!). Gleich in Artikel 1 heißt es lapidar: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“, und Artikel 3 lautet: „Jeder Mensch hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person“.

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte scheint zudem durch ihren Einfluß „einen rechtlichen Rang gewonnen zu haben, der sie über den Bereich einer ‚unverbindlichen Empfehlung‘ im Sinne des Artikels 10 der UNO-Satzung hinaushebt“<sup>19</sup>.

### *Einfluß der Menschenrechtsdeklaration auf internationale Abkommen der Folgezeit*

An einigen ausgewählten internationalen Abkommen sei der Einfluß der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte dargestellt. 1949 folgen ihr die Genfer Abkommen, die sogenannten „Rot-Kreuz-Konventionen“ vom 12. 8. 1949. Vier neue Übereinkommen ersetzen bereits bestehende Vereinbarungen, die einen großen Personenkreis betreffen<sup>20</sup>.

„Das Zusatzübereinkommen vom 7. 8. 1956 über die Abschaffung der Sklaverei, des Sklavenhandels und sklavereiähnlicher Einrichtungen und Praktiken“<sup>21</sup> bezieht sich auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Es erinnert daran, „daß die Freiheit das angeborene Recht jedes Menschen ist“ und „daß die Völker der Vereinten Nationen in der Satzung ihren Glauben an die Würde und den Wert der menschlichen Person erneut bekräftigt haben“<sup>22</sup>. Es ist eine Ergänzung zu der am 25. 9. 1926 unterzeichneten Sklavereikonvention, die das er-

ste völkerrechtliche Abkommen dieser Art war. Allerdings mußte die internationale Arbeitsorganisation schon 1957 gegen eine andere Form der Mißachtung menschlicher Freiheit Stellung nehmen. Sie sah sich genötigt, „verschiedene weitere Anträge anzunehmen, betreffend die Abschaffung gewisser Formen der Zwangs- und Pflichtarbeit, durch die eine Verletzung der Menschenrechte gegeben ist“<sup>23</sup>.

Ebenso beruft sich das „Übereinkommen gegen Diskriminierung im Unterrichtswesen“<sup>24</sup> vom 15. 12. 1960 auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Bemerkenswert ist, daß danach die Menschenrechte nicht nur Ausgangspunkt und Rahmen des Unterrichtswesens sein sollen, sondern auch Ziel der Erziehung.

Auch das „Internationale Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Rassendiskriminierung“<sup>25</sup> vom 21. 12. 1965 fordert nachdrücklich die Achtung und Beachtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten. Eingedenk „der in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte enthaltenen feierlichen Feststellung“, – so heißt es einleitend im zweiten Abschnitt – „daß alle Menschen frei und an Würde und Rechten gleich geboren sind und jeder ohne irgendeinen Unterschied . . . Anspruch hat auf alle in der genannten Erklärung aufgeführten Rechte und Freiheiten“<sup>26</sup>, sind die Vertragsstaaten wie folgt übereingekommen. Und dann folgen die recht umfangreichen 25 Artikel in drei Teilen.

#### *Entwicklung in Europa:*

##### *Europäische Menschenrechtskonvention und KSZE-Schlußakte*

Neben den universalen Bemühungen der Vereinten Nationen gibt es die Bemühungen regionaler Pakte, die sich auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte beziehen. So heißt es einleitend in der „Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten“<sup>27</sup>, die am 4. 11. 1950 von den im Europarat zusammengeschlossenen Staaten unterzeichnet wurde und am 3. 9. 1953 in Kraft trat: „In Erwägung der Universellen Erklärung der Menschenrechte . . . vereinbaren die unterzeichneten Regierungen und Mitglieder des Europarats folgendes“<sup>28</sup>. Der erste der 5 Abschnitte enthält in 18 Artikeln die gewährten Rechte.

Von den Zusatz-Protokollen zur Konvention, die mit ihr ein Ganzes bilden, sind besonders wichtig das Protokoll Nr. 1 (1952) – Eigentum, Bildung, Wahlen – und das Protokoll Nr. 4 (1963) – Freizügigkeit, Ausweisungsverbot –, weil hier wichtige inhaltliche Ergänzungen gemacht werden<sup>29</sup>.

Dank dieser Konvention und ihrer Zusatz-Protokolle ist die Garantie der Menschenrechte auf zwischenstaatlicher Ebene innerhalb des Bereichs des Europarates so stark ausgebildet wie bisher in keinem Teil der Welt. Das entscheidend Neue besteht darin, daß sich die Mitgliedstaaten durch die Konvention einer

üernationalen Rechtskontrolle unterwerfen und damit auf dem Gebiet der durch die von der Konvention gewährten Rechte auf ihre nationale Souveränität verzichten.

Es ist besonders hervorzuheben, daß sich nicht nur Mitgliedstaaten an die „Europäische Menschenrechtskommission“ wenden können, sondern „durch Vermittlung des Generalsekretärs des Europarates“<sup>30</sup> auch Einzelpersonen und Personenvereinigungen. Nicht nur als Träger einer Staatsangehörigkeit ist Einzelpersonen der Zugang zu diesen Institutionen des Völkerrechts gesichert, sondern als natürliche Personen<sup>31</sup>.

Außerdem ist in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, daß 1965 die „Europäische Sozialcharta“<sup>32</sup> vom 18. 10. 1961 in Kraft trat, womit im Gebiet des Europarates nicht nur die klassischen Menschenrechte mit den bisher wirksamsten Garantien versehen sind, sondern auch eine Lösung vorliegt, damit zusammen widerspruchsfrei die modernen Menschenrechte zu kodifizieren.

Demgegenüber heißt es in der „Erklärung des Europäischen Rates über die KSZE“<sup>33</sup>, daß ungeachtet der Verbesserung, die diese Konferenz gebracht hat, „die Unterschiede in den Ideologien und den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Systemen nicht ausgeräumt“<sup>34</sup> sind, sondern im Gegenteil bei den Diskussionen auf der Konferenz zutage traten. Sie „waren auch der Grund dafür, daß es in einigen Fällen, insbesondere im Bereich der Freizügigkeit von Menschen, Ideen und Informationen, nicht möglich war, weiterzugehen“<sup>35</sup>.

Gegen das Widerstreben der Ostblockstaaten und nur, weil sie den Erfolg der Konferenz nicht riskieren wollten – der Vorschlag zur Durchführung dieser Konferenz kam von seiten der Ostblockstaaten 1966 –, wurden schließlich die Fragen über die „Zusammenarbeit in humanitären und anderen Bereichen“<sup>36</sup> aufgenommen. Die Menschenrechtsprobleme gehören zu dem Fragenkreis, der im sogenannten Korb III zusammengefaßt ist.

In der Prinzipienerklärung der KSZE-Schlußakte – es ist Punkt VII: „Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Überzeugungsfreiheit“<sup>37</sup> – heißt es unter anderem, daß die Teilnehmerstaaten „die universelle Bedeutung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, deren Achtung ein wesentlicher Faktor für den Frieden, die Gerechtigkeit und das Wohlergehen ist“<sup>38</sup>, anerkennen. Und der besagte Punkt VII schließt: „Auf dem Gebiet der Menschenrechte und Grundfreiheiten werden die Teilnehmerstaaten in Übereinstimmung mit den Zielen und Grundsätzen der Charta der Vereinten Nationen und mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte handeln. Sie werden ferner ihre Verpflichtungen erfüllen, wie diese festgelegt sind in den internationalen Erklärungen und Abkommen auf diesem Gebiet, soweit sie an sie gebunden sind, darunter auch in den Internationalen Konventionen über die Menschenrechte“<sup>39</sup>. Diese Konventionen machen allerdings eine bedenkenswerte Entwicklung sichtbar.

### *Auswirkung der Kontroverse am Beispiel der Menschenrechtspakte von 1966*

Von großer Bedeutung sind die beiden Menschenrechtspakte vom 16. Dezember 1966.

- I. „Internationales Übereinkommen über die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte“<sup>40</sup>
- II. „Internationales Übereinkommen über die zivilen und politischen Rechte“<sup>41</sup>.

Sie wurden zwar ohne Gegenstimmen und Enthaltungen „mit 105 beziehungsweise 106 Stimmen angenommen“<sup>42</sup>, bezeichnenderweise aber weder von den USA noch von den Staaten der Europäischen Gemeinschaft – ausgenommen die Bundesrepublik Deutschland und Dänemark – ratifiziert<sup>43</sup>. Wohl aber gehören zu den Unterzeichnerstaaten die Sowjetunion und die DDR. Beide Pakte traten 1976 für die Unterzeichnerstaaten in Kraft und wurden Teil des Völkerrechts.

Die Kodifizierung in zwei Pakten ist ein Kompromiß, und man entging damit der Gefahr, daß hinsichtlich der Menschenrechte das Völkerrecht gespalten wurde. Das erste Übereinkommen wurde vor allem von den sozialistischen Staaten unter Führung der Sowjetunion und im Bündnis mit den Entwicklungsländern durchgesetzt. Das zweite Übereinkommen über zivile (zuweilen auch bürgerliche oder staatsbürgerliche Rechte, übersetzt: International Covenant on Civil and Political Rights) und politische Rechte bringt „vorwiegend die Intention der westlich-demokratischen Staaten zum Ausdruck“<sup>44</sup>. Während also die erste Konvention vorwiegend die modernen beziehungsweise sozialen Menschenrechte enthält, umfaßt die zweite Konvention vorwiegend die klassischen Menschenrechte. „Allerdings nahm man in Kauf, daß mit der Doppelheit nur teilweise identischer und nur teilweise komplementärer Pakte die Möglichkeit sehr unterschiedlicher Interpretationen noch einmal zunahm“<sup>45</sup>.

Abgesehen von der unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeit sind bei den Konventionen im Gegensatz zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte einige gravierende Abweichungen festzustellen: Entgegen der Menschenrechtserklärung von 1948 (Artikel 17) ist das Eigentumsrecht nicht mehr aufgenommen. Das Recht auf Eigentum wird also nicht mehr zu den Menschenrechten gezählt. Auch das Asylrecht, das Recht auf eine Staatsangehörigkeit und das Petitionsrecht sind in den Konventionen nicht mehr zu finden, auch in der zweiten nicht<sup>46</sup>.

Dagegen hat ein Recht vor allem einen bedeutenden Sieg errungen: das Selbstbestimmungsrecht der Völker, ein kollektives Recht. Es ist gegenüber der Menschenrechtserklärung von 1948 etwas *Neues*, daß an die Spitze der beiden Menschenrechtskonventionen ein Artikel über die Selbstbestimmung der Völker gestellt wird<sup>47</sup>. Das hat Konsequenzen in doppelter Hinsicht: *Erstens* ist nicht der

einzelne Mensch Subjekt, dem Recht zuerkannt wird, sondern das Volk, ein Kollektivum, *zweitens* hat das so formulierte Selbstbestimmungsrecht der Völker zur Folge, daß ein Volk – ein Kollektivum – vor dem Gewinn voller Staatlichkeit einen Rechtsstatus im internationalen System beanspruchen kann, was von erheblicher Bedeutung im sogenannten antikolonialen und antirassistischen Kampf von Befreiungsbewegungen ist<sup>48</sup>.

Wenn es zudem in der Präambel des ersten Übereinkommens – ähnlich an der entsprechenden Stelle im zweiten – heißt, daß sich die Vertragsstaaten über die folgenden Artikel einig werden „in der Erkenntnis, daß gemäß der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte das Ideal freier menschlicher Wesen (free human beings, *nicht* human persons!, H. S.), die sich der Freiheit von Furcht und Not erfreuen, nur vollendet werden kann, wenn Bedingungen geschaffen werden, durch die jeder seine wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte genauso wie seine zivilen und politischen Rechte genießen kann“<sup>49</sup>, dann wird sichtbar, wie weit die marxistische Auslegung der Menschenrechte bereits die Konventionen beeinflußt hat. Um diese Problematik noch mehr zu verdeutlichen, sei auf zwei Verfassungen schwerpunktmäßig hingewiesen.

#### *Zwei Verfassungen als Exponenten der auseinanderstrebenden Entwicklung*

Die hier bereits deutlichen Entwicklungslinien seien noch ergänzt durch den Hinweis auf das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland von 1949<sup>50</sup> und auf die neue Verfassung der UdSSR von 1977<sup>51</sup>.

Im Artikel 1 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland heißt es lapidar: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“. Es heißt darin ferner, daß sich das deutsche Volk „zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten“ bekennt und daß die nachfolgenden Grundrechte (bis Artikel 19) alle staatlichen Funktionen „als unmittelbar geltendes Recht“ binden. Diese Rechte sind mit der sogenannten „Ewigkeitsgarantie“ ausgestattet (Art. 79, 3), das heißt, eine Verfassungsänderung, die sie außer Kraft setzt, ist grundsätzlich unzulässig. Der Staat gewährt zwar die Menschenrechte nicht, sie sind mit der Natur des Menschen gegeben, aber er hat sie zu sichern und zu garantieren.

Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland gibt den klassischen Menschenrechten Priorität und garantiert folgende Freiheitsrechte: Die freie Entfaltung der Persönlichkeit (Art. 2, 1); das Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit und die Freiheit der Person (Art. 2, 2); Glaubens- und Gewissensfreiheit (Art. 4); Berufsfreiheit (Art. 12); Freizügigkeit (Art. 11); Unverletzlichkeit der Wohnung, des Brief-, Post- und Fernmeldegeheimnisses (Art. 10 und 13); die Freiheit von Kunst und Wissenschaft und die Meinungsfreiheit (Art. 5); Versammlungsfreiheit (Art. 8) und Vereinigungsfreiheit (Art. 9).

Im Gegensatz zu dieser Auffassung handelt es sich bei der Verfassung der UdSSR von 1977 – im Untertitel übrigens auch „Grundgesetz“ genannt! – eindeutig um „Bürgerrechte“, nicht um unveräußerliche Menschenrechte.

Der zweite von neun Abschnitten ist dem Problem „Staat und Persönlichkeit“ gewidmet. Er umfaßt Kapitel 6: „Die Staatsbürgerschaft der UdSSR. Die Gleichberechtigung der Bürger“<sup>52</sup> und Kapitel 7: „Die Grundrechte, Grundfreiheiten und Grundpflichten der Bürger der UdSSR“<sup>53</sup>. In Artikel 39, der das Kapitel 7 einleitet, heißt es: „Die Bürger der UdSSR haben alle ökonomischen, politischen und persönlichen Rechte und Freiheiten, die von der Verfassung der UdSSR und den sowjetischen Gesetzen verkündet und garantiert werden“. Es handelt sich demnach um Rechte, die der Staat seinen Bürgern zu dem jeweiligen Zeitpunkt der Entwicklung gewährt. Es schließen sich an die modernen sozialen Menschenrechte, denn ihnen kommt Priorität zu – als erstes „das Recht auf Arbeit, das heißt das Recht auf garantierte Beschäftigung mit Entlohnung nach Quantität und Qualität“ (Art. 40). Dann folgen die klassischen Menschenrechte mit den entsprechenden Einschränkungen und Pflichten, dann „Artikel 59. Die Verwirklichung der Rechte und Freiheiten durch den Bürger ist nicht zu trennen von der Erfüllung seiner Pflichten.“

In der Präambel heißt es, daß die „Kontinuität der Ideen und Prinzipien der ersten Sowjet-Verfassung von 1918, der Verfassung der UdSSR von 1924 und der Verfassung von 1936“ gewahrt bleibt. Dennoch läßt die Terminologie der neuen Verfassung von 1977 aufhorchen. Wie ist die Veränderung von der Formulierung „Erklärung der Rechte des werktätigen und ausgebeuteten Volkes“ (1918) zu der Formulierung „Staat und Persönlichkeit“ (1977) zu deuten? Was besagt es, wenn 1977 außer von Grundrechten und Grundpflichten – wie 1936 – nun auch von „Grundfreiheiten“ der Bürger die Rede ist?

#### *Von der Ablehnung zur Verteidigung der Menschenrechte: Wandel im marxistischen Selbstverständnis?*

Die Aufnahme des Wortes „Persönlichkeit“ in die Verfassung von 1977 läßt einen Wandel in der marxistischen Menschenrechtsauffassung vermuten. Was hat sich in der marxistischen Theorie seit Marxens scharfer Kritik an den Menschenrechten geändert?

Nach dem 20. Parteitag der KPdSU (1956) hat sich das marxistische Selbstverständnis dahingehend entwickelt, daß sich das Bestreben zeigt, „diesen Rechten eine stärker rechtstheoretisch begründete Stellung als bisher einzuräumen“<sup>54</sup>. Die Sowjetjurisprudenz versucht seit 1956 im Anschluß an die Verfassung von

1936 „eine eigene Grundrechtslehre zu entwickeln“<sup>55</sup>. Menschenrechte und Grundfreiheiten seien vom Marxismus-Leninismus mit „einem neuen, dem fortschrittlichen Geist der Zeit entsprechenden Inhalt erfüllt“<sup>56</sup> worden.

Es bleibe dahingestellt, ob man der Auffassung folgen will, die UdSSR habe dennoch völkerrechtliche Verpflichtungen übernommen im Sinne der westlichen Interpretation von Menschenrechten, da „Stalin die Westmächte arglistig . . . getäuscht“<sup>57</sup> habe. Festzuhalten ist, daß die Vertreter des Marxismus-Leninismus nunmehr für sich in Anspruch nehmen, Kämpfer und Verteidiger für die Menschenrechte zu sein. Wenn es Mißverständnisse und Schwierigkeiten gebe, so sei „die Sowjetseite dafür nicht verantwortlich zu machen“<sup>58</sup>.

Und noch einmal die Frage: Handelt es sich um einen Wandel in der marxistischen Auffassung und wie ist der Wandel von der grundsätzlichen Ablehnung der Menschenrechte bis zu dem Anspruch, einzige Verteidiger der Menschenrechte zu sein, erklärbar? Dieser Frage und der – möglichen? – Begründung der klassischen Menschenrechte nach dem „Ende der Metaphysik“ wird der folgende abschließende Beitrag im nächsten Heft nachgehen.

<sup>1</sup> Vgl. Um die Erklärung der Menschenrechte. Ein Symposium. Mit einer Einführung von Jacques Maritain, Zürich u. a. 1951.

<sup>2</sup> Anhang I, in: Um die Erklärung der Menschenrechte, Anm. 1, 349–358.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 352.

<sup>4</sup> Ebd., 355.

<sup>5</sup> Anhang II, Die Grundlagen einer internationalen Menschenrechtserklärung, in: Um die Erklärung der Menschenrechte, Anm. 1, 359–378; hier: 364 f.

<sup>6</sup> Ebd., 372.

<sup>7</sup> Ebd., 363 f.

<sup>8</sup> Ebd., 378.

<sup>9</sup> Ebd., 367.

<sup>10</sup> Ebd., 367.

<sup>11</sup> Jacques Maritain, Einführung, in: Um die Erklärung der Menschenrechte, Anm. 1, 11–23; hier: 12.

<sup>12</sup> Ebd., 15.

<sup>13</sup> Ebd., 23.

<sup>14</sup> Vgl. Jacques Maritain, Über die Philosophie der Menschenrechte, in: Um die Erklärung der Menschenrechte, Anm. 1, 95–102; hier: 96.

<sup>15</sup> Fritz Hartung, Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart, Göttingen u. a. 1972<sup>4</sup>, 32.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 144–157.

<sup>17</sup> Kurt Rabl, Die geistesgeschichtlichen Wurzeln der Menschenrechte und die Verfassungswirklichkeit in der SBZ, in: Die Menschenrechte und die SBZ, Bonn 1965, 5–38; hier: 30; vgl. auch: Die Menschenrechte, Hg. Wolfgang Heidelmeyer, Paderborn 1972, 32 f.

<sup>18</sup> Rabl, 30.

<sup>19</sup> Ebd., 31; vgl. dagegen: Bracht, Anm. 54, 340.

<sup>20</sup> Vgl. Heidelmeyer, 203–215.

<sup>21</sup> Ebd., 218–222.

<sup>22</sup> Ebd., 218.

<sup>23</sup> Zitiert nach Heidelmeyer, 34.

<sup>24</sup> Hartung, 221–235.

<sup>25</sup> Ebd., 253–263.

- <sup>26</sup> Ebd., 253.
- <sup>27</sup> Hartung, 173-207; Heilmeyer, 245-252; Menschenrechte. Texte internationaler Abkommen, Pakte und Konventionen, Hg. Peter Pulte, Opladen 1974, 54-71.
- <sup>28</sup> Hartung, 173f.
- <sup>29</sup> Hartung, 207-211 und 235-251; Pulte, 72 f.; 147-154 und 161-163.
- <sup>30</sup> Hartung, 35.
- <sup>31</sup> Vgl. Wolfgang Huber/Heinz Eduard Tödt, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart-Berlin 1978<sup>2</sup>, 17.
- <sup>32</sup> Pulte, 125-146.
- <sup>33</sup> In: Schlußakte der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa und Erklärung des Europäischen Rates über die KSZE, Hg. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 1975, 39.
- <sup>34</sup> Ebd., 39.
- <sup>35</sup> Ebd., 39.
- <sup>36</sup> Ebd., 25-36.
- <sup>37</sup> Ebd., 5.
- <sup>38</sup> Ebd., 5.
- <sup>39</sup> Ebd., 5.
- <sup>40</sup> Hartung, 265-283; vgl. auch: Heilmeyer, 254-261; Pulte, 204-215.
- <sup>41</sup> Hartung, 283-309; vgl. auch: Heilmeyer, 261-270; Pulte, 179-200.
- <sup>42</sup> Huber/Tödt, 21.
- <sup>43</sup> Vgl. ebd., 22.
- <sup>44</sup> Ebd., 20.
- <sup>45</sup> Ebd., 21.
- <sup>46</sup> Vgl. Heilmeyer, 44.
- <sup>47</sup> Vgl. Huber/Tödt, 19; Heilmeyer, 40 ff.
- <sup>48</sup> Vgl. Huber/Tödt, 19.
- <sup>49</sup> Hartung, 265.
- <sup>50</sup> Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Hg. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 1977.
- <sup>51</sup> Verfassung (Grundgesetz) der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken, Berlin (Ost) 1977.
- <sup>52</sup> Ebd., Artikel 33-38.
- <sup>53</sup> Ebd., Artikel 39-69.
- <sup>54</sup> Hans Werner Bracht, Die Idee der Menschenrechte im Staats- und Völkerrechtsverständnis des Marxismus-Leninismus, in: Die Menschenrechte. Entwicklung, Stand, Zukunft, Hg. Weiter/Klein, Wien-Stuttgart 1966, 322-354; hier: 335.
- <sup>55</sup> Rabl, 32.
- <sup>56</sup> Ebd., 22.
- <sup>57</sup> Ebd., 23.
- <sup>58</sup> Ebd., 23; vgl. auch: 27 f.

# Das Thema der Volksfrömmigkeit auf der Bischofskonferenz von Puebla

Von Joaquin Alliende

*Im folgenden geben wir einen Beitrag wieder, der zuerst in spanischer Sprache in der Zeitschrift „Medellin“ (Band V, 1979, Nr. 17/18) erschienen ist. Nach längeren Ausführungen über die geistige Entwicklung von Medellin (1968) unter dem Gesichtspunkt der in diesem Artikel diskutierten Fragen und nach einigen Hinweisen auf die Neuheit der Fragestellung nicht nur im Bezug auf Medellin, sondern ein Stück weit auch im Hinblick auf das II. Vatikanische Konzil, legt der Autor folgende „pastoraltheologische Prinzipien“ zur Volksfrömmigkeit dar und gruppiert sie um sechs zentrale Aussagen.*

## *1. Glaube, Religiösität und Volkskatholizismus*

Es ist wohl gut, gleich am Anfang eine terminologische Frage zu klären. Wenn auf der Bischofskonferenz von Puebla von „Volksreligiösität“ geredet wird (wofür wir in der deutschen Übersetzung das Wort „Volksfrömmigkeit“ verwenden wollen), dann ist damit nicht das von der protestantischen Theologie beeinflusste Verständnis gemeint, wonach Religion (Frömmigkeit) und Glaube einander gegenübergestellt werden. Für unseren Zusammenhang ist die Unterscheidung, die Karl Barth herausgearbeitet und Dietrich Bonhoeffer popularisiert hat, nicht verwendbar. Das muß sehr klar gesagt werden. Denn in den Schriften einiger Pastoraltheologen in der Zeit nach Medellin und unter dem Einfluß mitteleuropäischer Theologen hat man diesen Gegensatz im Stile Barths übernommen und als Mittel zur Analyse benützt. Demnach wäre der Glaube eine Gabe Gottes, das einzige, was retten kann, weil allein der Glaube das Wohlgefallen Gottes findet. Der Glaube ist eine Offenbarung, die Gott sich selber vornimmt, und daher nicht durch Entartungen entsteht. Die Religion dagegen ist eine Bewegung des Menschen auf Gott hin und in ihrem Kern immer irgendwie befleckt, weil der sündige Mensch das wahre Gottesbild verdunkelt und versucht, Gott in den Dienst menschlicher Interessen zu nehmen. Der klassische Ausdruck, der dafür üblich geworden ist, besagt, daß der Gott der vom Menschen ausgehenden Religion und Frömmigkeit ein „Lückenbüßergott“ ist. Im übrigen wäre die so verstandene Religion in der großstädtisch-industriell geprägten Welt am Verschwinden. Sie stelle nur eine mehr oder weniger primitive Erscheinung dar, sei mit dem Licht der Offenbarung und ebenso mit einer verantwortungsbewußten Haltung der Geschichte gegenüber nicht vereinbar.

Für Puebla dagegen „ist die Religion des lateinamerikanischen Volkes in ihrer höchstentwickelten Form Ausdruck des katholischen Glaubens. Sie ist Volkskatholizismus“ (Beschlüsse von Puebla, Nr. 444). Es handelt sich um eine natürliche Frömmigkeit, die in den katholischen Glauben aufgenommen ist. Darüber hinaus ist es eine Frömmigkeit, die in einer Kultur inkarniert ist. Wenn man von „Religion des Volkes“ oder von Volksfrömmigkeit spricht, „dreht es sich um die kulturelle Form oder Existenz, die die Religion in einem bestimmten Volke annimmt“ (Nr. 444).

Man muß weiter bemerken, daß in dem Dokument über die Kultur festgestellt wird, daß „das Wesentliche einer Kultur durch die Haltung bestimmt wird, mit der ein Volk die Bindung an Gott bejaht oder leugnet, das heißt: durch die religiösen Werte oder Unwerte. Daraus ergibt sich, daß Religion oder Religionslosigkeit die inspirierenden Kräfte aller anderen Ordnungen der Kultur darstellen – der Familie, der Wirtschaft, der Politik, der Kunst –, die dadurch entweder auf die Transzendenz hin befreit werden oder aber in ihrem immanenten Eigenwert eingeschlossen bleiben“ (Nr. 389). Wenn wir dies auf die spezifische Aufgabe der Kirche anwenden, besagt es, daß „die Evangelisierung, die den ganzen Menschen berücksichtigen will, ihn in seiner Ganzheit zu erreichen versuchen muß, und zwar von seiner religiösen Dimension her“ (Nr. 390).

Die Evangelisierung hat zum Ziel die Erfüllung des Imperativs, daß „die Religion des Volkes immer von neuem evangelisiert werden muß“ (Nr. 457). Für diese Aufgabe gibt es Gesetze, wie man vorzugehen, und Normen, an denen man Maß zu nehmen hat. „Die konkreten Formen und das pastorale Vorgehen müssen nach den charakteristischen Prinzipien des in der Kirche gelebten Lebens gewertet werden. Alles muß darauf hinausgehen, daß die Getauften mehr zu Söhnen im menschengewordenen Sohn, mehr zu Brüdern in der Kirche und zu verantwortungsbewußteren Trägern der Verbreitung des Gottesreiches werden“ (Nr. 459).

Da die Frömmigkeit des lateinamerikanischen Volkes trotz aller Sünde und Abnützung vom Evangelium durchdrungen und geprägt ist, hat die Kirche in ihrem Bemühen an das „christliche Gedächtnis unserer Völker“ (Nr. 457), an den Schatz ihrer geschichtlichen Überlieferung, zu appellieren. Das ist der Grundrahmen für die Pastoral in Lateinamerika. So wie die Missionare in Afrika und Asien den „Samenkörnern des Wortes“ nachspüren müssen, hat sich die Suche nach Gott in unserem Kontinent in den Spuren des erwähnten „christlichen Gedächtnisses“ zu verwirklichen.

## 2. *Volksfrömmigkeit und Befreiung*

Der Begriff von christlicher Befreiung, den Puebla uns vermittelt, betont zwei „Elemente, die sich ergänzen und unzertrennbar sind: die Befreiung aus allen Formen der Sklaverei . . . und die Befreiung für ein fortschreitendes Wachstum im Sein“ (Nr. 482). Gerade diese beiden Gesichtspunkte sind in der Volksfrömmigkeit deutlich vorhanden. Man kann sehr klar spüren, daß die Volksfrömmigkeit ein tiefes „Bewußtsein von der Sünde und von der Notwendigkeit einer Sühne besitzt“ (Nr. 454). Darüber gibt es keine Diskussion. Fraglich erscheint jedoch, ob die Volksfrömmigkeit im persönlichen und gesellschaftlichen Leben einen Einfluß auf die Befreiung von den „Strukturen der Sünde“ hat. Die Frage ist, ob die Volksfrömmigkeit am Ende nicht entfremdend wirkt, „Opium für das Volk“ ist.

Die Antwort auf unser Problem muß man auf der Linie der Beschlüsse von Puebla im Begriff von der Kultur finden. „Die Kultur umfaßt die Gesamtheit des Lebens eines Volkes: das Gesamt der Werte, die es beseelen, und der Unwerte, die es schwächen . . . die Formen, in denen sich jene Werte oder Unwerte ausdrücken und zur Gestalt werden, das heißt: die Bräuche, die Sprache, die Institutionen und Strukturen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens, solange diese nicht durch das Dazwischentreten anderer vorherrschender Kulturen behindert oder unterdrückt werden“ (Nr. 387), oder mit anderen Worten: Kultur ist ein Element der kulturellen Ganzheit.

Den gleichen Begriff muß man zugrundelegen, wenn man die Religion des Volkes definieren will. Diese muß verstanden werden als das „Gesamt der tiefen Glaubensüberzeugungen, die Gott selbst eingeprägt hat, und als das Gesamt der Grundhaltungen, die aus diesen Überzeugungen sich ergeben, und als die Ausdrucksformen, die diese offenbar machen“ (Nr. 444). Will man das lebendige Gewebe einer Kultur ordnen, so muß man zunächst davon ausgehen, daß sein Zentrum davon gebildet wird, was Paul Ricoeur den „ethisch-mythischen Kern“ nennt. Von hier aus strukturiert sich eine Hierarchie von Werten, die die Normen des menschlichen Verhaltens in einem Volke abgeben. Sie finden Ausdruck in der Art, wie man sich zuhause, unter den Nachbarn oder an den Stätten der Arbeit verhält. Diese Form des Zusammenlebens in der einem am nächsten liegenden Umwelt fordert ihren Ausdruck in einer sozialen Organisation, in einer umfassenden Struktur des betreffenden Volkes. An welcher Stelle dieses Gewebes ist nun die lateinamerikanische Volksfrömmigkeit anzusiedeln?

Die lateinamerikanische Volksfrömmigkeit ist der Kern von Werten, der „die Seele Lateinamerikas sowie die wesentliche Identität seiner Geschichte geprägt und gezeichnet hat“ (Nr. 445).

Diese „katholische Volkswisheit“ prägt das Zuhause und alle jene Räume, die dem Einfluß des Volkes am nächsten sind. Aber sie hat „in der Organisation un-

serer Gesellschaften und Staaten nicht genügend Ausdruck gefunden . . . So widerspricht z.B. die Kluft zwischen Reichen und Armen, die Situation einer ständigen Bedrohung, in der die Schwächsten leben, die Ungerechtigkeit, die Zurücksetzungen und unwürdigen Abhängigkeiten, die sie alle erleiden, radikal den Werten der Würde der Person und der brüderlichen Solidarität“ (Nr. 452). Die sozialen Strukturen „stimmen nicht überein mit dem Glauben, der unserer Volkskultur eigen ist . . . sie wurden ihr aufgedrängt“ (vgl. Nr. 437). „Die Kirche ruft deswegen zu einer erneuten Bekehrung auf der Ebene der kulturellen Werte auf, damit von dort aus die Strukturen des Zusammenlebens vom Geist des Evangeliums durchtränkt werden. Indem sie zu einer Wiederbelebung der Werte des Evangeliums aufruft, drängt sie zu einer raschen und tiefen Umformung der Strukturen“ (Nr. 438). Die Volksfrömmigkeit mit ihrem Reichtum an Brüderlichkeit hat die Tendenz, sich in einer entsprechenden Struktur Ausdruck zu schaffen – mehr noch: ihr eigener Dynamismus fordert diese. So stellt z.B. eine Volksfrömmigkeit, die so radikal die Würde jedes Menschen und die Gleichheit seiner Rechte betont, immer auch zugleich eine Denunzierung jeder Art von Diskriminierung und eine ständige Forderung nach Schaffung gerechter Einrichtungen dar. Die Volksfrömmigkeit wird so zu einer Art „Druckkessel“, der die fremden und unterdrückerischen Formen zersprengt. Die lateinamerikanische Volksfrömmigkeit, die in ihrem Gehalt wesentlich brüderlich ist, stellt die stärkste Kraft in Richtung auf die Befreiung von ungerechten Strukturen dar, die die Völker dieses Erdteils niederhalten. Nie wird der Marxismus noch sonst eine von menschlicher Phantasie erzeugte Utopie ein größeres Potential zur Befreiung anhäufen können als der katholische Glaube, wenn er sich in die Kultur inkarniert, da ja nach seiner Lehre das göttliche Blut Jesu Christi für jeden Menschen geflossen ist.

Wenn die Volksfrömmigkeit es nicht fertig bringt, die sozialen Institutionen zu gestalten, „dann schafft sie in sich selbst immer noch einige Freiräume, in denen die Brüderlichkeit gelebt werden kann, und in der Zwischenzeit verzweifelt sie nicht, sondern wartet voll Vertrauen und Klugheit die geeigneten Momente ab, um in der so sehr ersehnten Befreiung voranzukommen“ (Nr. 452). Die Volksfrömmigkeit ist so Zuflucht, Kraftreservoir und Triebfeder der Befreiung.

### *3. Eine Kirche, die Volk geworden ist*

In den Vorbereitungsunterlagen für Puebla wurde auf eine Problematik aufmerksam gemacht, die auch in den Texten des Schlußdokumentes über die Volksfrömmigkeit ihren Niederschlag gefunden hat.

Es wird darauf hingewiesen, wie „Gruppen von Intellektuellen, die von liberalen Ideen beeinflußt sind, sich der Volksfrömmigkeit gegenüber ablehnend verhalten (Arbeitsdokument „Weißbuch“, Nr. 33). „In einem anderen Arbeitsdo-

kument, dem „Grünbuch“, wird aufgezeigt, daß „seit dem 19. Jahrhundert die Kreise des intellektuellen und künstlerischen Lebens in Lateinamerika der Kirche gegenüber feindselig eingestellt waren und im allgemeinen große Schwierigkeiten hatten, mit der Masse ihres Volkes in Kommunikation zu treten. Dazu kommt, daß die katholischen Eliten nicht nur mit den nichtkatholischen Eliten im Kampfe lagen, sondern auch von der Basis des Volkes getrennt waren. Die Eliten waren sowohl in ihrer antichristlichen wie in ihrer christlichen Form kulturell von den großen Metropolen abhängig. Darin scheint sich eine Wende abzuzeichnen . . . In diesem Zusammenhang führte die Neubewertung der Volksfrömmigkeit zu einer Begegnung mit der Kultur“ (Nr. 117).

All das bisher Gesagte wirft eine Frage auf, die für die schöpferische Dynamik und auch für das Gleichgewicht unserer Völker grundlegend wichtig ist: Es handelt sich um das Problem der Beziehung zwischen Elite und Masse im Volk als ganzem wie in der Kirche im besonderen. „Wie Medellín es bereits sehr gut angedeutet hat, stellt diese Religiösität die Kirche vor das Dilemma, ob sie weiterhin universelle Kirche sein oder sich in eine Sekte verwandeln will – dadurch, daß sie sich nicht vital genug jene Menschen einverleibt, die sich in diesem Typ von Frömmigkeit ausgedrückt sehen“ (Pastoral Popular Nr. 3) . . . Diese Aufgabe ist heute dringender als damals“ (Nr. 462). Das Thema von den Sekten wird auch im ekklesiologischen Kapitel der Dokumente von Puebla angegangen, wenn vor möglichen Entartungen in der Entwicklung gewisser kirchlicher Basisgemeinden gewarnt wird (vgl. Nr. 262). Im Abschnitt vorher war von „abgekapselten und sektiererischen Elitismen“ die Rede gewesen.

Wenn der Bruch sich vollzieht, entfalten die Eliten eine Tendenz, sich in einen Spiritualismus, in einen Rationalismus, der keine Inkarnation kennt, zu verlieren und sich so vom Mutterboden der Volkskultur zu entfernen. Damit fällt man notwendigerweise in eine Ekklesiologie der kleinen isolierten Gruppen, wo die Luft als Folge einer Art religiöser Sophisterei immer dünner wird.

Es ist gerade die Volksfrömmigkeit, die der Kirche in Lateinamerika ihre katholische Universalität sichert. „Diese Volksfrömmigkeit wird vor allem von den Armen und den Einfachen gelebt“ (Ev. Nuntiandi Nr. 48), aber sie umfaßt alle sozialen Schichten und ist manchmal eines der wenigen Bänder, die die Menschen in unseren politisch so gespaltenen Nationen eint“ (Nr. 448). „Deswegen ist es gerade auch der Bereich der Volksfrömmigkeit, wo die Kirche ihren Auftrag zur Universalität erfüllt. Im Wissen darum, daß die Botschaft des Evangeliums nicht einer kleinen Gruppe von Eingeweihten, von Privilegierten oder besonders Erwählten vorbehalten ist, sondern für alle bestimmt ist“ (Ev. Nuntiandi Nr. 57), bekommt sie diese Weite tatsächlich dann, wenn sie die Menge der Gläubigen zu den Heiligtümern und den religiösen Festen zusammenruft. Dort hat die Botschaft des Evangeliums eine pastoral leider nicht immer genützte

Chance, zum ‚Herzen der Massen‘ (Ev. Nuntiandi Nr. 57) zu gelangen“ (Nr. 449).

Die Eliten sind berufen, „Sauerteig der Masse zu sein“ (Nr. 462). Nur wenn sie diese Funktion erfüllen, kann die Volksfrömmigkeit sie vom Elitismus freihalten und ihnen geschichtliche Fruchtbarkeit garantieren und wird ihrerseits jene notwendige Bereicherung erfahren, die die Eliten ihr mitzuteilen bestimmt sind.

#### 4. *Volksfrömmigkeit, Säkularisierung und Verständigung*

Wer den Wert der Volksfrömmigkeit sieht, kann nicht umhin, nach ihrer Zukunft in einer säkularisierten Welt zu fragen. In den letzten Jahren wurde von verschiedener Seite behauptet, daß die Volksfrömmigkeit mit einer gewissen Zwangsläufigkeit in dem Maße zurückgehen wird, als die Mentalität der großstädtischen Industrielwelt sich mit ihren Kategorien durchsetzen werde. Puebla geht mit Realismus auf diese Frage ein, aber gleichzeitig auch mit einer typisch katholischen Einstellung. Wiederum müssen wir darauf hinweisen, daß in der letzten Zeit Theologien der Säkularisation mit ihrer protestantischen Grundprägung auf viele lateinamerikanische Autoren und Seelsorger Einfluß hatten. Es stellt sich hier erneut zur Diskussion, was wir oben schon über das Verhältnis von Glaube und Religion sagten, diesmal aber nicht als abstraktes Problem, sondern als eine Sache der konkreten historischen und kulturellen Entwicklung.

Zunächst müssen wir noch eine begriffliche Unterscheidung anbringen, die für die Herausarbeitung des positiven Gehaltes unseres Phänomens von Bedeutung ist und auf das hinweist, was in katholischer Sicht unannehmbar ist. Die Unterscheidung, auf die wir anspielen, wird in dem Text über die Säkularinstitute (Nr. 774–776) herausgearbeitet. Danach ist es Aufgabe der Säkularinstitute, „einen Schritt zu tun in Richtung auf die am stärksten säkularisierten Lebensweisen, den die großstädtisch-industrielle Welt erfordert, ohne daß dabei aber aus der Säkularität ein Säkularismus wird“ (Nr. 774). Im Kapitel über die Kultur war gesagt worden: „Die Kirche nimmt den Prozeß der Säkularisation als etwas Richtiges und Wünschenswertes an, so wie es Gaudium et Spes und Evangelii Nuntiandi verstehen. Doch muß gesehen werden, daß der Schritt zur großstädtischen Industriegesellschaft, soweit wir ihn nicht nur abstrakt betrachten, sondern in seiner konkreten Wirklichkeit in der westlichen Welt, von der Ideologie des sogenannten Säkularismus inspiriert ist“ (Nr. 434).

Der Säkularismus bedeutet eine unmittelbare Bedrohung der Volksfrömmigkeit. In der Tat: „Der Säkularismus trennt und entzweit den Menschen von Gott. Er versteht die Gestaltung der Geschichte als ausschließliche Verantwortung des Menschen, der rein immanent gesehen wird. Es handelt sich um eine ‚Auffassung von Welt, nach der letztere sich aus sich selbst erklärt, ohne daß

man auf Gott zurückkommen müßte. Gott wäre also überflüssig und sogar ein Hindernis. Um die Macht des Menschen anerkennen zu können, übergeht besagter Säkularismus Gott und leugnet ihn sogar. Daraus scheinen sich neue Formen des Atheismus zu ergeben – eines anthropologischen Atheismus, der nicht mehr bloß abstrakt und metaphysisch, sondern praktisch und militant ist (vgl. Ev. Nuntiandi Nr. 55)“ (Nr. 435).

Die Volksfrömmigkeit ist die Kehrseite dieser Münze, ihr Gegenstück. In Nr. 454 wird sie beschrieben als „Sinn für die göttliche Vorsehung“. Der Glaube an die Vorsehung besteht ja gerade darin, daß Gott in der Geschichte und im täglichen Leben seiner Kinder als Handelnder entdeckt wird. So ist das Leben unseres Volkes „durchdrungen von einem tiefen Sinn für die Transzendenz und zugleich für die Nähe Gottes“ (Nr. 413). Diese Nähe besteht gerade im Entdecken jenes Gottes, der in der Menschwerdung seines Sohnes in die Existenz der Menschen hereinbricht und darin anwesend bleibt.

Die Fronten sind klar gezogen. Die Frage ist, wer in dem Kampf siegen wird. Nach katholischer Auffassung muß die Volksfrömmigkeit mit der Industrialisierung nicht unbedingt verschwinden. Der erste Grund dafür ist, weil „das Wesentliche der Kultur durch die Haltung bestimmt wird, mit der ein Volk die Bindung an Gott bejaht oder leugnet . . . Religion oder Religionslosigkeit sind die inspirierenden Kräfte aller anderen Ordnungen der Kultur“ (Nr. 389). Die Entscheidung in dieser Frage bildet die Wurzel für alle menschlichen Verhaltensweisen, und der Vorgang der Säkularisation verschiebt sie nur auf ein anderes Gebiet und verändert ihre Ausdrucksweise. Entweder steht Gott oder stehen die Idole im Zentrum der Kulturen.

Das Dokument von Puebla hat nicht nur die Hoffnung, daß der Säkularismus die Volksfrömmigkeit nicht wegschwemmt, sondern glaubt sogar, daß diese die Kraft hat, den Prozeß der Industrialisierung und Verstädterung von Geburtsfehlern und grundlegenden Mängeln zu befreien. Wenn man „die notwendigen Neuformulierungen und Umakzentuierungen der Volksfrömmigkeit auf dem Hintergrund der großstädtisch-industriellen Zivilisation zu finden vermag, können Kulturformen geschaffen werden, die die technisierte und verstädterte Gesellschaft von ihrer erdrückenden Leere und ihrer kalten, erstickenden Beherrschung durch ausschließlich wirtschaftliche Gesichtspunkte befreien“ (Nr. 466).

Das wird sich nicht wie durch einen Naturprozeß vollziehen lassen, als ob es sich um das Wachsen von Pflanzen in einem Paradiese handele. Es wird das Resultat eines Kampfes sein, einer hingebungsvollen, erleuchteten Anstrengung, einer schöpferischen Erfindungskraft von Verkündern des Evangeliums, die, wie ein großer deutscher Pädagoge unserer Zeit, P. Joseph Kentenich, gesagt hat, „die Hand am Puls der Zeit und das Ohr am Herzen Gottes“ haben.

Welches aber sind die Schritte, die es nach und nach zu machen gilt? Welches sind die neuen Akzente, die in der Volksfrömmigkeit gesetzt werden müssen? Es ist vor allem anderen die „Notwendigkeit, in einer angemessenen Weise zu evangelisieren und zu katechisieren, um so an die großen Volksmassen heranzukommen, die zwar alle getauft sind, aber doch einen sehr geschwächten Volkskatholizismus leben“ (Nr. 462). Damit diese Katechese eine Antwort auf die Herausforderung des Säkularismus sein kann, „wird man vor allem darauf achten müssen, daß der Glaube eine wachsende Personalisierung und eine befreiende Solidarität entwickeln kann. Dieser Glaube muß eine Spiritualität hervorbringen und nähren, die fähig ist, die Dimension der Kontemplation zu sichern, der Dankbarkeit gegenüber Gott, und der poetischen, weisheitsvollen Begegnung mit der Schöpfung. Dieser Glaube wird ein Quell volkstümlicher Freude und Beweggrund zum Feiern sein, auch unter Leiden“ (Nr. 446).

5. „*Was nicht aufgenommen ist, ist nicht erlöst*“

Bei der Behandlung des schwierigen Themas der Begegnung von Glaube und Kultur sagt das Dokument aus, daß „in der Ordnung der Pastoral das vom hl. Irenäus formulierte Inkarnationsprinzip seine Gültigkeit behält, wonach das, was nicht aufgenommen ist, auch nicht erlöst ist“ (Nr. 400). Daran anschließend wird dieses allgemeine Prinzip an einigen konkreten Leitlinien verdeutlicht.

Die Geschichte der Verkündigung des Evangeliums und der Pastoral ist reich an Beispielen für die positiven Ergebnisse, welche das eben zitierte Prinzip der „Aufnahme“ beleuchten. Aber ebenso kennt die Geschichte, und zuweilen in dramatischer Weise, die bitteren Früchte der Verweigerung der Aufnahme. Während der Debatten in Puebla wurden des öfteren die Fehler kommentiert, die die Kirche hinsichtlich der Aufnahme der afrikanischen Seele begangen hat, die in weiten Bereichen einiger Länder unter uns gegenwärtig ist (Nr. 451). Weil diese „Samenkörner des Wortes“ nicht aufgenommen wurden, hat es keine Erlösung in Christus gegeben. Hätte die Kirche dieser Notwendigkeit mehr Aufmerksamkeit geschenkt, hätten z. B. die alten Bruderschaften unter der schwarzen Bevölkerung ihre Aufgabe der jeweils fälligen Neu-Evangelisierung weitergeführt, dann hätten wir heute nicht so schwierige Phänomene wie den Wodu-, Macumba- und Ubanda-Kult zu beklagen. Das gleiche trifft zu auf die Sehnsucht nach Gerechtigkeit unter der arbeitenden Bevölkerung und den Proletariern Lateinamerikas; auf die berechtigten Ideale der Jugend; auf die Bewertung der Frau, auf die Würde der menschlichen Sexualität. „Was nicht aufgenommen wird, ist nicht erlöst.“

Was nicht aufgenommen ist, verbleibt nicht in einem luftleeren Raum, in einer Art neutralem Niemandsland. Ein volkstümliches Sprichwort sagt: „Jeder

nichtbesetzte Stuhl wird vom Teufel besetzt.“ Ein Wert, der nicht erlöst wird, hat die Tendenz, zum Idol zu werden, sich zu verabsolutisieren. Wenn deshalb die Kirche nicht aufmerksam genug ist oder ihre Pflicht, alles Menschliche in Christus aufzunehmen, aufschiebt, überläßt sie das Feld den Ideologien. So hat das Fehlen einer kritischen Orientierung über die Sexualität im Pansexualismus geendet, die Nichteinlösung berechtigter Wünsche der Frau hat zu einer unausgeglichenen Emanzipierung der Frau, mit dem Ergebnis der Auflösung ihrer Identität, geführt.

Auf dem Felde der Volksfrömmigkeit werden die Völker ihre religiösen Sehnsüchte, falls die Kirche nicht den Versuch macht, sie zu erfassen und aufzunehmen, am Rande der Kirche verwirklichen. Es wäre interessant, in diesem Zusammenhang das Vordringen der Sekten und der morgenländischen Religionen auf unserem Kontinent zu studieren. Manchmal liegt es nicht daran, daß die Kirche in einem bestimmten kulturellen Bereich physisch nicht anwesend ist, sondern daran, daß die konkrete Pastoral oft einen viel zu großen Tribut an die Rationalismen und Ideologien, die gerade Mode sind, entrichtet. Dann wird das Volk und die Jugend suchen, aber seinen Sinn für das Geheimnis und die Sehnsucht nach dem Absoluten interpretieren die Sekten und die politischen Heilslehren. Manchmal endet alles in der Zersetzung des Ekels und im Konsumismus.

#### *6. Maria, leuchtender Stern der Volkspastoral*

In Santo Domingo und in Mexiko hat Papst Johannes Paul II. sich in 31 von 33 Ansprachen auf Maria bezogen oder auf eine marianische Pastoral hingewiesen. Seine Ansprache bei der Eröffnung der 3. lateinamerikanischen Bischofskonferenz im Heiligtum von Guadalupe war eine Weihe Lateinamerikas an die Gottesmutter. Seine Ausführungen im Heiligtum von Zapopan zeigten die Hauptlinien einer marianischen Pastoral. Es war eine Art „*Marialis Cultus*“ für die Länder Lateinamerikas. Der Papst prägte darin einen Ausdruck, den das Schlußdokument von Puebla aufnimmt: „Mann kann sagen, daß der Glaube und die Verehrung Mariens und ihrer Geheimnisse zur Identität dieser Völker gehören und die Frömmigkeit des Volkes charakterisiert.“

Maria ist das Prinzip der lateinamerikanischen Identität, nicht nur seiner Frömmigkeit, sondern seiner ganzen Kultur. Diese frauliche Gegenwart, die vom Evangelium Christi herkommt, prägt seine Kultur, wie man es an den verschiedenen Aussagen, die über sie gemacht werden, sehen kann. Es genügt, zwei Abschnitte miteinander zu vergleichen, und der Leser wird feststellen, welche innige Verwandtschaft zwischen der Kultur Lateinamerikas und der Person Mariens besteht. „Es ist eine Kultur, die . . . vor allem durch das Herz und durch die Intuition geprägt ist. Sie drückt sich nicht so sehr in intellektuellen Kategorien und

Organisationsmustern aus, wie sie den Wissenschaften eigen ist, sondern vielmehr in der künstlerischen Formung, in der Frömmigkeit, die zum Leben wird, und auf den Gebieten des solidarischen Zusammenlebens“ (Nr. 414). Und das andere Zitat: „Maria ist in Wahrheit Mutter der Kirche. Sie bezeichnet das Gottesvolk. Papst Paul VI. macht sich eine sehr treffende Formulierung der Tradition zu eigen, wenn er sagt: ‚Man kann nicht von der Kirche sprechen, wenn Maria nicht anwesend ist‘ (Marialis Cultus 28). Es handelt sich um eine frauliche Gegenwart, die ein familienhaftes Ambiente schafft, die Bereitschaft, das Leben aufzunehmen, zu lieben und zu respektieren. Es ist eine sakramentale Gegenwart der mütterlichen Züge Gottes, eine Wirklichkeit, die so tief menschlich und heilig ist, daß sie in den Gläubigen Gebete voll Zärtlichkeit, Schmerz und Hoffnung anregt“ (Nr. 291). So könnten wir viele andere Texte anführen und die verschiedenartigen inneren Zusammenhänge aufzeigen.

Wir wollen das Thema hier aber nicht in allem entfalten. Doch möchten wir noch auf einige Gefahren hinweisen, die dieser frauliche Charakter der lateinamerikanischen Kultur, wie alles Menschliche, mit sich bringt. Aber es ist auch hier gerade wieder der Kontakt mit Maria, der diese Fraulichkeit erhöht, erlöst und ergänzt, so z. B. in Richtung des Wagemutes, der geschichtlichen Kreativität, der Universalität, wie es in den Nummern 298, 299, 293 und 297 dargestellt wird.

Die Identifizierung wird ausdrücklich herausgestellt, wo es sich um das Symbol von Guadalupe handelt. „Diese historisch-kulturelle Identität wird sehr lichtvoll im Mestizenantlitz der Gottesmutter von Guadalupe symbolisiert, das sich am Anfang der Evangelisierung gezeigt hat“ (Nr. 446). Schon im mariologischen Teil der Ekklesiologie wurde betont, daß „in unseren Völkern das Evangelium verkündet wurde, indem die Jungfrau Maria als seine höchste Verwirklichung vorgestellt wurde. Seit den Ursprüngen hat Maria in ihrer Erscheinung und Verehrung in Guadalupe das große Zeichen der Nähe des Vaters und Christi dargestellt. Es ist ein mütterliches und erbarmungsreiches Antlitz . . . Maria war auch die Stimme, die zur Einheit unter den Menschen und Völkern angetrieben hat. Und genau so wie das Heiligtum von Guadalupe sind auch die anderen Heiligtümer des Kontinents Zeichen der Begegnung des Glaubens der Kirche mit der Geschichte Lateinamerikas“ (Nr. 282).

In zusammenfassender Schau betont Papst Johannes Paul II., daß „diese Volksfrömmigkeit nicht unbedingt nur ein allgemeines, vages Gefühl ohne alle lehrhafte Basis sein muß, als ob sie eine mindere Form des religiösen Ausdrucks wäre“ (Ansprache in Zapopan). Er legt dar, wie die volkstümliche Marienverehrung eine grundlegende Gemeinsamkeit mit der Marienverehrung der Kirche hat. „Die Volksfrömmigkeit ist in Mexiko und in ganz Lateinamerika unauflöslich marianisch. In ihr nimmt Maria den gleichen vorzüglichen Platz ein, den sie

im Gesamt des christlichen Glaubens einnimmt. Sie ist die Mutter, die Königin, die Schutzherrin und das Vorbild“ (ebd.). Im Schlußdokument von Puebla wird auf die gleiche Konvergenz hingewiesen: „Das gläubige Volk erkennt in der Kirche die Familie, die die Gottesmutter zur Mutter hat. In der Kirche findet sein christlicher Instinkt, der in Maria das vollkommene Muster des Christen und das ideale Bild der Kirche sieht, seine Bestätigung“ (Nr. 285).

Die Verbundenheit des gläubigen Volkes mit der Gottesmutter hat große Bedeutung für die Anhänglichkeit der Volksmassen an die Kirche, vor allem wenn diese durch fehlende pastorale Betreuung bedroht ist. „Das Volk weiß, daß dort, wo Maria ist, auch die Kirche ist. Die marianische Frömmigkeit ist oftmals das widerstandsfähige Band gewesen, das Volksschichten, die keine angemessene seelsorgerliche Betreuung erfuhren, in der Treue zur Kirche erhielt“ (Nr. 284).

- Mit dem Blick auf die Zukunft sagt das Schlußdokument von Puebla, daß die gegenwärtige pastorale Situation „die Stunde Mariens ist“ (Nr. 303). Das wird wegen des einzigartigen Platzes gesagt, den Maria im Christusgeheimnis innehat: „Durch Maria ist Gott Mensch geworden, er ist Glied eines Volkes geworden, zum Zentrum der menschlichen Geschichte . . . Maria ist der Punkt, wo Himmel und Erde sich verbinden. Ohne Maria verliert das Evangelium seinen inkarnatorischen Charakter, es wird verformt und verwandelt sich in eine Ideologie, in einen spiritualistischen Rationalismus“ (Nr. 301). Mit großer Selbstverständlichkeit weist sodann der Auftrag zur Evangelisierung auf diese marianische Funktion hin: „Die Kirche, die mit neuer Klugheit und Entschiedenheit die Tiefe, die Wurzel der Kultur des Volkes evangelisieren will, wendet sich an Maria, damit das Evangelium noch mehr zum ‚Fleisch‘ und zum ‚Herzen‘ Lateinamerikas werde“ (Nr. 305).

Auch das Thema der Befreiung wird in einer marianischen Perspektive von neuem aufgenommen. In der Nr. 302 wird „Marialis Cultus“ Nr. 37 zitiert, wo Maria unter dem Gesichtspunkt der Befreiung erscheint. Die Nr. 297 verweilt beim Magnifikat und setzt die gleichen Akzente: „Das Magnifikat ist ein Spiegelbild der Seele Mariens. In diesem Gedicht erreicht die Spiritualität der Armen Jahwes und der Propheten des Alten Testaments ihren Höhepunkt. Es ist das Lied, das die Frohbotschaft von Christus vorausverkündet. Es ist das Vorspiel zur Bergpredigt. Maria zeigt sich darin ganz leer von sich selbst und setzt alle ihre Hoffnung auf die Barmherzigkeit des Vaters. Sie enthüllt sich als Vorbild für jene, die nicht bloß passiv die widrigen Umstände annehmen und die im persönlichen wie im gesellschaftlichen Leben nicht einfach nur die Opfer der Entfremdung sein wollen, wie man heute gern sagt, sondern die mit ihr Zeugnis dafür geben, daß Gott der Rächer der Armen ist und, wenn nötig, die Hochmütigen vom Throne stürzt“ (vgl. auch Johannes Paul II. in Zapopan).

### **Zur Lage der Jugend**

Das IV. Symposium europäischer Bischöfe, das vom 17. bis 21. Juni in Rom stattfand, bekundete durch die Wahl seines Themas „Jugend und Glaube“, welch herausragenden Stellenwert die Seelsorge an der Jugend gegenwärtig für die Kirche besitzt. Die Jugend gehört auch zu den bevorzugten Adressaten der Ansprachen des Hl. Vaters, und sie strömte bis jetzt auch in hellen Scharen herbei, um seinen Worten zu lauschen, ob bei den regelmäßigen Audienzen in Rom oder auf den Reisen des Papstes durch Mexiko und Polen. Wie steht es um die Jugend? Auf diese Frage kann hier selbstverständlich keine globale Antwort gegeben, es können nur einige Schlaglichter geboten werden, die die Jugendszene in der Bundesrepublik Deutschland zum Hintergrund haben, und zwar in allgemein menschlich-ethischer und in religiöser Sicht. Abschließend bringen wir einige Stimmen aus dem kirchlichen Raum zum Problem der Jugendpastoral.

### **Eine bedrückende Bilanz**

In einem Referat auf dem gesundheitspolitischen Kongreß, der im vergangenen Sommer in München abgehalten wurde, legte Prof. Waldemar Hecker von der Münchener Universitätsklinik die Ergebnisse einiger Erhebungen aus dem Bereich der Jugend in Deutschland vor. Danach müssen z. B. etwa 150000 Jugendliche als Alkoholiker betrachtet werden. Elf Prozent der jungen Menschen unter 19 Jahren nehmen Drogen. An Realschulen und Gymnasien des Landes Hessen haben sogar vierzig Prozent der Schüler bereits Bekanntschaft mit Rauschmitteln gemacht, darunter zwanzig Prozent regelmäßig. Das Alter des erstmaligen Konsums von Rauschgift ist ständig am Sinken. Sogar Elfjährige greifen bereits danach. Ähnlich wie beim Rauchen nimmt der Anteil der Mädchen, die dem Rauschgift verfallen, fortlaufend zu. Prof. Hecker machte auf eine andere bedenkliche Tatsache aufmerksam: auf die steigende Zahl von jugendlichen Selbstmorden. Allein aus Schulangst und wegen schlechter Zeugnisse haben sich im Laufe eines Jahres in der Bundesrepublik 517 Kinder und Jugendliche das Leben genommen. Inzwischen steht der Selbstmord bei Heranwachsenden unter den Todesursachen an zweiter Stelle.

In einer Analyse dieser Fakten wies Prof. Hecker darauf hin, daß den Kindern und Jugendlichen mehr und mehr vor allem die Geborgenheit einer Familie fehle. Die Gesellschaft in der Bundesrepublik lasse zu, daß die Familie immer stär-

ker zerfällt. Während in den sechziger Jahren nur jede zehnte Ehe geschieden wurde, ist es inzwischen jede dritte. Ferner nehmen die Familien mit nur einem Kind zu. Das heißt, daß viele Kinder ohne die für ihre Entwicklung wichtige Gemeinschaft mit Geschwistern aufwachsen. Für die Jugendlichen wirkt sich außerdem erschwerend aus, daß sie von der Schule überfordert werden. Durch die Einführung von Kollegstufen und Leistungskursen wird die herkömmliche Klassengemeinschaft aufgehoben, die der Jugendliche durchaus benötigt.

### **Zahlen zur Kirchlichkeit junger Menschen**

Die neuesten Erhebungen hierzu wurden 1978 gemeinsam vom Institut für Demoskopie in Allensbach und der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ durchgeführt. Einige der wichtigsten Ergebnisse lauten: Im Jahre 1978 bezeichneten sich von den katholischen Jugendlichen zwischen 16 und 25 Jahren nur noch 18 Prozent als regelmäßige Kirchgänger. 28 Prozent gaben an, unregelmäßig am Sonntagsgottesdienst teilzunehmen, 38 Prozent selten und 16 Prozent nie. Eine Spezialumfrage unter den katholischen Studenten ergab: 13 Prozent stuften sich als regelmäßige Kirchenbesucher ein, 17 Prozent wollen nur unregelmäßig zur Sonntagsmesse gehen, 34 Prozent selten und 36 Prozent nie. Um diese Zahlen besser beurteilen zu können, muß man sie mit den Ergebnissen früherer Erhebungen vergleichen. 1963 gaben noch 52 Prozent der katholischen Jugendlichen an, regelmäßig am Sonntagsgottesdienst teilzunehmen. Der Rückgang bis 1978, innerhalb von fünfzehn Jahren, betrug also nicht weniger als 34 Prozent. Es scheint allerdings, daß der Rückgang sich in den letzten Jahren verlangsamt hat, da schon 1973 bei einer Umfrage sich nur 19 Prozent der Jugendlichen als regelmäßige Kirchgänger bezeichneten, so daß die Abnahme sich in den letzten Jahren lediglich auf ein Prozent belief. Für die katholischen Studenten sahen die Werte 1967 noch so aus: Regelmäßiger Gottesdienstbesuch 52 Prozent, unregelmäßig 13 Prozent, selten 34 Prozent, nie 13 Prozent.

Gerhard Schmidtchen, der bekannte Soziologe, der diese Umfrageergebnisse kommentierte, macht darauf aufmerksam, daß diese Zahlen unter den Jugendlichen und Studenten nicht als spektakuläre Einzelercheinungen gewertet werden dürfen, sondern die in der katholischen Bevölkerung herrschenden Gesamt Tendenzen widerspiegeln. Der allgemeine drastische Rückgang des Kirchenbesuchs unter den Katholiken der Bundesrepublik zwischen 1963 (55 Prozent regelmäßige Kirchgänger) bis 1978 (nur mehr 32 Prozent) sie in der jüngeren Generation nur schneller und stärker vor sich gegangen als in der Gesamtbevölkerung. Im übrigen müsse man die Studenten zur „städtischen“ Bevölkerung rechnen, unter der der Gottesdienstbesuch geringer ist als in kleineren Gemeinden und auf dem Lande.

Signalisieren diese Erhebungen ganz gewiß eine abnehmende Kirchlichkeit und eine nachlassende Bindung an die Institutionen, so dürfen sie doch nicht einfach mit mangelnder Religiösität gleichgesetzt werden. Es ist schon seit langem unter der Jugend in aller Welt, und so auch in Deutschland, eine religiöse Welle wahrzunehmen. Dafür zeugt die Bereitschaft der jungen Menschen, sich den verschiedenartigen Sekten anzuschließen, und ebenso der Erfolg religiöser oder pseudoreligiöser Meditationsbewegungen gerade unter der Jugend. Prof. Schmidtchen vermag aufzuweisen, daß auch ohne kirchliche Bindungen dauernd religiöse Entscheidungen gefällt werden. Gerechtigkeit, Frieden, soziale Verantwortung, für die junge Menschen sich heute mit Nachdruck engagieren, sind ja ursprünglich und im tiefsten religiöse Werte. Das Gespräch über Gott, die Frage nach Gott ist auch unter Studenten kein Tabu mehr. (Zu dem Ganzen vgl. Maria-Christine Zauzich: Neue Religiösität – aber abnehmende Kirchlichkeit, in: Frankfurter Allgemeine vom 19. Juni 1979, S. 9).

### **Partielle Identifikation**

Mit den obigen Erhebungen stimmt der Bericht zur Lage der katholischen Jugend in der Bundesrepublik überein, den der Jugendexperte Roman Bleistein S. J. im Februarheft 1979 der „Stimmen der Zeit“ veröffentlichte. Darin werden zunächst einmal durchaus positive Aspekte der kirchlichen Jugendszene registriert: so die erhebliche Zunahme der Mitgliederzahl katholischer Jugendverbände (die sich Anfang dieses Jahres auf 650000 beitragszahlende Mitglieder belief); so die erfolgreiche Sternsingeraktion unter den 10- bis 15jährigen; so der Jugendkreuzweg, der seit zehn Jahren auch von der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Jugend mitgetragen wird. Auf der anderen Seite steht die Tatsache, daß vor allem die kirchlichen Jugendverbände in ein wenig günstiges Licht geraten sind und ihre Arbeit durch innerverbandliche Streitigkeiten sehr beeinträchtigt wird. Bleistein geht gesondert auf den Konflikt mit der „Katholischen Jungen Gemeinde“ und der „Katholischen Studierenden Jugend“ ein. Die Ursachen für diesen Konflikt sieht er in einer subjektivistisch-kritischen Haltung gegenüber der Kirche und der von ihr verkündeten Glaubenslehre, die in der Praxis zu einer weitgehenden Ausrichtung an gesellschaftlichen Problemen geführt habe. Damit trifft Bleistein sich mit dem Befund, den Prof. Ernst Feil in der Mainnummer der „Herder-Korrespondenz“ („Jugend und kirchlicher Glaube“, S. 225–228) zu der gleichen Thematik vorlegt.

In unserem Zusammenhang ist ein Zitat interessant, das Bleistein aus einem Referat des Präses des Bundes der katholischen Jugend, Walter Bröcker, vom Frühjahr 1978 bringt. Bröcker unterscheidet darin vier Typen von Jugendlichen:

- „Jugendliche, die praktisch keine Verbindung zur Kirche haben, häufig auch keinerlei Wissen über sie; für sie hat die Kirche keinerlei Bedeutung – der weitaus größere Teil der Jugendlichen.
- Jugendliche, die der Kirche distanziert gegenüberstehen, und zwar aufgrund vieler Enttäuschungen. Sie betrachten sich als außerhalb der Kirche stehend, sind sich aber dessen immerhin bewußt und leben bestimmte christliche Werte, z. T. kritisch engagiert – ein kleiner Teil.
- Jugendliche, die sich zum Teil mit der Kirche identifizieren und sich in ihr engagieren, aber manche Normen der Kirche (beispielsweise sexualethische Normen) nicht mehr als Problem ansehen, sondern ihr Christsein, zu dem sie sich bekennen, nach eigenen Überzeugungen interpretieren und gestalten – der größere Teil der Mitglieder katholischer Jugendverbände.
- Jugendliche, die sich bedingungslos zur verfaßten Kirche bekennen und z. T. irgendwelchen ‚Intensivgruppen‘ angehören, häufig mit der Tendenz zum Elitären – ein sehr kleiner Teil.“

### **Was sollte geschehen?**

Auf dem eingangs erwähnten IV. Symposium europäischer Bischöfe in Rom wurden keine Beschlüsse oder Programme formuliert. Doch lassen sich aus den Vorträgen, die gehalten wurden, und den nachfolgenden Diskussionen einige Hinweise für eine Jugendpastoral in der heutigen Situation entnehmen. So ergab sich aus dem Vortrag des Vizepräsidenten des Sekretariates für die Einheit der Christen, Bischof Ramon Torrella Cascante, über die Schwierigkeiten bei der Glaubensverkündigung an die Jugendlichen von heute das Postulat, zusammen mit der Jugend nach einer modernen „wahren“ Sprache zu suchen, die einerseits die Wahrheit des Glaubens nicht verkürzt, andererseits es den Jugendlichen aber eher ermöglicht, den Glauben zu verstehen und anzunehmen. Bischof Hemmerle von Aachen plädierte in seinem Referat dafür, in der Verkündigung an die Jugend vor allem die Person und das Verhalten Jesu herauszustellen und nicht in erster Linie die abstrakte dogmatische Wahrheit, die leicht als Ideologie empfunden werde. Sich selber solle die Kirche dabei verstehen als „Weg Jesu zu den Menschen“ und „Weg der Menschen zu Jesus“. Der jugoslawische Weihbischof Skvorz/Zagreb stellte in seinem Referat die Grundthese auf, daß junge Menschen selbst die ersten und unmittelbaren Apostel der Jugend werden müßten. Außerdem sei für die Jugend Gemeinschaft wichtig als „Oase des Glaubens“ und „Wiege des Glaubens“. Ebenso brauche sie einen Ort, wo sie hören, beten und diskutieren könne.

Pater Bleistein meint in seinem Artikel, daß vor allem ein deutlicher Mangel innerhalb der kirchlichen Jugendarbeit in Deutschland behoben werden müsse: der „Mangel einer geprägten und dadurch gerade herausfordernden Spirituali-

tät, aus der heraus Orientierungen, verbindliche Richtlinien, Imperative konkreten Tuns möglich sind“. Darüber hinaus sei es nötig, die Jugendpastoral mehr als bisher in die Gesamtpastoral zu integrieren. Dies bedeute zunächst die Zusammenfügung aller auf die Jugend gerichteten Bemühungen, sowohl des Religionsunterrichts in der Schule, wie der kirchlichen Jugendarbeit und der Gemeindekatechese für junge Menschen. Sodann müsse die Gemeinde in ihrer Bedeutung als Träger auch der Jugendarbeit neu erkannt und aktiviert werden. Zu alledem müsse eine wissenschaftliche Begleitung der kirchlichen Jugendarbeit hinzutreten.

In dem Beitrag der „Frankfurter Allgemeinen“ von Maria-Christine Zauzich wird herausgestellt, daß die jungen Menschen von heute den kirchlichen Gottesdienst und den Glauben überhaupt als etwas erfahren wollen, das mit dem „wirklichen Leben draußen“ zu tun hat; das es ihnen ermöglicht, mit den täglichen Schwierigkeiten fertig zu werden und auch in einem durchaus irdischen Sinn besser, glücklicher zu leben. Als beispielhaft in dieser Richtung wird eine Gemeindepastoral angesehen, die mehr auf kleine Gruppen ausgerichtet ist: auf Familiengruppen, die gemeinsam soziale Aufgaben übernehmen, auf Mütter, die anstelle des Pfarrers oder Lehrers auf Erstkommunion und Firmung vorbereiten und ebenfalls in Gruppen arbeiten; auf die Einrichtung von Personalgemeinden, wo zehn, zwanzig Christen sich regelmäßig treffen, um das Evangelium zu lesen und die Eucharistie zu feiern.

## Buchbesprechungen

ES IST EIN GUTES ZEICHEN, DASS sich Bücher und Studien mehren, die das Thema der Innerlichkeit, der Gotteserfahrung und der meditativen Versenkung behandeln. So legt der bekannte Experte des geistlichen Lebens, Pater Josef Sudbrack SJ, eine neue Arbeit „Erfahrung der Liebe“ vor, die der Aufschlüsselung der Mystik der hl. Teresa von Avila gewidmet ist. Sudbrack will dem Drang vieler heutiger Geister, in östlich-nichtchristlichen Meditationsübungen das Heil zu suchen, etwas aus der großen katholischen Tradition entgegenstellen. Man muß dem Autor für das erfolgreiche Bemühen, die Überlegenheit christlicher Mystik und Innerlichkeit gerade an der großen hl. Teresa von Avila aufzuweisen, die bekanntlich 1970 von der Kirche zur Kirchenlehrerin erhoben worden ist, aufrichtigen Dank abstatten. Im Zeitalter der sogenannten Gleichberechtigung der Frau bedauert es Sudbrack, daß die meisten Theologen sich noch nicht ernstlich mit der Kirchenlehrerin aus Spanien befaßt haben.

Das besondere Interesse des Autors gilt der Darstellung der Originalität der Mystik Teresas. Er versteht diese als personale „Begegnung mit Gott“, mit Christus. Um diesen Begriff kreisen alle Beschreibungen und Analysen der teresianischen Beschauung und Frömmigkeit. Damit setzt sich Teresas Art ab von den festgefahrenen Lehrstrukturen der Theologen ihrer Zeit, aber auch von einem Aufgehen der Seele im All oder in einer verschwommenen Unpersönlichkeit. Die Mystik unserer Heiligen, die sehr urwüchsig gewachsen ist, hält sich immer bewußt unter einer letzten Aufsichtskontrolle kirchlicher Vertreter, also der Priester, der Theologen oder des Beichtvaters. Und doch hat gerade diese Heilige Mühe gehabt, sich allen Verdächtigungen zu entwinden. Theologisch gebildete Männer ihrer Zeit haben sie oft mißverstanden, und nur um ein Haar entrann sie dem Verdikt der damals mächtigen Inquisition.

Die frauliche Subjektivität des Erlebens Gottes steht bei Teresa im Vordergrund. Aber Sudbrack zeigt sehr gut, wie sachlich, nüchtern und ergebunden ihre Frömmigkeit immer geblieben ist. Gut ausgewählte

Texte aus den Schriften der Heiligen lassen den Leser teilnehmen an ihrer Art zu denken. „Terasas Schriften sind durch und durch erfahrungsgesättigt. Seite für Seite könnte man sie als vorreflexes, dichterisches Poem bezeichnen, wenn man dabei nicht vergißt, daß ihre Poesie eine klarsichtige, nüchterne Beschreibung der Innenerfahrung ist“ (S. 52).

Ein anderer Wert des Buches ist der, daß Sudbrack den apostolischen Drang und Grundzug in der Frömmigkeit der Heiligen und damit ihres Reformwerkes deutlich macht: „Im Leben der Aktivität, zwischen Reisen und Korrespondenzen, unter Anfechtungen und Verleumdungen erfährt Teresa daß sie unlösbar dem Herrn vereint ist“ (S. 17).

Ein Nachteil des Buches besteht darin, daß der Autor am Anfang nicht genug einführt in den konkreten Zusammenhang, in dem sich das Leben und die religiöse Entwicklung der hl. Teresa vorbereitet und vorstellt. Zu unmittelbar, wie es deutschen Theologen besonders liegt, trägt er seine Überlegungen und Deutungen an die Gestalt und Mystik der großen Spanierin heran, die aber unbefangenen Lesern, die sich noch nie mit der Lebensgeschichte der Heiligen beschäftigt haben, eine Art psychologische Hürde bedeuten können. Ist diese Anfangsschwierigkeit überwunden, bekommt der Leser einen imponierenden Eindruck von dieser überragenden Frau, die eine theologisch exakte Lehre der Beschauung und Mystik vorlegt, von der auch Theologen lernen können und sollten.

*Josef Sudbrack, Erfahrung einer Liebe – Teresa von Avilas Mystik als Begegnung mit Gott. Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1979, 128 S., kt., DM 16,80.*

B. Schneider

„CHRISTENFIBEL“ NENNEN JOSEF Pieper und Heinrich Raskop ein kleines Werk im Taschenbuchformat von nur 134 Seiten. Es handelt sich um die Neubearbeitung des gleichen Werkchens, das vor mehr als vierzig Jahren in der Zeit des Nationalsozialismus erschien und damals ein Best-

seller mit hoher Auflagenziffer wurde. Pieper hat es jetzt neu bearbeitet. In einer anders gelagerten Bedrängnis als in der des „Dritten Reiches“ ist diese Christenfibel nach wie vor ein Labsal echten kirchlichen Glaubensverständnisses.

Die Autoren erklären zuerst die Artikel des Glaubensbekenntnisses der Kirche, die sie jeweils mit dem einen oder anderen Text der Hl. Schrift oder auch der Kirchenväter vortragen und belegen. Es folgt ein Kapitel über das Leben des Christen in der Kirche. Hier werden die Sakramente kurz und prägnant besprochen. Am Schluß des Kapitels wird der Sinn des Kirchenjahres verständlich gemacht.

Ein weiteres Kapitel behandelt die Tugenden des Christen, die drei göttlichen und die vier Grundtugenden, die Kardinaltugenden also. Sie werden mit begrifflicher Genauigkeit dem modernen Menschen und seinem Lebensgefühl anziehend nahe gebracht. Daran schließt sich eine bündige Erklärung der Zehn Gebote an.

Auf einer einzigen Seite, aber durchaus gelungen, wird das Thema der Vollendung des Christenlebens dargestellt, wiederum versehen mit einem längeren und guten Text aus der Hl. Schrift. Das Bändchen schließt

mit einer Skizzierung über den Heilssinn der Hl. Schrift und einem abrundenden Blick auf die Geschichte der Kirche.

Das kleine Werk ist im vollen Sinne des Wortes ein „Grundkurs des Glaubens“ (K. Rahner). Man muß daran rühmen, daß es fest, klar, überzeugend die christlich-kirchlichen Grundwahrheiten vorlegt und erklärt. Die Schrift, Kirchenväter, Thomas von Aquin, der Römische Katechismus und das Zweite Vatikanische Konzil sind die Quellen, die bevorzugt herangezogen werden. Wir unterstreichen, was auf dem Klappendeckel des Buches steht: „In einer Zeit der Glaubensgefährdung, die nicht im totalitären Druck von außen ihren Grund hat, sondern in einem radikalen, die Lebensatmosphäre bestimmenden Säkularismus, aber auch in einer unsicher gewordenen Theologie, wird es begreiflich, daß der durchschnittliche Christenmensch Ausschau hält nach einer verlässlichen, durch die große Überlieferung der Christenheit verbürgten Auskunft.“ In der „Christenfibel“ wird sie geboten.

*Josef Pieper und Heinrich Raskop, Christenfibel, München: Verlag Kösel 1979, 134 S., kt., DM 12,80.*

B. Schneider



**NEUERSCHEINUNGEN 1979**

**Pater Joseph Kentenich  
Kindsein vor Gott  
Priesterexerzitien**

XIII, 534 Seiten mit ausführlichem Namen-, Orts-  
und Sachverzeichnis  
Snolin, DM 30,-  
ISBN 3-87620-060-1

Diese Vorträge, zunächst als Exerzitienvorträge in den dreißiger Jahren für Priester gehalten, haben nichts von ihrer Bedeutung eingebüßt. Das Leitmotiv des Kurses: „Kindlichkeit als Inbegriff alles Großen im Himmel und auf Erden ist *das* große Heilmittel zur Überwindung der heutigen Zeitnöte.“

Wie selten an einer anderen Stelle hat Pater Kentenich hier seinen Wurf einer Neuausrichtung christlicher Spiritualität in Anpassung an die tiefsten seelischen Nöte des modernen Menschen vorgelegt, gruppiert um den Zentralwert wagemutiger Kindlichkeit.

Die Textgestalt der Vorträge geht auf einen gut mitstenographierten Text zurück und ist in der ursprünglichen Form des frei gesprochenen Wortes belassen. Einführung und Anmerkungen möchten vor allem von vielen Einzelansätzen her Verbindungslinien zum Ganzen der Spiritualität Pater Kentenichs ziehen. Ein Literaturverzeichnis zu den wichtigsten hier berührten Problemkreisen soll einem vergleichenden und weiterführenden Studium dienen.

**Pater Joseph Kentenich  
Predigten über den Gehorsam  
Reihe: Aus dem Glauben leben, Band 11  
206 Seiten, kartoniert, DM 11,50  
ISBN 3-87620-059-8**

Dieser Band umfaßt die Predigten, die Pater Kentenich als Seelsorger der Deutschen Gemeinde in Milwaukee vom 25. 12. 1963 bis 9. 2. 1964 gehalten hat. Die Mehrzahl der Predigten behandeln Wert und Wesen des liebebeseelten Gehorsams, dargestellt am verborgenen Leben Christi in Nazareth und seinen Leidens- und Glaubensgehorsam.



**NEUAUFLAGEN**

**Engelbert Monnerjahn  
Pater Joseph Kentenich  
Ein Leben für die Kirche  
2. Auflage, 372 Seiten, Leinen, DM 30,-  
ISBN 3-87620-045-4**

Die erste grundlegende Gesamtbiographie über Pater Kentenich, den Gründer des internationalen Schönstattwerkes. Das Buch ist mit wissenschaftlicher Gründlichkeit gearbeitet und stellt einen ersten Versuch dar, das überaus reich-gesegnete Leben und Werk Pater Kentenichs einer breiten Öffentlichkeit darzubieten.

**Alexander Menningen  
Maria ganz zu eigen  
Josef Engling – Mitgründer Schönstatts  
380 Seiten, Snolin, DM 28,-  
ISBN 3-87620-054-7**

Von der göttlichen Vorsehung als Werkzeug für eine einzigartige Aufgabe im Entstehen des Schönstattwerkes erwählt, wurde Josef Engling zu einem glaubwürdigen Zeugen für den jenseitigen Ursprung eines weltweiten kirchlichen Apostolatswerkes. Unter dem Beistand und Beispiel der Gottesmutter greift er zu den höchsten Lebensidealen, mißt aber auch an ihnen die herben Forderungen des nüchternen Werkzeuges.

**Rudolf Amman  
Unterwegs zum Ich  
2. Auflage, 103 Seiten, kartoniert, DM 6,-  
ISBN 3-87620-055-5**

Eine große Unsicherheit in Erziehungsfragen macht sich heute allenthalben breit, ob wir an die Selbst- oder Fremderziehung denken. Diese Unsicherheiten machen es nicht gerade leicht, in der Erziehung einen klaren Kurs zu steuern. Das Bändchen will dazu ganz praktische Hilfen anbieten.