

REGNUM

Schönstatt international – Reflexion und Dialog

ZEICHEN DER ZEIT

2000 und 1

Luis Jensen

Das Konzept der verantworteten Elternschaft (II)

Daniela Mohr

Maria als »Mutter der Kirche«

Ein kontroverser mariologischer Titel?

Barbara Albrecht

Im Dienst der einen Kirche

Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes

Peter Wolf

Laudatio für Francisco Javier Kardinal Errázuriz

beim Festakt in Schönstatt, 18. März 2001

2 Mai 2001
35. Jahrgang

ZEICHEN DER ZEIT	
2000 und 1	49
Luis Jensen	
Das Konzept der verantworteten Elternschaft (II)	51
Daniela Mohr	
Maria als »Mutter der Kirche«	
Ein kontroverser mariologischer Titel?	63
Barbara Albrecht	
Im Dienst der einen Kirche	
Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papsttums	77
SCHÖNSTATT INTERNATIONAL	
Laudatio für Francisco Javier Kardinal Errázuriz	
beim Festakt in Schönstatt, 18. März 2001	88
(Peter Wolf)	

REGNUM • Schönstatt international – Reflexion und Dialog

ISSN 03413322

Verleger: Schönstatt-Patres Deutschland e. V.
 Verlagsanschrift: Patris Verlag, Postfach 11 62, D56171 VallendarSchönstatt
 Redaktionskomitee: Barbara Albrecht, Rainer Birkenmaier, Günther M. Boll (verantwortlich), Lothar Penners, Herta Schlosser, Angel L. Strada
 Anschrift: Patris Verlag • Redaktion Regnum
 der Redaktion: Postfach 11 62, D56171 Vallendar
 Herstellung: Fuck, Druck + Verlag, Rübenacher Straße 88
 56072 Koblenz

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

REGNUM erscheint vierteljährlich. Der Preis des Abonnements: Inland DM 38,00 zzgl. DM 7,20 Versandkosten. Ausland DM 38,00 zzgl. DM 8,00 Versandkosten. Preis des Einzelheftes DM 9,30 zzgl. Versandkosten.

Exakt heute vor 50 Jahren begann hier in Schönstatt die päpstliche Visitation durch den Apostolischen Visitator P. Tromp. Damals begann eine Geschichte, unter der viele in unserer Bewegung und in der Gemeinschaft der Pallottiner gelitten haben. Um überleben zu können, gingen viele irgendwie in die Katakomben. Manchen sitzt das heute noch in den Gliedern.

Unser Vater und Gründer hat in guten und in schlechten Tagen an eine Sendung für die Kirche geglaubt und ihr die Treue gehalten. Seine Treue und Liebe zur Kirche gilt es heute einzulösen. Nach der Begegnung des Generalpräsidiums mit der Bistumsleitung von Trier im Advent des Gnadenjahres 2000 und dem Besuch des Heiligen Vaters im Cor Ecclesiae-Heiligtum unserer Schwestern in Rom und Ihrer Ernennung zum Kardinal heißt es für das große Schiff der Bewegung: »Alle Kraft voraus!« Oder wie der Heilige Vater es in seinem Schreiben zum Abschluss des Gnadenjahres 2000 formuliert: »Duc in altum« »Fahr hinaus auf den See!«

Ihr Leben ist uns ein Symbol, das uns an diese Sendung für die Kirche erinnert und uns ermutigt. Die leuchtend rote Farbe Ihres Kardinalgewandes will nicht nur an das Blut des Martyriums erinnern – was der Heilige Vater durchaus nicht verschwiegen hat. In seinen Augen steht das Purpur des Kardinals in gleicher Weise für die leidenschaftliche Liebe zu Christus und seiner Kirche. Mich erinnert es darüber hinaus an die festlich roten Fahnen beim Jubiläum des 31. Mai am Pfingstfest des Jahres 1999 in Ihrer Bischofsstadt Santiago. Im Zeichen der roten Farbe des Heiligen Geistes feierte die internationale Schönstattfamilie die Verheißung eines »Neuen Pfingsten« für die Kirche. Diese Aufbruchsstimmung eines jungen Schönstatt, das nicht für sich, sondern für die Kirche da ist, soll uns verbinden. Von unserem Gründer lassen wir uns zurufen: »Alles für Schönstatt, Schönstatt für die Kirche, die Kirche für den Dreifaltigen Gott!«

Peter Wolf

Jubiläum des 31. Mai, hatten ihn die Mitglieder der gewichtigen lateinamerikanischen Bischofskonferenz zu ihrem ersten Vizepräsidenten gewählt. Diese beiden Wahlen zeigen das große Vertrauen, das Erzbischof Errázuriz in der Kirche Chiles und des ganzen lateinamerikanischen Kontinents entgegengebracht wird.

Ernennung zum Kardinal

So konnte sich der Papst sicher sein, dass seine Entscheidung, Erzbischof Errázuriz zum Kardinal zu erheben, Zustimmung und Freude auslösen wird. Das Echo in Chile und in Lateinamerika war überwältigend. Viele sind stolz auf den neuen Kardinal, nicht nur der kleine sechsjährige Neffe, auch der Botschafter von Chile, nicht nur Priester und Ordensleute, auch die Leute auf der Straße und in den Gemeinden Chiles.

Zu denen, die so ganz stolz sind, gehören die Mitbrüder der Patresgemeinschaft, aber auch viele hier in dieser Aula. Dass wir uns als Schönstattfamilie zu Recht mitfreuen dürfen, kann man daraus ablesen, dass der Heilige Vater Erzbischof Errázuriz immer mit unserer Bewegung verknüpft hat. So konnte er ihn oft einfach begrüßen mit „Schönstatt! Der Papst hatte ihn uns, d. h. den Patres und dem Generalpräsidium weggenommen, als er ihn damals unbedingt für die Aufgabe an der Kongregation haben wollte. Er hatte einen entscheidenden Mann aus der Leitung der Familie geholt. Und spätestens in jenem Gespräch, das ich erwähnte, wird dem Papst deutlich geworden sein, was er uns »angetan« hat.

Lieber Herr Kardinal, ich glaube, wir Schönstätter haben allen Grund, uns mitzufreuen. Denn Sie selber haben keine Zweifel daran gelassen, dass Sie Ihren Weg nach Rom und nach Santiago immer vorsehungsgläubig als Führung der Gottesmutter verstanden haben. Sie haben sich auf den Weg gemacht, weil Sie das Charisma unseres Vaters und Gründers für die Kirche fruchtbar machen wollten. Es ging Ihnen nicht um Ihre Karriere, sondern um sein Charisma.

Ich bin mir gewiss, dass unser Gründer Pater Kentenich stolz auf Sie ist, wie nur ein guter Vater stolz sein kann auf einen tüchtigen Sohn. Er würde mit Sicherheit einen Anlass, wie wir ihn heute mit Ihnen feiern dürfen, zu einer Botschaft nutzen. Er würde Sie und uns ermutigen, noch viel mehr dafür zu leben und uns einzusetzen, dass Schönstatt sich in die Kirche einbringt und für Kirche und Welt zum Segen wird.

einer Diözese den Dienst am Leben unterstreichen. Deshalb wählt er als Leitwort: »Damit sie das Leben haben!« (Joh 10,10) Das Leitbild des Hirten ist nicht als Idylle gemeint, wie das Hirtenbild in unseren Gegenden leicht missverstanden werden kann. In der Heimat Jesu und in den Wüstenregionen Chiles ist der Hirte eine lebenswichtige Figur. An seiner Führung und seinem Einsatz hängt das Leben der Herde.

»Dass sie das Leben haben«, will gelten in einem Land, wo Reich und Arm weiter auseinander klaffen als hier in Deutschland. Dieses Motto behält unser Bischof bei, als er 1 1/2 Jahre später vom Heiligen Vater zum Erzbischof von Santiago ernannt wird und in die Hauptstadt des Landes umzieht. Es ist die Zeit der großen Demonstrationen gegen und für Pinochet. Ein Land ist zerrissen und geteilt in der Einschätzung der politischen Vergangenheit. Der Riss geht quer durch die Gesellschaft, durch Pfarreien und durch geistliche Gemeinschaften. Es ist keine leichte Aufgabe, in solcher Stunde Bischof zu werden. Der neue Erzbischof sucht das Gespräch mit beiden Seiten, mit allen politischen Kräften im Land. Er schlägt sich nicht auf eine Seite, was oft leichter wäre. Er will erreichen, dass man über die Werte diskutiert, die über die gegnerischen Lager hinweg für alle Geltung haben und für die Zukunft des Landes wichtig sind. Er regt die »mesa de diálogo«, den Tisch des Gespräches an, eine Einrichtung, die über das Land hinaus Beachtung findet und Schritte der Versöhnung einleitet.

Als ich Sie, lieber Herr Kardinal, im Jahre 1999 besuchte, erlebte ich einen Bischof, dem man die Freude anmerkte, Bischof zu sein. Ich hatte den Eindruck; da freut sich einer über seine Priester, über seine Gläubigen, da lebt einer in Beziehung zu seinen Leuten. Da begegnet mir ein Hoffnungsträger und nicht ein »Bedenkenträger«. Es ist nicht nur lateinamerikanischer Optimismus, der mir hier entgegen kommt. Meine Mitbrüder hatten mir erzählt: Unser neuer Erzbischof hört zu. Er kommt nicht mit fertigen Programmen. Er sucht Leute, die mitdenken und die sich von innen her mit Überzeugung einbringen. Man kann ihm nur wünschen, dass er diesen Stil durchhält.

Es war wohl nur eine Frage der Zeit, bis der Erzbischof von Santiago auch zum Kardinal ernannt würde. Dafür ist Santiago ein zu wichtiger Bischofssitz im Kontext der Kirche Chiles und Lateinamerikas. Außerdem hatten ihn die Mitbrüder im Bischofsamt längst zum Vorsitzenden der chilenischen Bischofskonferenz gewählt. Im Mai des Jahres 1999, kurz vor dem großen Schönstatt-

Namen, mit dem je eigenen Charisma ernst zu nehmen. Aber genau das hatte sich der neue Sekretär der Kongregation auf sein Wappen geschrieben und dabei setzt er auf das Wort und Beispiel seines eigenen Gründers. Und hatte nicht auch das Konzil ganz eindeutig im Dienst über das Ordensleben gefordert, dass die Gemeinschaften sich ganz vom Charisma ihrer Gründer und Gründerinnen her erneuern sollten?

In seine Amtszeit fielen dann auch die Bemühungen um die päpstliche Anerkennung mehrerer schönstättischer Säkularinstitute. Ich selber war wiederholt in Rom für unser Diözesanpriesterinstitut. Ich begegnete dort einem Bischof, von dem Interesse und Wohlwollen ausstrahlte. Da hatte nicht einfach das Kirchenrecht von vornherein alles gewusst und alles entschieden auch wenn es gerade neu promulgiert war. Da konnte man argumentieren vom Charisma eines Gründers aus. Da setzte sich einer ein bis hin zum Heiligen Vater, um zu verhindern, dass vom Recht zentrale Anliegen eines Gründers oder einer Gründerin glattgebügelt wurden. Zu oft war dies in der Geschichte der Orden passiert!

Ich möchte hier die Gelegenheit nutzen, im Namen meiner Mitbrüder ein herzliches ‚Vergelt's Gott‘ zu sagen für diese Erfahrung bei der Anerkennung unseres Instituts. Auch andere Gemeinschaften haben solches erfahren. Ich werde die Eucharistiefeier bei der Einweihung des Taborheiligtums im Jahr 1995 nicht vergessen, bei der auf dem Altar in noch verschlossenem Umschlag die päpstliche Anerkennung unserer Gemeinschaft lag. Er hatte sie zum Fest unserer Marienbrüder und Männer aus Rom mitgebracht.

Bischof in Chile

Nach fast sechs Jahren im Dienst der Kurie für Orden und Säkularinstitute in aller Welt führt der Weg seiner Berufung weiter in eine neue Dimension. Johannes Paul II. ernennt ihn zum Bischof der Diözese Valparaiso. Es ist die Stadt mit dem Sitz des Parlaments von Chile und die zweitgrößte Diözese des Landes. Es ist ein Weg zurück in das eigene Heimatland, zurück auch nach Lateinamerika. Erzbischof Francisco Javier wählt ein neues Motto für sein künftiges Wirken. Bezeichnenderweise stammt es aus dem gleichen Kontext, aus der Hirtenrede des Johannesevangeliums. Er will Hirte sein und bleiben in persönlicher Zuwendung zu den Einzelnen. Aber er möchte für seine neue Aufgabe als Hirte

Kentenich 25 Jahre zuvor Papst Paul VI. das Versprechen gegeben hatte, dass sich die Schönstattfamilie für die Verwirklichung der nachkonziliaren Sendung der Kirche einsetzen will. Dieses Zusammentreffen ist für P. Francisco Javier kein Zufall, sondern ein Zeichen der Vorsehung, das ihn ermutigt, ‚Ja‘ zu sagen. Er weiß, er muss gehen. Und er geht für unseren Vater und Gründer. Er geht, um dessen Versprechen einzulösen.

Bereits am 6. Januar wird er vom Heiligen Vater im Petersdom zum Bischof geweiht. Wenige Tage danach beginnt sein Dienst in den Räumen der Kongregation. Als bischöfliches Leitwort wählt er aus der Hirtenrede des Johannesevangeliums: »Die Seinen nennt er bei ihrem Namen.« (Joh 10,3) Fasziniert vom Beispiel des Guten Hirten und ermutigt durch das Erleben der außerordentlich personalen Zuwendung unseres Vaters und Gründers, wagt er einen neuen Stil. – Dabei steht ihm die riesige Herausforderung vor Augen, in der Kongregation für 1000 bis 1300 Ordensgemeinschaften päpstlichen Rechts und zwischen 4000 bis 5000 Gemeinschaften diözesanen Rechts zuständig zu sein. Dazu kommt, dass gerade zu dieser Zeit ein ungeheurer Umbruch in den Ordensgemeinschaften Lateinamerikas begonnen hatte. Es war ein Lebensaufbruch, den die Befreiungstheologie in Gang gesetzt hatte. Der oft ehrliche Wunsch, die Option für die Armen radikal zu leben, stellte sich in vielen Fällen als Überforderung an Gemeinschaften und Mitglieder dar, die darauf überhaupt nicht vorbereitet waren.

Die Lateinamerikanische Bischofskonferenz (CELAM) und die römische Kongregation hatten vergeblich versucht, die Krise zu steuern. Jetzt hatte man einen Lateinamerikaner gewählt und in die Auseinandersetzung entsandt. Was wird der neue Mann tun? Er sucht das Gespräch, er will zuerst die Anliegen verstehen. Er will die Orden und Gemeinschaften an Lösungen beteiligen, er will gemeinsame Wege suchen. Mehr und mehr Ordensleute spüren den neuen Umgangsstil, können wahrnehmen, dass einer zuhört, dass einer nicht von oben herab die Sache regelt, sondern Erfahrung einbringt und für einen gemeinsamen Weg gewinnen will.

Sicher, der neue Erzbischof und Sekretär der Kongregation kann nicht alle Probleme lösen, aber mit der Zeit entsteht Vertrauen und können viele Gemeinschaften einen guten Weg in die Erneuerung nach dem Konzil finden. In einigen Kreisen entsteht auch die Frage, ob das effektiv genug ist und ob durch Verbote und Erlasse nicht mehr erreicht werden könnte. Denn sicherlich kostet es Zeit und Kraft, die Freiheit ernst zu nehmen und den Einzelnen mit seinem

ein Glücksfall und Geschenk des Himmels für die wichtige Gründungsphase der Gemeinschaft.

In seiner Amtszeit entstehen die endgültigen Satzungen und die Pläne für das Vaterhaus auf Berg Sion. Durch das zweite Generalkapitel im Jahr 1980 wird P. Errázuriz für eine weitere Amtszeit zum Generaloberen gewählt. Seine Aufgabe bringt ihn immer wieder zu den Mitbrüdern in aller Welt. Er besucht sie in den verschiedenen Ländern Europas, aber auch in vielen Ländern Nord- und Südamerikas, in Afrika und Australien. Dabei ist er Mitbruder und Oberer, Spiritual und Stratege, Berater und Vordenker in einem.

Mit dem Amt des Generaloberen unserer Patresgemeinschaft ist auch die Aufgabe verknüpft, Vorsitzender des Generalpräsidiums des internationalen Schönstattwerkes zu sein. Dies ist ein lebenswichtiger Dienst an der Einheit unserer vielgliedrigen Familie. Als Vorsitzender vertritt P. Errázuriz das internationale Schönstattwerk nach innen und außen und dies bei lauter rechtlich selbständigen und selbstbewussten Gemeinschaften.

In seine Zeit fällt das große Fest des 100sten Geburtstages unseres Gründers. Entscheidende Impulse gehen von ihm und seinem Mitbruder Joaquin Alliende-Luco aus, den er nach Schönstatt holt. Es wird nicht einfach ein rückwärts gewandtes Jubiläum, sondern eine große Erfahrung der Internationalität und des Geeintseins in einem großen Vater und Gründer. Zusammen mit dem internationalen Team der Geschäftsstelle des Gedenkjahres und vielen Engagierten setzt er markante Zeichen hinein in Kirche und Gesellschaft und in die Internationale.

Ruf nach Rom

Dann kommt überraschend und ohne jede Vorwarnung, in der Adventszeit 1990, ein Anruf und Fax aus dem Vatikan. Von heute auf morgen ist er konfrontiert mit der Ernennung zum Erzbischof und der Aufgabe des Sekretärs einer vatikanischen Kongregation. Es geht um die große Kongregation für die Institute des Gottgeweihten Lebens und die Gesellschaften des Apostolischen Lebens. Er erbittet ein Gespräch mit dem Heiligen Vater. Das Gespräch kommt auch zustande, doch Papst Johannes Paul II. erneuert seine Entscheidung und lässt sie am 22. Dez. 1990 um 12 Uhr verkünden. Es ist auf die Stunde der Tag, an dem P.

Schweizer Pfarrei, die auch in den letzten Tagen eine Kardinalsprimiz (oder wie man das nennt) erleben durfte.

Einsatz für Schönstatt

Am letzten Prüfungstag bricht P. Francisco Javier auf zu einer großen Reise, die ihn für zweieinhalb Wochen nach Milwaukee zu P. Kantenich führt. Es werden entscheidende Wochen für den jungen Priester, der sich noch nie so aufgenommen und verstanden gefühlt hat, wie er später immer wieder erzählt. Diese Begegnung sollte ihn prägen und vollends öffnen für die weitreichenden Perspektiven des Gründers der Schönstattbewegung.

Danach folgt eine kostbare Zeit als Jugendseelsorger für die chilenische Mädchenjugend. Es fällt mir nicht schwer, mir vorzustellen, dass sie ihn mochten, und er darauf brannte, endlich Seelsorger sein zu dürfen. Gleichzeitig beginnt der junge »Padre« Kraft und Zeit zu investieren in die werdende eigene Gemeinschaft, deren treibende Kraft er mehr und mehr wird. Bereits drei Jahre nach seiner Priesterweihe wird er zum Regionaloberen für das werdende Säkularinstitut der Schönstattpatres bestellt. Diese Entscheidung spricht für sich.

Es ist eine spannungsvolle Zeit für die Pallottiner und die Schönstattbewegung in Chile. Die Geschichte mit dem Kreuz der Einheit fällt in diese Zeit. Am Ende der Amtszeit als Regionaloberer von Chile wird er als Generalrat in die Familienleitung der Schönstattpatres nach Deutschland berufen. Hier hat er entscheidenden Anteil an der Vorbereitung des ersten Generalkapitels der Schönstattpatres, das 1974 stattfindet. Es galt, die ganz unterschiedlich gewachsenen Ansätze, die zur Gründung der Patres geführt haben, zusammenzuführen und Strukturen der Gesamtgemeinschaft zu schaffen. Das Generalkapitel wählt den Mitbruder aus Chile zum Generaloberen. Es ist ein mutiger Schritt in die Internationale Schönstatts.

Es folgen arbeitsreiche Jahre des inneren Auf- und Ausbaus der jungen Patresfamilie, die im Sionsideal immer stärker ihr Selbstverständnis findet und im Sionsheiligtum ihre innere Mitte und Beheimatung entdeckt. In Padre Francisco Javier findet die internationale Gemeinschaft eine brüderlich/väterliche Mitte und einen Geistträger mit gleichermaßen organisatorischem Talent. Nicht immer sind diese Gaben in einer Person vereint. Ich denke: in diesem Sinn war P. Errázuriz

Die Schule besucht er bei den Steyler Missionaren und beginnt danach als 17jähriger das Studium der Ingenieurwissenschaften an der päpstlichen Universität von Chile, das er mit dem Bachelor für höhere Mathematik erfolgreich abschließt. Man sagt Mathematikern nach, dass sie begabt sind für Logik und Klarheit des Denkens, was P. Errázuriz immer wieder unter Beweis stellte. Doch ein Mann mit soviel Herz und Einfühlungsvermögen wäre wohl mit Mathematik und Zahlen allein nicht glücklich geworden.

In der katholischen Universität lernt der Student Francisco Javier Gruppen kennen, die sich in Bellavista treffen und Schönstätter sind. Unter ihnen ist Mario Hiriart, dessen Seligsprechungsprozess derzeit in Santiago läuft. Unter diesen hochmotivierten und geistlich bewegten Studenten gibt es einen Kommilitonen, der Francisco Javier so beeindruckt, dass er ihn nach seinem geistlichen Begleiter fragt. So stößt er auf P. Benito Schneider, einen Pallottiner und Schönstätter, der ihn überzeugt und für die Gruppe gewinnt. Damit treten Schönstatt, das kleine Heiligtum in Bellavista, die Gottesmutter und der Gründer der Bewegung in sein Leben.

Er kann sich begeistern für Kentenichs Vision des »Neuen Menschen«, die unter diesen Studentengruppen lebendig ist. In diesem Umfeld wächst der Wunsch, Priester zu werden und zwar in der konkreten Form der Pallottiner, die sich unter der studentischen Jugend engagieren (wie einst die Jesuiten!). Die chilenische Provinz ist jung und hat mächtig Nachwuchs aus der jungen Schönstattbewegung. Sie wirkt gleichzeitig als lockendes Feld, auf dem Engagement sich lohnen wird. Doch es ist die Zeit, in der unser Gründer im Exil lebt und die Zugehörigkeit zu Schönstatt auch innerhalb der Pallottiner verständlicherweise nicht unproblematisch ist. Wo also sollte das Noviziat stattfinden? Die schweizerische Provinz wagt, die neuen Interessenten aus Chile zu sich nach Fribourg einzuladen. Es ist ein riesiges Wagnis für beide Seiten.

Francisco Javier, in der Schweiz auch Franz Xaver genannt, war unter den Ersten, die dort mit P. August Ziegler als Novizenmeister das Erbe Pallottis und den Neuaufbruch um P. Josef Kentenich in sich aufnehmen. Fribourg und die Villa Thérèse mit dem nahen Heiligtum wird seine Heimat. An der Hochschule von Fribourg studiert er Philosophie und Theologie bis zum Abschluss mit dem Lizentiat im Jahr 1962. Die Priesterweihe – wie bei den Pallottinern üblich – empfängt P. Francisco Javier ein Jahr vor dem Abschluss der Studien. Es ist der ganz große Gnadentag in seinem Leben. Seine Primiz feiert er in einer

Schönstatt International

Laudatio für Francisco Javier Kardinal Errázuriz beim Festakt in Schönstatt, 18. März 2001

Muy estimado Padre Francisco Javier Cardenal Errázuriz,
sehr verehrter Pater Bischof Claudio Giménez,
sehr verehrter Herr Weihbischof Karl Heinz Jacoby,
werte Festgäste, liebe Schönstattfamilie!

Wie ein Lauffeuer ging die Nachricht um die Welt und durch die weltweite Schönstattfamilie, dass unser Heiliger Vater Sie für das Kardinalskollegium erwählt hat. Viele aus Ihrer wertigen Familie, aus Ihrer großen Erzdiözese und ganz Chile, ja aus Ihrer geistlichen Familie der Schönstattpatres und der ganzen Schönstattbewegung haben mit Ihnen in Rom die großen Feierlichkeiten mit erlebt und Ihnen reiche Glückwünsche überbracht.

Heute dürfen wir Sie hier auf Berg Schönstatt unter uns wissen und unserer Freude über Ihre hohe Erwählung Ausdruck geben. – Mir ist bei der letzten Sitzung des Generalpräsidiums die ehrenvolle Aufgabe zugefallen, Sie in unserer Mitte vorzustellen und Ihr Leben zu würdigen. Es ist ein Leben, das eine starke Ausstrahlung hat und für das ich keinen falschen Weihrauch besorgen muss. Dabei werde ich nicht verstecken, dass ich mich ehrlich freue, über unsere geistliche Familie zu einer richtigen Kardinalsfamilie zu gehören.

Jugend und Studium

Werte Festversammlung,
Francisco Javier Errázuriz stammt aus einer der ersten Familien in Santiago de Chile. Sein Vater, Pedro Errázuriz, war bekannt für sein soziales Engagement, seine Mutter war viele Jahre Präsidentin des Vereins, der die Erbauung des bekannten Nationalheiligtums der Gottesmutter von Maipú mit großem Geschick voranbrachte. In dieser vornehmen und zugleich gläubigen und engagierten Familie wächst Francisco Javier als zweiter von sechs Geschwistern auf.

Vorsehung. Sie werden auf dem Weg über die Globalisierung des gesamten menschlichen Lebens mit Sicherheit auch den Raum kirchlichen Denkens und Lebens erreichen.

Könnte es darum nicht sein, dass der vorliegende Band (mitsamt diesem letzten Aufsatz) zu der Frage des Herrn führt, die der Prophet Jesaja so weitergibt (43,19): »Seht her, nun mache ich etwas Neues. Schon kommt es zum Vorschein. Merkt ihr es nicht? Ja, ich lege einen Weg an durch die Steppe und Straßen durch die Wüste ... Ich lasse in der Steppe Wasser fließen und Ströme in der Wüste, um mein Volk, mein erwähltes, zu tränken.« Dieses Leben weckende und Leben erhaltende Wirken des Herrn für sein Volk aus allen Völkern dürfte ‚die‘ göttliche Garantie sein für den guten Ausgang aller ökumenischen Bemühungen heute und morgen. Dann wird das e i n e Volk, das er sich erschaffen hat und zur Zeit neu gestaltet, »seinen Ruhm verkünden« (Jes 43,21). –

»Die Wahrheit ist symphonisch« (H. U. von Balthasar) – diese Erkenntnis bezeugt das vorliegende Buch im Blick auf das Thema, um das alle einzelnen Autoren mit nüchterner Leidenschaft bemüht sind. Das wird noch einmal deutlich in der abschließenden Zusammenfassung des Herausgebers: »*Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive*«. Auch wenn sich nicht jeder Mitverfasser jede Einzelaussage zu eigen macht, so ist dieses Resümee doch mit allen so abgestimmt, dass sie »keine grundsätzlichen Einwände erheben« (219).

Der »geschichtliche Hintergrund«, der »Wandel aufgrund ökumenischer Bemühungen«, die »Probleme heute und Ansätze theologischer Verständigung« – alle diese Einzelthemen, die im Buch ausführlich zur Sprache kommen, bieten in Hülle und Fülle Anregungen zum Nachdenken, zum Gespräch, sicher auch zum Wandel der eigenen Sicht in manchen Punkten. Vielleicht sollte man den allerletzten kleinen Abschnitt »Zur Gestalt und Verwirklichung des Petrusdienstes« sozusagen als »Zielvorstellung« zuerst lesen und bedenken. Dann ließe sich wahrscheinlich noch deutlicher erkennen, wie weit wir schon als Kirche auf dem uns im Heiligen Geist eröffneten neuen Weg aufeinander zu sind und wo wir uns als »Gemeinschaft der Gemeinschaften« weiterhin um die gründliche Überwindung von Hindernissen mühen müssen. Und dies gemäß dem Prinzip »In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas« (226).

Heinz Schütte (Hg.): Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papsttums. Bonifatius, Druck-Buch-Verlag Paderborn/Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2000, 232 S., 39,80 DM

sint' so deutlich ... anspricht ... Der römische Bischof wäre – ohne seine Rolle als centrum unitatis zu verlieren – in eine dialogische Beziehung eingebunden. Die organisatorische Umsetzung dieses Grundverhältnisses wäre durch synodale Strukturen zu erreichen, wobei dem römischen Bischof jeweils die notarielle Letztverantwortung zukäme. Der Jurisdiktionsprimat wäre in einer solchen Konzeption in eine höhere und komplexere Form hinein aufgehoben« (215).

Allen diesen Gedankengängen liegt die Überzeugung des Autors zugrunde, dass das Glaubenszeugnis der römischen Kirche »wesentlich partikulare Züge trägt«. Auch als wahrhaftes *Glaubenszeugnis*, als ein Zeugnis des wahren Glaubens, bedarf es »notwendigerweise der Komplementarität der anderen Glaubenszeugnisse, damit über schwierige, neu sich stellende Fragen des Glaubensverständnisses in der Moderne eine angemessene Konsensbildung sich für die unterschiedlichen Kirchen in unterschiedlichen sprachlichen und begrifflichen Gestalten darstellen kann.

Diese notwendigerweise einzubringende Komplementarität der verschiedenen Kirchen und ihrer Glaubenszeugnisse wird durch die Funktion des römischen Bischofs als *notarius publicus fidei* garantiert. Seine Aufgabe ist es, gerade die unterschiedlichen Glaubenszeugnisse in einen Dialog zu bringen, so dass daraus zugleich die Einsicht in die in den unterschiedlichen Glaubenszeugnissen bezeugte Einheit des Glaubens ersichtlich wird ... Zugleich ist es seine Kompetenz, diesen Dialog zu moderieren« (216).

Damit diese Vision nicht zu einer belächelten Illusion wird, spricht der Autor am Ende auch noch davon, »dass mit solchen Artikulationsprozessen des Glaubensverständnisses immer auch die Grenzziehungen zu erfolgen haben, die verdeutlichen, welche Formen und Ausdrucksweisen dem einen Glauben und der Einheit der Gläubigen nicht entsprechen. Diese Vollmacht zur Grenzziehung, welche mit der Wahrung und Auslegung des Glaubens auch in diesem Paradigma notwendigerweise gegeben ist, bedeutet aber nicht, dass man zum definierenden Magisterium zurückkehrt, wobei unter Definition die Fassung einer solchen Grenzziehung in einem Dogma ... zu verstehen ist« (216f.).

Man hat bei aller Skepsis gegenüber solchen Visionen zugleich doch den Eindruck, dass sich auch hier »etwas Neues« regt, bei dem man zumindest nicht vorschnell sagen dürfte, dass es gar nichts mit dem Heiligen Geist zu tun hat bzw. haben könnte. Die heutigen unerhörten Umwälzungen und Erkenntnisse im Bereich weltlicher Erforschung des Makro- und Mikrokosmos geschehen ja – was immer der Mensch auch daraus macht – nicht ohne Gottes Plan und

Völker nicht respektiert wird. Das Ganze ist zweifellos wichtig. Das Gemeinwohl ist unumgänglich, aber es hat seine Grenze an den Rechten, welche den Raum der Einzelnen, der Gruppen, der Völker bezeichnen ... Die Wahrnehmung der allgemeinen Interessen (darf) nicht einem Einzigen übertragen werden, weil dieser mit moralischer Notwendigkeit seine persönlichen Interessen mit den Interessen der Allgemeinheit in eins setzt« (201).

Aber stimmt diese Schlussfolgerung, so grundsätzlich formuliert? Hünermann stellt des Weiteren fest: »Die Kirche hat die Menschenrechte ausdrücklich anerkannt, wenn auch nach langem Zögern. Sie hat die Implikationen einer solchen Anerkennung für ihre eigenen Leitungsstrukturen, speziell für den Jurisdiktionsprimat, nicht reflektiert« (201). Und eben darum polarisiert dieser Primat heute und verletzt die Würde und Verantwortung der Orts- und Regionalkirchen, ja des gesamten Volkes Gottes, wie der Autor meint (vgl. 202).

Alle diese Thesen werden seit langem heftig diskutiert. Insofern gehören sie in diese Publikation hinein. Sie sind aber so undifferenziert (wie hier bei Hünermann) m. E. nicht zu halten. Das schließt nicht aus, dass er manche wichtige Erkenntnis zur Sprache bringt. So z. B. die, dass ein definierendes Magisterium eine homogene Diskursgemeinschaft voraussetzt, die es in einer »global sich dehnenden Pluralität von kulturell und sozial unterschiedlichen Kirchen und Glaubensartikulationen« nicht mehr gibt (208f.). Mit manchen kritischen Äußerungen verbaut sich der Autor jedoch die durchaus wünschenswerte Aufmerksamkeit, die seine Gedanken zur möglichen Rolle eines päpstlichen »notarius publicus« und zur Leistungsfähigkeit eines petrinischen primatus fidei, konzipiert nach Art eines notarius publicus (211ff.; 214ff.), verdienen würden. Was Hünermann damit meint, sei mit seinen eigenen Worten belegt: »Die Rolle des römischen Bischofs wäre voll und ganz die Rolle eines Bischofs, der zuständig ist für seine Diözese. Zugleich wäre er durch den »primatus fidei das centrum unitatis für die vielen Kirchen. Er hätte dafür zu sorgen und darüber zu wachen (episkopein), dass die Ordnungen, welche den Glaubensausdruck und die Glaubenspraxis der Gemeinden ermöglichen, untereinander kompatibel bleiben und dass sie in den verschiedenen Kirchen durch die zuständigen Organe entsprechend entfaltet werden. Zugleich wäre er durch diese Art der episkope jene Instanz, durch die der wechselseitige Anerkennungsprozess der Kirchen im Glauben seine öffentliche, verbindliche Form erhielte.

Es wäre damit zugleich jene Relation zwischen dem römischen Bischof und den übrigen Bischöfen hergestellt, die Johannes Paul II. in der Enzyklika ,Ut unum

chen, wie ein universales Konzil oder ein einzelnes, die Gesamtkirche repräsentierendes Amt wie das des Papstes, an dieser der Gesamtkirche verheißenen Beharrlichkeit im Glauben teilhaben. Nach Auffassung der Alten Kirche und der heutigen orthodoxen Kirchen ist das bei den Lehrdekreten der ökumenischen Konzilien der Fall, allerdings unter der Bedingung ihrer allgemeinen Rezeption in der Gesamtkirche. Die repräsentative Zusammensetzung des Konzils aus den Bischöfen der ganzen Kirche genügt dafür noch nicht. Es muss die Aufnahme der Beschlüsse des Konzils durch die Gläubigen, die Rezeption, hinzukommen« (185f.). Das war z.B. (nach Pannenberg) nicht der Fall bei den 1854 und 1950 verkündeten Mariendogmen. Damals »haben die Päpste nur als Repräsentanten der heutigen römisch-katholischen Kirche und nicht der gesamten Christenheit gesprochen. Ihre Lehrerklärungen sind auch nicht nachträglich von der übrigen Christenheit rezipiert worden. Die Nichtrezeption von Lehraussagen, die namens der ganzen Christenheit gemacht werden, ist ein ernstes Problem für derartige Erklärungen« (186).

Im letzten Beitrag »*Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdienstes*« knüpft P. Hünermann an die Frage des Papstes in »Ut unum sint« an, welche Gestalt der Petrusdienst in unseren Tagen anzunehmen hat, damit der Bischof von Rom seine Funktion im Dienst der Förderung der Einheit der Christen und der Kirche überhaupt ausüben kann (vgl. 189). Hünermann meint: »Der Text ist insofern einmalig, als er die Grenze der Leistungsfähigkeit des Petrusdienstes in jener Gestalt, die sie heute in der römischen Kirche nach dem ersten und zweiten Vatikanum besitzt, feststellt« (ebd.).

Es ist ein interessanter Gedanke, den Hünermann mit Thomas-Texten, die auf dessen Aristoteles-Rezeption basieren, und mit anderen Texten dokumentiert: dass in der Alten und Mittelalterlichen Kirche als die beste Regierungsform grundsätzlich die Monarchie angesehen wurde. »Da die Kirche mit allen Vollkommenheiten ausgerüstet ist, muss sie naturgemäß diese Verfassung besitzen« (so schon R. Bellarmin), denn nur so werden Einheit und Friede gewährleistet (vgl. 198). Dieses Verständnis des Primates haben die Väter des I. und II. Vatikanums, so der Autor, nicht aufgehoben. Es bildet den »hermeneutischen Schlüssel ... für die Interpretation der Entfaltung des Petrusdienstes« nicht nur im ersten Jahrtausend, sondern im Grunde bis heute« (199). Und genau daran reibt sich der moderne Mensch. »Wo das Ganze dem Einzelnen schlechthin vorgeordnet wird, erhebt der moderne Mensch Widerspruch, weil dadurch die ... Würde des Einzelnen und der Gruppe wie das Selbstbestimmungsrecht der

Auch W. Pannenberg's »Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs« gehen davon aus, dass »ein kontinuierlich für die Einheit der Gesamtchristenheit im apostolischen Glauben an Jesus Christus zuständiger Dienst grundsätzlich wünschenswert und nur schwer entbehrlich« ist (174). Die Funktion einer höchsten Lehrautorität in der jeweiligen kirchlichen Gegenwart kann nur sein, die »immer wieder durch die wechselnden Moden der Zeitalter abgelenkte Christenheit an (das) apostolische Evangelium zu erinnern – als bleibende Grundlage ihres Glaubens« (179).

Ein besonders erfreuender Abschnitt in dem Aufsatz von Pannenberg ist der letzte: »Wie der Bischof von Rom Anwalt der Einheit der Christen sein kann« (184ff.). Der Autor befasst sich mit der (oft gerade katholischerseits umstrittenen) Reisetätigkeit des gegenwärtigen Papstes, »die ihn überall auf der Welt zu Begegnungen auch mit Repräsentanten der heute noch von Rom getrennten Kirchen führt. Derartige Besuche des Papstes bei den verschiedenen Kirchen der Christenheit bilden heute schon einen Dienst an der Einheit der Christen, einen Besuchsdienst, der ausbaufähig wäre und dem natürlich auch Besuche der Repräsentanten der verschiedenen Kirchen in Rom entsprechen sollten (und bereits entsprechen, wie markante Ereignisse des Heiligen Jahres 2000 in Rom gezeigt haben, B. A.). Es spricht auch nichts dagegen, dass aus solchen Konsultationen öffentliche Äußerungen des römischen Bischofs zur Lage der Christenheit in der Weite der Ökumene erwachsen könnten. Worte, die auf die besonderen Probleme und Nöte der einzelnen Kirchen, insbesondere auch auf die Lage der verfolgten Christen in manchen Ländern eingehen und an die gemeinsame Basis im Glauben an Jesus Christus und an die gemeinsame Aufgabe des Zeugnisses in der Welt erinnern würden. Das alles kann der Bischof von Rom schon heute tun. Dazu ist keine formelle Anerkennung als Sprecher der Christenheit erforderlich« (184).

Auch eine andere Art der Vertiefung des Dienstes an der Einheit wäre heute schon vorstellbar: »dass etwa die Sitte der Alten Kirche wieder aufgenommen wird, Wechsel in hohen Leitungsposten formell mitzuteilen und gegenseitig im Verhältnis der Kirchen zu bestätigen« (184).

Schließlich wendet sich Pannenberg auch dem Problem der Unfehlbarkeit zu, unter der er – positiv – die der Gesamtkirche verheißene »Beharrlichkeit im Glauben« versteht: dass niemand die an Jesus Christus Glaubenden aus seiner Hand reißen wird (vgl. Joh 10,28). »Die Frage ist nur, in welcher Weise bestimmte Institutionen der Kirche, die die Gesamtkirche zu repräsentieren beanspru-

und ihr Einfluss auf den Glaubenssinn der Glieder der Kirche nüchtern mitbedacht werden. Wer könnte noch und wer müsste letztendlich in Fragen des Glaubens entscheiden, und zwar gerade um der ersehnten universalen Einheit willen?

U. Kühn hat in seinem Artikel *«Gesamtkirchlicher Petrusdienst? – Evangelische Erwartungen»* sehr differenziert zum Petrusamt als Petrusdienst Stellung genommen. Denn es gibt »seit etwa 25 Jahren Anzeichen, dass die Sachfrage, die durch die Institution des Papsttums gestellt ist, auch für evangelische Theologie noch nicht erledigt ist« (163). Abgesehen von neuen biblisch-exegetischen Einsichten in einen vom Neuen Testament her begründeten »für die Kirche wichtigen ‚Petrusdienst‘«, hat in der lutherischen Ekklesiologie »die Einsicht an Boden gewonnen, dass es die Kirche im Sinne des Neuen Testaments nicht nur auf der Ortsebene gibt ... Vielmehr verwirklicht sich die Kirche zugleich im regionalen Bereich ... und auch auf universaler Ebene. Die entsprechenden strukturellen Einbindungen unserer Kirchen (bis hin zum ÖRK) sind nicht nur Verwaltungsstrukturen, sondern bringen eine geistliche ekklesiale Dimension zum Ausdruck. Solche Einbindungen bedeuten keine Nivellierung der Verschiedenheiten der Kirchen, aber ermöglichen gemeinsamen kirchlichen Dienst und geistliche Gemeinschaft über die Orts- und Landesgrenzen hinaus. Die Kirche ist wesentlich auch ‚Gemeinschaft von Gemeinschaften‘« (166). Für das Gelingen solcher Gemeinschaft sind selbstverständlich »Dienst und Leitungsämter auf den verschiedenen Ebenen notwendig« (165f.), verbunden mit synodalen und kollegialen Elementen und einer personalen Verantwortung, mit deren theologisch-pastoraler und juristischer Eigenart sich derzeit viele engagierte Ökumeniker befassen. Nach U. Kühn wäre aber auch zu überlegen, ob etwa der römische Bischof die petrinische Funktion eines Pastoralprimats im Dienst an der Einheit und Wahrheit »ausüben könnte, ohne dass damit die römisch-katholische Rechtsstruktur von den anderen Kirchen übernommen werden müsste« (170). Gerade bei diesem Vorschlag müsste katholischerseits aber eine Gegenfrage gestellt werden: Lauert hier nicht als Gefahr für die Konkretisierung eines Pastoralprimats die uralte Illusion ‚Liebeskirche contra Rechtskirche‘? Es gibt die protestantische Scheu vor einem praktikablen konkreten Kirchenrecht. Ohne ein solches aber wäre man kirchlicherseits handlungsunfähig gegenüber solchen Gliedern der Kirche, die z. B. ihren Dienst an der Wahrheit missbrauchen durch Verbreitung von Irrlehren und Begünstigung von Spaltungen.

situation wird jedenfalls zunehmend spannend.

H. Meyer stellt nüchtern fest, dass die Lutheraner im gegenwärtigen Dialog »den kritischen *Einwänden gegen den Primat die Gestalt von Erwartungen an den Primat*« geben (135). Diese betreffen z. B. fundamental die Frage der Notwendigkeit des Primats. »Die neue Offenheit für einen Primat, die sich in der Ökumene zeigt« (142f.), drängt geradezu nach einer Klärung der Frage: Ist er notwendig »zum Kirche-sein« und notwendig oder wichtig »zur Einheit der Kirche« (142)? Was man vom Primat erwartet, ist ganz offensichtlich sein Dienst an der *Einheit* der universalen Kirche (so die anglikanisch/römischkath. Kommission 1982), »nicht aber, dass er den anderen Kirchen zu ihrem vollen Kirchesein verhelfen würde« (143). Damit ist ein äußerst sensibler Punkt getroffen, denn nach katholischer Auffassung gehört die Einheit ja zum Wesen der Kirche, also zum Kirchesein. Nach H. Meyer läuft aber die gesamte nichtkatholische Primatserwartung auf die »Differenzierung zwischen ‚Kirche‘ und ‚Einheit der Kirche‘ hinaus und richtet sich auf das Letztere. Mit dem Gelingen dieser Unterscheidung steht und fällt, wie mir scheint, die neue ökumenische Offenheit für einen Primat«, so der Autor (143).

Eine weitere wichtige Erwartung an die Ausübung eines Pastoralprimats betrifft die gemeinschaftlich-synodale Dimension, derzufolge das ganze Volk Gottes einbezogen würde. Hier komme es inzwischen zu einer überraschenden Verknüpfung mit der katholischen Lehre von der Unfehlbarkeit, und zwar über die neu durchdachte Brücke dessen, was mit »Rezeption« als ekklesiologischer Realität gemeint ist: die vom Heiligen Geist bewirkte zustimmende Annahme z.B. päpstlicher oder konziliarer Lehrentscheidungen durch die ganze Kirche. Denn dieser Geist beseelt ja alle Glieder der Kirche und lässt die Kirche als ganze (nach Joh 16,13f.) in der Wahrheit bleiben. Der Autor stützt sich hier stark auf die Arbeiten von Hermann J. Pottmeyer (z.B. in: Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge, QD 131, 1991). Die Nichtannahme von Lehrentscheidungen würde demnach zeigen, dass darin etwas enthalten ist, was dem kirchlichen Gemeinwohl nicht dienlich ist. So hoffen denn H. Meyer und etliche andere evangelische und katholische Theologen auf eine Neuinterpretation des Unfehlbarkeitsdogmas, die ihrer Ansicht nach im Sinne der Minorität auf dem 1. Vatikanum möglich wäre (vgl. 156f.). Dieser Weg dürfte jedoch problematisch sein, weil es auf beiden Seiten ein im Glauben gefestigtes und gebildetes Volk Gottes mit einem kirchlichen »sensus fidelium« ja immer weniger gibt. Hier müssten doch wohl die rasanten, tiefen Einbrüche von Seiten des Zeitgeistes

Christus'. Diese theologische Dechiffrierung des polemischen Antichrist-Begriffs ist für das rechte Verständnis von Luthers Papstkritik und zugleich für das Bemühen um Verständigung zwischen Katholiken und Lutheranern schlechthin entscheidend« (110).

Doch es kommt noch etwas Wichtiges hinzu. Der Autor verweist auch darauf, dass Luthers Idee vom Papst als »Antichrist«, die zu seiner Zeit nicht neu war, »zunächst nur als Vermutung, Frage, Angst, Hypothese auftaucht«, orientiert an 2 Thess 2,4 und Daniel 11,36. Der Gedanke ist stets: »Falls es sich so verhält, dass der Papst sich über das Wort Gottes erhebt, dann trägt er – nach 2 Thess 2,4 – die Merkmale des ‚Antichrist‘« (99). Es spielt bei dieser Vermutung, die sich erst später zu deutlicher Ablehnung verfestigt hat, eine große Rolle, dass im Kreis der Reformatoren eine apokalyptisch-endzeitliche Stimmung sehr verbreitet war, die mit in Rechnung gestellt werden muss: das Empfinden, in den »letzten Zeiten« zu leben, »den Tagen der endgültigen Auseinandersetzung zwischen Reich Christi und dem Reich des Teufels und der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft des Herrn« (vgl. P. Rheinbay SAC, Angst als geschichtsmächtige Kraft, in: REGNUM 3/2000). Dies vorausgesetzt, richtet sich Luthers Kritik, so H. Meyer, »nicht in der Weise gegen das Papsttum, dass er dieses Amt in jeglicher Ausprägung und für alle Zukunft als illegitim, ‚antichristlich‘ und damit schlechthin unbejahbar ansieht« (106). Es handelt sich um eine »bedingte Offenheit« für den Primat (133), die auch die lutherische Reformation bejaht hat, eine gute Voraussetzung für den katholisch-lutherischen Dialog über dieses Thema. Die evangelischen Stimmen in dem vorliegenden Amt zeigen denn auch – aufs Ganze gesehen – wie sehr sich das ‚Klima‘ bzgl. Papsttum inzwischen positiv verändert hat.

In seinem zweiten Beitrag weist H. Meyer darauf hin, dass Papst und Papsttum wie einst so auch heute noch so etwas »wie Sammelbegriffe für das Ganze der römischen Theologie und Kirche« sind (137). »Das bedeutet für den lutherisch/katholischen Dialog einerseits eine enorme Ausweitung und Befruchtung der Papst-Problematik. Andererseits aber bedeutet es, dass – aus lutherischer Sicht – die Frage des Papsttums bereits dort zur Debatte steht, wo sie noch gar nicht thematisiert wird. Und es bedeutet zugleich: Wenn es den Dialogen gelingt, Fragen wie Rechtfertigungslehre, Kirche, Schrift und Tradition oder kirchliches Amt einer Beantwortung zuzuführen, so wird dadurch auch die Problematik des Papstamtes einer Klärung nähergebracht« (137f.). Zeigen sich hier möglicherweise völlig unerwartete Ansätze für ein »organisches Denken«? Die Dialog-

in der Frage der durch die apostolische Sukzession garantierten hierarchischen Struktur ...«(72). Diese Sicht dürfte nicht dem Umfang und der Tiefe dessen entsprechen, was – auch in seinen inneren Zusammenhängen – aufgearbeitet werden muss. Gerade sie werden evangelischerseits oft ungenügend oder gar nicht erkannt, weil das »organische Denken« (J. Kentenich), der Sinn für das »katholische ‚und‘« (H. Volk), weithin unbekannt ist oder grundsätzlich abgelehnt wird zugunsten des protestantischen »allein«.

Dieser Beitrag wirft katholischerseits viele Fragen auf. Dazu gehört auch die, ob der göttliche Primat Jesu Christi jeden menschlichen Primat, wie Pöhlmann meint (87), ausschließt. Das Papstamt soll das eines »Sprechers der Christenheit« sein. Als »der Erste unter Gleichen soll er in der herrschaftsfreien Gemeinde der Gleichen, die nur einen Herrn kennt« (88) dafür Sorge tragen, dass wirklich nur das Evangelium von Jesus Christus verkündet wird und die Christen einig sind in diesem Zeugnis (vgl. 87).

»So ein Sprecher-Primat ex iure humano wäre ein Ehrenprimat mit echten Funktionen« (88). Aber entspräche er dem neutestamentlichen Befund der Sonderstellung des Petrus und der Einsetzung von Aposteln mit vollmächtigen Beauftragungen durch den Auferstandenen? Dessen wirkmächtiges Wort (z. B. im Blick auf das Verkündigen und Hören, das Binden und Lösen) widerspricht doch wohl deutlich jeder Gleichheitsideologie. Und das »iure divino« solcher Funktionen, verankert in der Einheit des irdischen und auferstandenen Herrn der Kirche und seinem Willen, enthält dabei aus sich selbst heraus in keiner Weise eine Vorrangs- und Herrschaftsstellung, wie protestantischerseits wieder und wieder behauptet wird. So auch von U. Kühn (161; 164). Die Weisung Jesu an seine Jünger (Joh 13,12-17) gilt für alle Zeiten wie für Petrus und seine Nachfolger im Petrusdienst, so für alle Jünger und jeden kirchlichen Amtsträger. –

Von *Harding Meyer*, führend in der ökumenischen Forschung von Seiten des Lutherischen Weltbundes/Straßburg, stammen zwei Aufsätze: »*Das Papsttum bei Luther*« und »*Der päpstliche Primat im katholisch-lutherischen Dialog*«. Das Wohltuende im ersten der beiden Beiträge ist die sorgfältige Nuancierung und zeitliche Einordnung der Aussagen Luthers, insbesondere seiner Papst-Anti-christ-Polemik. »Papst« und »Papsttum« haben »in der Polemik Luthers in hohem Maße den Charakter einer Chiffre, die man aufschlüsseln muss, um die Sache zu erkennen, um die es letzten Endes geht« (93): um den mythologisch-polemischen »Gegenbegriff zum reformatorischen ‚solus‘, sowohl auf der Ebene des ‚sola scriptura‘ wie auf der Ebene des ‚sola fide‘, ‚sola gratia‘ und ‚solus

Sprache kommen können.

In der *Einleitung* verweist der Herausgeber auf ‚die‘ Voraussetzung für alle Überlegungen. Es ist die zunehmend von wichtigen Gruppierungen innerhalb der Christenheit und besonders von Theologen erörterte »Frage, ob die erstrebte *communio* – die Gemeinschaft der Kirchen auf universaler Ebene also – neben bzw. zusammen mit notwendigen kollegialen und synodalen Strukturen nicht auch eines personalen Dienstes bedarf, der besonders der Wahrung gesamt-kirchlicher Gemeinschaft in dem einen Glauben dient« (7). Die Wichtigkeit eines solchen Dienstes kommt zunehmend in den Blick. Das gilt auch hinsichtlich der orthodoxen Kirche, mit der ein Dialog über das Petrusamt leider immer noch aussteht (vgl.8). Der Herausgeber verweist aber in diesem Zusammenhang auf unübersehbare Hoffnungszeichen. Dazu gehören auch die Begrüßungsworte des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel anlässlich des Besuches von Papst Paul VI. bei ihm (1967): »Es befindet sich unter uns der Bischof von Rom, der Erste an Ehre unter uns, ‚der den Vorsitz führt in der Liebe‘ (Ign. v. Ant., Brief an die Römer)«. In diesen Worten liegt nach Kardinal Ratzinger »der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends, und mehr muss Rom nicht verlangen« (8, Anm.6). Diese Perspektive, so H. Schütte, »ist von Experten der noch getrennten Kirchen als bahnbrechend, von manchen sogar als einzige Möglichkeit zu einer Verständigung bezeichnet worden« (10). H. Schütte zieht in seinem Aufsatz »*Um eine erneuerte Form der Primatsausübung*« mehrfach sehr bewusst Kardinal Ratzingers Aussagen aus dessen schwer zugänglichen »Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus« (in: Theol. Prinzipienlehre, Wewel Verlag, München 1982) heran.

Zu Kardinal Ratzingers früheren, nie zurückgezogenen Aussagen (von H. Schütte dokumentiert) gehört auch die Feststellung: Ein katholischer Theologe kann nicht »die Primatslehre als null und nichtig erklären, gerade auch dann nicht, wenn er die Einwendungen zu verstehen versucht und offenen Blicks die wechselnden Gewichte des geschichtlich Feststellbaren würdigt. Aber er kann andererseits unmöglich die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts für die einzig mögliche und allen Christen notwendige ansehen« (a. a. O., S. 209, hier 17). – H. G. Pöhlmann hat sich mit »*Papst und Kirchenstruktur in den lutherischen Bekenntnisschriften*« befasst. Er vertritt die Ansicht: »Die Kirchen trennt kein inhaltlicher Dissens, sondern ein Strukturdissens, kein Unterschied in der Wahrheit, aber ein Unterschied in der Vermittlung der Wahrheit ... Dieser Strukturdissens scheint vor allem unüberbrückbar zu sein in der Papstfrage und

Im Dienst der einen Kirche

Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes

Barbara Albrecht

Der bekannte Ökumeniker Heinz Schütte hat unter dem angegebenen Titel einen Band herausgegeben, der sich der Enzyklika »Ut unum sint« Johannes Pauls II. verdankt und ein starkes Echo ausgelöst hat. Der Papst hatte bekanntlich in seinem Schreiben (1995) selbst seine besondere Verantwortung für den Dienst der Einheit aller christlichen Gemeinschaften bekundet, wohl wissend, dass gerade sein Amt eines der schwersten Hindernisse für die Einheit der Christenheit zu sein scheint. Darum seine Bitte um einen »brüderlichen, geduldigen Dialog« mit den Verantwortlichen und Theologen anderer Kirchen, »bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten, wobei wir einzig und allein den Willen Christi für seine Kirche im Sinne haben« (Nr. 96). Es geht dem Papst darum, »eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet« (Nr. 95).

Dieses päpstliche Dialog-Angebot haben nun neun katholische und nichtkatholische Theologen aufgegriffen, und zwar grundsätzlich positiv, wenngleich U. Kühn dazu bemerkt: »Das Gespräch, das der Papst anbietet, ist als Gespräch über die Ausübung seines Amtes avisiert, nicht über dieses selbst oder wenigstens seine dogmatisch festgelegten Prädikate. Über sie zu sprechen wäre aber notwendig. Es ist also nicht leichter geworden im ökumenischen Dialog« (160).

Der vorliegende Band dürfte unter allen Veröffentlichungen zu dem brisanten Thema eine der wichtigsten und differenziertesten sein, und hat bereits eine Wirkungsgeschichte mit Pro und Contra auf reformatorischer Seite ausgelöst, s. H. Schmoll »Lutherische Leisetreterei« (FAZ vom 31.03.2001) gegen den Catholica-Beauftragten der VELKD, den bayrischen Landesbischof Friedrich. Dieser hatte bei offizieller Gelegenheit gesagt, er könne sich sehr wohl vorstellen, dass der Papst »der Sprecher aller christlichen Kirchen« sein könnte.

Weil das Thema so unabweisbar aufgebrochen ist, folgt eine etwas eingehendere inhaltliche Vorstellung des genannten Buches, ohne dass alle Beiträge hier zur

»Mutter der Kirche« nicht zu neuen konfessionellen Kontroversen beitrüge. Wo eine Differenzierung der intendierten Inhalte dieses Titels geleistet wird, wie es hier versucht wurde, dürfte dies auch zu erwarten sein. Über solche ökumenische Weite hinaus geht es aber nicht nur um die Gesamtheit aller an Christus Glaubenden, sondern Kirche versteht sich als *Catholica*, betraut mit einer umfassenden Botschaft für die *Menschheit*. Wo die »Mutter der Kirche« – wie etwa in Art. 54 von *Lumen Gentium* – im Sinne einer Mutter aller Glaubenden, ja aller Menschen interpretiert wird, stellt sie das Bild dieser weltumfassenden Kirche vor, die *keinen* Menschen von der Heiliszugewendung Gottes in Jesus Christus ausschließt und in der die Vielfalt der Welt, innerhalb wie außerhalb der Kirche, nicht im schlechten Sinne mütterlich vereinnahmt und vereinheitlicht wird. Als Vertreter eines solchen wahrhaft katholischen Verständnisses der Mutterschaft Mariens in der Kirche mag am Ende Frère Roger Schutz, der Gründer der Kommunität von Taizé, zu Wort kommen: »In Maria treten in inniger Verbindung die beiden wesentlichen Wirklichkeiten der Kirche hervor: Mütterlichkeit und Katholizität. Wenn die eine dieser beiden Wirklichkeiten erlischt, verflüchtigt sich zusehends auch die andere. Dies gilt ebenso im persönlichen Leben: Wenn der Geist eines Menschen die wohlwollende Güte, die Überfülle nicht kennt, so erwartet er von der Kirche keine weitherzige Mütterlichkeit, kommt er wie in sich selbst zum Stillstand und läuft Gefahr, den evangelischen Ruf zur Katholizität nicht mehr zu vernehmen: Sie sollen eins sein, damit die Welt glauben kann (vgl. Joh 17, 22f).«³⁷

37 In: W. Baader (Hrsg.) *Seine Mutter - unsere Schwester*, 78.

hast jeder Seele neues Leben du erkauf.
Du kennst uns alle: unsre Wunden, unsre Schäden,
kennst auch den Himmelsglanz,
den deines Sohnes Liebe
um uns ergießen möchte in der ewgen Klarheit.
So lenkst du sorgsam unsre Schritte.

Kein Preis ist dir zu hoch,
um uns ans Ziel zu führen.
Doch die du auserwählt dir zum Geleite,
dich zu umgeben einst am ewgen Thron,
sie müssen hier mit dir am Kreuze stehn,
sie müssen mit dem Herzblut bitterer Schmerzen
der teuren Seelen Himmelsglanz erkaufen,
die ihnen Gottes Sohn als Erbe anvertraut.«³⁶

Wer gegen ein solches – zweifellos wort- und inhaltsgewaltiges – Zeugnis Einwände erheben zu müssen meint aus dem Blickwinkel systematischer Theologie, der mag sich gesagt sein lassen, dass Edith Stein aus der Kraft solcher Mütterlichkeit in der Gefolgschaft der Mutter Jesu mitten im Holocaust den Mut gewann, den eigenen gewaltsamen Tod als stellvertretende Hingabe für ihr jüdisches Volk zu deuten und anzunehmen.

Ökumenische Weitung des Titels »Mutter der Kirche«

Bleibt am Ende dieses Weges, der die Hauptaspekte einer kontroverstheologischen Frage einzufangen versuchte, die Aufgabe, den marianischen Titel »Mutter der Kirche« ökumenisch zu weiten. Wie vor allem der anfängliche Blick auf die frühesten Zeugen belegen konnte, birgt der Titel »Mutter der Kirche« starke Konnotationen im Hinblick auf die Einheit der Kirche. Jene Kirche, die ein einziges Haupt hat, nämlich Jesus Christus, dessen Mutter deshalb zur Mutter der Kirche geworden ist, kann sich nur ökumenisch verstehen. Entsprechend wäre es nicht nur wünschenswert, sondern geradezu geboten, dass der Titel

36 In: W. Bader (Hrsg.), *Seine Mutter - unsere Schwester. Maria kennenlernen mit Gebeten aus zwei Jahrtausenden*, München 1989, 73.

Kirche ergeben. Wer Maria als Mutter der Kirche, d.h. als Mutter in der Kirche, als Mutter der Glaubenden und als Repräsentantin dessen, was von allen Glaubenden gilt, anerkennt, dessen *Verhältnis zur Kirche* wird ein anderes werden: auf alle Fälle ein persönlicheres, das die personalen Aspekte von Kirche erfasst, aber auch ein engagierteres; ein Verhältnis zur Kirche und ihrem Auftrag, das seinerseits bereit ist, geistig-geistlich »Mutter« zu werden. Geht es doch in der Benennung der Mutter Jesu als »Mutter der Kirche« letztlich um die vermittelnde Rolle der Gesamtkirche im Heilsgeschehen und nicht nur um die mütterliche Vermittlung der Theotokos. Christen, die um Maria als »Mutter der Kirche« wissen, werden sich selbst aufgefördert erfahren, »Mutter in der Kirche« zu werden. Mutterschaft als Lebensweitergabe, als Lebensübertragung, als selbstloser Dienst am Leben anderer wird ihnen zur persönlichen Aufforderung werden. Gleichzeitig gilt: Wer *Mutter* im genannten Sinne werden möchte, muss gleichermaßen *Sohn* und *Tochter* werden *vor Gott*; so wie auch von Maria gilt, dass sie ebensosehr Mutter wie Tochter der Kirche ist und bleibt. Hierin könnte ein geistliches Lebensprogramm für Christen in den pastoralen Berufen der Kirche liegen, aber auch ein Lebensprogramm für jeden Christen, der bereit ist zum persönlichen Lebenszeugnis und christlichen Einsatz für die Welt. Zeugin eines solchen Selbstverständnisses kann uns Edith Stein in einem 1938 von ihr verfassten Gebet sein. Diese hymnischen Aussagen, die sich nicht mit der strengen Spärlichkeit der systematischen Theologie begrenzen müssen, gelten vorab der persönlichen Interpretation und Betrachtung. Sie können als Zeugnis eines heiligen Lebens aber auch zur Inspiration der theologischen Reflexion über den Titel »Mutter der Kirche« werden:

»Heut hab ich unterm Kreuz mit dir gestanden
und hab so deutlich wie noch nie empfunden,
daß unterm Kreuz du unsre Mutter worden.
Wie sorgt schon einer irdischen Mutter Treue,
des Sohnes letzten Willen zu erfüllen!
Du aber warst des Herren Magd,
des menschengewordenen Gottes Sein und Leben
war deinem Sein und Leben restlos eingeschrieben.

So hast die Deinen du ins Herz genommen,
und mit dem Herzblut deiner bitteren Schmerzen

bildet dabei die Grundlage der von Hermann Volk vorgestellten Gedanken, in denen »Maria in ihrer Gläubigkeit beschrieben und als Mater credentium oder fidelium, als Mutter der Glaubenden des Neuen Bundes bezeichnet wird«³². Der hier vorgeschlagene alternative Titel »Mutter der Glaubenden des Neuen Bundes« ist unschwer als *eine spezifische Deutung* des Titels »Mutter der Kirche« wiederzuerkennen, insofern die Kirche nichts anderes ist als die Versammlung der Glaubenden des Neuen Bundes. Entsprechend heißt es auch in einem Votum der deutschen und skandinavischen Bischöfe, deren Sprecher Kardinal Volk war, in den Kongressakten: »Man vermeide im Titel dieses Schemas oder Nachtrags den Ausdruck ‚Mutter der Kirche‘. Man sage [dafür] ‚Mater christifidelium – Mutter der Christgläubigen‘.«³³ Maria ist »Mutter der Glaubenden des Neuen Bundes« in direkter Sinnentsprechung zu Abraham, dem Vater des Glaubens und der Glaubenden. Vaterschaft und Mutterschaft werden dabei von Volk als geistliche Urheberschaft, als glaubende Weitergabe des geschenkten Bundesverhältnisses zu Gott beschrieben. Was Abraham und Maria zu Vater und Mutter der Glaubenden macht, ist einzig ihr Glaube an den Zukunft verheißenden Gott und ihr Glaubensgehorsam gegenüber dem göttlichen Anspruch bis hinein in die Stunden von Moriah und Golgotha. Von Maria kann also in Analogie zu Abraham formuliert werden, dass sie »die neutestamentliche Kulmination des Glaubens darstellt und auch insofern Mutter des Glaubens oder der Glaubenden genannt werden kann«³⁴. Als solche ist Maria, so resümiert Volk, »Vorbild und Urbild des Glaubens auch für das neue Gottesvolk«³⁵. Der Kreis schließt sich zur typologischen Deutung Mariens auf die Kirche hin, wie Semmelroth sie vorlegt. Als Vorbild und Urbild des Glaubens steht Maria einerseits in *einer Reihe mit allen Glaubenden*, sie ist ihnen aber auch *gleichzeitig vorgeordnet*; diese Vorordnung macht sie zur *Mutter* der Glaubenden.

4. Geistliche Aspekte einer marianischen Kirchensicht

Verschiedentlich klang in der systematischen Erschließung an, dass sich mit der Benennung der Mutter Jesu als »Mutter der Kirche« Konsequenzen für die geistliche Kirchensicht und das Selbstverständnis des einzelnen Christen in der

32 H. Volk, *Maria, Mutter der Gläubigen*, Mainz 1964, 13.

33 Zitiert nach: G. Söll, *Maria als Urbild und Mutter der Kirche*, 97.

34 H. Volk, *Maria, Mutter der Gläubigen*, 23.

35 Ebd. 24.

Timotheusbrief sie erwähnt, gereifte und im Glauben bewährte Frauen, deren erste Maria, die Mutter Jesu ist: »Da Jesus selbst sie als ‚die Mutter‘ bezeichnet hat, die die Mutter Kirche symbolisiert, wie sollte sie dann nicht in ganz hervorragender Weise zur Zahl jener Mütter gehören, die die Jünger bereits in dieser Zeit im Schoß der Familiengemeinschaft der Kirche hundertfach wiederfinden? Nach den Worten des Gekreuzigten wird sie sogar für den Jünger und damit für alle Jünger, die er vertritt, die erste dieser in der Kirche wiedergefundenen Mütter sein ... sie ist schlechthin die geistige Mutter des treuen Lieblingsjüngers, des Bruders Jesu, das heißt jedes Christen.«²⁸ Deshalb kann Maria – und dies formuliert Thurian in Anlehnung an *Martin Luther* – der Titel der »Mutter in der Kirche« beigelegt werden. Im Rahmen einer solchen Interpretation gibt es keinen Widerspruch zwischen einer typologischen Sicht Marias und einer solchen, die sie als Mutter verehrt. Vielmehr gilt: »Durch ihren Glauben, ihre Hoffnung, ihre Liebe und durch ihr Gebet ist sie die geistige Mutter in der Mutter Kirche.«²⁹ Als solche hilft Maria uns, »den Dienst der Kirche als Mutterschaft zu erkennen«³⁰; ihre Gegenwart kann dazu beitragen, den Familiensinn innerhalb der Kirche zu beleben und damit auch, so Thurian wörtlich, »die zarte, milde und herzliche Liebe Jesu Christi, im Gegensatz zu einer falschen Männlichkeit und einem finsternen Ernst, wie er allzu oft in kirchlichen Kreisen herrscht«³¹. Das Werk Thurians selber steht für die hier angemahnte Kirchensicht.

Maria, Mutter der Gläubigen (H. Kardinal Volk, 1964)

Bleibt zuletzt die Schrift Hermann Kardinal Volks »Maria, Mutter der Gläubigen« vorzustellen, um in ihr eine Interpretation des Titels »Mutter der Kirche« zu erheben, wie sie als repräsentativ für jene Konzilsväter gelten darf, die den Titel formal zwar ablehnten, aber dennoch ein breites Spektrum der damit implizierten Inhalte anerkannten. Die Schrift wurde 1964 veröffentlicht, d.h. im *Anschluss* an die Endabstimmung über das mariologische Kapitel von *Lumen Gentium* und an die feierliche Proklamation des Titels »Mutter der Kirche« durch Papst Paul VI. Die von den Konzilsvätern vorgelegte Sicht, der gemäß Maria »Typus der Kirche unter der Rücksicht des Glaubens, der Liebe und der vollkommenen Einheit mit Christus ist«,

28 Ebd. 204f.

29 Ebd. 206.

30 Ebd. 209.

31 Ebd. 211.

schen Kontroversen um den Titel »Mutter der Kirche« veröffentlicht wurde und sich noch diesseits der sprachlichen Fixierungen bewegt, die durch den folgenden Streit heraufbeschworen wurden.

Zunächst ist festzuhalten, dass Thurian zur Verhältnisbestimmung von Maria und Kirche nicht einfach den üblichen Deutungsschemata folgt, sondern einen – bibeltheologisch und traditionsgeschichtlich gewissenhaft begründeten – eigenen Ansatz vorlegt. So teilt Thurian schon nicht jene in der katholischen Theologie gängig gewordene Auslegung von Joh 19, der gemäß es hier um ein gegenseitiges Anvertrauen von Maria und Kirche gehe. Statt dessen urteilt er – durchaus in Verwandtschaft mit Semmelroth: »Die *Mutterschaft der Kirche* wird durch Maria, ihre *Einheit* durch die Solidarität des Lieblingsjüngers und Marias im Glauben und im Leben symbolisiert.«²⁴. Unter Rekurs auf Joh 19 scheint somit eine direkte Begründung des Verhältnisses Maria–Kirche nicht möglich. Steht Maria hier doch für die Mutter-Kirche, so dass sie nicht *Mutter der Kirche* sein kann: »sie ist unter dem Kreuz das Bild der Kirche, der Mutter und Trösterin der Gläubigen«²⁵. Deshalb – so Thurian – nennt der Evangelist Johannes sie von nun an nur noch »die Mutter«, welcher Titel gleichsam zu ihrem neuen Eigennamen wird, der ihre typologische Identität mit der Kirche versinnbildlicht, die in Maria unter dem Kreuz den Glauben an die Auferstehung gebiert²⁶. Konsequenz einer solchen Sicht ist zunächst ein verändertes Verhältnis zur Kirche selbst. Thurian resümiert: »Wie jener [Johannes] seine Mutter Maria zu sich genommen hat, müssen wir unsere Mutter Kirche in unser Leben hineinnehmen, wenn wir wahre Söhne des Vaters und wahre Brüder Christi sind.«²⁷

Dennoch hat, so Thurians weitere Ausführungen, Maria innerhalb dieser Mutter Kirche eine gesonderte Stellung. In jener Familie Gottes, die in Tod und Auferstehung Jesu begründet ist und deren Vater Gott selber, deren Mutter die Kirche und deren Brüder und Schwestern die Glaubenden sind, gibt es *Mütter im Glauben*. Sie gehören zur Verheißung an jene, die um des Reiches Gottes willen alles: Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder und Äcker, verlassen haben und denen nun schon in dieser Welt das Hundertfache verheißen ist – auch das Hundertfache an mütterlicher Liebe und Weisheit. Solche Mütter sind nach Thurian zum Beispiel in den Witwen der Urkirche zu erblicken, wie der erste

24 M. Thurian, *Maria*, Mainz ²1967, 186 (Hervorhebung D.M.).

25 Ebd. 193.

26 Ebd. 194f.

terliche Funktion Mariens ausgesagt werden. Der *Kirche als ganzer* gegenüber bleibt Maria immer nur ihr – wenn auch vorzügliches – Glied.

Die »Mutterschaft« Mariens ist in diesem Sinne Semmelroths identisch mit einer theologisch adäquaten Deutung ihrer Heilsmittlerschaft²⁰. Gerade darin ist Maria aber keineswegs ausgeschlossen von der Erlösungsbedürftigkeit der Gesamtkirche, sondern vielmehr – wenn auch als Ersterlöste – allen erlösungsbedürftigen Gliedern der Kirche eingereiht²¹. Insofern die Heilsmittlerschaft Marias sich auf die je in der Zeit pilgernde Kirche bezieht, kann sie im Titel »Mutter der Kirche« gefasst werden; dabei geht es, so Semmelroth, um »eine hier und jetzt aktuelle Wirklichkeit«²². Diese Wirksamkeit Marias ist keine zusätzliche, summarisch zu ihrer Gottesmutterschaft hinzukommende Wirklichkeit, sondern dauerhafter Ausdruck derselben. So gilt: »Nicht, nur, weil Maria auf Erden mit Christus und seinem Werk verbunden war, kann sie auch im Himmel fürbittend für uns Menschen tätig sein, sondern eben das, was sie in Verbindung mit Christus und seinem Wirken auf Erden getan hat, steht im Himmel als die Sorge der Mutter für die Brüder [und Schwestern] ihres Sohnes, die noch auf der Pilgerschaft sind, vor dem Vater.«²³ Soweit zur theologischen Bestimmung der Mutterschaft Marias im Verhältnis zur Kirche, wie Otto Semmelroth sie mit seiner Rede vom »Urbild der Kirche« vornimmt.

Maria, Mutter in der Kirche (M. Thurian, 1962)

Die Beschäftigung mit der marianischen Position Max Thurians, wie er sie in seinem 1962 erschienenen Buch »Marie. Mère du Seigneur. Figure de l'Eglise« vorstellt, ist deshalb von äußerstem Interesse, weil uns hier ein Vertreter jener lutherischen Theologie begegnet, der die Gegner des Titels »Mutter der Kirche« aus ökumenischer Gesinnung heraus entgegenkommen zu müssen meinten. Zudem stellt das Buch ein wichtiges Zeitdokument dar, da es direkt vor den vatikani-

20 Vgl. Semmelroth, Kommentar, 337: »Die Stellung Mariens stützt sich gerade auf das einzigartige Mittelalter Christi. Die Eigenart der Erlösungsgnade Christi ist es, daß sie die Menschen zur Teilnahme am gottmenschlichen Sein und Wirken des Erlösers erhebt. Was der Erlöste an Gnade von Christus empfängt, wird in ihm selbst wieder zu einer Heilsquelle für andere, mit denen er solidarisch ist. Das gilt erst recht und urbildlich von Maria, so daß ihr, die in prinzipieller Weise die Quelle alles Lebens empfangen hat, eine geistliche Mutterschaft gegenüber allen übrigen Gliedern der Kirche eignet.«

21 Vgl. ebd. 329.

22 Ebd. 337.

23 Ebd. 337f.

3. Systematische Sinnerschließungen durch Konzilsväter und Konzilstheologen

Nach dem primär am chronologischen Verlauf der konziliaren Auseinandersetzung orientierten Überblick soll nun eine systematische Sinnerschließung der Kontroverse um den Titel »Mutter der Kirche« anhand dreier Zeitzeugen erfolgen: des Konzilstheologen Otto Semmelroth SJ, des reformierten Konzilsbeobachters Max Thurian, Mitbegründer der Kommunität von Taizé, sowie des Konzilsvaters Hermann Volk, Bischof von Mainz. Dabei wird sich zeigen, dass die drei zu besprechenden Autoren zwar allesamt einer direkten Verwendung des Titels »Mutter der Kirche« skeptisch gegenüberstehen, aber gerade so zu authentischen Interpreten dessen werden, was die Befürworter des Titels verteidigen wollten.

Maria – Urbild der Kirche (O. Semmelroth SJ, 1950)

Eine vorvatikanische, richtungweisende Position zur Verhältnisbestimmung von Maria und Kirche bietet Otto Semmelroth in seinem Buch von 1950 »Maria – Urbild der Kirche«. Semmelroths Anliegen ist es hier vor allem, den *Typos* Maria–Kirche als mariologisches Fundamentalprinzip zu beschreiben. Vor jeder anderen Qualifizierung ist Maria als Urbild bzw. *Typos* der Kirche zu benennen. Insofern sie die in ihr angelegte Fülle in die Gesamtkirche hinein weiterleitet, kann Maria im Gegenüber zur Kirche auch eine mütterliche Funktion zugewiesen werden: »Maria steht als Urbild in engster Verbindung mit der Kirche, weil sie die Kirche im Keim ist, weil sie das Gnadenpleroma der Kirche in sich trägt, das sich aus ihr in die raumzeitlich sich entfaltende Kirche ergießt.«¹⁹ Im Kern geht es Semmelroth hierbei aber um jene Mutterschaft, die der Mutter Jesu mit der Kirche *gemeinsam* ist, jene geistliche Mutterschaft, die in ihrer heilsmittlerischen Funktion als Braut und Gefährtin des Sohnes gefasst werden kann. So wie von Maria als personalisiertem *Typos* der Kirche gesagt wird, dass sie heilsmittlerisch, miterlösend und erlöst sei, kann auch von der Kirche als ihrem *Antitypos* gesagt werden, dass sie heilsmittlerisch, miterlösend und erlöst sei. Über diese dem Urbild Maria wie dem Abbild Kirche zukommende geistliche Mutterschaft hinaus kann nach Semmelroth lediglich für die *einzelnen Glaubenden* eine müt-

¹⁹ Semmelroth, Urbild, 40.

Die Eckdaten der Diskussion, die letztendlich zur Ablehnung des Titels führten, waren summarisch folgende¹⁷: *Formal* wurde angeführt, dass der Titel »Mutter der Kirche« nicht ausreichend und erst durch relativ späte Zeugen in der Tradition belegt sei; *inhaltlich* wollte man die bleibende Einordnung Marias in die Kirche zum Ausdruck bringen, anstatt ihre Gegenüberstellung zur Kirche oder gar ihre Überordnung zu behaupten (so verdunkle der marianische Titel »Mutter der Kirche«, dass vor allem die Kirche selber Mutter sei); zudem schien eine solche Zurückhaltung aus *ökumenischer* Rücksicht auf die Schwesterkirchen lutherischer und orthodoxer Tradition, die den Titel nicht kennen, geboten.

Proklamation des Titels »Mutter der Kirche« durch Papst Paul VI.

Trotz dieser starken Argumente der Konzilsmehrheit wollte Papst Paul VI. den Argumenten der Konzilsminderheit offensichtlich auch Anerkennung verschaffen, als er – wie eingangs erwähnt – am 21. November 1964 anlässlich der Schlussansprache zur dritten Sitzungsperiode den Titel »Mutter der Kirche« feierlich proklamierte¹⁸. Genauerhin begründet wird der Titel von Paul VI. dann durch die Gottesmutterchaft Marias, d.h. ihre Mutterschaft gegenüber dem Haupt der Kirche, Jesus Christus, sodass sie auch als Mutter seines mystischen Leibes bezeichnet werden könne. Um jedes Missverständnis zu vermeiden, betont Paul VI. zugleich, dass Maria durch diese Ehrenstellung keinesfalls die Nähe zu den übrigen Gläubigen verliere, weshalb sie nicht nur Mutter, sondern auch Schwester im Glauben, Vorbild der Christusnachfolge und Typus der christlichen Seele zu nennen sei. Paul VI. hat offensichtlich die kritischen Stimmen der Gegner durchaus respektieren und in eine theologisch korrekte Deutung des Titels einbinden wollen, ohne auf denselben zu verzichten. Ein grundsätzlicher Widerspruch zwischen der Mehrheit der Konzilsväter und dem Approbationsakt Paul VI. kann dem entsprechend nur schwerlich behauptet werden. Dies gilt wohl um so mehr, als nach Aussage Anwesender die feierliche Verkündigung von einer starken Mehrheit der Konzilsväter mit stehender Akklamation bestätigt wurde, während ein geringerer Teil sich dieser Geste nicht anschließen wollte.

17 Vgl. ebd.

18 Der Wortlaut der Erklärung ist abgedruckt in: W. Beinert (Hrsg.), *Texte zur Theologie. Dogmatik. Mariologie*, Graz-Wien-Köln 1991, 221f.

wendet den Titel im Vorfeld des Zweiten Vatikanums vielfach in seinen Ansprachen, wobei er zuletzt offensichtlich Bezug nimmt auf die in *Mystici Corporis* vorgetragene Lehre¹⁵. Soweit zur Motivgeschichte des Titels.

2. Die Diskussion um den Titel »Mutter der Kirche« während des II. Vatikanischen Konzils

Nachdem der ursprüngliche, während der ersten Sitzungsperiode des Konzils vorgelegte Titel des Marienschemas »Über die selige Jungfrau Maria, die Mutter Gottes und die Mutter der Menschen« geheißen hatte, war dieser Titel – offensichtlich auf Betreiben der Kardinäle Montini und Suenens hin – bis zum Beginn der zweiten Sitzungsperiode geändert worden. Nun trug das zur Debatte stehende Dokument die Überschrift: »Über die selige Jungfrau Maria, die Mutter der Kirche«. Nicht zuletzt Papst Johannes XXIII. zählte zu den Befürwortern einer solchen Änderung, die den Zusammenhang zwischen der Lehre über die Kirche und der Lehre über Maria zum Ausdruck bringen sollte. Während sich eine Minderheit fand für diese Änderung zugunsten des Titels »Mutter der Kirche« und darin einen sinnenfälligen Ausdruck sah für die Entscheidung des Konzils, das Marienschema der Dogmatischen Konstitution über die Kirche einzufügen, votierte eine starke Mehrheit letztendlich gegen eine Verwendung des Titels. Das Marienschema wurde verabschiedet unter der Überschrift »Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche«. Ja, selbst im Text der Endfassung war offensichtlich die Anrede Marias als »Mutter der Kirche« vermieden worden¹⁶, wenn sie auch in den Artikeln 53 und 54 von *Lumen Gentium* »Mutter der Glieder (Christi)«, »überragendes und völlig einzigartiges Glied der Kirche« genannt wird, sowie als ihr »Typus« und »Vorbild« bezeichnet und als »geliebte Mutter« (LG Art. 53) bzw. »Mutter der Gläubigen« (vgl. LG Art. 54) verehrt wird. Offensichtlich hatte man zwar den Titel »Mutter der Kirche« in direkter Anwendung auf die *Gesamtkirche* vermeiden wollen, ohne die damit gegebenen Inhalte einer geistlichen Mutterschaft Marias im Gegenüber zum *einzelnen Gläubigen* zu leugnen.

15 Vgl. Dürig, *Maria - Mutter der Kirche*, 39ff; G. Söll, *Maria als Urbild und Mutter der Kirche*, 98f (dort vor allem Anm. 43), in: M. Seybold (Hrsg.), *Maria im Glauben der Kirche*, Eichstätt-Wien 1985, 86-111.

16 Vgl. *Dogmatik V*, 225.

Allerdings scheint hier nicht so sehr das Verhältnis Maria–Gesamtkirche im Blick, sondern zumeist das Verhältnis Maria – einzelner Glaubender; dieses ist nach dem Willen Jesu durch gegenseitige Liebe und mütterlichen Schutz bestimmt¹⁰.

Päpstliche Aussagen von Leo XIII. bis zu Johannes XXIII.

Die in den früheren Jahrhunderten erarbeiteten bibeltheologischen Überlegungen finden seit Ende des vergangenen Jahrhunderts mehr und mehr Eingang in die päpstliche Verkündigung; dabei ist eine gewisse Verschiebung von sachlich-heilsgeschichtlichen hin zu persönlich-spirituellen Konnotationen der Mutterschaft Mariens im Gegenüber zur Kirche erkennbar.

Wurde die Mutterschaft Mariens im Gegenüber zur Kirche auch schon von früheren Päpsten formuliert, etwa in der Bulle *Gloriosae-Dominæ* Papst Benedikt XIV. von 1748, so gibt es für eine ausdrückliche Verwendung des *Titels* doch erst seit Ende des 19. Jahrhunderts päpstliche Zeugen. Als Erster unter ihnen ist Leo XIII. zu nennen. In seiner Enzyklika *Adiutricem populi* aus dem Jahre 1895 nennt er Maria »verissime quidem mater Ecclesiae« seit den ersten Tagen der jungen Kirche¹¹. Wieder klingt im Zusammenhang dieser Mutteraufgabe Mariens das Thema der kirchlichen Einheit an, hat sie doch, so Leo, »die Aufgabe, alle Christen gleichsam für Christus wiederzugebären, die ein unseliges, trauriges Geschick von der Einheit losgerissen hat«¹². Auch unter den Nachfolgern Leo XIII. im Papstamt finden sich zahlreiche Zeugnisse für die geistliche Mutterschaft Mariens im Gegenüber zu den Gläubigen, den Gliedern des Leibes Christi¹³, so etwa insbesondere in der Enzyklika *Mystici Corporis* Pius XII. vom 29. Juni 1943, wo es im Anschluss an Joh 19 heißt: »So ward sie, schon zuvor Mutter unseres Hauptes dem Leibe nach, nun auch auf Grund eines neuen Titels des Leids und der Ehre im Geiste Mutter aller seiner Glieder.«¹⁴ Die in *Mystici Corporis* getroffenen Aussagen über die geistliche Mutterschaft Mariens bilden hier gleichsam das mariologische Pendant zur ekklesiologisch-christologischen Aussage über die Kirche als mystischem Leib Christi. Eine explizite Nennung Mariens als »Mutter der Kirche« findet sich schließlich wieder bei Johannes XXIII.; er ver-

10 Vgl. Dogmatik V, 223, Anm. 45.

11 Vgl. AAS 28 (1895-96) 130.

12 Zit. nach Dürig, Maria–Mutter der Kirche, 35.

13 Vgl. ebd. 35-38.

14 Deutsche Fassung, Rex Verlag Luzern ⁸1960, 46.

Ebenfalls vom Einheitsgedanken begleitet sind schließlich die Aussagen Dionysius des Kartäusers (†1471) in seinem Werk *De auctoritate Summi Pontificis et generalis Concilii*, diesmal unter dem Aspekt der *Einheit von irdischer und himmlischer Kirche*; er schreibt, Maria sei »Mutter der ganzen Kirche, der streitenden und der triumphierenden«⁶. Hier wird der marianische Titel offensichtlich verwandt, um die kirchliche Machtfülle des Nachfolgers Petri zu begründen, wenn es von Maria weiter heißt: »Sie selbst betrachtete sich wegen der an Petrus übertragenen Fülle der Gewalt ihres Sohnes, soweit sie Glied der Kirche war, als eine dem bevorrechtigten Ehrenamt des hl. Petrus Unterworfenene, wenn auch der hl. Petrus selbst infolge ihrer allerhöchsten Heiligkeit und ihrer Würde sie zutiefst verehrte als Gottesgebälerin und als Mutter der ganzen Kirche.«⁷ Dieser von Dionysius vorgelegte Gebrauch des Titels »Mutter der Kirche«, der zur Stützung des päpstlichen universalen Machtanspruchs angetan ist, da selbst Maria dem Ehrenprimat Petri unterworfen scheint, bleibt allerdings singulär und sprengt den Rahmen des sonst üblichen biblischen Begründungszusammenhangs.

Zweifellos andere Konnotationen verbinden sich mit dem Titel »Mutter der Kirche«, wo er in Anlehnung an Joh 19,26ff interpretiert wird. So z.B. in der *Summa moralis* des Antoninus von Florenz (†1459), der die Worte Jesu vom Kreuz herab folgendermaßen interpretiert: »Kirche, die meine Mutter ist, ich will, daß sie deine Mutter ist. Sie ist meine natürliche Mutter, sie ist deine geistliche Mutter.«⁸ Hier tritt erstmals die Unterscheidung zwischen natürlicher und geistlicher Mutterschaft Mariens auf, um die Art ihrer Mutterschaft im Gegenüber zur Kirche zu erklären, ohne freilich den Titel »Mutter der Kirche« explizit zu verwenden. Gerade Joh 19 scheint offensichtlich hilfreich, um einen ursprünglich biblischen Sinn des Titels »Mutter der Kirche« zu erheben; gibt doch die johanneische Kreuzesszene Auskunft über das Verhältnis Maria-Kirche bzw. Maria-Glaubende, wenn – wie in der Auslegungstradition vielfach geschehen – der »Jünger, den Jesus liebte«, nicht als private Einzelgestalt, sondern als Typus der Jüngerinnen und Jünger Jesu im Gegenüber zur Mutter Jesu gedeutet wird⁹.

6 Zitiert nach: W. Dürig, *Maria - Mutter der Kirche*, St. Ottilien³1979, 23.

7 Ebd.

8 Zit. nach *Dogmatik V*, 223.

9 Weitere Deutungen von Joh 19 in der theologischen Tradition stellt Max Thurian vor in: *Maria*, Mainz²1967, 174-182.

dieses Jahrhunderts. Dabei werden jeweils typische Vertreter und Interpreten der verschiedenen biblischen Quellen namhaft gemacht und einer ersten Wertung unterzogen, ohne dabei auf eine Vollständigkeit der Zeugnisse Wert zu legen.

Die biblischen Quellen und ihre theologische Deutung in der Geschichte

Die früheste schriftlich fassbare Nennung des Titels »Mutter der Kirche« findet sich in einem Kommentar zu Offb 12, verfasst von einem Berengaudus, der gemeinhin mit Berengard von Tours († 1088) identifiziert wird; in diesem Falle wäre die Schrift ins 11. Jahrhundert zu datieren, gelegentlich wird auch ein früheres Abfassungsdatum schon im 9. Jahrhundert vertreten³. In der Interpretation des Berengaudus wird die Frauengestalt von Offb 12 auf das Verhältnis Maria–Kirche hin ausgedeutet: die apokalyptische Frau symbolisiere sowohl die Kirche als auch Maria. Es heißt dort weiter, dass »Maria die Mutter der Kirche ist, da sie den geboren hat, der das Haupt der Kirche ist.«⁴. Im Hintergrund dieser Auslegung steht die paulinische Haupt-Leib-Metapher. Jene Frau, die Mutter des Hauptes der Kirche – Jesus Christus – ist, kann auch Mutter des Leibes der Kirche, d.h. aller an Christus Glaubenden genannt werden. Allerdings betont Berengaudus an gleicher Stelle, dass Maria »auch Tochter der Kirche« genannt werden kann, »da sie das größte Glied der Kirche ist.«⁵. Die Sinnspitze dieser frühen Verwendung des Titels »Mutter der Kirche« scheint wohl vor allem ekklesiologisch und nicht primär marianisch bestimmt zu sein; geht es doch um die bildhafte Erschließung der *Einheit* der Kirche, und zwar einer untrennbaren Einheit von Haupt und Leib, von Christus und Gläubigen.

Äußerst interessant in diesem Sinne des Einheitsgedankens, wiederum in Anlehnung an Offb 12, ist die Interpretation im Hohelied-Kommentar des Mystikers Rupert von Deutz (†1129). Rupert bezeichnet Maria in einer pluralischen Formulierung als »Mutter der Kirchen«, insofern in ihrer Person die vielen ökumenischen Kirchen zusammengefasst seien. Auch hier geht es also in der Benennung Mariens als »Mutter der Kirche« bzw. »der Kirchen« zuletzt um die *Einheit der einen Kirche Jesu Christi*.

3 Vgl. L. Scheffczyk/A. Ziegenaus, *Kath. Dogmatik V*, Aachen 1998, 221. (= *Dogmatik V*).

4 Zit. nach: O. Semmelroth, *Kommentar*, 339, in: *Lexikon für Theologie und Kirche/Bd. 12*, Freiburg i.Br. 1966 (Sonderausgabe 1986), 326-347.

5 Ebd.

Maria als »Mutter der Kirche«

Ein kontroverser mariologischer Titel?

Daniela Mohr

Seit den ersten mariologischen Aussagen der frühen Kirchenväter wird von Maria in zumeist *typologischen Kurzformeln* gesprochen¹; so etwa, wenn sie in Anlehnung an Genesis 3,20 als *neue Eva* oder als *Mutter aller Lebendigen* bezeichnet wird. Eine relativ junge mariologische Formel begegnet uns in der Aussage, Maria sei »Mutter der Kirche«. Dieser Titel für die Mutter Jesu, der am 21. November 1964 von Papst Paul VI. anlässlich der Schlussansprache zur dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils feierlich proklamiert wurde, ist Gegenstand des vorliegenden Beitrags. Dabei kommen auch Kontroversen zur Sprache, denn was dem glaubenden und betenden Verständnis vieler Menschen eine Selbstverständlichkeit ist: das mütterliche Verhältnis Marias zur Kirche und zum einzelnen Glaubenden – hat im Rahmen der theologischen Reflexion unseres Jahrhunderts zu heftigen Auseinandersetzungen geführt. Dabei ging es um die Verhältnisbestimmung von Mariologie und Ekklesiologie, von Maria und Kirche. Beide Themen bilden letztlich eine *Zweieinheit*². Der Titel »Maria – Mutter der Kirche« stellt uns programmatisch diese Einheit von Ekklesiologie und Mariologie, von Maria und Kirche vor und kann zur Sinnerhellung derselben beitragen.

1. Einblick in die Motivgeschichte

Zunächst ein exemplarisch angelegter Einblick in die Geschichte des Motivs. Begonnen werden soll mit den biblischen Quellen des Titels »Mutter der Kirche« und ihrer theologischen Deutung – angefangen von der ersten schriftlichen Bezeugung bis hin zur Verwendung des Titels in der Verkündigung der Päpste

1 Dem Beitrag liegt die hier gekürzte, gleichnamige Probeerlesung vom 19. April 1999 zugrunde, die für den Abschluss des Promotionsverfahrens der Autorin an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen/Frankfurt a.M. gefordert war.

2 Vgl. O. Semmelroth, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Würzburg 1950, 12f. (= Semmelroth, Urbild).

führte dazu, dass die Menschenrechte zentral auf die fundamentalen Werte der Person gerichtet waren, die heute in Rechte des Individuums umgeändert werden sollen. Dadurch wird die Gesellschaft, nicht die Person, ins Zentrum gerückt als Modell für jegliche Organisation.

»Durch Konsens approbiert« – Das ist die Arbeitsmethode bei den Konferenzen der Vereinten Nationen, an denen Vertreter der Regierungen teilnehmen, die »zufälligerweise« die gleiche Auffassung in all diesen Fragen haben. Das sind keine Vereinbarungen, die offen, informiert und frei an der Basis diskutiert werden, d. h. mit den Personen, die letzten Endes von diesen Maßnahmen betroffen sind. Mehr als 30 Jahre lang wurde innerhalb der Vereinten Nationen ein Netz gesponnen, das die Kontrolle über alle Informationen hat und gleichzeitig über alle Funktionäre, die zu diesem ausgewählten Kreis gehören. Die Meinung der Minoritäten, die sich nicht diesem Konsens anschließen, werden am Schluss des Dokumentes angeführt, um nie wieder erwähnt zu werden.

An keiner Stelle in diesen Dokumenten – die eine Zusammenfassung der weltweit gültigen Auffassung sind – werden die Elemente erwähnt, die für das Konzept der verantworteten Elternschaft entscheidend sind: Person, Liebe, Ehe, Dienst, Ehrfurcht vor dem Leben. Wahrscheinlich ist es nach allem Gesagten leichter, die Existenz einer Mentalität zu verstehen, die unsere gesamte Kultur geprägt hat, und dass deswegen die Antwort sich nicht auf die Ebene der Ideen beschränken darf, sondern grundlegend auf der Ebene des eigenen Lebens gegeben werden muss. Nur so ist es möglich, Zeugnis zu geben von einem anderen Lebensstil, der die Kraft personaler ehelicher, väterlich-mütterlicher Liebe im Schoß der Familie zeigt. Durch seine Ganzheitlichkeit und seine Kultur prägende Kraft muss dieses Erlebnis neu unsere Gesellschaft durchdringen, die aus Personen besteht, die auf die Liebe hingeeordnet sind, und nicht aus Individuen, die ihre Rechte einfordern. Das sind zwei verschiedene Auffassungen vom Menschen, und jeder Einzelne hat die Möglichkeit, seine Wahl zu treffen.

anderen Seite wird der Begriff »Regulierung der Fruchtbarkeit« als ein Regulieren oder Normalisieren von etwas interpretiert, das unregelmässig geworden ist, in diesem Fall die Regelmäßigkeit des weiblichen Zyklus. Daher muss das entfernt werden, was schon befruchtet und Ursache der Anormalität ist. Diese Interpretation des Ausdrucks ist so verbreitet, dass es nur wenigen auffällt, wenn nach einer »ungeschützten« sexuellen Beziehung Hormone verabreicht werden oder die Mikropille RU 486 entwickelt wird, die zu einer Mikroabtreibung führt. Sie wird eingenommen, sobald der Verdacht einer möglichen Schwangerschaft entsteht, bei einer Verzögerung der Menstruation. Das alles sind Ausdrucksformen einer Kultur, in der die Abtreibung, auch wenn sie nicht gesetzlich erlaubt ist, doch eine häufige Praxis darstellt.

Der Text des Pekinger Dokuments fährt fort:

»Die reproduktiven Rechte schließen bestimmte Menschenrechte ein, die bereits anerkannt sind in der Gesetzgebung einzelner Staaten sowie in internationalen Dokumenten über Menschenrechte und in anderen Dokumenten der Vereinten Nationen, die durch Konsens approbiert wurden. Diese Rechte fußen auf der Anerkennung des fundamentalen Rechtes aller Paare und Individuen, frei und verantwortlich zu entscheiden über die Zahl der Kinder, über den Zeitpunkt der Geburten und der zeitlichen Abstände, über die Information und die Mittel dazu und das Recht, den höchstmöglichen Grad der sexuellen und reproduktiven Gesundheit zu erreichen ... Die Förderung der verantwortlichen Ausübung dieser Rechte von allen muss die hauptsächliche Grundlage aller staatlichen politischen Programme im Bereich der reproduktiven Gesundheit einschließlich der Familienplanung sein.«

»Reproduktivrechte – Menschenrechte« – Dieses Wortspiel schafft eine große Verwirrung. In der Charta der universalen Menschenrechte – die jetzt 50 Jahre alt ist – wird in keiner Weise etwas von diesen »Rechten« erwähnt, und es gab bisher noch keine internationale Versammlung mit der entsprechenden Autorität, die darüber diskutiert und diesen Punkt in die Liste der Menschenrechte aufgenommen hätte. Einige Länder haben ihre eigene Gesetzgebung in diesem Zusammenhang, aber in den meisten Fällen fallen sie in den Gesundheitsbereich – was sich sehr von einem Menschenrecht unterscheidet. Es muss hier daran erinnert werden, dass die Charta angenommen wurde nach dem Zweiten Weltkrieg, nach einer Zeit der systematischen Verletzung der Person also. Das

Einige Anmerkungen zum Text:

»*Reproduktives System*« – die Ausdrucksweise in diesem Dokument – ist nicht improvisiert; deshalb ist auch der Hinweis auf das reproduktive System nicht zufällig. Sexualität wird auf Fortpflanzung reduziert und nicht auf Erzeugung, man spricht daher von genitaler Sexualität anstatt von personaler Einigung. Das Gleiche geschieht in den Programmen der Sexualerziehung in den Schulen, in denen konstant nur von Individuen die Rede ist, sodass der Begriff Fortpflanzung passend ist. In offensichtlichem Kontrast dazu steht unsere Auffassung von verantworteter Elternschaft.

»*Ein befriedigendes Sexualleben*« – dieser Ausdruck ist typisch für die Auffassung vom individualistischen und hedonistischen Menschen, die hinter diesem Entwurf steht. Was versteht man unter »befriedigend«? Nach dem, was in den folgenden Paragraphen ausgeführt wird, steht es in Zusammenhang mit der Freiheit, die eigene Fruchtbarkeit zu kontrollieren, dem Nicht-vorhanden-Sein von Risiken, Verantwortlichkeiten, von Zwang, Diskriminierung und Gewalt. Es geht also um ein »Paar«, das sich »verbindet« zur gegenseitigen »Befriedigung«, um das sexuelle Tun in einer »harmonischen Atmosphäre« zu genießen.

»*Die Freiheit, zu entscheiden, ob man es will oder nicht*« –, ob man ein Kind haben will oder nicht. Das wird verstanden als ein Recht, nicht als ein Geschenk. Diese Art, Zeugung zu verstehen, führt heute dazu, zu bestimmen, was man im Fall einer ungewollten Schwangerschaft tut. Das Kind ist Resultat des Rechtes auf Reproduktion. Deshalb kann man ein befriedigendes Sexualleben genießen ohne jede Verantwortung, weil man das Recht hat, jede Konsequenz abzulehnen, die sich aus einer sexuellen Beziehung ergeben kann, wie z. B. eine Schwangerschaft. Der Begriff der Freiheit wird hier gebraucht in der Bedeutung: man hat die Freiheit, ein Kind zu zeugen oder nicht, statt: man hat die Freiheit, einem Kind in Liebe zu dienen.

»*Familienplanung*« – sie wird ganz klar definiert als ein Recht des Mannes und der Frau. Dabei handelt es sich aber um eine Aktion der Regierungen und internationalen Institutionen, die dem Ziel der Geburtenkontrolle dient. Jetzt erscheint es auf einmal als ein Recht jedes Einzelnen, seine Bedürfnisse zu befriedigen und eine Entwicklung nach dem Modell der Industriestaaten zu erreichen.

Methoden, »die nicht gesetzlich verboten sind« – hier wird ganz klar Bezug genommen auf die Abtreibung: was nicht gesetzlich verboten, ist erlaubt. Auf der

Zusammenfassend kann man sagen: der zentrale Unterschied zwischen der Methode künstlicher Verhütung zur Familienplanung im Dienst der Geburtenkontrolle und der natürlichen Methode zur Regulierung der Fruchtbarkeit im Dienst verantworteter Elternschaft liegt im Konzept von Freiheit und personaler Verantwortung. Für die Ersteren geht es darum, »frei zu sein v o n der Natur«, um zu genießen, ohne jede Verantwortung für die Folgen. Dagegen ist die Absicht der anderen, indem sie die Gesetzmäßigkeiten der Natur kennen und beachten, »frei zu sein f ü r« den Versuch, die eheliche Liebe leben zu können, die auf gegenseitige Bereicherung durch Ergänzung ausgerichtet ist, die erreicht wird durch Einigung und Fruchtbarkeit, deren schönste Frucht die Kinder und ihre Erziehung sind.

Rechte auf Reproduktion

Ich möchte hier einige Sätze zitieren aus dem Kapitel über die Gesundheit, das aus der »Aktionsplattform« der 4. Weltkonferenz über die Frau stammt, die 1995 in Beijing abgehalten wurde. Gerade im Zusammenhang mit dem, was wir oben über die Sprachregelung und den Geist der Institutionen gesagt haben, die eine solche Politik verfolgen, ist es wichtig, dass sich jeder selbst aus erster Quelle informieren kann.

»Die reproduktive Gesundheit ist ein allgemeiner Zustand körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur das Nicht-vorhanden-Sein von Krankheiten und Leiden, in allen Aspekten, die mit dem reproduktiven System, seinen Funktionen und Prozessen verbunden sind. Deshalb schließt die reproduktive Gesundheit die Fähigkeit ein, ein befriedigendes Sexualleben zu führen, ohne Risiko der Erzeugung (von neuem Leben) und die Freiheit, ob man das tun will oder nicht, wann und wie oft. Diese letztere Bedingung schließt implizit das Recht des Mannes und der Frau ein, nach eigener Wahl Informationen über die Familienplanung zu erhalten, sowie über andere Methoden zur Regulierung der Fruchtbarkeit, die nicht durch Gesetz verboten sind, ebenso den Zugang zu sicheren, wirksamen, zugänglichen und annehmbaren Methoden, das Recht auf angemessene gesundheitliche Versorgung, die risikolose Schwangerschaften und Geburten möglich machen und den Paaren die größten Möglichkeiten geben, gesunde Kinder zu bekommen.«

Auswirkungen auf die Sexualität

Dass eine breite Palette von Antikonzeptiva existiert und zur Verfügung steht, hat die Sexualität aus dem Zusammenhang von Leben und ehelicher Liebe herausgerissen und sie instrumentalisiert. Verhütungsmittel sind zu Konsumartikeln geworden, innerhalb und außerhalb der Ehe. Um des Genusses der sexuellen Beziehung willen werden die Kosten der Verhütung in Kauf genommen, die materiellen wie auch die Risiken für die persönliche und die gesellschaftliche Gesundheit. Der massive Gebrauch von Antikonzeptiva war der Auslöser für die »sexuelle Revolution.« Das Ergebnis dieses Mentalitätswandels ist von solchen Ausmaßen, dass beim Auftreten von Krankheiten durch sexuelle Übertragung oder bei einer außerehelichen Schwangerschaft das »Unverantwortliche« dabei nicht im Faktum der außerehelichen sexuellen Beziehung gesehen wird, sondern darin, dass man sich nicht »geschützt« hat.

Der gewichtigste Effekt dieses Umschwungs der öffentlichen Meinung durch die empfängnisverhütenden Mittel und die dadurch bewirkte sexuelle Revolution besteht darin, dass auseinandergerissen wurde, was in der Natur des Menschen zusammengehört: die sexuelle Vereinigung und die Weitergabe des Lebens. In unserer westlichen Kultur sind diese beiden Aspekte heute getrennt, und niemand ist deswegen beunruhigt – es wird einfach als gegebenes Faktum betrachtet. Auf diese Weise wird das Verantwortungsbewusstsein geschwächt, das jeder Einzelne bei jeder sexuellen Begegnung haben sollte – die doch der persönlichste Akt sein sollte, den man überhaupt setzen kann. Die sexuelle Vereinigung ist zu einem Element des Konsums für den Einzelnen geworden. Ich möchte diese polare Gegenüberstellung deutlich hervorheben, um darauf hinzuweisen, von welcher Bedeutung es ist, dass jeder Einzelne seine Verantwortung übernimmt und die Alternativen abwägt, damit er die bessere wählen kann. Ich vertraue darauf, dass jeder, wenn er eine entsprechende Antwort auf diese Frage geben will, sich fragt, ob er die Dimension der Fruchtbarkeit von seinem Sexualleben trennen kann oder nicht. Man muss sich ernsthaft fragen, ob man einen Teil wegnehmen kann, ohne das Ganze zu schädigen. Wenn man diese Frage beantworten will, wird man notwendigerweise dazu geführt, sich über die Natur des Menschen, den Sinn der Sexualität, die Bedeutung der Fruchtbarkeit, die Aufgabe der Elternschaft und die personale Dimension der eigenen Verantwortung Gedanken zu machen.

Mittel gar nicht hinterfragt. Die Methode in sich hat keine besondere Bedeutung, das Wesentliche ist allein die Geburtenkontrolle oder Familienplanung. Verantwortung hat man nur dieser Kontrolle gegenüber. Wenn jemand die anti-konzeptiven Methoden ablehnt, kann es sogar sein, dass er die natürlichen Methoden wählt. Er denkt sich: auch wenn sie eine ziemliche selbsterzieherische Anstrengung fordern, dienen sie doch dem Ziel der Kontrolle oder Planung. Es muss aber klar festgestellt werden, dass ein grundsätzlicher Unterschied bleibt zwischen den natürlichen Methoden zur Regulierung der Fruchtbarkeit und den künstlichen Methoden zur Empfängnisverhütung, auch wenn sie mit derselben Zielsetzung gebraucht werden.

Was versteht man unter künstlichen Methoden zur Empfängnisverhütung? Es geht um unterschiedliche Methoden und Aktionen, deren Ziel die »Anti«-Empfängnis ist, die verhindern, dass sich Eizelle und Samenzelle als Resultat eines normalen Geschlechtsaktes vereinigen. Die Mechanismen sind sehr unterschiedlich und können entweder in einem einzigen Akt oder in mehreren Eingriffen während verschiedener Etappen bestehen. Einige blockieren das Vordringen der Samenzellen, andere verhindern den Eisprung oder das Einnisten des Embryos, entweder in seinem frühesten Stadium oder in der späteren Entwicklung. Es handelt sich dabei also um eine »Mikro«-Abtreibung, wenn keine anderen Mittel zur Verfügung stehen. In einigen Fällen wird dieser Effekt zur Vermeidung des Einnistens direkt angezielt. Das ist der Fall bei der Einführung von Dispositiven in die Gebärmutter oder bei der sog. Mikropille. In allen diesen Fällen handelt es sich um eine gewollte Handlung, die eine möglicherweise fruchtbare sexuelle Beziehung unfruchtbar macht. Die Verantwortung für dieses Tun liegt einmal bei dem, der diese Methoden entwickelt hat, dann bei der Industrie, die diese Mittel produziert und kommerzialisiert, bei dem Händler, der sie vertreibt, bei dem, der sie verschreibt und schließlich bei dem, der sie anwendet und oft gar kein wirkliches Bewusstsein davon hat, was er da tut. Bei unserer kulturellen Mentalität »kann« man das tun, und darum tut man es. Niemand fragt sich, ob man es tun »darf« oder ob es »gut« ist, das zu tun. Weil es schon zur Gewohnheit geworden ist, kommt man nur sehr schwer dahin, nach der ethischen Berechtigung zu fragen. Der konkrete Effekt, den man erreichen will, ist, dass die Frau oder der Mann »unfruchtbar« werden, vorübergehend oder bleibend (wenn es sich um einen chirurgischen Eingriff handelt, ist er meistens unumkehrbar.)

gen, dass die Methoden der Familienplanung ein Mittel zur Entwicklung der Völker sind. Auf der Ebene des Einzelnen sollen diese Methoden zur Ausgestaltung eines neuen Grundrechtes auf Gebrauch seiner Freiheit zur Erreichung seines individuellen Glücks führen.

Auf der »Mikro«Ebene der einzelnen Familien bedeutet »Planung« gewöhnlich, dass ein Ehepartner an einem bestimmten Zeitpunkt sich über Methoden der Empfängnisverhütung beraten lässt, um eine Schwangerschaft zu vermeiden. Meistens geschieht diese Beratung im Zusammenhang mit einer Routineuntersuchung in bestimmten Etappen des Lebens. Die erste gehört normalerweise in die Anfangsphase des sexuellen Lebens, die immer weniger mit der Eheschließung zusammenfällt. Die späteren Etappen stehen gewöhnlich in Verbindung mit der Kontrolle nach einer Geburt oder einem frühzeitigen Abgang. Dabei ist es fast die Regel, dass die Hebamme oder der Gynäkologe das Thema anschnitten: Was tun Sie, um sich zu schützen? Fast immer ist es die Frau, die eine solche Beratung erbittet, und sie tut es unter Umständen, die es nach der herrschenden Mentalität nahelegen, etwas zu unternehmen, um eine neue Schwangerschaft zu vermeiden, d. h. um ihre Familie »zu planen«.

Auf diese Weise ist klar umschrieben, in welcher Situation man »plant«. Das alles erscheint wie von einem Außenstehenden bestimmt, der die Autorität dazu hat und weiß, welches Mittel am besten dem Ziel entspricht. Wenn diese neue Situation beschwerliche Begleiterscheinungen mit sich bringt, gehört das einfach zu dem Preis, den man bezahlen muss.

Auch wenn das fast übertrieben scheint – man trifft sehr oft auf Paare, die jahrelang nicht mehr über dieses Thema gesprochen haben. Vor allem die Männer scheinen in dieser Sache keine besondere Verantwortung zu spüren. Die Haltung beider Partner diesem Thema gegenüber ist ziemlich passiv, wie neutral. Die Männer verhalten sich indifferent – handelt es sich letzten Endes doch um ein Problem – oder eine Krankheit – der Frauen. Die Frau muss sich also zusammen mit dem Arzt um eine Lösung bemühen.

Antikonceptiva

Die allgemeine Betäubung diesem Thema gegenüber ist so stark, dass man den eigentlich konkreten Punkt nach den Methoden der empfängnisverhütenden

Familienplanung

Als Konsequenz dieser Politik der Geburtenkontrolle ergibt sich die Notwendigkeit einer Familienplanung. Auch diese Wortwahl wurde sehr sorgfältig überlegt. Das Konzept der Familienplanung muss sowohl aus einer »Makro«-Perspektive, d. h. auf der Ebene der Regierungen oder der Gesundheitspolitik betrachtet werden, wie auch aus der »Mikro«-Perspektive der beiden Ehegatten, der Familie im eigentlichen Sinn. Die Politik der Geburtenkontrolle, die man einführen wollte, durfte nicht bei vagen Absichtserklärungen stehen bleiben, sie musste in allen Einzelschritten geplant und umgesetzt, wissenschaftlich organisiert werden, bis sie die notwendige Breitenwirkung erreicht hatte: dass die Bevölkerung in einer Region in festgelegtem Ausmaß die verschiedenen Verhütungsmethoden anwendet. Wir haben es hier also mit dem Konzept eines sozialen »Ingenieur«-wesens zu tun. Je nach Eigenart der Gesellschaft und Kultur müssen daher die Aktivitäten geplant werden: die Ziele bekannt machen, eine positive Einstellung dazu schaffen und eine entsprechende Praxis einführen. Das heißt schließlich: eine ganze Lebensform verändern – Erkenntnis, Haltung und Praxis.

Diese planmäßige Einführung antikonzeptioneller Methoden geschieht inzwischen seit über 30 Jahren. Sie hat einen totalen Mentalitätswandel bewirkt, sodass diese Methoden zum pflichtmäßigen Bezugspunkt geworden sind. Das geht so weit, dass auf die Frage, was natürliche Methoden sind, normalerweise die Antwort erfolgt: das sind Methoden ohne künstliche Hilfsmittel. Das erscheint als der einzige Unterschied, da auch die natürlichen Methoden zur Familienplanung dienen, d. h. sie werden als natürliche Verhütungsmittel angesehen. Tatsächlich werden sie in der medizinischen Literatur unter der Rubrik »natürliche Familienplanung« aufgeführt. Ich glaube, dass historisch gesehen der Ausdruck »Familienplanung« ganz stark mit der Geburtenkontrolle durch Antikonzeptiva verbunden ist – was sich sehr stark vom Konzept verantworteter Elternschaft unterscheidet.

Auf der »Makro«-Ebene sind Geburtenkontrolle und Familienplanung Teil einer einzigen Zielsetzung. Im politischen Sektor scheint es nicht angebracht, von Geburtenkontrolle zu sprechen, aber kein verantwortlicher Politiker kommt darum herum, Maßnahmen zur Familienplanung zu ergreifen, sowohl im Gesundheitsbereich wie im Erziehungssektor. Heute geht es darum, aufzuzei-

hängt von den Mitteln ab, die zur Verfügung stehen, um den Kindern all das zu geben, was ihnen gebührt – sowohl im affektiv-geistigen Bereich wie im Bereich der Erziehung und Ausbildung mit den notwendigen materiellen Aufwendungen. Die Vorstellung von »guten Eltern« schließt in erster Linie ein, dass man den Kindern das Bestmögliche bietet. Also ist klar: möglichst wenige Kinder, um ihnen möglichst viel bieten zu können. Höchst verantwortlich handeln also Eltern, die solche Methoden nutzen, die am wirksamsten helfen, dieses Ziel zu erreichen. So ist die Mentalität, und so einfach liegen die Dinge. Das gilt umso mehr, als nach dieser Sicht die Frau die Möglichkeit erhält, sich in den Arbeitsprozess einzuschalten, um mehr für die Gesellschaft zu produzieren und gleichzeitig verdienen zu helfen, was dann wieder den Kindern zugute kommen soll. Auf diese Weise wird die Frau zur aktiven Arbeitskraft: sie produziert, konsumiert und ist ganz in die Gesellschaft integriert. Sie ist nicht mehr die Sklavin der Hausarbeit, hat die Mühsal der Mutterschaft nicht mehr zu tragen und kann auf diese Weise mit dem Mann um gleiche Bedingungen ringen. Ich möchte mich nicht weiter dabei aufhalten, die herrschende Mentalität zu beschreiben, die eine solche Sicht des Menschen und insbesondere der Frau hervorgebracht hat. Aber ich möchte hier doch festhalten: das ist genau das, was ich auf der IV. Internationalen Frauenkonferenz im September 1995 in Beijing selbst gehört habe, die als Thema hatte: Gleichheit, Entwicklung und Friede.

Ohne Zweifel ist die volle Einbeziehung der Frau in die Gesellschaft absolut notwendig – aber nicht als Kampf um Gleichberechtigung, sondern mit der Grundeinstellung der gegenseitigen Ergänzung, wie sie sich aus der Haltung der verantworteten Elternschaft ergibt und wie sie der ganzheitlichen Natur des Menschen als Person entspricht.

Aus allem bisher Gesagten dürfte klar geworden sein, dass dieses weitverbreitete Konzept der Geburtenkontrolle eine Auffassung von »verantworteter Elternschaft« hervorbringt, die mehr eine »geplante Elternschaft« ist und ausschließlich auf eine demographische Zielstellung ausgerichtet ist. Es ist das Resultat einer soziopolitischen Sichtweise, die nicht die Erziehung und Entfaltung der Person an die erste Stelle setzt, sondern ihre Benutzbarkeit für höheren Konsum. Das wird notwendigerweise zur Grundlage einer Kultur des Besitzens zum Unterschied von einer Kultur des Seins, des Habens anstelle des Wert-Seins.

Was wir bisher von der Geburtenkontrolle gesagt haben, hängt zusammen mit dem demographischen Ziel, die Wachstumsrate der Weltbevölkerung zu kontrollieren, vor allem in den Ländern der dritten Welt. In den entwickelten Ländern der westlichen Welt herrscht diese Mentalität so total, dass man begonnen hat, das Bevölkerungswachstum in die umgekehrte Richtung zu steuern, da sie seit einiger Zeit eine negative Bilanz aufweist. In diesen Gesellschaften werden Jahr für Jahr »mehr Säрге als Wiegen« registriert.

Mich interessiert aber hier noch ein anderer Aspekt von Kontrolle, der ebenfalls in Kairo durchgesetzt werden sollte: es geht darum, wirklich alle Faktoren in den Griff zu bekommen, die hier eine Rolle spielen. Auf dem Gebiet der Fruchtbarkeit gibt es keine Methode, die hundertprozentige Sicherheit verspricht. Wenn man also alle Faktoren kontrollieren will, muss man mit allen Mitteln die Abtreibung legalisieren und einführen. Eines der Ziele der Konferenz von Kairo war es daher, die Abtreibung als Mittel der Familienplanung zu deklarieren. Glücklicherweise ist das nicht geschehen, zum großen Teil aufgrund der Intervention von Johannes Paul II. Er wies die westliche Welt darauf hin, welchen Rückschritt eine solche Verletzung des fundamentalen Prinzips der Ehrfurcht vor dem Leben bedeuten würde. Auch die islamische Welt, die noch nicht angesteckt ist von dieser rein utilitaristischen Auffassung von Geburt, widersetzte sich einer solchen Maßnahme. Es war ein echter Erfolg, dass die Aufnahme der Abtreibung als Methode der Familienplanung in ein offizielles Dokument der Vereinten Nationen verhindert werden konnte. Aber trotzdem ist dieses Kapitel noch nicht abgeschlossen. Es existiert nach wie vor der Plan, die »Rechte auf Fortpflanzung« in die Charta der universalen Menschenrechte aufzunehmen. Das erscheint in unserem Zusammenhang als grundlegender Irrtum – tatsächlich aber ist die Abtreibung in fast allen Ländern der westlichen Welt gesetzlich erlaubt. Diese Tatsache überrascht heute fast niemanden mehr, sie erscheint nur als logische Konsequenz einer vorherrschenden Mentalität, die anzeigt, wie die Bedeutung und der Wert neuen menschlichen Lebens eingeschätzt wird.

Im Kontext dieser Mentalität von Geburtenkontrolle möchten wir noch einmal darauf zurückkommen, was wir unter verantworteter Elternschaft verstehen. Dadurch wird die »volkstümliche« Auffassung über diesen Themenkreis noch klarer. Allgemein ist man überzeugt, dass verantwortete Elternschaft nur besagt, den Zeitpunkt und die Zahl der Kinder zu bestimmen, die man wünscht. Das

Kreuzzugs zur Geburtenbeschränkung auch berechtigt ist. Das gilt vor allem, wenn diese Mittel den ärmsten Völkern »helfen«, wenn sie dauerhaften Charakter haben und wenn der Empfänger keinen Einfluss auf die Entscheidung hat.

Seit mehr als 30 Jahren gab es in diesem Sinn weltweit vielerlei Kampagnen, von denen die erfolgreichsten diejenigen waren, die die Sterilisierung des Mannes oder der Frau propagiert haben, dann solche, die intrauterine Dispositive oder Hormonspeicher (Gestagene) verwendeten. All diesen Methoden gemeinsam ist die Suche nach höchstmöglicher Effizienz, um die Geburt eines Kindes zu verhindern – aber ohne dabei auf die Eigenart der Person zu achten, die sie anwendet, oder auf mögliche Auswirkungen für die Schwangerschaft. Es ist bekannt, dass große Institutionen auf Weltebene über enorme eigene Finanzmittel verfügen, um auf allen Ebenen der Macht Einfluss auszuüben. Es geht dabei immer darum, diese politischen Druckmittel in höchstmöglichem Maße einzusetzen. Diese übernationalen Institutionen werden von der Mehrheit der Regierungen unterstützt, sowohl in den entwickelten wie auch in den Entwicklungsländern. Sie spielen eine große Rolle in den meisten internationalen Institutionen wie den Vereinten Nationen, der Weltbank, der Weltgesundheitsorganisation, dem Bevölkerungsfond, bei Universitäten, philanthropischen Stiftungen usw.

Dieses Bemühen, das gut organisiert über Jahre hinweg systematisch durchgeführt wurde, hat eine bestimmte Atmosphäre geschaffen in weiten Kreisen der Bevölkerung, unter den Verantwortlichen für die Ausarbeitung der politischen Programme wie auch unter denen, die sie umsetzen, d.h. dem Personal des Gesundheitswesens. In ihrer Sichtweise handelt »verantwortlich«, wer die wirksamste Methode zur Vermeidung einer Schwangerschaft anwendet. Hier wird also die Verantwortung ausschließlich in Verbindung gebracht mit der Wirksamkeit der Methode, nicht aber mit der Handlungsweise, die zu dieser Methode gehört, auch nicht mit den Beweggründen für die Vermeidung der Schwangerschaft. Die Wurzel einer solchen Einstellung liegt in einer ethischen Haltung, die einzig und allein die Folgen einer menschlichen Haltung bewertet, nicht aber die Handlung selbst noch ihre Begründung. Ihren höchsten Triumph feierte diese Mentalität 1994 auf dem Bevölkerungsgipfel in Kairo. Dort wurden am Ende des »Internationalen Jahres der Familie« die »Rechte auf Fortpflanzung« verkündet.

Das Konzept der verantworteten Elternschaft (II)

Luis Jensen

In einem zweiten Teil geht es nun darum, die anderen Konzepte zu klären, die oft in einem Atemzug mit der verantworteten Elternschaft genannt werden, aber aus einer anderen Mentalität gespeist sind und sehr unterschiedliche Haltungen widerspiegeln.

Geburtenkontrolle

An sich sagen die beiden Worte schon, was sie bedeuten sollen. Aber versuchen wir, das mit »Kontrolle« Gemeinte etwas näher zu betrachten. Ganz allgemein verwendet man das Wort, wenn es darum geht, eine Situation wieder zu beruhigen, die über die Grenzen des Normalen hinausgegangen ist. Oder aus einer anderen Perspektive: dass alle Kräfte und Faktoren, die eine konkrete Situation bestimmen, unter Kontrolle sind. Das geschieht, wenn eine Gruppe, die die Kontrolle ausübt, alle Kräfte für das Ziel einsetzen kann, das sie anstrebt. Damit kommt die Idee von Herrschaft, Macht und Regierung ins Spiel. Das Wort Kontrolle besagt in diesem Zusammenhang, dass es in einer chaotisch gewordenen Situation einen bestimmten Höchstwert gibt. Ich glaube, dass der Ausdruck »Geburtenkontrolle« sehr bewusst gewählt worden ist, um eine bestimmte Atmosphäre im Umfeld des Geburtenproblems zu erzeugen. Das entspricht einer politischen Einschätzung der Lage, die als chaotisch diagnostiziert wird – dass das Bevölkerungswachstum auf der Erde als eine der schlimmsten Bedrohungen der Menschheit gilt, die die Zerstörung der Umwelt, die Verewigung der Armut, die soziale Marginalisierung der Frau usw. nach sich zieht. Zusammengefasst: man erachtet die Geburt eines Kindes als Verschlimmerung des bestehenden Chaos und sieht es als absolute Notwendigkeit an, dieses Chaos unter Kontrolle zu bringen. Ohne Zweifel stellt Geburtenkontrolle unter diesem Gesichtspunkt einen Wert dar, sodass jede Maßnahme, Methode oder Finanzierungsmöglichkeit willkommen und im Zusammenhang des großen

Überraschungen

Die Öffentlichkeit ist überrascht, mit welcher Dynamik der Papst in den ersten Monaten des ersten Jahres nach dem Jubiläum Signale des Aufbruchs gesetzt hat. Voller Überraschungen waren die Kardinalsernennungen. Ganz ungewöhnlich das Zusammenrufen der Kardinäle im Mai, um den weiteren Weg der Kirche zu bedenken. Manche Formulierungen deuten darauf hin, dass der Papst in gewisser Weise eine Verfassungsänderung der Kirche anstrebt, indem dieser »Senat« der Kirche neues Profil bekommt und sogar das Petrusamt selbst neu überdacht wird, um es für eine universale Repräsentanz aller Christen in ökumenischer Perspektive zu befähigen. Die angekündigten Reisen zeigen, dass der Pilger mit dem Heiligen Jahr nicht am Ziel ist, sondern aus der Kraft dieses Jahres noch mutiger seine Visionen verfolgt. Offenbar deutet der Heilige Vater die Situation so, dass der Widerstand im Prinzip durchbrochen und das Tor für eine neue Entwicklung geöffnet ist. Die Überraschungen und die Bewegtheit des Jubiläums waren gleichsam der Startschuss einer neuen Epoche, nicht die letzte glänzende Leuchtrakete einer verglühenden Zeit der Kirche. Hat damit eine neue Zeitrechnung begonnen?

Auf dem Hintergrund dieser Deutung haben einige begonnen, von nun an das Datum nicht so zu schreiben, wie es der Computer und die korrekte Schreibweise vorgibt, sondern bewusst vom Heiligen Jahr aus zu rechnen und zu schreiben: 2000 und 1; wir leben im ersten Jahr danach. Das Heilige Jahr ist wie ein Fundament, auf dem nun »hoffnungsfreudig und siegesgewiss« weitergebaut werden kann. Pater Kentenich hat unmittelbar in den Jahren nach dem Konzilsschluss die Meinung geäußert, dass der Kirche nun eine längere Zeit von 30 oder 40 Jahren der Unruhe, der Verwirrung und Orientierungsnot bevorstehe; erst nach diesem Zeitraum – das sei die Erfahrung der Kirchengeschichte – könne ein so epochales und einschneidendes Ereignis Früchte zeitigen. Er hat in dieser Perspektive Papst Paul VI. das Versprechen gegeben, dass sich die Schönstattbewegung mit ganzer Kraft für die Verwirklichung der Ziele des Konzils einsetzen wird. Er war davon überzeugt, dass in Schönstatt ein prophetischer Entwurf der »Kirche am neuen Ufer« von Gott geschenkt wurde. Dass der Papst in den letzten Tagen des Heiligen Jahres das Schönstattheiligtum »Cor Ecclesiae« in Rom besucht und den ehemaligen Generaloberen der Schönstattpatres zum Kardinal erhoben hat, kann als Zeichen gedeutet werden. Ist die Stunde des »Propheten« Kentenich angebrochen?

Rainer Birkenmaier

Zeichen der Zeit

2000 und 1

Viele haben gegen Ende des Heiligen Jahres erwartet, dass nach den unzähligen Feierlichkeiten und Aktivitäten ein Erschöpfungszustand in Rom und auf anderen Ebenen der Kirche eintreten würde. Manche rechneten sogar mit dem Rücktritt des Papstes, da er ja nun seine Lebensaufgabe vollendet und die Kirche ins neue Jahrtausend geführt habe. Es wäre menschlich verständlich, dass nach einem so kräftezehrenden Mega-Ereignis gleichsam Erholung und Urlaub angesagt würde.

Verweilen und aufbrechen

In seinem Apostolischen Schreiben NOVO MILLENNIO INEUNTE betont der Papst selbst, dass es jetzt nicht darum gehen könne, auf dieses erfüllte Jahr wieder neue Aktivitäten und Programme folgen zu lassen. Das Schreiben schlägt ganz bewusst meditative Töne an, die zum Verweilen und Nachverkosten des im Heiligen Jahr Geschenkten einladen. Jede Machermentalität und pastorale Ruhelosigkeit sind fehl am Platz. Das Jubiläum soll vielmehr »überdacht und gleichsam entschlüsselt werden, um zu hören, was der Geist während dieses so intensiven Jahres der Kirche gesagt hat« (NMI 2) Der Blick bleibt meditativ auf das Antlitz Christi gerichtet.

Die Betrachtung trägt aber dennoch die Quelle für eine neue, verinnerlichte Dynamik in sich. In einem ungewöhnlichen Satz des Schreibens kommt dies zum Ausdruck: »Zweitausend Jahre nach diesen Ereignissen erlebt die Kirche sie wieder, *als wären sie heute geschehen.*« (NMI 28)

Dieses neue »heute« ermutigt die Kirche, sich auf die Zukunft hin auszurichten. Am Schluss des Dokumentes wird in feierlicher Weise aufgezeigt, dass die Kirche voller Hoffnung sich hinauswagt auf den Ozean des neuen Jahrtausends: »Ein neues Jahrhundert liegt vor der Kirche wie ein weiter Ozean, auf den es hinauszufahren gilt.« (NMI 58) Pater Kentenich hat vor Jahrzehnten den Umbruch der Gesellschaft und den Gestaltwandel der Kirche mit diesem Bild umschrieben. Die Kirche mit der ganzen Menschheit gleichsam hinausgeschickt auf einen weiten Ozean, um das neue Ufer zu gewinnen.