

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Bischof Tenhumberg zum Gedächtnis

Bischof H. Tenhumberg
Bilanz ohne Akten

Barbara Albrecht
Priestertum der Frau?

Herta Schlosser
Marxismus und Menschenrechte (III)

Was den Deutschen heilig ist

Buchbesprechungen

Inhalt:

Von heiliger Unruhe erfüllt	1
Bischof H. Tenhumberg	
Bilanz ohne Akten	3
Barbara Albrecht	
Zum Thema Priestertum der Frau	11
Herta Schlosser	
Marxismus und Menschenrechte – Konvergenz oder Konfrontation (III)	29
Blick in die Zeit: Was den Deutschen heilig ist	41
Buchbesprechungen	45

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung
ISSN 0341-3322

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

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

Herstellung: Neuwieder Verlagsgesellschaft, Neuwied

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

Erscheint vierteljährlich. Preis des Abonnements DM 19,- einschl. Porto, Ausland 18,15 zzgl. 2,- DM Porto. Preis des Einzelheftes DM 5,-.

Von heiliger Unruhe erfüllt

Seit dem plötzlichen Tode des Bischofs von Münster, Heinrich Tenhumberg, am 16. September des vorigen Jahres sind inzwischen vier Monate vergangen. Dennoch darf diese Zeitschrift sich ob des zeitlichen Abstandes nicht davon dispensiert halten, dem Verstorbenen ein dankbares Gedenkblatt zu widmen.

Heinrich Tenhumberg war der jüngste von den drei deutschen Bischöfen der Nachkriegszeit, die der Schönstattbewegung angehörten. Die beiden anderen gingen ihm denn auch in die Ewigkeit voraus: Kardinal Josef Wendel von München am 31. Dezember 1960, Bischof Adolf Bolte von Fulda am 5. April 1974. Keiner von ihnen hat ein übermäßig hohes Alter erreicht. Kardinal Wendel starb mit 60, Bischof Bolte mit 73 und Bischof Tenhumberg mit 64 Jahren, und alle drei starben eines unvorhergesehenen Todes, „in den Sielen“ – ein Zeichen dafür, daß sie sich im Dienst für das Heil der Seelen nicht geschont hatten.

Es ist nicht leicht, einen Mann von so vielfältigen Talenten und Aktivitäten wie Bischof Tenhumberg zu beschreiben. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Josef Höffner von Köln, charakterisierte ihn als „von heiliger Unruhe erfüllt“, als einen „unbequemen Mahner“, der sich auch selber seiner Verantwortung nie entzog. In der Presse wurde er als ein Mann mit politischem Gespür gewürdigt. Seine Sorge habe zutiefst einem lebendigen, gelebten Christentum gegolten. Tatsächlich dürfte damit das ausgesprochen sein, was Bischof Tenhumberg am meisten bewegte. Die Erneuerung des Christentums und der Kirche, der er sich durch seine Mitgliedschaft in der Schönstattbewegung schon als junger Priester und später als engagierter Teilnehmer am II. Vatikanischen Konzil mit ganzer Seele verschrieben hatte, verstand er zentral als Erneuerung des christlichen Lebens aus den Urkräften des Heilswerkes Christi im Kontext unserer Zeit. An dieses Ziel verschwendete er sich mit allem, was er besaß: mit seiner Willenskraft und Furchtlosigkeit, mit seinem Mut und seiner Intelligenz, mit seinem Optimismus und seinem Einfallsreichtum, mit seiner Kontaktfreudigkeit und seiner Leidensfähigkeit. Dabei war sein Blick nie auf seine Heimatdiözese eingeengt. Er nahm wichtige überdiözesane und übernationale Aufgaben und Ämter wahr, so von 1966 bis 1969 die Leitung des Katholischen Büros in Bonn, 1968 den Vorsitz des Katholischen Arbeitskreises für Entwicklung und Frieden, 1971 den Vorsitz in der Pastorkommission der Deutschen Bischofskonferenz. Wiewohl er sein Theologiestudium nicht in Rom absolviert hatte, gehörte er als Bischof zu jenen, die (einem sonst zu beobachtenden Trend entgegen) für die römischen Dinge ein aufgeschlossenes und hilfsbereites Herz hatten.

Zu Schönstatt war Heinrich Tenhumberg als Gymnasiast mit 17 Jahren gestoßen. Der Theologiestudent schloß sich einer Schönstattgruppe an, zu der auch Karl Maria Leisner, der spätere KZ-Häftling, gehörte, der 1944 im Lager Dachau die Priesterweihe empfing. Was Schönstatt, verkörpert in der Person sei-

nes Gründers ihm bedeutete, sprach Bischof Tenhumberg in schlichter Offenheit in seinem Testament aus: „Für mein geistliches Leben und priesterliches Wirken schulde ich größten Dank Herrn P. Joseph Kentenich. Ohne ihn und die Glaubenshilfe, die ich in der Schönstattfamilie fand, wäre ich wohl kaum Priester geworden. P. Kentenich verdanke ich die entscheidende theologisch-geistliche und pastorale Orientierung meines Lebens.“

Zu dieser Orientierung durch Pater Kentenich gehörte eine in der kirchlichen Lehre fest gegründete Marienfrömmigkeit. Deshalb richtete der Bischof an einer anderen Stelle seines Testamentes an seine Diözesanen die Bitte: „Haltet fest an der heilsgeschichtlichen Einheit von Christus und Maria. Gott selbst hat diese Einheit gestiftet. Sie ist darum unlöslich. In ihr ist die Einheit von Christus und Kirche vorgebildet, die Einheit der Kirche selbst ist nicht möglich ohne sie. Pfllegt eine tiefe Verehrung der Gottesmutter.“

Bei seiner Begabung, seinem Charakter und seiner Stellung konnte es nicht ausbleiben, daß er bereits in verhältnismäßig jungen Jahren in die Reihe der führenden Männer des Schönstattwerkes aufrückte. Er war der Motor und der kluge Planer hinter den Bestrebungen zur Errichtung des Schönstattzentrums der Diözese Münster in Haus Mariengrund und setzte damit ein weithin wirkendes Zeichen. Eine besondere Rolle fiel Bischof Tenhumberg bei der Regelung der schwierigen Situation zu, die nach der Entfernung seines Gründers Ende 1951 um das Schönstattwerk entstanden war. Man übertreibt nicht und schmälert nicht die Verdienste von anderen Beteiligten, wenn man diese Rolle als einzigartig bezeichnet. Seine Klugheit, seine Weitsicht und Beharrlichkeit, und nicht zum wenigsten sein ständig wachsendes persönliches Ansehen trugen entscheidend zu jener Lösung bei, die 1964 die volle kirchliche Anerkennung des Schönstattwerkes durch den Hl. Stuhl brachte. Ein Jahr später, am Hl. Abend 1965, hatte Bischof Tenhumberg die Freude, den Gründer Schönstatts nach seiner Rehabilitierung durch Paul VI. aus der vierzehnjährigen Verbannung an den Ursprungsort des Werkes heimzuleiten. Im März 1965 war er zum Vorsitzenden des Generalpräsidiums des Werkes gewählt und damit der oberste Repräsentant der Schönstattbewegung in aller Welt geworden. Seine helfende Hand war denn auch bald an vielen Orten zu spüren. Es dürfte keine Gliedgemeinschaft des Schönstattwerkes geben, die nicht durch ihn Förderung erfahren hätte. Seine besondere Sorge galt dem Weltapostolatsverband, einem Anliegen, das den Gründer Schönstatts im letzten Lebensjahr intensiv beschäftigt hatte. Auch für die Eröffnung des Selig- und Heiligsprechungsverfahrens Pater Kentenichs tat Bischof Tenhumberg mehr als die notwendigen Schritte.

Ein eigenes Dankeswort muß dem Verewigten im Namen dieser Zeitschrift und ihrer Leser gesagt werden. Ohne seine Initiative im Frühjahr und Sommer 1965 wäre sie nicht zustande gekommen. Auch später half er immer wieder große und kleine Probleme zu überwinden. Das Schönste aber, was er beisteuerte, das war

sein warmes, lebendiges Interesse, das sich unaufhörlich in Anregung und Ermunterung bezeugte.

Bischof Tenhumberg gehört zu den Männern, die man sehr vermisst.

E. Monnerjahn

Bilanz ohne Akten

Das Leben des Pater Joseph Kentenich

Von Bischof Heinrich Tenhumberg

Vorbemerkung: Den nachstehenden Vortrag hielt der am 16. September des vergangenen Jahres verstorbene Bischof von Münster vor vier Jahren im Bayerischen Rundfunk. Wir veröffentlichen dieses schöne Zeugnis für den Gründer Schönstatts an dieser Stelle mit großer Dankbarkeit.

Am 10. Februar dieses Jahres eröffnete der Bischof von Trier den Informativprozeß zur Seligsprechung von Pater Joseph Kentenich. Die Kirche tut dergleichen mit Bedacht. Sie weiß, daß ein solches Bekenntnis zu einem ihrer Glieder in Form einer Selig- und Heiligsprechung möglicherweise mißverstanden wird. Es könnte bei der Vielfalt moderner pastoraler Probleme im bloß Äußeren stecken bleiben – ohne Lebensimpuls für das Gottesvolk.

Handelt die Kirche dennoch, so steht für sie der demütige Glaube im Vordergrund, daß Gott seiner Kirche in lebendigen Menschen nahe bleibt. Durch sie will er seine Heilsabsichten der jeweiligen Zeit verdeutlichen und konkret ins Leben übertragen und anschaulich machen. Die Kirche weiß genau, daß sie in allen Epochen ihrer Geschichte die Macht und Güte ihres Gottes in konkreten Gestalten „heiliger“ Männer und Frauen je neu erfahren mußte, und daß große Heilige zum Segen für ungezählte Menschen aller Völker und Rassen wurden. Sie hat darum – oft erst spät – bei der Deutung ihrer Geschichte wie einst Jakob sagen können und sagen müssen: „Wahrlich, Gott war hier, und ich wußte es nicht“ (Gen 28, 16). Damit ist jede Selig- und Heiligsprechung ein Bekenntnis zum Gott des Lebens und der Geschichte. Es besteht kein Zweifel, daß die Kirche dieser Erfahrung gerade heute bedarf. Innerkirchliche Antworten auf die gegenwärtige große Lebensveränderung des gesamten Gesellschaftsorganismus – oft sehr menschliche Anstrengungen – machen heute einer weitgehenden Ernüchterung oder auch Resignation Platz. Darin liegt eine Chance zur größeren

Offenheit für die Zeichen, die Gott selbst, als Herr der Kirche, in seinen Heiligen setzt – zur Orientierung, zur Mahnung, zur Erbauung und zur Erneuerung. Durch sie gestaltet er im Rahmen seiner ewigen Heilspläne die nahe und ferne Zukunft der Kirche.

Mit Blaise Pascal möchte ich sagen: „Der Gott unserer Väter, die wir noch kennen, der Gott unserer Heiligen, die wir lieben und verehren, ist mächtiger und realer als der Gott der Philosophen und Dialektiker“. Gott ist immer für uns der Gott des Lebens und der Geschichte je konkreter Menschen und Gemeinschaften.

Heilige, die Gott nicht nur zur persönlichen Vollendung beruft, sondern auch mit dem Charisma ausstattet, verheißungsvolle Gemeinschaften ins Dasein zu rufen, dürften die vitalsten Zeichen für die Zukunft der Kirche darstellen. In einer gewissen Sieghaftigkeit entbinden sie die Kräfte des Herzens vieler Menschen zur radikalen Hingabe an Gott und seine zeitbezogenen Absichten. So ist in den klassischen Gründungen religiöser Gemeinschaften und Bewegungen das Charisma vieler Heiliger als Quelle der Heiligkeit für ungezählt viele Menschen oft über Jahrhunderte hinweg lebendig geblieben. Man kann sich die konkrete Kirche nicht mehr denken ohne die Gründungen des heiligen Antonius, des heiligen Benedikt, des heiligen Franziskus oder des heiligen Ignatius . . .

Befaßt sich die Kirche nun mit Pater Joseph Kentenich, so hat sie es mit dem geistigen Vater und Gründer einer großen, internationalen Familie von verschiedenen Gemeinschaften und Gemeinschaftstypen zu tun. Föderativ zusammengeschlossen und durch eine lebendige Verbundenheit mit ihrem geistigen Vater geeint, leben sie dessen Spiritualität, Pädagogik und Aszese. Sein geistliches Erbe erfassen sie gläubig als Inhaltlichkeit ihrer Sendung für die Erneuerung der Kirche und der Gesellschaft.

Wenn ich nun die Lebensgeschichte des Dieners Gottes Pater Joseph Kentenich in den Blick nehme, so kann das nur eine „Bilanz ohne Akten“ sein: Bilanz über Daten und Vorgänge im Leben einer Priesterpersönlichkeit, die mich fasziniert und immer wieder mein Nachdenken herausfordert. Die „Bilanz ohne Akten“ ist ein persönliches Bekenntnis.

Ich notiere: 18. November 1885

Joseph Kentenich wird in Gymnich bei Köln geboren – einfache Familienverhältnisse –. Er wächst erbarmungswürdig genug auf, um ihm selbst und vielen anderen die Voraussetzungslosigkeit einer Berufung durch Gott deutlich werden zu lassen. Er verbrachte mehrere Jahre in einem Waisenhaus im Ruhrgebiet.

Ich notiere: 1899

Joseph Kentenich tritt ins Studienheim der Pallottiner in Ehrenbreitstein bei Koblenz ein. Nach der Priesterweihe 1910 wird er als Lehrer tätig; 1912 ernennt man ihn zum priesterlichen Berater der Missionsschüler der Pallottiner.

Seine ersten erzieherischen Initiativen zielen auf Gruppen im Rahmen einer Marianischen Kongregation, die ein Feld freier Initiativen unter den Schülern schaffen soll. 1914 lenkt er das wachsende Engagement der Schüler auf größere Zielsetzungen. Er gewinnt sie für den Plan, die bestehenden Gruppen als Beginn einer Erneuerungsbewegung „für Deutschland und darüber hinaus“ auszubauen – und dies in bewußter Orientierung an Ingolstadt, dem entscheidenden Zentrum religiös-sittlicher Erneuerung zur Zeit der Gegenreformation in Süddeutschland. Das damit angezielte Apostolat für Deutschland soll in bewußter Verbundenheit mit der Gottesmutter geschehen. Zeichen dafür wird die ehemalige Friedhofskapelle des alten Klosters Schönstatt, die man der Gottesmutter als Ort ihrer besonderen Wirksamkeit anbietet. Diese Marienkapelle wird zum geistig-gnadenhaften Mittelpunkt für Gruppen und viele andere Menschen nach Art eines Wallfahrtsortes.

Ich notiere weiter: 1919

Die Gruppen und ihr Engagement für die nicht bescheidenen Ziele einer religiös-sittlichen Erneuerung Deutschlands vom Marienheiligum in Schönstatt aus überdauern die Wirren des ersten Weltkrieges, – ja, sie weiten sich über den Kreis der Pallottinerschüler aus. Pater Kentenich sieht sich einer immer stärker wachsenden seelsorglichen Arbeit im freien Feld einer dynamischen Bewegung gegenüber – einer Anforderung, der er sich gläubig stellt. Ich lese in seinen Notizen:

„Damit hatte ich eine Bahn beschritten, die an Abgründen jeglicher Art durch Dunkelheit und Nacht auf gänzlich unbekanntem Weg zu höchsten Firnen emporführte. Der einzige Faden, an dem ich mich orientieren konnte, war der Faden des Vorsehungsglaubens, der mich Schrittchen für Schrittchen weiter- und vorwärtsführte. Wie abenteuerlich das ganze Unternehmen war, ahnt, wer die damalige Lage in Welt und Kirche kennt. Der Ausdruck ‚Fahrt ins Blaue‘ gibt nur einen ganz geringen Bruchteil des wirklichen Sachverhaltes wieder. Es hieß ja, gleichsam aus dem Nichts eine große, eine ungeheuer große, neue Welt zu schaffen oder gewissermaßen aus dem Boden zu stampfen . . . Das Abenteuer gewann dadurch an Größe, an Gewagtheit und Ungeheuerlichkeit, daß ich damals sterbenskrank war. Als ich nach Engers ins Krankenhaus übersiedelte, wurde ich dort als Todeskandidat empfangen und behandelt. Jeden Augenblick rechnete man mit meinem körperlichen Zusammenbruch. Das alles hat mich nicht im geringsten gestört. Der Körper existierte praktisch nicht für mich. Tag und Nacht

arbeitete ich und lebte in großen und weltweiten Konzeptionen. Es hieß, vorsichtig im kleinen wie im großen den Wegen nachzutasten, die die Göttliche Vorsehung zur Verwirklichung der Riesenpläne eröffnete. Weil alles so waghalsig und weltfremd schien, was mir als Ideal vorschwebte, war ich gezwungen, es als Geheimnis still im Herzen zu tragen . . . Bei allen Unternehmungen kam es mir niemals auf Erfolg an. Die Sicherheit in Kopf und Herz, an der Verwirklichung einer göttlichen Planung zu arbeiten, genügte mir allezeit. Sie ist nie, sie ist auch heute nicht im geringsten in Erschütterung geraten. Daher die souveräne Ruhe im größten Sturmgewitter. In Enfers hielt ich Kurs auf Kurs, und dadurch ist eigentlich die Bewegung geworden!“

Soweit das Zitat.

Ich notiere: 1920

Erstmals interessieren sich Frauen für das wachsende Erneuerungswerk. 1924 steht P. Kentenich vor der Frage, ob Gott in dem immer deutlicher erkennbaren Aufbruch eine religiöse Gemeinschaft gegründet wissen will. Er geht das Wagnis ein, das sich ausreift zum heutigen Säkularinstitut der Schönstätter Marienschwestern. Weitere Gemeinschaften folgen; sie alle prägen einen bestimmten Typ von Säkularinstituten aus:

- 1938 Gründung des Institutes der Frauen von Schönstatt, einer Gemeinschaft für unverheiratete Frauen in weltlichen Berufen.
- 1942 Gründung des Instituts der Schönstätter Marienbrüder, einer Gemeinschaft für unverheiratete Männer in weltlichen und kirchlichen Berufen.
- 1942 Gründung des Instituts der Schönstattfamilien, einer religiösen Gemeinschaft für Eheleute.
- 1945 Gründung des Instituts der Schönstatt-Diözesanpriester, einer Gemeinschaft für Weltpriester, die im Dienst des Bischofs stehen.
- 1965 Gründung des Instituts der Schönstattpatres, einer Priestergemeinschaft, die überdiözesan und auf internationaler Ebene primär für den Aufbau aller Schönstattgemeinschaften wirkt.

Ich notiere weiter: 1941

Pater Kentenich findet sich in der Gewalt der nationalsozialistischen Machthaber: Vier Wochen Dunkelhaft, Gefängnis, Bestimmung für das Konzentrationslager. Am 20. Januar 1942 entschließt er sich, das Angebot des Gefängnisarztes nicht anzunehmen, sich lagerunfähig schreiben zu lassen. Er geht bewußt für seine Gefolgschaft ins Konzentrationslager.

Akten des Reichssicherheitshauptamtes in Berlin vermerken: ‚Wer der Ideologie Schönstatts verfallen ist, ist für die nationalsozialistische Weltanschauung unbrauchbar geworden.‘

In den Briefen Pater Kentenichs aus dem Gefängnis zur gleichen Zeit lese ich:

„Mein Hiersein ist für Sie eine größere Prüfung als für mich, ähnlich wie mein Schicksal das Schicksal der Familie ist. Ich sitze nicht meinerwegen oder einer Ungeschicklichkeit wegen, sondern der Familie, – sowohl der engeren als der weiteren – wegen. Darum ist die Familie mit mir und in mir gefangen. Wie ich, so müssen auch Sie die Gefangenschaft ausnützen wie ein persönliches Los und Schicksal. Das tun Sie, wenn Sie – wie bisher – in unentwegter Treue sich für die Ideale der Familie verzehren – auch dann, wenn neue Prüfungen kommen. Ich hoffe zu Gott, manchen Schicksalsschlag, der für die Familie vorgesehen, auffangen und allein tragen zu dürfen. Aber ganz werde ich das nicht können. Rüsten Sie sich darum. In edlem Wettstreit wollen wir versuchen, einander würdig zu sein und Gottes und der Gottesmutter immer würdiger zu werden, damit sie mit uns den großen Bau errichten können, den sie bauen wollen“ . . . „Am Horizont zeigen sich langsam deutlich erkennbar die großen Strukturlinien einer neuen Weltordnung; eine alte Welt ist am Verbrennen. Wir sehen das alles und werten es nur im Lichte unseres Ceterum Censeo. Unser Glauben, Hoffen und Lieben mag schwerste Proben durchmachen, Leib und Seele mögen heftigen Torturen unterworfen werden, für uns gibt es nur eines: unser Ceterum Censeo . . . Es gibt und darf für den wahrhaft Gesandten in solch schicksalsschwerer Zeit nur eines geben: unsere Sendung, unsere Familie, unser Ceterum Censeo . . .“

Soweit das Zitat.

In Dachau gründet Pater Kentenich das Säkularinstitut für Familien und das der Marienbrüder. Er weitet sein Werk aus in der Gründung der Schönstätter Internationale.

Ich notiere: 1947 – 1949 – 1968

Weltreisen, Kontakt zu den Gründungen der Schönstattbewegung im Ausland, zu vielen weltlichen und kirchlichen Amtsstellen. 1949 – nach der kirchlichen Errichtung der Marienschwestern als Säkularinstitut – führt eine bischöfliche Visitation der neu errichteten Gemeinschaft zu einer intensiven Auseinandersetzung des kirchlichen Amtes mit der Spiritualität und Pädagogik Pater Kentenichs. Nach einer grundlegenden Stellungnahme seinerseits zu aufgeworfenen Fragen in einer umfangreichen Studie für den deutschen Episkopat setzt 1951 eine apostolische Visitation ein. Im gleichen Jahr wird Pater Kentenich aller seiner Ämter innerhalb seiner eigenen Gründung enthoben und durch Dekret des Heiligen Offiziums nach Milwaukee/USA verbannt.

1965 beendet Papst Paul VI. die vierzehnjährige Trennung von seinem Werk. Durch Einsetzung in alle seine früheren Ämter gilt er als rehabilitiert.

1968 stirbt er in Schönstatt – bis in die letzte Stunde seines Lebens für seine Gründung tätig.

Für einen engagierten Kenner des Schönstattwerkes werden diese und andere Daten verständlich und fallen in ein sinnvolles Ganzes, das Pater Kentenich selbst oft so gekennzeichnet hat: Schönstatt – eine neue göttliche Initiative. Aus kleinen Anfängen in Schülergruppen erwuchs eine weltweite, föderativ aufgebaute Familie von vielen rechtlich eigenständigen Gemeinschaften. Im Laufe der Jahre wurde immer deutlicher, daß diese neue Gründung – bei Anpassung an die Diözesanstruktur der Kirche und ihre internationale Weite – Kirche im kleinen darzustellen vermag: Jugendliche und Erwachsene, Laien und Priester, eheliche und jungfräuliche Menschen, Kranke und Gesunde begeben sich in verschiedenartigen Gemeinschaften gemeinsam auf den Weg und erleben in dieser Weggemeinschaft Kirche. Was alle stark verbindet, ist das Erlebnis, von Gott und für die heutige Zeit benutzt zu sein. Dieses gläubige Bewußtsein entfaltete sich nicht zuletzt deshalb, weil der Gründer und geistige Vater dieser Bewegung sich selbst in radikaler Weise von Gottes Vorsehung abhängig machte und sich für ihre Zukunftsabsichten verfügbar hielt. Er verstand es, durch das Licht eines wachen und praktischen Vorsehungsglaubens Gottes Willen zu ertasten und entgegenzunehmen aus der Offenbarung, aus der Tradition der Kirche, aus der überzeitlichen Seinsordnung, sowie aus den Ereignissen des Lebens und den großen gesellschaftlichen Veränderungen. Dieses wache Bundesverhältnis zum Gott der Geschichte schloß ungezählte Wagnisse in sich, in denen er dem Willen Gottes Geltung zu verschaffen suchte – schonungslos gegenüber sich selbst, gütig und einladend gegenüber anderen.

Worauf zielt nach seiner Überzeugung die Initiative Gottes in der Gründung Schönstatts? Nennen wir an dieser Stelle eines: Formung und Erziehung eines „neuen Menschen in einer neuen Gemeinschaft“, die Antwort geben soll auf die wachsende Krise innerhalb der Kirche und Gesellschaft durch den modernen Kollektivismus. Der rasende Prozeß der Auflösung aller Lebensgebilde und aller natürlichen und übernatürlichen Bindungen treibt den modernen Menschen hinein in die Mechanismen und die Geistlosigkeit der Masse. Hier muß die Kirche heute zur Rettung ihrer selbst und der Gesellschaft Wege und Mittel finden, den gottgewollten natürlichen und übernatürlichen Bindungsorganismus zu stärken und neu zu entfalten im einzelnen, in der Ehe und Familie, in Sozialgebilden jeglicher Art. Nach Auffassung Pater Kentenichs spricht Gott heute deutlich zu uns durch die latenten und konkreten Auswirkungen des Kollektivismus, um uns auf die Formung echter Persönlichkeiten in lebendigen Gemeinschaften und selbstlos dienender Autorität hinzuweisen. Durch das Diktat moderner Technologie und die suggestive Kraft sozialistischer und kommunistischer Utopien fordert er eine tiefgreifende Orientierung aller Christen an der

Zukunftsvision des Christentums und deren konsequente erzieherische Ausformung im praktischen Leben. Nur so kann eine neue christliche Gesellschaft vorbereitet werden.

Was in Schönstatt auf dieses Ziel hin lebendig wurde, formte sich unter der ordnenden und führenden Hand Pater Kentenichs zu einem neuen geistigen Weg, der Schönstättischen Spiritualität, Pädagogik und Aszese. Sie ist in bewußter Korrespondenz zur gegenwärtigen Umbruchsituation auf Lebensbedingungen der Kirche in der Zukunft eingestellt.

Soll dieser Weg kurz gekennzeichnet werden, so müssen die prägenden Grundlagen genannt werden:

Zunächst ist der *Vorsehungsglaube* hervorzuheben. Dieser befähigt den einzelnen bzw. eine Gemeinschaft, auf die Führungen und Fügungen Gottes einzugehen und zu antworten und so die Realität Gottes und seines Bundes mit den Menschen in der eigenen Geschichte wahrzunehmen.

Als zweite Grundlage wäre die *marianische Werkzeugsfrömmigkeit* zu nennen. Damit ist die Haltung gemeint, in der der Christ in wacher Abhängigkeit von Gottes Willen sich für die Sache des bereits angebrochenen Gottesreiches in dieser Welt wie die Gottesmutter engagiert.

Ein drittes grundlegendes Element des Schönstättischen Weges müssen wir in dem umfassenden Ideal der *Werktagsheiligkeit* sehen. Gemeint ist damit die Bewältigung des alltäglichen Lebens aus der bewußten liebenden Verbundenheit mit Gott. Beruf und Freizeit und der Lebensstand soll dadurch eine ganzheitliche Prägung erhalten und immer mehr zum Bewährungs- und Apostolatsfeld für den einzelnen werden.

Die von Pater Kentenich gegründeten Säkularinstitute haben die Aufgabe, im Lebensganzen der Schönstattbewegung und der Kirche allgemein modellartig diesen Weg vorzuleben und zu sichern durch ihr ausstrahlendes direktes oder indirektes Apostolat.

Will man das Lebenswerk Pater Kentenichs verstehen und sein Vertrauen auf die Durchsetzungskraft seiner Sendung und des Schönstattwerkes verständlich machen, muß man seine tiefe Liebe zur Gottesmutter kennen. Er liebte die Mutter Christi, wie die Kirche sie liebt, und er wußte sich von ihr abhängig, wie die Kirche sich von ihrer Mutterschaft abhängig weiß. Und was ist sieghafter als eine große Liebe? Nach Gottes unergründlichem Plan ist Maria die „amtliche Dauergefährtin und -helferin Christi beim gesamten Erlösungswerk“. Diese ihre Sendung ist bleibend und bis heute wirksam. Maria verkörpert kraft göttlicher Erwählung als neue Eva in einer organischen Einheit mit dem göttlichen Erlöser Jesus Christus, dem neuen Adam, das Bild menschlicher Größe und Würde, aber auch menschlicher Ohnmacht und Grenze in der Art, wie Gott sie in seine Heilspläne einbezieht.

Pater Kentenich hat selbst seit früher Jugend erfahren, daß eine liebende Verbundenheit mit der Gottesmutter eine elementare erzieherische Kraft in sittliche, charakterliche und religiöse Größe hinein entbindet. Sie erschließt das Ursprungsgefüge der Heilsgeschichte und Heilsordnung . . .

Diese Glaubensüberzeugung und Glaubenserfahrung vermittelte Pater Kentenich ungezählt vielen Menschen dadurch, daß er am 18. Oktober 1914 ein Bündnis mit der Gottesmutter einging. Zunächst lud er die Schüler seiner ersten Gruppe ein, dieses Bündnis mitzuvollziehen und im Alltag zur Quelle ihres Strebens und Apostolats zu machen. Dadurch wollte er die Gottesmutter bewegen, die Kapelle von Schönstatt zu einem Wallfahrtsort und zum Zentrum einer religiösen Erneuerungsbewegung zu machen. Dieser Gedanke erfaßte immer weitere Kreise und erzog mehr und mehr Menschen zu klaren Entscheidungen, zu religiösen und gemeinschaftlichen Bindungen und zum Apostolat. Damit erwies sich die Liebe zur Gottesmutter als vitale Quelle, durch die Gott eine weltweite Familie von apostolischen Gemeinschaften ins Leben rief und sie ausüstete für große Zukunftsaufgaben in der Kirche.

So steht dem entarteten kollektivistischen Menschentyp in der Gestalt der Gottesmutter die christliche Vision gegenüber: Der Mensch – in Gottes Vaterliebe verankert und von Gott als Mitarbeiter gesandt. Diese Vision ist lebendig erfaßt und erzieherisch wirksam in vielen Herzen durch das Bündnis der Liebe mit der Gottesmutter, das Pater Kentenich im Heiligtum von Schönstatt schloß.

Diese ungewöhnlich konkrete gläubige Bindung an die Gottesmutter müssen wir auch als die Quelle der Schönstättischen Spiritualität betrachten. Nach dem Urteil des Gründers ist alles in bewußter Orientierung an ihrer Gestalt, ihrem Leben und ihrer bleibenden Sendung geworden.

Die Kirche hat auf dem Konzil im Ringen um Erneuerung ihre Hoffnung auf die „Mutter der Kirche“ klar zum Ausdruck gebracht. Die Wirksamkeit dieser „Mutter der Kirche“ hat Pater Kentenich in ihrer ganzen Schönheit und pastoralen Kraft als überreichen göttlichen Segen erfahren. Durch seine Gründung durfte er diesen Segen für die Kirche der kommenden Zeit bleibend wirksam machen. Ich schliesse mit einem Zitat aus der Konstitution über die Kirche:

„Darum blickt die Kirche auch in ihrem apostolischen Wirken mit Recht zu ihr auf, die Christus geboren hat, der dazu vom Heiligen Geist empfangen und von der Jungfrau geboren wurde, daß er durch die Kirche auch in den Herzen der Gläubigen geboren werde und wachse“ (Kap. 8, 65).

Die Akten des Seligsprechungsprozesses für Pater Joseph Kentenich werden nur langsam und mühsam Daten und Vorgänge registrieren und für ein Urteil der Kirche über den Diener Gottes, Pater Joseph Kentenich, namhaft machen. Wir werden warten. Aber schon heute erfüllt viele mit dankbarer Freude und Zuver-

sicht für die Kirche all das, was Gott durch eine große priesterliche Vatergestalt für die kommende Zeit der Kirche gewirkt hat.

Erstveröffentlichung in: Heinrich Tenhumberg, *Ihr seid mein Brief*, Vallendar 1976.

Zum Thema Priestertum der Frau

Von Barbara Albrecht

Einführung

„Deinen Vorschriften neige mein Herz zu, doch nicht der Habgier!“, so ruft der Beter von Ps. 119 (36). Es mag absurd erscheinen, mit seinen Worten eine Brücke schlagen zu wollen zu unserem Thema „Priestertum der Frau“. Und doch gibt dieser Vers, wie mir scheint, erste Denkanstöße. Ja, er regt an zu einigen provokativen Fragen.

Deinen Vorschriften neige mein Herz zu. „Vorschriften?“ Schon bei dem Wort sehen viele heute ‚rot‘. Vorschriften: das klingt nach Unterdrückung! Unser Schlachtruf in Welt und Kirche heißt „Befreiung!“ Wer gar noch von „Vorschriften Gottes“ zu reden wagt, der gehört ins vorige Jahrhundert. Der ist konservativ, traditionalistisch, vorkonziliar, von gestern, erledigt! Und wer hat heute noch den Mut, ein derart miserables Image auf sich sitzen zu lassen? Der Hinweis auf Vorschriften Gottes ist zudem (um gleich ‚in medias res‘ zu springen) von fortschrittlichen Theologinnen und Theologen längst entlarvt worden als Feigenblatt einer patriarchalisch strukturierten Kirche, deren Priester zwar viel von gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Gleichberechtigung der Frau reden, sie aber weit von sich weisen, wenn es um die innerkirchliche berufliche Gleichberechtigung geht.

Abgesehen davon: Wo steht denn eigentlich geschrieben, daß Frauen nicht Priesterinnen werden dürfen? Und gibt es überhaupt „Vorschriften Gottes“, also so etwas wie eine ewig gültige Ordnung? Besteht nicht alle Ordnung unter Menschen, also auch in der Kirche, aus soziologisch-kulturell bedingten Über-einkünften, die sich je nach den Verhältnissen wandeln? Was aber hat sich tiefgreifender gewandelt als Bild und Stellung der Frau?! Das Gerede von der „Ewigen Frau“ ist doch bloßer „Mythos“, einer Dichterin wie G. v. Le Fort allenfalls zuzugestehen, für das konkrete Leben auf Erden, für die Realität jedoch unbrauchbar!

„Deinen Vorschriften neige mein *Herz* zu . . .“ Wie denn das? Vorschriften akzeptiert man mit dem Verstand, allenfalls zähneknirschend. Aber eine Bejahung von Vorschriften, und seien es Vorschriften Gottes, mit dem Herzen – das dürfte doch wohl zu weit gehen! Das ist Romantik, unbrauchbar fürs Leben! „Deinen Vorschriften neige mein Herz zu, doch nicht der *Habgier!*“ Gewiß zielt Habgier zuerst auf materiellen Besitz. Doch gibt es dieses Laster auch im Blick auf andere Güter, die man nicht hat, aber haben will: Ämter, berufliche Stellungen, Macht, Ruhm u. a. m. ‚Haben-wollen‘ um jeden Preis unter Verneinung jeder Grenze! Darum der Ruf nach Egalität, nach Gleichheit für alle. Wenn sie erreicht ist, dann, so meinten schon die Väter der französischen Revolution und die des Kommunismus erst recht, – gibt es das von Menschen gemachte Weltfriedensreich auf Erden.

Was hat das alles mit unserem Thema zu tun? Nun: Das katholische Priestertum ist die letzte berufliche Bastion, die Frauen noch nicht errungen haben. Wer aber als Ministerpräsidentin ein Volk dieser Welt leiten kann, sollte doch wohl auch als Priesterin oder als weiblicher Bischof, wenn nicht gar als weiblicher Papst das Gottesvolk leiten können. „In der Zukunft muß für die Frau, wenn sie qualifiziert ist durch den Geist Gottes selber und die notwendigen Gaben für eine solche Aufgabe besitzt, auch das Bischofsamt offenstehen¹.“

Gleichheit für alle! Das also fordern jene, die das Frauenpriestertum anstreben und meinen, diese Frage sei ein Testfall für die wahre Haltung der katholischen Kirche zur Frau überhaupt und darüber hinaus ein Testfall für das eigene Frau-sein, die „der Frau ‚von Rechts wegen‘ zukommende Gleichstellung mit dem Mann².“ Wer nicht grundsätzlich alles an beruflichen Möglichkeiten ‚hat‘, der ‚ist‘ nicht vollwertig. Der gehört zu den Diskriminierten. Darum Druck von unten! Der wird auf Dauer wirksam sein. Denn zu den siegreichen Revolutionen unseres Jahrhunderts gehören, nach Meinung des Psychoanalytikers E. Fromm, die der Frauen und die sexuelle Revolution – „obwohl sie sich erst im Anfangsstadium befinden. Ihre Forderungen wurden bereits vom Bewußtsein der Mehrheit akzeptiert, und die alten Ideologien werden mit jedem Tag lächerlicher³.“

Ein Zusammenhang unseres Themas mit dem Schlachtruf „Freiheit und Gleichheit!“, mit der revolutionären Befreiungstheologie und den Egalisierungstendenzen unserer Tage ist unverkennbar. Doch mögen diese ersten Hinweise zunächst genügen.

I. Informationen über den Stand der Dinge

Nur in wenigen Strichen seien nun einzelne Fakten skizziert⁴. Schon Ende der 20er Jahre hat es vereinzelt Theologiestudentinnen gegeben, die es wagten, theo-

logische Vorlesungen zu besuchen. Ihr Ziel war die *Missio canonica* für den schulischen Religionsunterricht. Das blieb so bis zum Ende der 50er Jahre. Die erste deutsche Frau, die den Dr. jur. can. an einer theologischen Fakultät (München) erwarb, war G. Reidick mit einer Arbeit über „Die hierarchische Struktur der Ehe“. Sie hat ihre These inzwischen allerdings öffentlich widerrufen. Von den promovierten deutschen Theologinnen der ersten Stunde haben einige geheiratet (z. B. E. Gössmann, U. Ranke-Heinemann u. a.). Sie arbeiten z. T. wie ihre unverheirateten Kolleginnen weiter an Fachhochschulen, pädagogischen Abteilungen von Universitäten, im Verlagswesen; einige sind in den Schuldienst gegangen oder haben Sonderaufgaben im Bereich der theologisch-spirituellen Erwachsenenbildung übernommen.

Seit Mitte der 60er, Anfang der 70er Jahre hat sich das Bild gewandelt. Frauen studieren zu Tausenden Theologie, werden Diplomtheologinnen oder promovieren, wollen Pastoralreferentinnen werden, und nicht wenige warten darauf, daß die Kirche endlich Ja sagt zu ihrer Weihe als Diakonin bzw. Priesterin. Unter dem Titel „Wir schweigen nicht länger“⁵ hat eine kleine Gruppe von deutschen katholischen Theologinnen zusammen mit einer Schweizer Juristin schon 1964 ihr diesbezügliches, an die Konzilsväter gerichtetes Votum veröffentlicht und die Forderung nach dem Frauenpriestertum energisch vertreten. Diese Schrift wurde ein Welterfolg.

Eine der Verfasserinnen, I. Raming, hat 1972 an der katholisch-theologischen Fakultät Münster promoviert. Ihre Dissertation trägt den Titel „Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt – gottgewollte Tradition oder Diskriminierung?“ Von dieser Diskriminierung ist inzwischen weltweit unter katholischen Frauen die Rede, außer in Deutschland vor allem in Holland, Belgien und in den USA. Vorangetrieben wird die Diskussion von den Vertreterinnen der sogenannten *Feministischen Theologie*, deren europäisches Zentrum die katholisch-theologische Fakultät in Nijmegen ist. Die feministische Theologie hat in der internationalen Zeitschrift *Concilium*, die sich diesem Anliegen geöffnet hat (Heft 1/1976; 5/1978) ein Organ von beachtlicher publizistischer Wirkung.

E. Schüssler-Fiorenza (deutsche Theologin, die einen amerikanischen Laientheologen geheiratet hat und als Professorin an der Notre Dame University, Indiana, lehrt) rechtfertigt die feministische Theologie mit der „Notwendigkeit, eine institutionelle Basis zu schaffen, die es Frauen ermöglichen würde, ihre eigene theologische Erziehung in die Hand zu nehmen und alternative Formen des kirchlichen Dienstes und theologischen Arbeitens zu erarbeiten“⁶. „Denn es sei unzumutbar, daß viele der „klerikalen Frauen“ nach ihrem theologischen Studienabschluß „mit zweitrangigen kirchlichen Positionen vorlieb nehmen“ und sich oft „auf geschlechtsspezifische Gebiete, wie Frauen- und Kinderseelsorge“ beschränken müßten (288). Das ist nach M. Th. van Lunen-Chenu typisch für eine Kirche, die Frauen ‚gebraucht‘, indem sie sie „unterklerikalisiert“⁷.“ Darum geht es nicht bloß um ‚Förderung‘ der Frauen, sondern um ihre Emanzipation,

ihre ‚Befreiung‘! „Wir wollen eine solche Kirche, daß wir und alle anderen Ausgeschlossenen darin Sinn und folglich Platz finden. Das Ziel ist langfristig; es ist politisch, wirtschaftlich und kulturell; es setzt eine Umstellung und eine so tiefe und so weitgehende Änderung voraus, daß man es radikal und revolutionär nennen kann⁸.“ Bloße Reformtendenzen sind bereits überholt.

Erstes Ziel der feministischen Theologie ist es (nach E. Schüssler), die volle Teilnahme der Frau am akademischen Leben und Wissenschaftsbetrieb zu erreichen. Das aber ist nur möglich, „wenn die patriarchalischen und sexistischen Strukturen akademischer Institutionen verändert werden“ (289). Die kritische Theologie besteht daher darauf, „daß die Festlegung akademischer Berufe und akademischer Theologie auf das männliche Geschlecht hinterfragt und aufgelöst werden muß“ (290). Der Sexismus vieler katholischer Theologen, d. h. die Ablehnung und Unterdrückung der Frau, sei nicht nur ein persönliches Versagen, sondern „ein strukturelles Übel, das die theologische Wissenschaft und die christliche Botschaft korrumpiert und zerstört. Insofern feministische Theologie Mythen, Mechanismen, Systeme und Institutionen, die Frauen unterdrücken, theologisch analysiert, hat sie dieselben Ziele und vertieft sie die Analysen der kritischen Theologie“ (291). Sie nimmt also an den Anliegen und Zielen der Befreiungstheologie teil, ist aber noch wesentlich universaler und radikaler als diese. „Die volle Teilnahme der Frau an der akademisch-theologischen Wissenschaft hat als Voraussetzung und Konsequenz nicht nur die Veränderung akademischer Institutionen und die Bekehrung männlicher Theologen, sondern auch die grundlegende Wandlung der Theologie als wissenschaftlicher Disziplin, ihrer Inhalte und Methoden“ (291). Darüber hinaus geht es um die Veränderung der theologischen Sprache und ihrer Androzentrizität überhaupt.

Die Vertreterinnen der feministischen Theologie sind der Ansicht, schon die Rede von Gott dem Vater und dem Sohn hindere ein „genuines christliches Selbstverständnis der Frau“ und suggeriere „ein Verständnis der göttlichen und kirchlichen Wirklichkeit, das Frauen als volle Menschen und Christen ausschließt. Solche androzentrische Rede von Gott hindert nicht nur die Ego-Entwicklung der Frau, sondern legitimiert auch die kulturelle Mythologie des Ewig-Weiblichen und hat die christliche Subordination und kirchliche Zweit-rangigkeit der Frau im Gefolge“ (292). Die zentralen Mysterien christlichen Glaubens haben „keinen Platz für die Frau“ (292).

E. Schüssler-Fiorenza endet: „Erst wenn Theologinnen verschiedener Länder zusammenarbeiten, um neue theologische Strukturen zu schaffen und die Befreiung und Veränderung der Theologie in Angriff zu nehmen, werden wir fähig sein, grundlegende Änderungen in der jetzigen theologischen und kirchlichen Theorie und Praxis zu bewirken“ (293). Veränderung der kirchlichen Praxis, und zwar zum Frauenpriestertum hin – das ist eindeutig das letzte Ziel der feministischen Theologie. Also: Theologinnen aller Länder vereint euch!

Noch einige andere Fakten müssen genannt werden. Zuerst der Stand in der *Ökumene*: „1972 war der Stand in den anderen Kirchen folgender: Von 270 Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) wurden in 72 Frauen ordiniert und 143 lehnten ab. Die restlichen hatten sich mit diesem Problem noch nicht befaßt. Seither steigt die Zahl der Kirchen, die Frauen ordinieren, an. Da diese Frage immer breiteren Raum einnimmt, hat der ÖRK eine Untereinheit eingerichtet: „Frau in Kirche und Gesellschaft“⁹.“

Inzwischen werden auch in der Anglikanischen Kirche Nordamerikas und Kanadas Frauen ordiniert. In der Kirche von England ist eine entsprechende Resolution auf der Generalsynode 1978 zwar noch einmal am Widerstand des Klerus knapp gescheitert¹⁰. Aber es zeichnet sich auch dort eine offenbar nicht mehr aufzuhaltende Wende ab, zumal die Lambeth-Konferenz im August 1978 den Anglikanischen Teilkirchen die Frauenordination freigestellt hat. Die Folgen: Die Sakramentsgemeinschaft zwischen Anglikanern und Altkatholiken ist äußerst gefährdet, ganz zu schweigen von der neuen Belastung der ökumenischen Beziehungen zwischen Anglikanischer Kirche einerseits und Katholischer Kirche und den Orthodoxen andererseits. Darüber sind sich die Anglikaner im klaren, wie ein Brief des Erzbischofs Coggan an Papst Paul VI. vom 9. 7. 1975 zeigt. Damals schon schrieb Coggan: „Das alles bedenken wir, wenn wir jetzt diesen Brief schreiben, um Eure Heiligkeit zu informieren, daß in der Anglikanischen Gemeinschaft langsam aber ständig die gemeinsame Auffassung gewachsen ist, daß im Prinzip keine tiefgreifenden Hindernisse gegen die Priesterweihe von Frauen vorhanden sind. Wir sind uns gleichzeitig bewußt, daß ein Schritt in dieser Richtung ein Hindernis auf dem Weg zu der von Christus gewollten Einheit seiner Kirche darstellen könnte.“ Deshalb, so fährt der Erzbischof fort, seien Kontakte mit dem römischen Einheitssekretariat in dieser Frage angeknüpft worden. „Darüber hinaus erwarten wir in Zukunft weitere gemeinsame Diskussionen über diese Frage“¹¹.“

Die Antwort des Papstes vom 30. 11. 1975 lautet: „Euer Gnaden sind sich natürlich sehr wohl über den Standpunkt der Katholischen Kirche in dieser Frage bewußt. Aus sehr gewichtigen Gründen hält sie daran fest, daß eine Weihe von Frauen nicht zugelassen werden kann. Diese Gründe sind u. a.: das in der Hl. Schrift niedergelegte Beispiel Christi, der seine Apostel ausschließlich unter Männern auswählte; die ständige Praxis der Kirche, die (in Nachahmung Christi) ebenfalls nur Männer erwählt hat; und die aktuelle Lehre der Kirche, die folgerichtig den Ausschluß der Frauen vom Priestertum in Übereinstimmung mit Gottes Plänen für seine Kirche sieht . . . Wir müssen jetzt bedauerlicherweise feststellen, daß der neue Weg, den die Anglikanische Gemeinschaft durch die Zulassung von Frauen zum Weihenpriestertum eingeschlagen hat, mit Sicherheit ernste Schwierigkeiten in den Dialog hineinbringt, die diejenigen, die das gemeinsame Gespräch führen, ernsthaft bedenken müssen. Hindernisse zerstören jedoch nicht die gegenwärtige Verpflichtung, die Aussöhnung anzustreben“¹².“

Die genannten Gründe kommen ausführlich zur Sprache in dem Dokument der Glaubenskongregation ‚Inter insigniores‘ (11. 10. 1976, veröffentlicht am 27. 1. 1977). Es geht um die Frage der Zulassung der Frauen zum Priestertum¹³. Diese Erklärung, die, wie zu erwarten, auf heftigen Widerstand gestoßen ist, müssen wir im folgenden genauer betrachten, sind darin doch die gravierendsten Argumente genannt, die die Katholiken, die Orthodoxen und einen Großteil der übrigen christlichen Kirchen davon zurückhalten, das Frauenpriestertum einzuführen.

Zuvor aber noch einige andere Fakten, die die Situation beleuchten. In Deutschland tritt seit Jahren die ‚Aktionsgemeinschaft für verantwortliche Mitarbeit der Frau in der katholischen Kirche‘ (AFK) mit Eingaben an die Bischofskonferenz für die ‚Rechte der Frau in der Kirche‘ und somit auch für ihr ‚Recht‘ auf das Priestertum ein. Unter anderem bringt diese Aktionsgemeinschaft das Argument: ‚damit eine gewisse Präsenz (der Frau) im kirchlichen Amt erreicht und eine vollmenschliche Gestaltung des Amtes möglich wird¹⁴.‘

Im April d. J. (1979) hat sich die Vereinigung der Katholischen Frauengemeinschaften Deutschlands (Kfd) mit ihren nahezu 1 Mill. Mitgliedern auf ihrer Jubiläumstagung in Mainz den Bestrebungen im Blick auf Diakonat und Priestertum der Frau angeschlossen.

Schließlich noch einmal ein Blick nach den USA. Von der 2. Konferenz über die Ordination der Frau in der katholischen Kirche (November 1978 in Baltimore) wird folgendes berichtet:

„Als Äußerung ihrer Enttäuschung über die Verlautbarung des Vatikans, die sich gegen die Weihe der Frau aussprach, zogen die 2000 Teilnehmer, mit symbolischen Ketten gefesselt, durch die Stadt zum Bürgerzentrum, wo die Konferenz stattfand. Von den Teilnehmern waren 62 % Ordensschwestern und 30 % Laien . . . Die Anwesenheit von Delegierten aus Kanada, Südamerika, Europa, Asien, Indien und Afrika veranschaulichte das univernale Interesse in dieser Sache . . . Allerdings sind die Theologinnen nicht einer Meinung. Elisabeth Schüssler-Fiorenza . . . gab einen umfassenden Bericht über die Unterschiede, die sich zeigen, wenn man an die Frage des Priestertums der Frau herangeht. Da sind jene, die denken, daß es für Frauen möglich ist, einen ergänzenden Part innerhalb des Priestertums, wie es derzeit strukturiert ist, einzubringen. Andere glauben, daß eine Strukturänderung erforderlich ist und daß es für Frauen nicht möglich ist, ihr Amt zusammen mit Männern auszuüben, bis daß das patriarchalische System, auf dem das Priestertum aufgebaut ist, reformiert ist, und daß Männer und Frauen, die in der Vergangenheit diese Sachlage akzeptiert haben, ihren Fehler öffentlich eingestehen müssen. Eine andere Gruppe denkt, daß keine Hoffnung besteht, daß die Männer ihre Haltung ändern und daß für die Frauen nur eines zu tun bleibt, nämlich die Beauftragung einer Gemeinschaft zu suchen und ohne großes Aufheben voranzugehen und das ‚Brot zu brechen‘, wie unser Herr es tat, in der Hoffnung, daß die *vollendete Tatsache* vielleicht akzeptiert wird und der Ausschluß der Frau vom Priestertum als überholt erklärt wird¹⁵.“

Die theologische Diskussion soll also von der Praxis überrollt werden. Unter zahlreichen Resolutionen, die in der Konferenz zur Abstimmung kamen, ist aber zunächst erst einmal einstimmig verabschiedet worden, „daß eine Gruppe von Delegierten in Rom vorstellig werden soll, um die Frage des Priestertums der Frau mit dem Papst zu diskutieren¹⁶.“ Man kann gespannt sein, was dabei herauskommt.

II. Stellungnahmen zur Römischen Erklärung „Zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priestertum“ (15. 10. 1976; veröffentlicht am 27. 1. 1977)

Die von Papst Paul VI. approbierte Erklärung der Glaubenskongregation lehnt die Zulassung der Frauen zum Priestertum klar und entschieden ab. Zur Begründung wird angeführt:

1. das Gewicht der nahezu 2000jährigen unangefochtenen christlichen Tradition;
2. die Praxis des Herrn;
3. die Praxis der Apostel;
4. die bleibende Bedeutung von beidem;
5. das Geheimnis des katholischen Priestertums im Geheimnis Christi;
6. das Geheimnis des katholischen Priestertums im Geheimnis der Kirche.

Argumente ,contra‘

K. Rahner hat in einem Aufsatz „Priestertum der Frau?“¹⁷ zunächst auf die theologische Qualifikation der Erklärung hingewiesen: es handele sich um eine authentische, aber grundsätzlich reformable Verlautbarung, „bei der ein Irrtum nicht von vornherein sicher ausgeschlossen ist“ (17). Als Theologe respektiert er die Erklärung. Doch hat er sofort seine kritischen Gegenargumente veröffentlicht.

Nach Rahner ist der entscheidende Punkt:

„In der *kulturellen und gesellschaftlichen Situation* ihrer Zeit konnten sich praktisch Jesus und die erste Kirche keine weiblichen Gemeindeleiter und Vorsteher der Eucharistiefier denken oder dies gar durchsetzen . . . Das Judentum z. Z. Jesu basierte (wie bei Paulus noch deutlich zu merken) auf einer so selbstverständlichen Männerherrschaft, daß gar nicht daran zu denken ist, daß Jesus und seine Apostel . . . diese Präponderanz der Männer in ihren Gemeinden hätten abschaffen können oder auch nur dürfen, trotz der bei ihnen zum Durchbruch gekommenen grundsätzlicheren und allgemeineren Erkenntnis der Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung der Frau in der religiösen und ansatzweise auch in der profanen gesellschaftlichen Dimension . . . Wenn somit auf jeden Fall kulturelle und gesellschaftliche Gründe für die Nicht-Verwendung der Frau als Gemeindeleiterin gegeben sind, dann müßte eindeutig bewiesen werden, daß diese Gründe nicht ausreichen, um das Verhalten Jesu und der Apostel verständlich zu machen. Das aber beweist die Erklärung nicht“ (24 ff.).

Jesus und die Apostel mußten damals so handeln, „ohne daß ihr Verhalten eine normative Bedeutung für alle Zeiten haben muß“ (28). Hinter diesem Faktum steckt das eigentliche Problem: man weiß im Grunde theologisch nicht, „wie man eine ‚göttliche‘ Tradition von einer allgemein und lange dauernden ‚menschlichen‘ Tradition grundsätzlich unterscheiden“ kann (31).

Ein 2. Argument Rahners lautet: Es wird nicht einsichtig, daß „ein Mensch, der im Auftrag Christi und insofern (aber doch auch nicht anders) ‚in persona Christi‘ handelt, diesen dabei gerade in seinem *Mannsein* repräsentieren müsse“ (26f.). Fazit Rahners: Die Diskussion muß weitergehen.

„Mit Vorsicht, unter gegenseitigem Respekt, in Kritik gegenüber schlechten Argumenten, die es auf beiden Seiten gibt, in Kritik gegenüber allen unangebrachten Emotionalitäten, die auch auf beiden Seiten ausdrücklich oder heimlich am Werk sind, aber auch mit Mut zu einem geschichtlichen Wandel, der zu der Treue gehört, die die Kirche ihrem Herrn schuldet“ (33).

Ich möchte dieses Wort bejahen, es aber am Ende etwas verändern: die Diskussion muß weitergehen mit Mut zu einem geschichtlichen Wandel, wo er begründeterweise kirchlich geboten ist, aber auch mit Mut zum Durchhalten einer bestehenden Ordnung, sofern sie der vor dem Herrn verantwortlichen kirchlichen Autorität genugsam begründet erscheint. Der Mut zum Gehorsam gegenüber dem tradierten Willen und der Praxis Jesu Christi und seiner Apostel gehört doch wohl auch, wenn nicht sogar an erster Stelle, „zu der Treue, die die Kirche ihrem Herrn schuldet“.

Argumente ‚pro‘

Ja, es gehört heute Mut dazu, entgegen dem allgemeinen Trend, dem so entschiedenen ‚Nein‘ Roms zum Priestertum der Frau öffentlich zuzustimmen. Und dies nicht einfach wegen des vermutlich ältesten Slogans, den es gibt: „Roma locuta, causa finita“, sondern aus persönlicher Überzeugung. Ich habe sie gewonnen teils aus der Argumentation der Römischen Erklärung, teils aus anderen Überlegungen. Nicht alle, sondern nur einige wenige Punkte seien hier skizziert.

1. Das Gewicht der Tradition

Das Gewicht der Tradition spielt m. E. zu Recht eine entscheidende Rolle und gewinnt um so mehr an Bedeutung, je weniger die Menschheit innerhalb und außerhalb der Kirche noch ein Verhältnis zur Geschichte und Tradition hat. Die Langlebigkeit einer Institution ist heute weithin schon ein Einwand gegen sie, und sehr oft findet sich „der Verteidiger eines Überlieferten von vornherein im Unrecht und auf der Anklagebank. So verfilzt man die Frage nach den Prieste-

rinnen mit dem alten Kampf um Frauenrechte und dem neuen Krieg zwischen Progressisten und Konservativen in der Kirche¹⁸. „Viele stimmen heute auch in der Kirche der Devise zu: „Alles fließt, nur der Wechsel ist beständig!“ Gedacht ist dabei natürlich an einen von Menschen machbaren, steuerbaren Wechsel. Wer diese Devise in unserem Jahrhundert in großem Stil in die Praxis zu übersetzen versucht, das dürfte unschwer zu erkennen sein.

Daß die Katholische Kirche, die Orthodoxen Kirchen und die Altkatholiken an der Tradition eines männlichen Priestertums festhalten und auch die Mehrheit der Kirchen und Gemeinschaften reformatorischen Ursprungs ordinierte Frauen im Pfarramt unter Berufung auf den Willen und Praxis Jesu Christi und der Apostel ablehnen, zeigt m. E. das Gewicht der Treue zum Verhalten des Herrn der Kirche, wie es uns biblisch überliefert ist. Die redliche Bemühung um Erkenntnis und Befolgung des Willens des Herrn der Kirche in der Weise zu interpretieren, daß man sagt, die noch bestehende Einheit bei dem größeren Teil der Christenheit in diesem Punkt beruhe nur auf der Frauenfeindlichkeit von verschworenen „Männerbünden“¹⁹, eben den patriarchalisch strukturierten Kirchen – eine solche Meinung erscheint mir absurd. Zudem muß man sich auch wohl darüber im klaren sein, daß es die gegenwärtige Fragestellung 2000 Jahre lang so gar nicht gegeben hat, also nichts da war, gegen das priesterliche Männerbünde hätten sich zusammenschließen müssen.

Die in anderen Fragen unglücklicherweise zerbrochene, in diesem Fragenbereich noch weithin vorhandene Einheit nach 2000 Jahren aufs Spiel zu setzen (wie es die Anglikaner in einigen ihrer Teilkirchen gegenwärtig wissentlich tun), dürfte den Willen des Herrn zur Einheit der Seinen – ein Wille der uns im Zeitalter der Ökumene eigentlich ein Gewissensanliegen geworden sein sollte – erneut zutiefst verletzen. Das ökumenische Zeugnis des Festhaltens an jeder vorhandenen Einheit ist m. E. von ungleich größerem Gewicht und Rang als der dem Zeitgeist entsprechende modische Trend zum Frauenpriestertum – mag er mit noch soviel Lautstärke, weltweit und wenn möglich von Millionen Frauen vorgetragen werden und denen, die diesem Trend das theoretische Rüstzeug liefern, den Applaus der Massen einbringen. Erinnern wir uns an die Bitte des Psalmisten: Deinen Vorschriften, deinem Willen neige mein Herz zu!

2. Das Verhalten des Herrn

Die Erklärung verweist darauf, daß Jesus trotz seiner so provokatorisch unzeitgemäßen, positiven Einstellung zur Frau keine Frau in die Gruppe der Zwölf berufen hat. „Nicht einmal seiner Mutter, die so eng mit seinem Geheimnis verbunden ist“ und die – so müßte man zu der Römischen Erklärung hinzufügen – wie kein Mensch sonst das Recht hätte beanspruchen können, die Abendmahls-

praxis ihres Sohnes fortzusetzen und zu sagen ‚Dies ist mein Leib‘ – nicht einmal seiner Mutter hat Jesus den Auftrag der Zwölf anvertraut.

Auch daß Jesus wegen der gesellschaftlich-kulturellen Umweltbedingungen nicht anders konnte und die Tatsache der Beauftragung von 12 Männern mit dem Apostolat also rein zeitgenössisch bedingt gewesen sein soll, erscheint mir angesichts des sonst nicht gerade anpassungsfreudigen Verhaltens Jesu und seiner souveränen Freiheit (etwa im Umgang mit dem Sabbatgebot u. a.) höchst unwahrscheinlich. Vielmehr kommt hier m. E. etwas ins Spiel, auf das die Römische Erklärung erst in ihrem 6. Teil Bezug nimmt: das Phänomen der Berufung.

Berufung durch den Herrn

Das Katholische Priestertum steht unter dem synoptisch überlieferten Wort: „Er rief zu sich, die er wollte“ (Mk 3, 13). Der gleiche Gedanke klingt später im Johannesevangelium an: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt“ (Joh 15, 16). Genau dies aber ist für Menschen des ausgehenden 20. Jahrhunderts unerträglich. Und doch hält die Kirche – ob gelegen oder ungelegen – daran fest: Das Priestertum ist als solches etwas grundsätzlich anderes als jeder Weltberuf. Es entzieht sich daher jedem Rechtsanspruch von seiten der Frauen wie aber auch der Männer! Das Priestertum der Kirche ist weder ein Grundrecht, das der Schöpfungsordnung Gottes entstammt, noch ein von Menschen gesetztes ‚Menschenrecht‘. „Es hat auch nichts mit irgendeiner Art von übernatürlicher Chancengleichheit des Menschen vor seinem ewigen Ziel zu tun²⁰.“ Die Erwählung, Berufung und Sendung als Priester Jesu Christi ist vielmehr eine Gnade! Sie entzieht sich daher von vornherein jeder Diskussion um Prestige und berufliche ‚Gleichberechtigung‘. Eine solche kann es nur auf der Ebene des Innerweltlichen geben, nicht aber auf der ausschließlich in Gottes Verfügbarkeit stehenden Ebene der Gnade. In der Erklärung heißt es: „Die Sendung des Priesters ist keine Funktion, die man zur Hebung seiner sozialen Stellung erlangen könnte. Kein rein menschlicher Fortschritt der Gesellschaft oder der menschlichen Person kann von sich aus den Zugang dazu eröffnen, da diese Sendung einer anderen Ordnung angehört²¹.“ Hier wird die ‚Realität der Übernatur‘, von der J. Kentenich so oft spricht, massiv spürbar, und diese Wahrheit ist wahrhaftig ‚konkret‘!

Das zeigt sich insbesondere in dem Fall, den die römische Erklärung aufgreift: daß nämlich Frauen erklären, sie hätten eine ‚Berufung‘ zum Priestertum. Berufung ist ein dialogisches Geschehen, ähnlich der Berufung zur Ehe oder der zum Ordensleben. Es gehören zwei dazu. Der Ehewille muß von beiden Partnern ausgesprochen werden, sonst kommt keine Ehe zustande, mag der eine Teil sich auch noch so sehr dazu berufen glauben. Eine Priesterweihe und Ordensprofesß kommt nicht zustande, wenn die Kirche nicht durch den Bischof oder Abt ihr Jawort sagt. So ist es von Anfang an. Markus berichtet von einem Mann, der

brennend gern wie die Zwölf bei Jesus „bleiben“ und ihm folgen wollte. Nach seiner Heilung und seinem Durchbruch zum Glauben verspürte dieser Mann in sich offenbar eine drängende Berufung. Darum sein inständiges Bitten. Doch es heißt Mk 5, 19: Jesus „ließ ihn nicht mit, sondern sagte ihm: ‚Geh nach Haus zu den Deinen und berichte ihnen, was der Herr an dir tat und wie er sich Deiner erbarmte‘.“ Das ist ein Verkündigungsauftrag, der in vielem dem ähnlich ist, den die Frauen später vom Auferstandenen erhielten. Aber weder sie noch dieser Mann gehören zu den zum Amt Berufenen. So ist es der Wille des Herrn.

Ist dieser Zurückgeschickte oder sind die Frauen, die den Aposteln die Botschaft von der Auferstehung brachten oder ist Maria, die auch nicht in den Kreis der Amtsträger aufgenommen wurde, deshalb ‚weniger‘? Etwas Minderes, das das Recht gibt, gekränkt zu sein? Keineswegs! Denn es kann ja keiner behaupten, der Dienst der Frau Maria am Erlösungswerk ihres Sohnes sei ‚weniger‘ als der Dienst der Männer, der Apostel, ihrer Mitarbeiter und Nachfolger. Die Aufgaben und Dienste sind also verschieden, und diese Verschiedenheit entzieht sich als solche der Vergleichbarkeit. Auch in der Erklärung heißt es: „Die Aufgaben sind verschieden und dürfen deshalb nicht vermischt werden. Sie begründen keine Überlegenheit der einen über die anderen und bieten auch keinen Vorwand für Eifersucht . . . Die Kirche wünscht, daß die christlichen Frauen sich der Größe ihrer Sendung voll bewußt werden²².“

Erinnern wir uns des „lodernden Gerechtigkeitswillens“ (I. F. Görres) und all der Klagen über Unterklerikalisierung, Unterdrückung, Rechtlosigkeit jener Frauen, die wie gebannt nur das *eine* Ziel vor Augen sehen: das Priestertum, diese letzte ihnen vorenthaltene Stellung, die es um ihrer ‚Befreiung‘ willen zu erringen gilt. Sie stellen allen Ernstes die Frage: „Wird die Frau die Väter besiegen müssen, um ihren Platz vor Gott zu bekommen – oder werden ihre Brüder fähig sein, sie nach Jahrhunderten des Frauenhasses als Schwestern anzunehmen in einer neuen Zeit des Geistes für die Kirche²³?“

„Deinen Vorschriften neige mein Herz zu, doch nicht der Habgier!“ Es ist bedrückend zu sehen, wieviel kostbare Energie hier von Frauen verschwendet wird, Energie, die Welt und Kirche so dringend brauchen, damit es ‚wärmer‘ wird auf Erden!

Was aber steht nun eigentlich hinter diesen Klagen und Anklagen? „Es ist schwierig, hier nicht auf einen sehr tiefen Minderwertigkeitskomplex zu schließen, der aus allem Vorrangsprobleme macht und . . . unversöhnlich und uner-sättlich auf unerfüllbaren Ansprüchen beharrt²⁴.

Die Motivation wird erkennbar schon durch die Sprache. Ganz offensichtlich ist die Emanzipation der Frauen, sofern sie das katholische Priestertum anstrebt, ein Spezialfall jener „Weltmacht des Neides“ und jener Auflehnung gegen

Grenzen und Anderssein überhaupt, die allenthalben wächst (durchaus nicht nur unter den Frauen!) und von stiller, ungeheuerlicher Wirkung ist. In ganz verschiedenen Bereichen gibt es die „Weltmacht Neid“: Neid auf den, der anders ist und auf das, was anders ist, auf das, was der eine ‚hat‘ und der andere nicht. Neid darum als „Wurzel rigoroser Egalisierungsbestrebungen“²⁵. „Gleich habt ihr zu sein!“ Hinter diesem so sozial, gerecht und christlich klingenden Schlachtruf verbirgt sich, wenn die geforderte Gleichheit Uniformität meint, gerade nicht Gerechtigkeit, sondern eine fundamentale Ungerechtigkeit. C. Meves, I. F. Görres, E. Fromm²⁶ und andere weisen darauf hin.

I. F. Görres geht aber in ihrer unbequemen Redlichkeit noch weiter, und ich schließe mich ihrer Sicht aus voller Überzeugung an. Sie verweist auf die „konkave Seite“ der Weltmacht des Neides: „die Weltmacht des schlechten Gewissens, das ihm antwortet.“

„Wer noch irgendeine Form von Hoheit oder Überlegenheit zu verwalten hat, sei es an . . . Rang, Stellung, Bildung, Autorität, tut es mit Unbehagen und Verlegenheit, fast Scham: Eltern vor ihren Kindern“, Unternehmer vor Arbeitern, Professoren vor Studenten, Obere gegenüber den übrigen Gliedern der geistlichen Gemeinschaften . . . „Auch manche Männer vor Frauen . . . Diese Haltung finden wir bald allgemein bei Priestern Laien gegenüber, und natürlich verstärkt sie sich, wo Frauen als Laien und als Frauen sich als Entrechtete und Unterdrückte, um ihr gutes Recht, um seine Widererstattung Kämpfende gebärden . . . Statt des klaren und festen Nein, das zu erwarten wäre, findet man ein mehr oder weniger schwankendes, verlegenes Schweigen, auch verstecktes Entgegenkommen, indirekte Förderung“ und heute schon nicht mehr schüchterne, sondern offene Sympathie.

„Vor lauter Aufwertung des Laien und seines allgemeinen Priestertums wagen sie kaum mehr, ihre doch unveräußerliche, unverleugbare Würde wahrzunehmen, geschweige denn auszusagen. Viele (Priester) möchten sie am liebsten wie einen zu schwer gewordenen Mantel abstreifen und willig den Laien anbieten. So schwingt das Pendel wieder einmal ins andere Extrem hinaus“²⁸.

Die Repräsentation des Herrn

In der Diskussion um das Priestertum der Frau ist ein, wenn ich recht sehe, zunehmend strittiger Punkt jene Argumentation, die um die „repraesentatio Christi“ kreist. Der Träger des Amtes repräsentiert nach katholischem Verständnis den Herrn. Christus handelt durch den Priester. Nicht in eigener Person, sondern „in persona Christi“ feiert der Priester das eucharistische Herzgeheimnis der Kirche und vollzieht er die Wandlung. So auch beim Sakrament der Versöhnung, beim Amt der Verkündigung und der Leitung: „An Christi Statt walten wir des Amtes in der Überzeugung, daß Gott durch uns mahnt. An Christi Statt bitten wir: Laßt euch versöhnen mit Gott“ (2. Kor 5, 20). Dieses Selbstverständnis des Apostels Paulus entspricht völlig den Worten des vorösterlichen Jesus an Jünger, die er aussendet, damit sie in seinem Namen das Evangelium vom Reich Gottes verkünden: „Wer euch hört, hört mich!“ (Lk 10, 16).

Der das sagt, ist der menschengewordene Sohn Gottes: der, der uns in allem gleichgeworden ist, ausgenommen die Sünde (vgl. Hebr 4, 15). „In allem“ – das schließt ein, daß sich der Sohn Gottes als Mensch völlig der Schöpfungsordnung und also auch der Geschlechterordnung eingefügt hat. Der Sohn Gottes war schlicht und einfach ein Mann, und dies sicher nicht aus Zufall. Bei der Menschwerdung Gottes gibt es keinen Zufall. Die Menschwerdung des Wortes ist „in der Form des männlichen Geschlechtes erfolgt. Dies ist natürlich eine Tatsachenfrage: doch ist diese Tatsache, ohne daß sie im geringsten eine vermeintliche natürliche Überordnung des Mannes über die Frau beinhaltet, unlösbar mit der Heilsökonomie verbunden²⁹.“ Da der Priester den Herrn nicht in seiner Gottheit, sondern als den Menschengewordenen, Gekreuzigten, Auferstandenen und zum Vater im Himmel Erhöhten repräsentiert, ist es eine einfache Schlußfolgerung: also muß der Priester ebenfalls ein Mann sein.

Die Befürworter des Frauenpriestertums lehnen diese Argumentation ab. Das zeigt erneut ein zu Beginn dieses Jahres (1979) erschienenenes Buch von A. Röper, das unter dem Titel „Ist Gott ein Mann?“ ein Gespräch zwischen ihr und K. Rahner und zwei andere Artikel wiedergibt.

Für unsere Frage ist von Belang, daß nach Rahner das Mannsein Jesu nur die in der damaligen Zeit notwendige Voraussetzung zur möglichen Erfüllung seines Auftrags war, „ohne eigentliche Heilsbedeutsamkeit“ (74) und indifferent „hinsichtlich der Selbstaussage Gottes“ (77) in einem Menschen überhaupt. Rahner meint, die Frau solle „nicht vergessen, daß sie dazu berufen ist, diesem Christus das einzufügen . . ., was er in der Enge seiner *menschlichen* Existenz nicht verwirklichen konnte“ (78), „was seiner Männlichkeit fehlte“, so ergänzt A. Röper: „das, was nur von einer Frau geleistet werden kann“ (85).

Es ergibt sich von selbst, daß es an der Frau ist, die Ergänzung dessen zu leisten, was dem Priestertum insgesamt „überall, wo dieses nur von Männern betrieben wird“ unweigerlich fehlt: „das Weibliche“. „Der Dienst am Altar (ist) nicht an das Mannsein gebunden. Bedenkenswerter noch, er ist als rein männlicher Dienst gar kein *ganz*-menschlicher, sondern muß, weil ohne eine weibliche Seite, unvollständig bleiben“ (88). Soweit die Meinung dieser Frau, für die eigenartigerweise das Mannsein, obwohl so mangelhaft, doch das eindeutig „von Gott und den Menschen bevorzugte Geschlecht“ (66) ist. Denn, so lautet eine Aussage dieser Theologin, die einem wahrhaftig den Atem verschlagen kann: die Frau hat den „Nachteil“, daß sie gebären muß (51), und A. Röper fährt fort: „So lange bleibt auch Gleichberechtigung ein Traum, der nicht verwirklicht wird.“ Hier zeigt sich m. E. am erschütterndsten, daß „die katholische Frau von heute immer weniger die katholische Frau von einst“ ist³⁰. Dies aber gerade nicht aufgrund eines positiv gesteigerten, sondern aufgrund eines geschwundenen Selbstwertgefühls und einer verringerten Selbsteinschätzung. Theologisch bricht hier etwas von der alten leibfeindlichen, die Schöpfungsordnung verach-

tenden Irrlehre des Manichäismus durch, der dem tiefsten christlichen Mysterium zuwider ist: der Inkarnation.

3. Die Geschlechterdifferenz in Schöpfungs- und Erlösungsordnung

Für mich ergibt sich die Frage, ob die „Selbstaussage Gottes“ in Jesus von Nazareth, dem Mann, und folglich die Repräsentation Christi durch einen männlichen Priester nicht noch tiefer gesehen und gedeutet werden muß. Ich denke an Grundvorgegebenheiten, die auch der Erlösungsordnung von Gott in Wahrheit noch vorgegeben sind und in Ewigkeit nicht revidiert werden. Zu erinnern ist an das, was man metaphysisch die „Seinsordnung“, theologisch die „Schöpfungsordnung“ nennt. In diese Seinsordnung, den *ordo essendi*, ist Gottes Wille, sind seine „Vorschriften“ gleichsam eingraviert, wie ein Wasserzeichen unauslöschlich eingeprägt. So auch die Geschlechterdifferenz. „Zu deinen Vorschriften neige mein Herz, doch nicht zur Habgier!“

Die Seins- oder Schöpfungsordnung bleibt richtungweisend. Sie wird in der Erlösungsordnung nicht aufgehoben, sondern aufgehoben, hinaufgehoben, aufgenommen in das Wirken des Herrn und seiner Kirche und bleibt gültig bis ans Ende der Zeiten. So gilt denn auch im Rahmen und Raum des Erlösungsgeschehens:

Als Mann und Frau ist der Mensch geschaffen von Gott: beide gleichwertig, beide Bild Gottes, beide voll Mensch, beide voll erlöst und doch nicht identisch, sondern beide bis in die kleinste Zelle und (weit über das bloß Biologische hinaus) bis in jede Äußerung ihres Geistes und Verhaltens hinein verschiedenartig in aller Gleichheit des Menschseins. Selbstverständlich kann diese Grundverschiedenartigkeit individuell stärker oder schwächer ausgeprägt sein und finden sich im Mann auch frauliche Züge, in der Frau auch männliche. Hier geht es um prägende Dominanten, die m. E. nicht so „absolut dunkel und unbestimmt“ sind, wie Rahner meint³¹.

Zu dieser Verschiedenartigkeit gehört nach dem bildhaften biblischen Befund (Eph 1, 22 ff.; 5, 21 ff.) – ohne daß das in ein Mehr- oder Weniger-Sein, in ein Plus oder Minus uminterpretiert werden dürfte! – das „Haupt“-sein des Mannes und das „Gehilfin“- und „Leib“-sein der Frau.

„Haupt“-sein ist ein Bild, das (noch einmal sei es gesagt: ohne jede Wertung!) etwas von der Eigenart des Mannes auszudrücken versucht: seine Kraft zum Leiten und Regieren, zum zweckbezogenen Reflektieren und sachlichen, rationalen Planen eines Werkes; seine Eignung zum Ausblick und Ausgriff in die Welt, sein „Pfeil“-sein, seine Einstellung auf das „Ideenmäßige“, seine Kraft zur Abstraktion und Spekulation³².

„Leib“-sein hingegen ist ein Bild, das die Frau als Jungfrau, Braut und Mutter beschreibt, ihre Nähe zum Empfangen und Gebären, zum Leben, zur Natur, zur ‚Mutter‘ Erde.

„Gehilfin“-sein verweist darauf, daß es für die Frau charakteristisch ist, zu helfen. Das ist nicht etwas Zweitrangiges, etwas, das den Grundsatz der Gleichwertigkeit von Frau und Mann vor Gott und den Menschen verstößt. Das ist vielmehr etwas Kostbares, etwas für die Menschheit Unentbehrliches, das zur Würde der Frau gehört. Darin spiegelt sich der ganze Reichtum ihrer seelischen Sensibilität, die Kraft ihres personbezogenen Denkens, Planens, Handelns, ihre intuitive Begabung, die Fähigkeit zum Sich-Einfühlen in Menschen und Situationen, ihr Sinn für das Konkrete. Ohne die ihm helfende, sein Werk auf ihre Weise ergänzende Frau kann der Mann nicht leben, so wie auch das Haupt nicht ohne Leib sein kann (und umgekehrt). Nur ist es (parallel zu dem, was Paulus 1 Kor 12 in den Bildern vom Fuß und vom Auge von den Gliedern der Kirche gesagt hat) notwendig, daß das Haupt ganz ja sagt zu seinem Haupt-sein und der Leib sein Leib-sein, die Frau also ihr Gehilfin-Sein bejaht und nicht selber Haupt sein will. Es gibt da keinerlei Vertauschbarkeit der jeweiligen Rolle.

Die Seinsordnung hat einen im besten Sinn spannungsvollen, ‚elliptischen‘ Charakter, der auch für die Erlösungsordnung, wie schon gesagt, gültig bleibt. Auf dieser Erkenntnis und den daraus zu ziehenden spirituellen, pädagogischen, psychologischen, ja sogar soziologischen Konsequenzen beruht im Grunde P. Kantenichs gesamtes Werk. Er hat nie anders als ‚radikal‘, von der Wurzel aus argumentiert. Dieser elliptische Charakter der Seinsordnung³³ garantiert den organischen Zusammenhang von Gott und Mensch, Erst- und Zweitursache, Mann und Frau, Christus und Maria, Christus und Kirche, Haupt und Leib. Mit dieser fundamentalen Wirklichkeit hat darum auch das katholische Verständnis vom Priestertum zu tun.

Nun hat man entgegnet, es habe aber doch in den alten Religionen immer hochgeachtete Priesterinnen gegeben. Warum nicht auch in der Kirche Jesu Christi? Dazu ist zu bemerken: Diese Frauen waren sowohl in den alten Naturreligionen wie im hellenistisch-griechischen Raum Priesterinnen von Naturgottheiten oder Göttinnen (wie Artemis, Athene, Demeter u. a.)³⁴. In diesem von unten, von der Erde entworfenen Götterhimmel konnte es schwierigkeitslos Frauen als Priesterinnen geben, nicht aber in der christlichen Offenbarungsreligion, die von oben stammt: aus der absolut gnadenhaften Selbstoffenbarung des Dreifaltigen Gottes in dem menschengewordenen Sohn, dem Hirten des Gottesvolkes, dem Haupt seines Leibes, der Kirche. Daß weder Jesus noch die Apostel die Einrichtung des zu ihrer Zeit bei den Heiden gekannten und geschätzten Frauempriestertums übernahmen, verweist uns auf den fundamental anderen Ausgangspunkt des Christentums und die sich daraus ergebenden Konsequenzen.

So wird neutestamentlich auch die Kirche in einem gewissen Gegenüber zu den Amtsträgern beschrieben. Die priesterlichen Amtsträger repräsentieren Christus, das Haupt, den sich selbst in Leib und Blut verschenkenden und spendenden Herrn. Dem Bild vom Haupt steht gegenüber das Bild vom Leib. Und diesem Bild korrespondiert das andere vom Tempel, vom Haus Gottes und vom Zelt, in dem er empfangen wird, Wohnung nimmt, zeltet. Die Kirche wird auch als Braut des Bräutigams Christus beschrieben und alles in allem weiblich, ‚marianisch‘: als Jungfrau und Mutter. In sämtlichen Doppelbildern kommt der elliptische Charakter der Schöpfungsordnung (Mann und Frau) wie der auf ihr aufbauenden, sie durchdringenden und vollendenden Erlösungs- und Gnadenordnung (Christus und Kirche, Haupt und Leib) zum Ausdruck. Die Polarität ist eine Urgegebenheit, die in der uns beschäftigenden Frage nach dem Priestertum der Frau schlechterdings unentbehrlich ist. Beide Pole sind aufeinander bezogen; sie sind aber nicht austauschbar, und zwar weder in ihrem Sein noch in ihrer Funktion, weder in ihrer Eigenart, noch in ihrer Würde. Der Drang der Frau nach dem kirchlichen Amt kann darum „nur aus einer Verkennung ihrer eigentlichen Würdestellung innerhalb der Kirche (als) Kirche erfolgen.“ Und dies ist eine „Verkennung, die das Geschlechtergeheimnis nivellierend aufhebt, statt es zu seiner offenen und vollendeten Spannung und Fruchtbarkeit auszutragen“³⁵. Solche Nivellierung aber wirkt sich auch aus auf die Fruchtbarkeit und Wirksamkeit des Dienstes der Kirche an der Welt. Das kann nicht im Sinne des Herrn sein.

Schluß

Bei der Ablehnung des Frauenpriestertums von seiten des kirchlichen Amtes geht es, so dürften alle Überlegungen wohl gezeigt haben, letztlich nicht gegen die Frau, sondern um das Eintreten der Kirche *für* sie: für ihr Recht, „sie selber“, nämlich Frau, und das heißt: „auf höchste Weise ein Mensch“ zu sein³⁶. Für uns als Frauen ergibt sich aus der Römischen Erklärung eine Fülle an Aufgaben:

1. Wir sollten uns, ohne resigniert, verbittert oder aggressiv immer auf das zu schießen, was wir nun einmal nicht sind und haben, „in fröhlicher Selbstgewißheit“ (C. Meves) wieder unseres Wertes, unseres „Adels“ (J. Kentenich) bewußt werden.
2. Für Welt und Kirche wäre gleicherweise dringlich die Selbstbesinnung auf ein an der Seinsordnung orientiertes Menschenbild.
3. Im Raum der Kirche müßte allen Egalisierungstendenzen und -praktiken sowohl im Erziehungswesen als auch im Bereich von Liturgie und Verkündigung gewehrt werden. Was C. Meves im Blick auf die Situation der Frau in der Welt sagt, gilt durchaus auch für die Frau in der Kirche. Es müßte viel mehr Energie

darauf verwendet werden, uns Frauen wirklich Frauen werden und sein zu lassen.

„Die wahre geistig-seelische Emanzipation hat (ja) noch gar nicht begonnen; denn sie müßte voraussetzen, daß die Frauen ein Bewußtsein über ihre besonderen Eigenschaften entwickeln, sie müßten erkennen, daß niemals *Angleichung* an den Mann, auf welche Weise auch immer, sie vom ‚Sklavendasein‘ erlöst, sondern nur ein Konzept, das ihnen hilft, ihre speziellen Eigenarten zur Entfaltung zu bringen. Nur über den Weg eines gesteigerten Selbstwertgefühles, nur durch das Erkennen der Gegebenheit, daß es eine menschenwürdige Zukunft ohne den seelischen Einsatz der Frauen einfach nicht gibt, könnten Wege zur Emanzipation gefunden werden. Er würde dann deutlich werden, daß wir Frauen ganz andere Bildungswege gehen müßten, und deren Verwirklichung in speziellen Frauenschulen brauchen³⁷.“

4. Um das umstrittene Thema ‚Priestertum der Frau‘ wieder im richtigen Licht zu sehen, muß das Selbstverständnis der Kirche sich erneut an Maria orientieren, muß die Kirche zu ihrer Marianität zurückfinden. Es dürfte auch für den Dienst der Kirche an der Welt kaum dringlicheres geben, als dies.

Die großen geistlichen Aufbrüche unseres Jahrhunderts, vor allem die Schönstattbewegung und die Focolarini haben diese Anliegen erkannt. Insbesondere P. Kentenich hat der Kirche als Metaphysiker, Theologe, als Pädagoge und Psychologe nicht nur ein zutiefst an der Seinsordnung orientiertes Menschenbild von Mann und Frau geschenkt. Er hat zugleich als begnadeter Erzieher gezeigt, wie man praktisch Männer zu echten Männern und Vätern, Frauen zu echten Frauen, zu jungfräulichen Menschen und Müttern und wie man schließlich Priester zu echten Priestern erzieht.

Daß diese Anliegen um der Würde und Zukunft des Menschengeschlechts, aber auch um der Zukunft der Kirche willen von außerordentlicher Bedeutung sind, demonstriert aller Welt in unseren Tagen – ob gelegen oder ungelegen – der Heilige Vater Papst Johannes Paul II. Sein an der Schöpfungs- und Erlösungsordnung orientiertes Menschenbild, sein völlig an Maria orientiertes Frauenbild, sein Verständnis vom Priestertum und Kirche und schließlich seine charismatische Persönlichkeit: Johannes Paul II. – Vater, Erzieher, Priester der universalen Kirche Jesu Christi zum Dienst für die ganze Welt – das alles ist schlicht und einfach „geistesverwandt“ mit Persönlichkeit und Werk P. Kentenichs. Möchte die Kirche diese Zusammenhänge doch bald entdecken – nicht um der Personen willen, sondern um der Verwirklichung des Christlichen willen: zur Rettung, zur Freude und Hoffnung der Menschen!

¹ J. Willig: Zur Partizipation der Frauen am Amt in der Kirche, in: Signum 3/1973, 69.

² A. Röper: Ist Gott ein Mann? Ein Gespräch mit K. Rahner, Düsseldorf 1979, 81

³ E. Fromm: Haben oder Sein, Stuttgart 1978⁷, 79.

⁴ Ausführlicher s. M. Th. Van Lunen-Chenu: Feminismus und die Kirche, in: Concilium 1/1976, 63 ff.

⁵ Wir schweigen nicht länger! hrsg. von G. Heinzlmann, Zürich 1964.

⁶ E. Schüssler-Fiorenza: Für eine befreite und befreiende Theologie – Frauen in der Theologie und feministische Theologie in den USA, in: Concilium 5/1978, 287 ff.

- ⁷ M. Th. van Lunen-Chenu: aaO. 66.
- ⁸ M. Th. van Lunen-Chenu: aaO. 67.
- ⁹ I. Schüllner: Überblick und Perspektiven zum Stand der Entwicklung des Diakonats der Frau, in: Diakonia XP hrsg. v. Sekretariat des Internationalen Diakonatszentrums Freiburg, Dokumentation 4/1978, 25.
- ¹⁰ Herderkorrespondenz 12/1978, 645.
- ¹¹ KNA (Ökumene) Dokumentation Nr. 13 vom 1. 9. 1976.
- ¹² KNA (Ökumene) Dokumentation, aaO.
- ¹³ Deutsche Ausgabe: Die Sendung der Frau in der Kirche. Die Erklärung „Inter insigniores“ der Kongregation für die Glaubenslehre mit Kommentar und theologischen Studien hrsg. v. der deutschsprachigen Redaktion des „Osservatore Romano“, Kevelaer 1978.
- ¹⁴ J. Schüllner: aaO. 27.
- ¹⁵ Informationen zu Amt und Diakonat der Frau, hrsg. v. Sekretariat des Internationalen Diakonatszentrums Freiburg, Nr. 1/1979, 3f.
- ¹⁶ Informationen: aaO. 3.
- ¹⁷ K. Rahner: Priestertum der Frau? in: Stimmen der Zeit 195 (1977), 291 ff.; übernommen von A. Röper: Ist Gott ein Mann? Ein Gespräch mit K. Rahner, Düsseldorf 1979. Die folgenden Ziffern (in Klammern) beziehen sich auf diese Veröffentlichung.
- ¹⁸ I. F. Görres: Über die Weihe von Frauen zu Priesterinnen, in: Be-denklisches, Donauwörth 1966, 75 f.
- ¹⁹ E. Schüssler-Fiorenza: aaO. 289.
- ²⁰ J. Ratzinger: Das Priestertum des Mannes – ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?, in: Die Sendung der Frau in der Kirche, aaO. 79.
- ²¹ Inter insigniores Nr. 6, in: Die Sendung der Frau in der Kirche, aaO. 23.
- ²² Inter insigniores Nr. 6, aaO. 23.
- ²³ J. Arnold: Maria – Mutterschaft und Frau, in: Concilium 1/1976, 28.
- ²⁴ I. F. Görres: aaO. 84.
- ²⁵ C. Meves: Die Entglückung des Menschen durch das Egalitätsprinzip, in: Macht Gleichheit glücklich? HB 682, 132.
- ²⁶ E. Fromm: Haben oder Sein, aaO.
- ²⁷ I. F. Görres: aaO. 74f.
- ²⁸ I. F. Görres: aaO. 79.
- ²⁹ Inter insigniores Nr. 5, aaO. 19.
- ³⁰ H. Strätling-Tölle: Emanzipation der Frau in der Kirche – Der Wandel der Stellung der Frau in der Gesellschaft und die Auswirkungen auf die Kirche, in: Dokumentation Institut der Orden (IMS), Frankfurt, Serie Referate 110/1973, 6.
- ³¹ A. Röper: aaO. 49.
- ³² J. Kentenich: Marianische Erziehung, Vallendar-Schönstatt 1971, 200f.
- ³³ Vgl. J. Kentenich: aaO. 200.
- ³⁴ O. Simmel: Die falschen Argumente. Die Kirche und das Priestertum der Frau in den hellenistischen Mysterienkulten, in: Rheinischer Merkur vom 28. 1. 1977, 21.
- ³⁵ H. U. von Balthasar: Die marianische Prägung der Kirche, in: Maria heute ehren, hrsg. v. W. Beinert, Freiburg 1977, 276.
- ³⁶ J. Ratzinger: aaO. 82.
- ³⁷ C. Meves: Leiden an der Emanzipation, in: Freiheit will gelernt sein, HB 517, 103.

Marxismus und Menschenrechte – Konvergenz oder Konfrontation? (III)

Von Herta Schlosser

In seiner 1978 erschienenen Abhandlung über die Menschenrechte¹ versucht Kuczynski zu erklären, warum die DDR Menschenrechtskonventionen unterschrieben hat, obwohl sie keine überstaatlichen, unveräußerlichen Menschenrechte anerkennt. Der politisch entscheidende Grund sei die Erhaltung des Friedens in der gespaltenen Welt. Es komme darauf an, die Welt „ohne Krieg sozialistisch zu verändern. Unter diesen Umständen unterliegt unsere Haltung zum Völkerrecht und auch zum Menschenrecht einer Wandlung“². In den völkerrechtlichen Menschenrechten sieht Kuczynski – und hier beruft er sich auf Poppe – während der Periode der „friedlichen Koexistenz“ einen allgemein verbindlichen Maßstab, das ist eine Orientierungshilfe „im weltweiten Kampf um ein gesichertes und zukunftsorientiertes menschliches Dasein der heute noch Unterdrückten und Ausgebeuteten“³. Der Wandel in der marxistischen Menschenrechtsauffassung ist demnach Ausdruck einer taktischen Wende. Im Übrigen betont auch Kuczynski „den Unterschied des Begriffs der Menschenrechte“⁴. Es gibt nur Klassenrechte „und nicht allgemeine Menschenrechte“⁵. Abgesehen von der im Prinzip politischer Taktik⁶ begründeten Wandlung wird von den Vertretern des Marxismus an den kontroversen Positionen festgehalten. Darauf sei im folgenden etwas näher eingegangen.

„Menschenrechtsverwirklichung heißt Klassenkampf!“

Diese Parole⁷ ist Ausdruck des gegenwärtigen marxistischen Menschenrechtsverständnisses. Die Forderung der „angeblich allgemeinmenschlichen Grundwerte Freiheit, Gerechtigkeit und Solidariät“⁸ sei lediglich der Standpunkt der Bourgeoisie; vom marxistischen Standpunkt aus gesehen handelt es sich bis in die Gegenwart hinein immer nur um scheinbare Allgemeinmenschlichkeit der Menschenrechte. In Wahrheit werden nach marxistischer Auffassung mit Hilfe des unterschiedlichen Verständnisses von Menschenrechten „Klassenkämpfe in der Praxis ausgetragen“⁹. Es müsse bei den zahlreichen Menschenrechtskatalogen nicht nur von unterschiedlichen, sondern sogar von entgegengesetzten Modellvorstellungen gesprochen werden, und daher ist – so Klenner – die Kritik an einer gesellschafts- und klassenneutralen Menschenrechtskonzeption „bis in die Gegenwart ein unverzichtbares Element proletarischen Klassenbewußtseins“¹⁰ im weltweiten Klassenkampf. Auch bei der Politik der „friedlichen Koexistenz“

sei klarzustellen, „daß es keine system- und gesellschaftsneutralen Menschenrechte, etwa völkerrechtlicher Herkunft, gibt“¹¹.

Demgegenüber wandelt Steininger zur eindeutigen Kennzeichnung der marxistischen Konzeption die Gedanken Lenins über die kommunistische Moral ab: „Den Menschenrechten entspricht, was den Interessen der Arbeiterklasse und aller Werktätigen“¹² dient.

Eine tiefere Begründung dieser These findet sich bei Klenner: Weil das Klassenanliegen des Proletariats ein Menschheitsanliegen ist, sind seine Klassenrechtsforderungen Menschenrechtsforderungen. Menschenrechte bedürfen der Weiterentwicklung entsprechend den Notwendigkeiten des gesellschaftlichen Fortschritts. Und da an dieser Weiterentwicklung, dem Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus, „in erster Linie das Proletariat interessiert ist, wurzeln Menschenrechtsforderungen in den materiellen Klasseninteressen des Proletariats“¹³.

Kuczynski seinerseits betont – was „weder Poppe noch Klenner bemerken“¹⁴ –, daß weder Marx noch Engels Menschenrechte für den Sozialismus kennen und auch Lenin gar nicht daran denkt, „den sogenannten Menschenrechten der Bourgeoisie irgendwelche sozialistischen Menschenrechte gegenüberzustellen“¹⁵. Daher kann es auch nach Kuczynski weder Kontinuität noch Diskontinuität zwischen den bürgerlichen und sozialistischen Menschenrechten geben. Kuczynskis Schlußfolgerung zur Begründung der eigenen Position ist inhaltlich zwar dem Begründungsversuch Klenners ähnlich, aber doch mit nicht unbedeutenden Aspektverlagerungen: Was von den bürgerlichen Menschenrechten der Selbstverwirklichung des Menschen dient, wird als ein System von Grundrechten im Sozialismus mehr und mehr verwirklicht und verwandelt sich „in ein System von Grundbedürfnissen, deren Befriedigung die Gesellschaft im Kommunismus sichert“¹⁶.

In der Auffassung, daß es immer nur Klassenrechte gibt, hat sich – wie deutlich wurde – kein Wandel vollzogen. Übereinstimmend ist auch die Interpretation vom instrumentalen Charakter der Menschenrechte im Klassenkampf. Unterschiedlich ist – wie schon aus den wenigen repräsentativen Stellungnahmen hervorgeht – die Begründung der eigenen marxistischen Position.

Festzuhalten ist aber der nachdrückliche Hinweis Kuczynskis, daß mit dem Menschen nicht „die Gattung Mensch“ und nicht die „Menschengesellschaft“ gemeint ist, sondern der einzelne, konkrete Mensch, „denn – und das meinen doch im Grunde auch die großen bürgerlichen humanistischen Vorkämpfer für die ‚Menschenrechte‘ – in jedem Menschen ist die Würde, ein Mensch zu sein, anzuerkennende Realität“¹⁷. Kuczynskis Interpretation, „unter Mensch wirklich das naturwissenschaftlich zu bestimmende Wesen Mensch“¹⁸ zu verstehen, wenn die Marxisten von Rechten des Menschen sprechen, dürfte mit der Marxschen Auffassung vom menschlichen Wesen als ensemble der gesellschaftlichen

Verhältnisse schwer in Übereinstimmung zu bringen sein. Dennoch: Wie ist seine These zu verstehen? Gibt es wirklich Menschenrechte für den einzelnen und nicht nur als Mitglied der Klasse?

„Menschenrechte des einzelnen – Element des Selbstbestimmungsrechts des Volkes“¹⁹

Schon 1958 präzierte Romanov die sich entwickelnde marxistische Menschenrechtskonzeption folgendermaßen: „Die Rechte und Freiheiten der Bürger der UdSSR benötigen keinerlei internationalen Schutz, denn sie wurzeln in der sozialistischen Natur der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung der UdSSR und werden vom sozialistischen Staat selbst geschützt, wo die Macht den Werktätigen gehört, die von der Kommunistischen Partei geführt werden“²⁰. Diese Feststellung deckt sich mit dem Ergebnis der Analyse Hausers. Die Schlußfolgerung vom nicht-marxistischen Standpunkt her aber ist anders: Die Frage nach der Möglichkeit zur Konkretisierung der Menschenrechte im Sowjetsystem muß negativ beantwortet werden. Die Ursache dafür liegt nach Hauser in der einseitigen Betrachtung des Menschen nur unter ökonomischem Gesichtspunkt²¹, eine These, die aus der Sicht des gegenwärtigen Standes marxistischer Persönlichkeitstheorie allerdings zu differenzieren ist. Darauf ist später zurückzukommen.

Die Aufnahme des Begriffs „Persönlichkeit“ an exponierter Stelle der Verfassung von 1977 ließ vermuten, die marxistische Menschenrechtsauffassung sei korrigiert worden. Denn die Verfassung wird verstanden als „eine konzentrierte Bilanz der gesamten 60jährigen Entwicklung des Sowjetstaates“²², wie es im Bericht von Breschnew gegenüber dem Obersten Sowjet der UdSSR heißt. Nach ihm zeigen die Artikel der Verfassung über die Rechte und Pflichten der Bürger, über die Entwicklung der Persönlichkeit den Vorzug der Sowjetdemokratie und bringen die Kritiker der sowjetischen Verfassung in keine beneidenswerte Lage. „Sie kommen nicht darum herum, daß im Entwurf unserer Verfassung die sozialökonomischen und politischen Rechte und Freiheiten der Bürger und die konkreten Garantien für die Wahrnehmung dieser Rechte umfassender, klarer und vollständiger als irgendwann und irgendwo sonst fixiert sind“²³. Ähnlich formuliert Klenner: Unsere Menschenrechte sind kein zusammenhangloses Bündel von Zufallsrechten, sondern ein „wohlabgestimmtes System politischer, ökonomischer und kulturell-ideologischer Rechte“²⁴.

Die Reihenfolge der Rechte – sowohl in den Verfassungen als auch in der Argumentationsweise – läßt vermuten, daß die persönlichen Rechte den gesellschaftlichen subsumiert sind. Die Reflexionen darüber bestätigen diese Vermutung. In der marxistischen Theorie werden Menschenrechte auch als *Mit*menschenrechte

bezeichnet, die die Entwicklung des einzelnen *innerhalb* der Gesellschaft regeln. Daraus ergibt sich folgerichtig, daß das Recht des einzelnen verstanden wird als Element des Selbstbestimmungsrechtes des Volkes. „Ein dem Selbstbestimmungsrecht des Volkes entgegengesetztes ‚Menschenrecht des einzelnen ist eine Fessel der Freiheit und dient statt dem Fortschritt der Reaktion²⁵.“

Hier wird deutlich, daß sich das marxistische Menschenrechtsverständnis auch in dieser Hinsicht nicht gewandelt hat. Nach wie vor sind Menschenrechte nicht Rechte gegen, sondern nur im und für den Staat, die dem einzelnen nicht unveräußerlich als Mensch zustehen, sondern die er nur als Mitglied der Gesellschaft beziehungsweise des Staates geltend machen kann. Allerdings sagt Klenner an anderer Stelle ausdrücklich von Sozialismus und Kommunismus: „erst recht nicht lösen sie das Persönlichkeitsrecht des einzelnen im Selbstbestimmungsrecht des Volkes auf“²⁶. Bahnt sich mit dem Begriff Persönlichkeit doch ein – tiefergehender – Wandel in der marxistischen Menschenrechtsauffassung an? Ehe diese Frage noch einmal aufgegriffen wird, sei auf ein anderes Problem hingewiesen.

Selbstbestimmungsrecht des Volkes: nicht universelle, sondern partielle Geltung

Die internationale Zusammenarbeit zur Förderung der Menschenrechte beruhe – so Klenner – auf der Anerkennung des Selbstbestimmungsrechtes jedes Volkes²⁷. Mit entschiedener Schärfe hebt das sowjetische Völkerrechtsverständnis die Souveränität des Staates hervor, und zwar entgegen der eigenen Theorie vom „Absterben des Staates“. Auch in Menschenrechtsfragen sei der Staat allein zuständig. Auf Grund dieses extremen Souveränitätsanspruchs wird jede internationale Intervention bei Menschenrechtsverletzungen als nicht gerechtfertigte Einmischung zurückgewiesen²⁸. Die Aufnahme des Selbstbestimmungsrechtes der Völker in die Menschenrechtspakte von 1966 wird als Erfolg der sowjetischen internationalen Politik gebucht. Nach marxistischer Interpretation stellen diese Konventionen einen völkerrechtsgemäßen ausgezeichneten Beitrag zur Verwirklichung der Menschenrechte in der Welt dar. „Es gehört zu den Vorzügen der beiden Menschenrechtskonventionen, die vor elf Jahren von den Vereinigten Nationen verabschiedet und nun für ihre Unterzeichnerstaaten auch in Kraft sind, daß – übrigens auf Antrag der Sowjetunion – als wechselseitige Verklammerung jeweils zu Beginn das Selbstbestimmungsrecht der Völker als Menschenrecht Nr. 1 fixiert worden ist²⁹.“ Bei näherer Betrachtung des „Menschenrechts Nr. 1“ zeigt sich jedoch, daß selbst dies nicht universell, sondern nur partiell gilt. Innerhalb des sozialistischen Lagers kann die Souveränität einge-

schränkt werden. „Das geschah dann freilich massiv 1968 bei der Intervention in der CSSR und wurde mit der Breschnew-Doktrin legitimiert³⁰.“

Daran wird deutlich: Wie es nach marxistischem Menschenrechtsverständnis kein Recht des einzelnen gegen den Staat, sondern nur im Staat und für den Staat gibt, so gibt es – dieses Prinzip konsequent auf eine andere Ebene angewandt – auch kein Selbstbestimmungsrecht des Volkes gegen die sozialistische Staatengemeinschaft, sondern nur innerhalb derselben.

Unveräußerliche Rechte, abgeleitet von der angeborenen Würde der menschlichen Person

Heidelmeyer zieht aus dem Tatbestand, daß die Menschenrechtspakte (1966) in einzelnen Punkten gravierend abweichen von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948), schwerwiegende Schlußfolgerungen. Nur der Kernbereich der zivilen und politischen Rechte erlaube, von unveräußerlichen Rechten in universellem Sinne zu sprechen, nämlich „das Leben und die Würde der menschlichen Person“³¹. Die klassischen Menschenrechte geraten in die Gefahr, als Ordnungsprinzipien, „als Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt“³² an innerem Wert zu verlieren. Hat die Suche nach einem Kompromiß im Endergebnis die menschliche Freiheit, die klassischen Menschenrechte nicht zu kurz kommen lassen?

Auch nach Schwartländer muß es bedauert werden und auch er versteht die Tatsache, daß es „nicht möglich war, einen einheitlichen Pakt zu erstellen“³³, als Ausdruck ideologischen Gegensatzes. Demgegenüber wendet Ermacora ein, der „1960 unmittelbar aktiv an dem ganzen Vorgang beteiligt“³⁴ war, daß es von Anfang an keine philosophischen Überlegungen gegeben habe. Schwartländer weist Ermacoras Einwand zurück: Wenn auch pure Staatsräson zur Trennung der Pakte geführt habe, so sei diese doch begründet in gegensätzlich geprägten Konzeptionen von Menschenrechten³⁵.

Aus marxistischer Perspektive wird diese Entwicklung folgendermaßen interpretiert: Da in den Konventionen „außerdem das Privateigentum an den Produktionsmitteln nicht mehr unter die Menschenrechte aufgenommen wurde, bedeutet dies, daß zumindest im Ansatz mit der ganzen überkommenen Menschenrechtskonzeption gebrochen wurde“³⁶. Sind die klassischen Menschenrechte historisch überholt?

Hier ist daran zu erinnern, daß in der Präambel der beiden Menschenrechtskonventionen auf die *Erkenntnis* hingewiesen wird, daß die unveräußerlichen Rechte von der angeborenen Würde der menschlichen Person abgeleitet sind (derive from the inherent dignity of the human person). Demnach wird nicht bezweifelt – und auch das ist eindeutig formuliert in den Konventionen –, daß es

unveräußerliche Rechte des Einzelmenschen gibt. Wie lassen sie sich begründen?

*Begründung der klassischen Menschenrechte nach dem
„Ende der Metaphysik“*

30 Jahre nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte wird die Frage nach ihrer philosophischen Begründung aufgegriffen³⁷. Wie läßt sich der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte begründen? Dies war eine der wichtigsten Fragen, die anlässlich eines Forschungsgespräches über Menschenrechte (Tübingen, September 1977) im Mittelpunkt der Diskussion stand³⁸. Huber/Tödt sehen im Individualismus, im Naturrecht, in der neuzeitlichen Subjektivität und im Rationalismus Wurzeln des Menschenrechtsgedankens, wobei ihnen die Gewichtung der einzelnen Elemente äußerst schwierig erscheint. „Angesichts dieser unentschiedenen Forschungslage“ sprechen sie die Vermutung aus, daß der „Grundfigur des Menschenrechts eine relative Eigenständigkeit gegenüber jedem einzelnen Herkunftselement“³⁹ zukommt. Diese Grundfigur konnte ungeachtet der überholten Tradition der beteiligten Elemente in Geltung bleiben und war für neue Begründungstheorien offen⁴⁰.

Huber/Tödt – der protestantischen Tradition verpflichtet – verzichten nach dem „Ende der Metaphysik“ auf eine „metaphysische und auf eine philosophisch-systematische Begründung der Menschenrechte“⁴¹. Mit den herangezogenen Beispielen nachmetaphysischen Philosophierens – Georg Picht und Karl Otto Apel – versuchen die Autoren lediglich, den „möglichen Ort des Menschenrechtsgedankens in der heutigen Philosophie“⁴² zu bestimmen. Demgegenüber vertritt Ryffel⁴³ die These, Menschenrechte sind nur verbindlich, wenn sie begründbar sind. Dabei geht es ihm „um die Begründung der Verbindlichkeit der Menschenrechte als eines systematischen, wenn auch grundsätzlich offenen Ganzen“⁴⁴. Vielleicht aber müsse man – so Ryffel – „eher von einem Aufweis des Grundes sprechen“⁴⁵ als von Begründung. Ryffel kommt zu dem Ergebnis, daß Menschenrechte nur dann kein bloßes „Hirngespinnst“ sind, wenn ein Absolutes anerkannt wird. Die Verbindlichkeit der Menschenrechte vermögen wir nur zu begründen, „wenn wir einen unverfügbaren Maßstab annehmen, der seinerseits ein Absolutes voraussetzt“⁴⁶. Aber weder die Antike und das Mittelalter noch die Neuzeit haben das Absolute in angemessener Weise gedacht, denn „dieses ist selber weder als vorgegeben noch als aufgegeben aufzufassen“⁴⁷. Nach Ryffel kann die von Rousseau begründete und von Kant weitergeführte Position einen Beitrag zur Begründung der Menschenrechte leisten. Doch scheint ihm „dieser Beitrag nicht ausreichend oder doch der weiteren Klärung bedürftig zu sein“⁴⁸.

Die veröffentlichten Beiträge des genannten Forschungsgesprächs stimmen im ganzen gesehen in der neuzeitlichen Freiheitsphilosophie als Ausgangsposition überein, die in der Autonomie des Menschen seine Würde begründet sieht⁴⁹. Huber/Tödt sehen den Kern des Menschenrechtsgedankens in einer letzten „Unverfügbarkeit der Person und ihres Rechts zu verantwortlicher Teilhabe“⁵⁰. Dies sei zwar nicht zu begründen, denn eine systematische Begründung würde die Person einem System gedanklich verfügbar machen. „Der Verzicht aber schließt nicht aus, denkend dem nachzugehen, was die Unverfügbarkeit der Person und ihr menschen- oder grundrechtlicher Ausdruck in unserer Welt bedeuten, und die Notwendigkeit dieses Konzeptes aufzuweisen“⁵¹.

Maritain hatte, wie bereits erwähnt, eine theoretische Einigung für unmöglich gehalten, und darin stimmt er mit Huber/Tödt überein. Er unterscheidet sich von ihnen jedoch mit seiner These, „daß die Menschenrechte ihre Begründung im Naturrecht haben“⁵². Daher erfordert eine vernunftgemäße Rechtfertigung der Idee der Menschenrechte, den vom Rationalismus des 18. Jahrhunderts nicht verengten Naturrechtsbegriff wiederzufinden. Die Teilnehmer des Tübinger Forschungsgesprächs hingegen stimmten weitgehend darin überein, daß von diesem traditionellen Naturrechtsdenken her „das moderne Menschenrechtsdenken nicht begründbar und damit auch der moderne weltanschauliche Pluralismus nicht zu bewältigen“⁵³ sei. Schwartländer⁵⁴ möchte allerdings nicht dahingehend mißverstanden werden, er werte das Naturrecht ab. Vielmehr sieht er eine der dringlichsten und schwierigsten Aufgaben in der Beantwortung der Frage, „wie Naturrechtsdenken und kritisch-transzendente Freiheitsphilosophie sich treffen können“⁵⁵, um die Würde des Menschen und die Menschenrechte zu begründen.

Festzuhalten ist in diesem Zusammenhang eine Nebenbemerkung Ryffels: Mit vorgegebenen Ordnungsvorstellungen meint er vermutlich ein statisches Denken. Dies gelte für das auf die Stoa zurückgehende Naturrecht, „sowie für die übliche scholastische Naturrechtslehre, weniger jedoch für die genuin thomasi-sche“⁵⁶. Auch der Hinweis von Raiser ist bemerkenswert. Der Begriff der Autonomie sei zur Begründung der sozialen Menschenrechte nicht ausreichend. „Wir müssen das Phänomen der Sozialität der Menschen von vornherein mit in die Grundbestimmung aufnehmen, sonst kommen wir nicht zum Recht“⁵⁷. Der von Maritain vertretene Begriff des Naturrechts schließt geschichtliche Entwicklung nicht aus und vermittelt das Bewußtsein, daß eine Erklärung der Menschenrechte niemals erschöpfend sein kann⁵⁸. Er selbst versucht aufzuweisen, wie die Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts vervollständigt werden könnten. Die Rechte der in die Gesellschaft eingeschalteten Person und besonders die „Rechte der arbeitenden Person“⁵⁹ müßten berücksichtigt werden.

Mit diesen wenigen repräsentativen Hinweisen wurde die von Huber/Tödt namhaft gemachte „unentschiedene Forschungslage“ etwas näher umschrieben.

Es leuchtet ein, daß eine Antwort auf die Frage, wie sich unveräußerliche Menschenrechte begründen lassen, nur angedeutet werden kann. Dies sei im folgenden versucht.

Personalistisches Naturrecht als mögliche Begründung der Menschenrechte

Aus den Stellungnahmen zum Naturrecht geht hervor, daß seine geschichtliche Bedeutung für die Begründung der Menschenrechte nicht „abgewertet“ und seine unverzichtbare Funktion dem positiven Recht gegenüber nach wie vor anerkannt wird: Einerseits als Geltungsgrund des positiven Rechts (Legitimitätsfunktion), andererseits als kritische Norm für seine Gültigkeit (Korrektivfunktion). Gerade dies aber – und darin besteht bei den Teilnehmern des Forschungsgesprächs über Menschenrechte (Tübingen 1977) Übereinstimmung – könne das Naturrecht nicht mehr leisten. Der klassische Ordogedanke wird als unvereinbar mit dem neuzeitlichen Autonomiegedanken verstanden, und daher sei eine Rückkehr zu ihm nicht möglich, obwohl – so schränkt Heintel selbst ein – „es auf der anderen Seite durchaus fraglich bleibt, ob seine restlose Aufgabe in vielen neuzeitlichen Positionen der Philosophie berechtigt ist“⁶⁰. Dennoch kommt er abschließend zu der These: Die „Autonomie menschlicher Selbstbestimmung kann allein das Fundament für die Formulierung und Beurteilung der Menschenrechte in der jeweiligen geschichtlichen Situation abgeben“⁶¹. Huber/Tödt sehen in einer naturrechtlichen Interpretation keine mögliche Begründung der Person, denn diese könnte nach ihrem Verständnis von Naturrecht „dem Unverrechenbaren der Person“⁶² nicht Genüge tun.

In diesem Zusammenhang ist auf eine bisher noch nicht genannte Entwicklung hinzuweisen. Von der philosophischen Anthropologie, die die Person zum Ausgangspunkt nimmt, geht Einfluß aus auf eine von Schelauske als personalistisch bezeichnete Naturrechtslehre. Es ist in diesem Rahmen nicht möglich zu differenzieren, wie weit hier der traditionelle Personbegriff mit dem jener philosophischen Richtung zusammenfließt, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstand und an Namen wie etwa Buber, Ebner, Rosenzweig geknüpft ist. Nach Schelauske ist es der Kerngedanke dieser philosophischen Richtung, daß die Person „fortwährend das Gegebene übersteigt“⁶³. Die Person besitzt eine „endliche Absolutheit“. Menschliche Natur wird als Freiheit zur aufgegebenen Wesensverwirklichung interpretiert, denn der vernunftbegabten Person eignet die Anlage zur Selbstbestimmung. Messner spricht von existentiellen Zwecken; dazu zählt er die Selbstvervollkommnung der menschlichen Person in physischer und geistiger Hinsicht einschließlich der Fähigkeit zur Vorsorge und zur Verbesserung ihrer Lebensbedingungen⁶⁴. Dieser Prozeß der Selbstverwirklichung umspannt das ganze Leben.

Wie Messner feststellt, ist dieser Ansatz, der von der menschlichen Natur und den ihr immanenten Zwecken ausgeht, das Gemeinsame sonst so verschiedener moderner ethischer Denkrichtungen, die er unter naturrechtlicher Perspektive untersucht⁶⁵.

Das personalistische Naturrecht – in weitem Sinne verstanden, in das sowohl die Entwicklung bis zur Gegenwart einzubringen wäre als auch die „genuin thomastische“⁶⁶ Konzeption – ist unter dem Gesichtspunkt zu reflektieren, ob es sich wenigstens in den für die Begründung der Menschenrechte bedeutsamen Grundaussagen mit der kritisch-transzendentalen Freiheitsphilosophie trifft⁶⁷. Die mit der Vernunft gegebene Freiheit ist gemäß dieser Naturrechtskonzeption Grund der Menschenwürde. Diese besteht nach Thomas von Aquin darin, „daß der Mensch von Natur aus frei ist und um seiner selbst willen existiert“⁶⁸. Das Maß der äußeren Freiheit zu garantieren, ohne die die innere Freiheit personaler Entscheidung nicht existieren kann – Gewissen gehört zum Bestand sogar der empirischen Anthropologie –, ist Wesen und Kern der Menschenrechte. Daher sind diese Rechte absoluter Natur, es sind unveräußerliche Rechte, abgeleitet „von der angeborenen Würde der menschlichen Person“⁶⁹.

Messner sieht in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) und in den 1966 beschlossenen Menschenrechtskonventionen Dokumente „von größter Wichtigkeit, weil sie einen Stand der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins der Menschheit zum Ausdruck bringen, in dem die Menschenwürde als verpflichtender absoluter Wert und verbindlicher Maßstab jeder zwischenmenschlichen Beziehung und gesellschaftlichen Lebensordnung anerkannt wird“⁷⁰.

1948–1978: Nach 30 Jahren – Konvergenz oder Konfrontation?

Schon diese knappen Ausführungen machen deutlich, wie komplex das Problem ist. Sowohl die Vertreter des marxistischen Menschenrechtsverständnisses als auch Vertreter des klassischen Menschenrechtsverständnisses halten die Konventionen für einen Fortschritt in der Entwicklung der Menschenrechte. Und dennoch hat sich gezeigt, daß die Einigung in der Formulierung weder die theoretischen Kontrapositionen aufgehoben hat noch Übereinstimmung in der praktischen Anwendung brachte. Im Gegenteil. Die Vertreter des Marxismus sind sogar der Auffassung, daß dadurch mit der ganzen überkommenen Menschenrechtskonzeption mindestens im Ansatz gebrochen wurde.

Welche überkommene Konzeption ist gemeint? Ist es die Konzeption des Vernunftrechtes, von der Maritain meinte, sie müsse vervollständigt werden? Und sind die Menschenrechte nicht vervollkommenet und den modernen Lebensbedingungen angepaßt worden? Mit der Tradition von 1776 und 1789 verbindet sie

das Kriterium, daß es sich um angeborene, unveräußerliche Rechte des Menschen handelt. Neu ist der immer wiederkehrende Hinweis auf Wert und Würde der menschlichen Person, genauer: die Ableitung der unveräußerlichen Menschenrechte von der angeborenen Würde der menschlichen Person.

Und können die Vertreter des Marxismus behaupten, die überkommene Menschenrechtskonzeption sei überwunden, wenn sich die klassischen Menschenrechte alle – zwar in anderem Kontext – in der Verfassung der UdSSR von 1977 wiederfinden, ja wenn sogar der Begriff „Persönlichkeit“ in die Verfassung aufgenommen ist? Auch hier ist von der Achtung vor der Persönlichkeit, vom Recht auf Ehre und Würde, die Rede (Art. 57).

Ein tieferes Eingehen auf die marxistische Persönlichkeitstheorie läßt eine bemerkenswerte Entwicklung erkennen. Der Einzelmensch, verantwortlich und mit dem Gewissen begabt, unverwechselbar in seiner Individualität, mit eigener Innenwelt kommt in der geistigen Auseinandersetzung der letzten Jahre immer deutlicher in den Blick. Impulse zu dieser Entwicklung scheinen zum einen von den Einzelwissenschaften – etwa von der Psychologie und von ihr zuerst, aber auch von der Ethik –, zum anderen von der Notwendigkeit der Verteidigung auszugehen. Der immer wieder erhobene Vorwurf der Unmenschlichkeit des Marxismus ist von seinen Vertretern zurückzuweisen, was eine Begründung der Argumentation erfordert. Bewahrheitet sich an diesem Vorgang nicht die These Pater Kentenichs, daß sich „die objektive Seinsstruktur früher oder später immer“⁷¹ durchsetzt? Ob die angedeutete Entwicklung die marxistische Menschenrechtskonzeption von innen aufzubrechen vermag, bleibt abzuwarten.

Es sei wenigstens abschließend noch darauf hingewiesen, daß die in Verfassungen und internationalen Abkommen formulierten Rechte von den Vertretern der Menschen- und Bürgerrechtsbewegung offensichtlich im „klassischen“ Sinn verstanden werden. Ob von der Sowjetunion vorauszusehen war, daß die Verpflichtungen auf internationale Übereinkommen die Position der Dissidenten, der Menschen- und Bürgerrechtsinitiativen in den Ostblockstaaten fördern werde, bleibe dahingestellt⁷².

Die thematisierte Frage: Marxismus und Menschenrechte – Konvergenz oder Konfrontation? ist demnach differenziert zu beantworten. In der Terminologie ist eine Konvergenz festzustellen, das heißt, formal werden in der marxistischen und in der klassischen Menschenrechtskonzeption dieselben oder ähnliche Begriffe verwendet. Dem Inhalt nach, in materieller Hinsicht, sind es nach wie vor kontroverse Menschenrechtskonzeptionen. Das Ringen um ihre Verwirklichung ist nach marxistischem Selbstverständnis Klassenkampf, also Konfrontation.

- ¹ Jürgen Kuczynski, Menschenrechte und Klassenrechte, Berlin (Ost) 1978.
- ² Ebd., 31.
- ³ Ebd., 32.
- ⁴ Ebd., 31.
- ⁵ Ebd., 25.
- ⁶ Vgl. Grundkurs des wissenschaftlichen Kommunismus, Moskau 1973, 450 ff.; Wissenschaftlicher Kommunismus, Berlin (Ost) 1975³, 203 ff.
- ⁷ Hermann Klenner, Menschenrechte im Klassenkampf, in: Sozialismus, Menschlichkeit, Freiheit und Demokratie, Berlin (Ost) 1977, 201–223; hier: 209.
- ⁸ Ebd., 211.
- ⁹ Ebd., 209.
- ¹⁰ Ebd., 211; vgl. auch: 205.
- ¹¹ Ebd., 217.
- ¹² Herbert Steininger, Sozialismus garantiert Menschenrechte, in: Sozialismus, Menschlichkeit, Freiheit und Demokratie, Berlin (Ost) 1977, 184–201; hier: 201.
- ¹³ Hermann Klenner, Menschenrechte im Klassenkampf, in: Sozialismus, Menschlichkeit, Freiheit und Demokratie, Berlin (Ost) 1977, 201–223; hier: 222 ff.
- ¹⁴ Jürgen Kuczynski, Menschenrechte und Klassenrechte, Berlin (Ost) 1978, 24.
- ¹⁵ Ebd., 25.
- ¹⁶ Ebd., 28.
- ¹⁷ Ebd., 28.
- ¹⁸ Ebd., 29.
- ¹⁹ Hermann Klenner, Menschenrechte im Klassenkampf, in: Sozialismus, Menschlichkeit, Freiheit und Demokratie, Berlin (Ost) 1977, 201–223; hier: 214.
- ²⁰ Zitiert nach: Hans Werner Bracht, Die Idee der Menschenrechte im Staats- und Völkerrechtsverständnis des Marxismus-Leninismus, in: Die Menschenrechte. Entwicklung, Stand, Zukunft, Hg. Veiter/Klein, Wien-Stuttgart 1966, 322–354; hier: 338.
- ²¹ Vgl. Max Hauser, Menschenrechte im Sowjetsystem, Frankfurt a. M. 1973, 237.
- ²² Zitiert nach: W. N. Kudrjawzew, Die Verfassung der UdSSR – konzentriertes Ergebnis der Entwicklung des Sowjetstaates, in: Sowjetwissenschaft, Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge 31 (1978) 3/225–235; hier: 225.
- ²³ Zitiert nach: Kudrjawzew, 234.
- ²⁴ Hermann Klenner, Menschenrechte – Heuchelei und Wahrheit, in: Sozialismus, Menschlichkeit, Freiheit und Demokratie, Berlin (Ost) 1977, 224–243; hier: 232.
- ²⁵ Hermann Klenner, Menschenrechte im Klassenkampf, in: Sozialismus, Menschlichkeit, Freiheit und Demokratie, Berlin (Ost) 1977, 201–223; hier: 215; vgl. auch: 214.
- ²⁶ Hermann Klenner, Menschenrechte – Heuchelei und Wahrheit, in: Sozialismus, Menschlichkeit, Freiheit und Demokratie, Berlin (Ost) 1977, 224–243; hier: 235.
- ²⁷ Vgl. ebd., 242.
- ²⁸ Vgl. Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung, Hg. Johannes Schwartländer, Tübingen 1978, 100.
- ²⁹ Hermann Klenner, Menschenrechte im Klassenkampf, in: Sozialismus, Menschlichkeit, Freiheit und Demokratie, Berlin (Ost) 1977, 201–223; hier: 216.
- ³⁰ Wolfgang Huber/Heinz Eduard Tödt, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart-Berlin 1978², 18.
- ³¹ Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, Hg. Wolfgang Heide Meyer, Paderborn 1972, 43.
- ³² Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, in: Fritz Hartung, Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart, Göttingen u. a. 1972⁴, 145.
- ³³ Schwartländer, Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung, Hg. Johannes Schwartländer, Tübingen 1978, 79.
- ³⁴ Ebd., 99.
- ³⁵ Vgl. ebd., 100.
- ³⁶ Hermann Klenner, Menschenrechte im Klassenkampf, in: Sozialismus, Menschlichkeit, Freiheit und Demokratie, Berlin (Ost) 1977, 201–223; hier: 216.
- ³⁷ Vgl. Huber/Tödt; ferner: Menschenrechte, Hg. Schwartländer.
- ³⁸ Vgl. Menschenrechte, Hg. Schwartländer, 14.
- ³⁹ Huber/Tödt, 144.
- ⁴⁰ Vgl. dazu: Menschenrechte, Hg. Schwartländer, 12: Er äußert einen ähnlichen Gedanken; es sei problematisch, von einem System menschenrechtlicher Normen zu sprechen, da es sich um ein geschichtlich-offenes Gefüge handele.
- ⁴¹ Huber/Tödt, 149.
- ⁴² Ebd., 156.

- ⁴³ Hans Ryffel, Zur Begründung der Menschenrechte, in: Menschenrechte, Hg. Schwartländer, 55-75.
- ⁴⁴ Ebd., 56.
- ⁴⁵ Ebd., 56.
- ⁴⁶ Ebd., 70f.; vgl. auch: 67.
- ⁴⁷ Ebd., 71.
- ⁴⁸ Ebd., 69.
- ⁴⁹ Vgl. etwa Menschenrechte, Hg. Schwartländer, 10, 13, 84f., 88.
- ⁵⁰ Huber/Tödt, 147.
- ⁵¹ Ebd., 149.
- ⁵² Jacques Maritain, Über die Philosophie der Menschenrechte, in: Um die Erklärung der Menschenrechte, Zürich u. a. 1951, 95-102; hier: 101.
- ⁵³ Menschenrechte, Hg. Schwartländer, 15.
- ⁵⁴ Johannes Schwartländer, Staatsbürgerliche und sittlich-institutionelle Menschenrechte. Aspekte zur Begründung und Bestimmung der Menschenrechte, in: Menschenrechte, Hg. Schwartländer, 77-95.
- ⁵⁵ Ebd., 78; vgl. auch: 94f.
- ⁵⁶ Ryffel, 59.
- ⁵⁷ Ludwig Raiser, Diskussionsbeitrag, in: Menschenrechte, Hg. Schwartländer, 52.
- ⁵⁸ Vgl. Maritain, 97ff.
- ⁵⁹ Maritain, 102. Maritain weist auf sein Buch hin: Les Droits de l'Homme et la Loi naturelle.
- ⁶⁰ Erich Heintel, Die naturrechtliche Fundierung des Ordogedankens in der Tradition, in: Menschenrechte, Hg. Schwartländer, 19-36; hier: 23.
- ⁶¹ Ebd., 36.
- ⁶² Huber/Tödt, 148.
- ⁶³ Hans Dieter Schelauke, Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945-1965, Köln 1968, 160.
- ⁶⁴ Vgl. ebd., 164ff.; ferner: Johannes Messner, Das Naturrecht. München u. a. 1966⁶, 339 u. a.
- ⁶⁵ Vgl. Johannes Messner, Zur Naturrechtsanthropologie (1974), in: Ds., Ethik und Gesellschaft, Köln 1975, 307-322.
- ⁶⁶ Ryffel, 59.
- ⁶⁷ Vgl. Schwartländer, 78.
- ⁶⁸ Zitiert nach: Johannes Messner, Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für die Gegenwart, in: Ds., Ethik und Gesellschaft, Köln 1975, 365-371; hier: 368.
- ⁶⁹ Internationales Übereinkommen über die zivilen und politischen Rechte vom 16. Dezember 1966, in: Fritz Hartung, Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart, Göttingen u. a. 1972⁴, 283.
- ⁷⁰ Messner, Naturrechtsanthropologie, 318.
- ⁷¹ Pater Josef Kantenich, Grundriß einer neuzeitlichen Pädagogik für den katholischen Erzieher, Vallendar-Schönstatt 1971, 81; Pater Kantenich selbst anerkennt ein vielgestaltiges Entwicklungsgesetz in Sein und Leben, „ohne deswegen jedoch einen unveränderlichen Seins- und Wesensgrund zu leugnen“.
- ⁷² Vgl. Huber/Tödt, 25.

Im Beitrag I, REGNUM Juli 1979 muß es auf S. 114 in der 16. Zeile von oben statt „Da die einzelnen Grundrechte“ heißen: „Da die sozialen Grundrechte“.

Zur Literaturangabe in Anmerkung 8, Beitrag I, Fritz Hartung, vgl. Anmerkung 15 des Beitrages II.

Was den Deutschen heilig ist

Zu den Veröffentlichungen des Jahres 1979, die die Beachtung aller verdienen, die sich über die Lage und die Chancen des Glaubens in Deutschland orientieren wollen, gehört Gerhard Schmidtchens „Was den Deutschen heilig ist“, Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland (Kösel-Verlag München). Schmidtchen, Professor für Sozialpsychologie und Soziologie an der Universität Zürich, hat sich in den letzten zehn Jahren mit seinen Forschungen zur Entwicklung und zum Stand des religiösen Lebens in der Bundesrepublik einen Namen gemacht. Genannt seien hier seine Forschungsberichte über die Umfrage zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland aus dem Jahre 1972 („Zwischen Kirche und Gesellschaft“, Verlag Herder) sowie über die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Umfrage unter den Welt- und Ordenspriestern der Bundesrepublik 1973 („Priester in Deutschland“, Verlag Herder). Der Veröffentlichung des vergangenen Jahres liegen zwei Meinungsumfragen aus den Jahren 1974 und 1975 sowie eine Ergänzungsbefragung 1975 zugrunde. Da die Fragestellung sehr ausführlich und sehr gezielt war, haben die Erhebungen ein beachtliches Gewicht. Ein intensives Studium lohnt sich, vor allem dort, wo man an pastoralen Grundorientierungen von größerer Reichweite interessiert ist. Wir stellen im folgenden lediglich einige wesentliche Ergebnisse vor, die speziell für den katholischen Bereich von Belang sind.

Beginnen wir zunächst mit der Frage, die dem Buch den Titel gab: Was ist den Deutschen heilig? Unter „heilig“ wird hier allerdings im Sinne der Soziologie das verstanden, was nicht angetastet werden darf, was unbedingt geschützt bleiben muß oder, nach Max Weber, „das spezifisch Unveränderliche“. Die erhaltenen Antworten ergeben, daß es drei Schutzbereiche gibt, die für die Bundesbürger unbedingten Vorrang haben. „Der universellste Schutzbereich scheint der der persönlichen Bewegungs- und Entscheidungsfreiheit zu sein.“ „Ein zweiter Schutzbereich, den die Menschen als heilig, als absolut verteidigungswürdig empfinden, ist der auch zeitliche Schutz der Privatsphäre gegenüber den Ansprüchen der Organisation.“ Konkret wird darunter verstanden u. a. der sonntägliche Ruhetag, der regelmäßige Urlaub, das eigene Auto, abends ungestört fernsehen, pünktlicher Arbeitsschluß. An dritter Stelle „sind die primären familiären Bindungen und deren Bekräftigung und die Eingliederung in einen größeren sozialen Kontext den Menschen heilig“ (S. 66). An der Spitze rangie-

ren hier das Weihnachtsfest in der Familie, Zusammenhalt in der Verwandtschaft, Pflichterfüllung, Bewußtsein, ein Deutscher zu sein, Heimatliebe, christliche Taufe. „Interessant ist“, so merkt Schmidtchen mit Grund an, „daß Weihnachtsfest und Taufe nicht im Bereich der religiösen Rituale (nach denen auch gefragt war) auftauchen, sondern im Sozialen.“ Aus allen Angaben liest Schmidtchen zwei „Superstrukturen“ von besonderer Wichtigkeit für den heutigen Menschen heraus: Bewegungsfreiheit und Geborgenheit, und er meint wohl mit Recht, daß mit diesen Erkenntnissen „ein vollkommen neuer Ausblick auf das Problem der Grundbedürfnisse des Menschen gewonnen“ sei (S. 66).

Eine andere Fragerichtung galt den Wahrheiten, die für den heutigen Menschen im Vordergrund stehen. Die höchste Zustimmung mit 81% der Befragten fand die Aussage, „daß der Mensch ein Gewissen hat, das ihm sagt, was gut und böse ist“. Des gleichen Zustimmungsgrades von 81% erfreut sich die Auffassung, „daß es ohne Sitte und Ordnung kein gutes Zusammenleben gibt“. Schmidtchen bringt sein Erstaunen zum Ausdruck, daß trotz der Auflösung des Gewissens durch die Psychologie und trotz der Relativierung des Gewissens durch seine soziale Ableitung in der neueren Gesellschaftskritik die Bevölkerung am Gewissen festhält. „Für Adorno war das Gewissen der Inbegriff der falschen gesellschaftlichen Verhältnisse, gleichsam ein Mittel der Knechtschaft, das Schandmal einer sich falsch entwerfenden Gesellschaft. Die Bevölkerung aber liebt das Gewissen“ (S. 46). Mit Überraschung registriert Schmidtchen, daß immerhin noch eine große Mehrheit von 58% des Glaubens ist, „daß in der Bibel etwas Gültiges für den Menschen steht“. 53% vertreten den Standpunkt, „daß der Mensch im Grunde genommen gut ist“. Für die Beurteilung der Chancen des christlichen Glaubens ist es von höchster Relevanz, daß nur 34% der Befragten an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele glauben. Dem entspricht, daß nur 30% an den Untergang der Welt und nur 29% an die Möglichkeit von Wundern glauben.

Wie sieht es mit der Gottesvorstellung in der Bevölkerung der Bundesrepublik aus? Nach den vorgenommenen Erhebungen bezeichnen sich 12% als Atheisten. 55% sind der Meinung, daß es Gott als Weltschöpfer geben muß. 27% haben einen „symbolistischen“ Gottesbegriff, d. h. für sie ist der Begriff „Gott“ ein bildhafter Ausdruck für die Möglichkeit des Menschen, nach dem Guten und Vollkommenen zu streben. 48% der Protestanten und 60% der Katholiken sind in orthodoxen Gottesvorstellungen zu Hause; sie glauben z. B. daß Gott überall in der Natur gegenwärtig ist, daß unser Schicksal in seiner Hand liegt, daß wir nach seinem Willen leben sollen und daß er dereinst die Menschen richten wird. In der Gesamtbevölkerung sind es immerhin 47%, die an eine göttliche Fügung im menschlichen Leben glauben, und zwar 55% der Frauen und 39% der Männer. 50% der Bevölkerung gaben ihrer Überzeugung Ausdruck, daß man Gott schon diesem Leben erfahren könne (S. 71). Keine Überraschung stellen die Un-

terschiede in der Gottesvorstellung zwischen den Anhängern der CDU/CSU und der SPD bzw. FDP dar. So glauben 60% der Anhänger der CDU/CSU an eine göttliche Fügung im menschlichen Leben, aber nur ein Drittel der Anhänger von SPD und FDP. Desgleichen liegt der Anteil von Atheisten bei SPD- und FDP-Anhängern über dem Durchschnitt, nämlich bei 18% (S. 211).

Für den christlichen Glauben ist entscheidend die Einstellung zu Jesus Christus. Hierzu waren bei der Erhebung 1974 den Befragten drei Positionen vorgelegt worden: 1. Jesus Christus ist der Sohn Gottes. Er hat den Menschen Gottes Wort gekündigt, und das gilt heute ebenso wie vor 2000 Jahren. 2. Jesus Christus war nur ein Mensch. Aber seine Lehren, wie wir leben sollen, enthalten so viel Wahrheit, daß wir uns auch heute noch danach richten können. 3. Jesus Christus war zwar ein großer Religionsstifter, aber heute, nach 2000 Jahren, kann uns das Christentum nicht mehr viel sagen. Der ersten Position stimmten von allen Befragten 28% zu, der zweiten 43% und der dritten 20%. Bei den Katholiken insgesamt lauteten die Werte 48%, 35% und 11%; bei den Katholiken, die jeden Sonntag zur Kirche gehen: 81%, 14%, 0%. Von den Anhängern der CDU/CSU glauben fast 50% im Sinne der ersten Position, also in orthodoxer Weise, an Jesus Christus, von den Anhängern der SPD und FDP jeweils nur 20%.

Auf dem Felde der Ethik und Moral sieht es so aus, daß heute folgende Einstellungen als besonders wertvoll betrachtet werden:

1. Engagement und Askese (genügsam sein, mit der Zeit sorgfältig umgehen, Krankenbesuche machen, sich aus Überzeugung für die gute Sache einsetzen, gegen Krieg demonstrieren, den Gottesdienst besuchen).
2. Humane gesellschaftliche Verhaltensweisen (rücksichtsvoll Auto fahren, für bessere Gesellschaft kämpfen, liebevoll sein).
3. Dankbarkeit (spenden für wohltätige Zwecke, Gott danken, wenn etwas gut gegangen ist).
4. Kultivierung der Sozialpersönlichkeit (Weiterbildung, kluger Umgang mit Geld, Pflichtbewußtsein, Freude an sexuellen Beziehungen, sexuelle Enthaltsamkeit).
5. Hilfsbereitschaft (gegenüber Menschen und Tieren).

Wie sich die Bewertung der Dinge auf dem Gebiet der Sexualmoral gewandelt hat, macht die Beantwortung einer Frage deutlich, die einmal im März 1967 und dann wieder im Februar 1973 an junge unverheiratete Männer und Frauen zwischen 18 und 29 Jahren gerichtet wurde: „Wenn ein Mädchen und ein junger Mann zusammen leben, ohne verheiratet zu sein: Finden Sie, daß das zu weit geht, oder finden Sie nichts dabei?“ 1967 fanden 48% der jungen Männer und 24% der jungen Frauen nichts dabei, während es für 43% der jungen Männer

und 65 % der jungen Frauen zu weit ging. 1973 dagegen sah es so aus, daß 87 % der jungen Männer und sogar 92 % der jungen Frauen nichts mehr dabei fanden (für nur 5 % bzw. 2 % ging es 1973 zu weit). Damit paßt zusammen, daß 73 % der Gesamtbevölkerung in Fragen der Sexualität und 61 % in Fragen des Zusammenlebens in der Ehe die Kirche nicht zu brauchen meinen, sondern nach eigenen Anschauungen handeln (S. 83).

In einem Schlußkapitel „Abschließende Betrachtungen“ – das, ähnlich wie die Einleitung „Eine Kommunikationstheorie der Institutionen“ eine höchst informative Lektüre darstellt – resümiert Schmidtchen die Ergebnisse der Erhebungen in der generellen Feststellung, daß im Prozeß der Säkularisation die Kultur heute in ihrem Selbstverständnis autonom geworden ist. „Institutionalisierte Religion wird ausgegliedert und bedient gleichsam Restbestände der Innerlichkeit, die das Konzept einer Industriegesellschaft transzendieren und somit dem Privaten zugeordnet werden . . . Religion ist nicht notwendig, stört aber auch nicht“ (S. 193). Bedeutsam in diesem Prozeß ist, daß sowohl die Familie wie auch die Religion (Kirche) als Sozialisierungsträger erheblich relativiert worden sind, dafür aber andere Institutionen an Einfluß gewonnen haben: die formale Erziehung in den Schulen, die Massenkommunikation, das Produktionssystem (S. 13, 190). Weder die Familie noch die Kirche hat, wie das einmal sehr weit der Fall war, eine Informationskontrolle über ihre Mitglieder. Beide sind vielmehr von einer starken Absatzbewegung seitens der jungen Generation betroffen, die in ihnen nicht die Garanten der Freiheit zu sehen vermag, die ihr über alles heilig ist.

Dennoch hat nach Schmidtchen die Kirche Chancen, auf die lange Sicht sogar große Chancen. Zunächst einmal trifft für ihn die Erwartung oder Befürchtung, daß bei zunehmender Industrialisierung der Bedeutungsverlust institutionalisierter Religion den Nullpunkt erreichen werde, nicht zu (S. 195). „Wissenschaftliches Denken erzeugt ungeahnte Machtpotentiale und Herrschaft, stellt indessen keine Verhaltensmöglichkeiten zur Verfügung gegenüber den Existentialien des Menschseins, gegenüber der Zeitlichkeit (d. h. der Sterblichkeit des Menschen), dem Abenteuer des menschlichen Bewußtseins angesichts der Frage, was wir und was wir miteinander sein sollen“ (S. 194). In der Perspektive Schmidtchens wird es sogar so sein, daß die gesellschaftliche Entwicklung selbst „religionsproduktiv“ werden kann, „und zwar interessanterweise gerade dann, wenn sie der Perfektionierung ihrer technischen und sozialen Organisation entgegenstrebt“ (S. 197). So haben Beobachtungen ergeben, daß der Kirchenbesuch an den Grenzen der Leistungsfähigkeit der sozialen Organisation zu steigen beginnt. „Vorausgesetzt ist eine religiöse Minimalerziehung und das Vorhandensein von Verständnisbrücken zur christlichen Weltinterpretation“ (S. 200).

Buchbesprechungen

MIT DER HERAUSGABE DER EXERZITIENVORTRÄGE FÜR DIE PATRES DER MISSIONSGESellschaft Bethlehem in Immensee/Schweiz aus dem Jahre 1937 beginnt der Patris-Verlag die Veröffentlichung der großen und gehaltvollen Geistlichen Übungen, die Pater Kntenich in den dreißiger Jahren für Priester hielt. Dem zentralen Thema der 25 Vorträge entsprechend trägt der hier anzuzeigende Band den Titel „Kindsein vor Gott“. In der langen Reihe der Priesterexerzitien Pater Kntenichs, so bemerkt der Herausgeber Pater G. M. Boll in seiner Einführung mit Recht, besitzt der Kurs für die Immenseer Patres „einen besonderen Stellenwert“ (S. 3). Seine Thematik zielt in das Kern- und Herzproblem der heutigen abendländischen Welt: in die „wachsende allseitige Ungeborgenheit“, die „letzte Heimatlosigkeit des menschlichen Geistes und Herzens“ (Einführung S. 6). Pater Kntenich hatte schon seit dem Beginn seiner pädagogischen Tätigkeit am Vorabend des Ersten Weltkriegs „die seelischen Auswirkungen einer Zeitenwende von ungewöhnlichen Ausmaßen“ wahrgenommen. Immer mehr erkannte er in der Folge, daß „Heimatlosigkeit, Bindungslosigkeit“ und ein „um sich greifendes Lebensgefühl von Unsicherheit und Ungeborgenheit, von Sinnleere und Angst“ die Signatur unserer Gegenwart sind. Im Bestreben, dieser Not als Seelsorger und Erzieher zu steuern, entdeckte „sein forschender Geist . . . in der menschlichen Naturanlage wie in der christlichen Gnadenausstattung einen Ansatz . . ., den er konsequent pädagogisch anzusprechen und zu entwickeln suchte, um aus letzten Wurzelgründen natürlicher und gnadenhafter Art eine seelische Grundhaltung wachsen zu lassen, die sich den Herausforderungen unserer Zeit nicht nur gewachsen, sondern schließlich überlegen zeigen sollte“. Diese Grundhaltung faßte er in den Begriff der „Kindlichkeit“ (a.a.O.). Kindlichkeit war für ihn, wie er es im Leitmotiv des Exerzitienkurses formulierte, „der Inbegriff alles Großen im Himmel und auf Erden. Kindlichkeit ist das große Mittel zur Überwindung der Zeitröte.“

Pater Kntenich entfaltete sein Thema in vier Schritten oder, um es in seinen Ausdrücken zu sagen: er errichtete das „Gebäude der Kindlichkeit“ auf vier Grundpfeilern. Der erste Grundpfeiler heißt „Wert der Kindlichkeit“. Ihm widmete er den weitaus größten Teil der Exerzitien, nicht weniger als vierzehn Vorträge. Das

freilich nicht ohne Grund, denn wenn Kindlichkeit das ist, was der moderne Mensch am meisten braucht, dann bedeutet dies natürlich, daß sie ihm am meisten fehlt und daß der Sinn für Kindlichkeit, ihre Wertschätzung ihm abhanden gekommen ist. Darum wiederholt Pater Kntenich in den Exerzitien immer wieder ein Wort von Pestalozzi: „Das größte Unglück für die heutige Menschheit ist der verlorene Kindersinn, weil Gottes Väterlichkeit, Gottes väterliche Erzieherlichkeit dadurch unmöglich gemacht wird“ (S. 50). Also muß dem heutigen Menschen, nicht zuletzt auch dem Christen und dem Priester, der überragende Wert der Kindlichkeit erschlossen werden. Es handelt sich ja um einen Grundwert des Neuen Testaments, wie aus Leben und Lehre Christi klar hervorgeht. Das personale Wesen des Herrn ist seine Sohnschaft, sein Kindsein dem Vater gegenüber (S. 189 ff.), und ein „Kernwort“ in der Verkündigung Jesu lautet: „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen“ (Mt 18, 3; S. 106 ff.).

Der zweite Grundpfeiler trägt die Inschrift „Wurzel der Kindlichkeit“. Sie besteht für Pater Kntenich in der „heiligen“, in der „himmlischen Weisheit“, der die „unheilige, irdische Weisheit“ (Jak 3, 15) entgegengesetzt ist. Unter dem „dritten Grundpfeiler“ legt Pater Kntenich das „Wesen der Kindlichkeit“ auseinander, um schließlich unter dem Stichwort vom „vierten Grundpfeiler“ „Wege zur Kindlichkeit“ aufzuzeigen. Zum Wesen der Kindlichkeit gehören für ihn drei Grundelemente: Pietät, Einfalt, Reinheit (S. 412 ff.). Unter den Wegen zur Kindlichkeit betont er vor allem den marianischen Weg, den Weg der Kindeshaltung gegenüber der Gottesmutter (S. 475 ff.), die vom sterbenden Heiland als universelle Mutter proklamiert worden ist (Joh 19, 26; S. 477), selber das Ideal der Kindlichkeit in „hinreißender Weise“ veranschaulicht und als Mutter den Menschen, die sich ihr anvertrauen, echte Kindlichkeit einzuformen vermag (S. 481 f.).

Wie Pater Kntenich selbst in seinem letzten Vortrag sagt, hat er in diesem Exerzitienkurs „eine Unmenge von Stoff“ zusammengetragen und ausgebreitet. Ihn zu verarbeiten, braucht Zeit. Der Text, der den gesprochenen Wortlaut nur an einigen Stellen etwas geglättet hat, liest sich flüssig. Es handelt sich um ein Lebensbuch, das man immer wieder zur Hand nimmt, um aus

seiner Wahrheit Einsicht, Orientierung und Ermutigung zu schöpfen. Was die Exerzitien zutiefst vermitteln können, ist die Wahrheit, daß auch wir „Kinder des Weltalls“ (Hoimar von Ditfurth) im Widerspruch zu der „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei“ im „Siebenkäs“ von Jean Paul keine Waisen sind, sondern in Gott unseren Vater haben. Sie schaffen in der Kindlichkeit die Bereitschaft für Gott und machen Begegnung mit Gott möglich.

Joseph Kentenich, Kindsein vor Gott – Priesterexerzitien, bearbeitet von Günter Maria Boll und Lothar Penners, Vallendar-Schönstatt: Patris-Verlag 1979, 534 S., DM 30,00.

E. Monnerjahn

UNTER DEN ZAHLREICHER WERDEN- den Neuerscheinungen zu Mariologie und Marienverehrung verdient die „Kleine Marienkunde“ von Barbara Albrecht für die Leser unserer Zeitschrift besondere Beachtung. Es sind Vorträge vor Schwestern verschiedener Gemeinschaften Skandinaviens. Es geht der Verfasserin – wie bei ihrem gesamten Tun in der spirituellen Weiterbildung – um die Verlebendigung und Vertiefung eines echten geistlichen Lebens auf festem und klarem dogmatischem Fundament in Auseinandersetzung mit heutigen Tendenzen innerhalb und außerhalb der Kirche.

Im hinführenden ersten Kapitel „Voraussetzungen für die Entfaltung der kirchlichen Marienlehre“ wird über den Zusammenhang der Mariologie mit dem gesamten Glaubensorganismus nachgedacht. Dabei entwickelt die Verfasserin ihren Ansatz: „Anregung war und ist mir die theologisch, spirituell und pädagogisch einzigartig fruchtbare Leitidee des ‚Bundes‘, unter die J. Kentenich sein Gesamtwerk gestellt hat. Für uns ergibt sich daraus: Maria ist . . . die ‚Bundespartnerin‘ Gottes“ (S. 12). Das wird in den folgenden Kapiteln entfaltet: Die göttliche Vorbereitung des Liebesbundes (mit einer Darstellung der Rolle der „Frau“ im alttestamentlichen Bundesgeschehen, die in der Immaculata als der Personifizierung der „Tochter Zion“ ihren Höhepunkt findet) – das Geheimnis des gottmenschlichen Liebesbundes (mit der Darstellung der jungfräulichen Empfängnis Jesu in ihrer Bedeutung für alle marianische Theologie) – Marias Dienst am Erlösungsbund (im Durchspielen der wechselnden Stationen und der bleibenden Gestalt dieses ihres Dienstes von Nazareth bis zum Pfingstsaal) – Maria, der vollerböte Mensch (über die anthropologische Bedeutung

des Assumpta-Dogmas) – Kirche in marianischer Prägung (über das bleibend Marianische der Kirche Jesu Christi) und schließlich ein Kapitel über „Marienverehrung heute“, dem sich noch eine „persönliche Betrachtung“ über das Magnificat anschließt.

Das kleine Buch weist alle Vorzüge auf, die bereits aus früheren Veröffentlichungen der Autorin bekannt sind: echte geistig-geistliche Nahrung aus Schrift und kirchlicher Glaubenslehre, nicht intellektuell-belehrend, sondern still und eindringlich für den, der hören und aufnehmen, sich in den Herz-Raum der gläubig-liebenden Kirche von heute mitnehmen lassen will. Es steht in lebendigem Austausch mit den geistigen und spirituellen Strömungen der Kirche von heute – unter den am meisten zitierten Autoren erscheint neben Urs von Balthasar und Adrienne von Speyr, Ratzinger und Scheffczyk auch immer wieder P. Kentenich, aber auch Protestanten wie H. Asmussen und Max Thurian werden einbezogen. Unter den aktuellen Strömungen wird die „zunehmende Aufgeschlossenheit der gegenwärtigen Theologie und Frömmigkeit für die Eigenart und Wirksamkeit des Heiligen Geistes“ als das „verheißungsvollste Element für eine Verlebendigung der Marienverehrung“ angesehen (S. 110). Man kann in dem stillen, verinnerlichten und mutigen Büchlein wohl selbst einen solchen „Silberstreifen am Horizont“ erblicken.

Barbara Albrecht, Kleine Marienkunde (Theologie und Leben 51/52), Meitingen-Freising: Kyrios-Verlag 1979, DM 12,00.

Günter M. Boll

DIE SAMMLUNG VON BRIEFAUSZÜGEN, die Otto Karrer schon vor drei Jahren unter dem Titel „Streiflichter“ veröffentlicht hat, stellt nicht nur eine kurzweilige, sondern eine in vielfacher Weise erhellende Lektüre dar. Die Briefe, denen die Ausschnitte entnommen sind, wurden in den Jahren 1933 bis 1975 an ihn gerichtet. Wer war Otto Karrer? In einer autobiographischen Skizze, die er zu seinem 80. Geburtstag verfaßte und die am Schluß der Briefsammlung von neuem abgedruckt ist, stellt er sich selbst vor. Geboren 1888 in Ballrechten/Breisgau, wurde er 1920 zum Priester geweiht. Eine Zeitlang Mitglied der Gesellschaft Jesu, schied er im Einvernehmen mit der zuständigen Autorität aus dem Orden aus und wurde Priester der Diözese Chur in der Schweiz. Bis zu seinem Tode 1977 lebte er in Luzern. Karrer war ein theologischer Schriftsteller, den zu lesen sich immer lohnte, auch

wenn man ihm nicht immer zustimmte. Seine Forschungen galten der Mystik, besonders Meisters Eckhart, und dem Werke Kardinal Newmans. Zugleich war er Seelsorger und unermüdlicher Arbeiter für die Einheit der Christen. Bekannt und geschätzt wurde seine Ausgabe des Neuen Testaments.

Die Briefauszüge spiegeln die vielfältigen Aktivitäten, Interessen und Beziehungen, die das Leben Karrers charakterisierten. Er ordnete sie für die Veröffentlichung unter sachlichen und chronologischen Gesichtspunkten: Nationalsozialismus, Emigranten, Nachkriegsjahre, Freunde, Kirche, Glaubens- und Seelsorgsfragen, Ehe und Familie, Marienverehrung und Mariologie, Ökumene, Religionsfreiheit, Zweites Vatikanisches Konzil. An dieser Stelle verdienen die brieflichen Äußerungen zur Marienverehrung und Mariologie einen besonderen Hinweis. Da sie alle von katholischen Ökumenikern stammen, sind sie durchweg von einer bestimmten, manchmal sehr entschiedenen Reserve gegenüber der Marienverehrung, einem, wie man meint, überbordenden „Marianismus“ gekennzeichnet. Das gilt vor allem von der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel am 1. November 1950 und von der Feier des Marianischen Jahres 1954. Zu beiden Anlässen hatte Karrer in vielbeachteten Veröffentlichungen kritisch Stellung genommen, die ein vielfältiges Echo hervorriefen. Wie selten einmal sonst wird einem bei der Lektüre dieser Briefausschnitte deutlich, daß die Grundschwierigkeit, Marienlehre und Marienverehrung der Kirche zu verstehen, bei vielen Christen unserer Tage in dem liegt, was der Gründer Schönstatts das „mechanistisch-separatistische Denken“ genannt hat, das Auseinanderreißen und Einander-Gegenübersetzen von Zusammengehörigem, im Falle der Marienverehrung von Jesus und Maria. Allerdings gibt es unter den Briefausschnitten (an anderer Stelle) auch Zeugnisse für ein besseres Begreifen der Marienlehre der Kirche, dort nämlich, wo sie im Sinne eines ganzheitlich-organischen Denkens ausgelegt wird (z. B. S. 112). In einem evangelischen Brief zum Tode Pius' XII. findet sich sogar die Feststellung: „Auch darin tat der Heimgegangene recht, daß er uns das marianische Dogma ‚zumutete‘ . . .“ (S. 135). In der Tat kann man bei den Bemühungen um die Einheit der Christen nicht von Maria, und zwar von der ganzen Wahrheit über Maria absehen. Je mehr man zu dieser ganzen Wahrheit hinfindet, desto mehr wird man sehen, daß Marienverehrung die Einheit fördert.

Otto Karrer, *Streiflichter – Aus Briefen an mich 1933–1975*, Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1976, Ln., 192 S., DM 22,00.

E. Monnerjahn

DIE WIDMUNG, DIE ROLF VOGEL seiner Dokumentensammlung zum Schicksal der Juden in Deutschland zwischen 1933 und 1945 voranstellt, läßt erkennen, um was es ihm mit seiner hochinteressanten Veröffentlichung geht. Er widmet den Band zwei Personengruppen: „Meinen Freunden und Verwandten, die in den Jahren der Judenverfolgung umkamen, weil Politiker des In- und Auslandes den Nationalsozialismus falsch eingeschätzt hatten – Den Beamten des ehemaligen Reichswirtschaftsministeriums und des Auswärtigen Amtes, die schon früh die Gefahren ahnten, und die mit ihrer oft verspotteten Bürokratie zwischen 1933 und 1942 tausenden Juden das Leben retteten.“ Vogel dokumentiert und belegt Aspekte der jüdischen Tragödie und des an den Juden verübten Massenmordes, die in der Forschung etwas zurückgetreten und darum auch in der Öffentlichkeit weithin überhaupt nicht bekannt sind. Es handelt sich einmal um die Tatsache, daß ungezählte deutsche Juden später deswegen der „Endlösung“ zum Opfer fielen, weil sie von ausländischen Regierungen auf ihren Visa nicht den Stempel erhielten, der ihnen das Verlassen Deutschlands ermöglicht hätte (daher auch der Titel des Buches). Wie unzulänglich und egoistisch die Regierungen vieler Länder gegenüber der ständig wachsenden Gefahr der deutschen Juden reagierten, zeigte sich zum Beispiel auf der von Präsident Roosevelt angeregten internationalen Flüchtlingskonferenz in Evian am Genfer See im Juli 1938, an der sich 32 Staaten beteiligten. Vogel kommt nicht daran vorbei, die Konferenz so zu charakterisieren: „Statt tatkräftig neue Hilfsmodelle zu entwickeln und anzupacken, benützten die Ländervertretungen die Konferenz als eine Art Klagemauer. Ausnahmslos hatten sie alle von ihren Regierungen die Weisung erhalten, sich zu ja nichts zu verpflichten . . . Einig waren sich alle offenkundig nur darin, so zu tun, als würden sie etwas tun“ (S. 69 f.). Ein anderer Aspekt, den Vogel dokumentiert, ist die Jahre hindurch durchaus erfolgreiche Anstrengung hoher deutscher Beamter in den beiden genannten Ministerien in Berlin, Juden aus Deutschland zur Auswanderung zu verhelfen. Vogel zitiert hierbei an erster Stelle mit Recht das Haavara-Abkommen, das zwischen dem Reichswirtschaftsministerium

und einer jüdischen Treuhandgesellschaft in Palästina abgeschlossen worden war. Trotz vielfacher Angriffe seitens der Partei blieb das Abkommen sechs Jahre (1933–1939) in Kraft und ermöglichte 52 000 Juden die Auswanderung nach Palästina. Des weiteren präsentiert das Buch Dokumente über die Rettungsversuche, die der 1937 entlassene Reichswirtschaftsminister Hjalmar Schacht Ende 1938 in England unternahm, ebenso über die Kontakte des Ministerialdirektors Helmuth Wohlthat mit George Rublee, dem Präsidenten des Zwischenstaatlichen Komitees, das auf der Konferenz von Evian gegründet worden war.

Eine andere Klarstellung, die aus der Dokumentensammlung hervorgeht, dürfte oberflächliche Kenner des ganzen Geschehens ebenfalls überraschen: Sie bestätigt, was der anerkannte Chronist der jüdischen Tragödie, Raul Hilberg, schon früher geschrieben hatte: „Die Judenvernichtung war nicht von vornherein geplant.“ „In der Tat“, so fährt Vogel fort, „bis zum eigentlichen Beschluß der Endlösung Mord im Jahre 1941 . . . schien immer noch eine andere Entscheidung möglich, liefen immer wieder unter den Nationalsozialisten Vorstellungen, Pläne, Projekte und Aktionen in durchaus verschiedenen Richtungen“ (S. 88). Man wollte zunächst Deutschland „judenfrei“ machen; die Juden sollten Deutschland verlassen, aber in einem eigenen Territorium zusammen leben. Am meisten wurde in dieser Hinsicht 1940–1942

nach dem Sieg über Frankreich der „Madagaskar-Plan“ erörtert, der auf dieser Insel ein jüdisches Groß-Getto unter der Oberhoheit der SS vorsah. Auch war mit dem Wort von der „Endlösung“, das 1939/40 in Gebrauch kam, anfangs noch nicht der Massenmord gemeint (S. 94). Das änderte sich, als der Krieg mit Rußland begann. Damals gab Hitler den Befehl, alle europäischen Juden mit Gewalt in die eroberten Ostgebiete zu transportieren. Am 20. Januar 1942 fand dann die sogenannte Wannsee-Konferenz statt, in der der Entschluß zur „Endlösung“, nun verstanden als Ermordung aller Juden, deren man habhaft werden konnte, auf einer interministeriellen Sitzung durch Heydrich bekanntgegeben wurde. Das von Eichmann geführte Protokoll dieser Sitzung ist das letzte Dokument, das die Sammlung enthält.

Zum besseren Verständnis der Dokumente hat der Herausgeber im ersten Teil des Buches eine Einleitung geschrieben, die eine Einführung in den geschichtlichen Zusammenhang darstellt. Der Wert des Buches besteht nicht zuletzt darin, darzutun, wie kompliziert das Geschehen jener Jahre war und daß man, um eine einigermaßen ausgewogene Darstellung zu bieten, sorgfältig in die verschlungenen Vorgänge und Verhältnisse eindringen muß.

Rolf Vogel, Ein Stempel hat gefehlt – Dokumente zur Emigration deutscher Juden, München und Zürich 1977: Verlag Droemer Knauer, Ln., 367 S., DM 29,80.

E. Monnerjahn