

SEVERIN LEDERHILGER / HERBERT KALB

Römische Erlässe und Entscheidungen

Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis splendor* vom 6. August 1993*.

Die am 5. Oktober 1993 veröffentlichte Exzyklika *Veritatis splendor* nimmt im Pontifikat Johannes Paul II. einen besonderen Stellenwert ein, da sich dieses Lehrschreiben ausdrücklich nur an die Bischöfe wendet und nicht, wie sonst üblich, an alle Glieder der Kirche. Die Bischöfe werden aufgefordert, „über die getreue Wiedergabe dieser Morallehre zu wachen und die passenden Maßnahmen zu ergreifen, damit die Gläubigen vor jeder Lehre und Theorie, die ihr widersprechen, geschützt werden“ (Nr. 116). Ziel dieses Schreibens ist es, über die Morallehre der Kirche insgesamt nachzudenken und im Sinne von can. 747 § 2 CIC „einige fundamentale Wahrheiten der katholischen Lehre in Erinnerung zu rufen, die im heutigen Kontext Gefahr laufen, verfälscht oder verneint zu werden“ (Nr. 4).

Die Enzyklika beginnt in einem I. (bibeltheologischen) Kapitel (Nr. 1–27) mit einer Auslegung der von den Synoptikern berichteten Begegnung mit dem reichen Jüngling und dessen „ethischer Urfrage“: „Meister, was muß ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen“ (Mt 19, 16). Daran schließt der Hauptteil der Enzyklika, Kapitel II (Nr. 28–83), in dem im Kontext einer Erörterung von moraltheologischen

Grundprinzipien „einige Tendenzen heutiger Moraltheologie“ kritisch beleuchtet und beurteilt werden. Ausgehend von der Bindung der menschlichen Freiheit an die Wahrheit – ein Leitmotiv des gesamten Lehrschreibens – wird als erstes Gravamen jene Haltung völliger „moralischer Autonomie des Menschen“ kritisiert, die zu einer „Theorie einer vollständigen Souveränität der Vernunft im Bereich der sittlichen Normen“ gelangt (Nr. 36). Während diese letztlich zur Bestreitung der Universalität und Unveränderlichkeit des Naturgesetzes führt, weiß sich „richtige Autonomie“ (*Gaudium et spes* Nr. 41) zum freien Gehorsam Gott gegenüber berufen, weshalb manche „mit Recht von Theonomie oder von partizipativer Theonomie“ sprechen (Nr. 41). Das Lehrschreiben betont daher sehr stark die Bindung der Freiheit an das natürliche Sittengesetz, an „die universal und beständig geltenden sittlichen Normen..., die Ausdruck dieser Wahrheit sind..., aber vom Lehramt der Kirche den jeweiligen historischen Umständen entsprechend...genauer gefaßt und bestimmt werden“ müssen (Nr. 53).

Das zweite Gravamen betrifft Sichtweisen, die „einer Auffassung vom sittlichen Gewissen als ‚schöpferische‘ Instanz“ anhängen, „eine Auffassung, die sich von der überlieferten Position der Kirche und ihres Lehramtes ent-

* Dieses Lehrschreiben wurde mittlerweile in zahlreichen – auch nichttheologischen – Medien gewürdigt, sodaß im vorliegenden Zusammenhang unter Berücksichtigung der grundsätzlichen Intention der „Römische(n) Erlässe und Entscheidungen“ nur eine kurz gehaltene, aber doch prägnante Inhaltsübersicht geboten wird; hinsichtlich der rechtlichen Verbindlichkeit des Inhalts sei auf die Ausführungen zum Weltkatechismus hingewiesen (ThPQ 141 [1993], 281–283).

fernt“ (Nr. 54), wenn dabei Freiheit und Gesetz voneinander getrennt und entgegengesetzt werden, sodaß man die Freiheit des menschlichen Gewissens über alles andere – selbst Gott – absolut setzt. Dieser Auffassung wird entgegengehalten, daß das Gewissen keine autonome und ausschließliche Instanz ist, um zu entscheiden, was gut und böse ist (*Enzyklika Dominum et Vivificantem* über den Heiligen Geist, Nr. 43), und daß Akte des Gewissens stets Urteile über die Übereinstimmung eines bestimmten konkreten Verhaltens mit dem Naturgesetz sind. Im Hinblick auf das irrende Gewissen wird deshalb auch die besondere Wertigkeit und der Dienst des Lehramtes eingemahnt (Nr. 64). Es „übt ein wichtiges Wächteramt aus, indem es die Gläubigen vor möglichen, auch nur implizit vorhandenen Irrtümern warnt, wenn ihr Gewissen nicht dahin gelangt, die Richtigkeit und Wahrheit der vom Lehramt der Kirche gelehrt sittlichen Regeln anzuerkennen“ (Nr. 110).

Ein dritter Vorwurf richtet sich gegen die Beschränkung von „Todsünde“ auf den Akt einer Grundentscheidung beziehungsweise Grundoption gegen Gott. Unter Berufung auf das apostolische Schreiben über Versöhnung und Buße *Reconciliatio et Paenitentia* (1984) wird an der durch konkrete Einzelhandlungen begangenen Todsünde festgehalten.

In einem vierten Zielpunkt werden schließlich einige als „theologisch“ bezeichnete ethische Theorien dann kritisch abgelehnt, wenn sie als Kriterien für die Richtigkeit einer Handlung rein auf die voraussehbaren Folgen beziehungsweise die zu erlangenden Güter und Werte abstehen. Vielmehr wird deutlich auf der Existenz „in sich schlechter“ Handlungen beharrt, die durch eine gute Absicht oder besonde-

re Umstände in ihrer Schlechtigkeit wohl abgeschwächt, aber niemals aufgehoben werden können (Nr. 81). Der sittliche Charakter der menschlichen Handlung wird demnach immer auch durch das Objekt des Willensaktes bestimmt.

Im anschließenden dritten Kapitel (Nr. 84–117) werden die Schattenseiten des neuzeitlichen Freiheitsprozesses aufgezeigt, wobei insbesondere auf „die Gefahr der Verbindung zwischen Demokratie und ethischem Relativismus“ hingewiesen wird (Nr. 100), die letztlich zu einer „Krise des agnostischen Rechts“ (J. Herranz) führt. Angesichts dieser Herausforderungen in Kirche und Welt werden die Aufgaben von Moral und Moraltheologie unter besonderer Berücksichtigung des Lehramtes näher bestimmt, wobei gegenüber manch möglichem Dissens das Recht der Gläubigen eingefordert wird, die katholische Lehre – auch in bezug auf die Sittenlehre – „rein und unverkürzt zu empfangen“ (Nr. 113).

(AAS 85 [1993], 1133–1228; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 111).

Päpstliche Bibelkommission: Die Interpretation der Bibel in der Kirche vom 15. April 1993.

Am 23. April 1993 überreichte Kardinal J. Ratzinger anlässlich einer Audienz zur Hundertjahrfeier der Enzyklika *Providentissimus Deus* Papst Leos XIII. vom 18. November 1893 und zur Fünfzigjahrfeier der Enzyklika *Divino afflante Spiritu* Papst Pius' XII. vom 30. September 1943 dem Hl. Vater ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission über die Interpretation der Bibel in der Kirche.

In der Einführung wird ausgeführt, daß sich in den Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil die historisch-kritische Schriftauslegung als innovatives Element in der Theologie bewährt und durchgesetzt hat, sich aber mittlerweile jene Stimmen mehren, die die historisch-kritische Methode in Frage stellen; es sind neue Zugänge und Deutungsansätze entstanden, die Folge ist ein Pluralismus von Methoden und Zugängen, der „von den einen als Reichtum geschätzt (wird), anderen hinterläßt er den Eindruck einer großen Verwirrung“ (S. 33). Um dem einzelnen Orientierung zu bieten, unternimmt die Päpstliche Bibelkommission mit vorliegendem Dokument eine Standortbestimmung der katholischen Bibelwissenschaft. Zur Verwirklichung dieses Ziels wird eine Beschreibung und Bewertung der verschiedenen Methoden und Zugänge der Biblexegese geboten, werden Fragen der Hermeneutik geprüft, charakteristische Dimensionen der Katholischen Interpretation aufgezeigt sowie die Wertigkeit verdeutlicht, die der Interpretation der Bibel im Leben der Kirche zukommt.

Im ersten Abschnitt „Methoden und ihre Zugänge“ wird an der Notwendigkeit der historisch-kritischen Methode festgehalten. Da die Hl. Schrift als Gottes Wort in menschlicher Sprache fest in der Geschichte verankert ist, ist die Verwendung dieser Methode ein unabdingbares Erfordernis. Tendenziöse Auslegungen sind nicht in der Methode begründet, sondern in unzulässigen hermeneutischen Optionen, die eine objektive Anwendung dieser Methode verhindern.

Mit dem Korrektiv der historisch-kritischen Methode ist auch jeglicher fundamentalistischer Umgang mit der Schrift unvereinbar: „Der fundamentalistische Zugang ist gefährlich, denn er

zieht Personen an, die auf ihre Lebensprobleme biblische Antworten suchen. Er kann sie täuschen, indem er ihnen fromme, aber illusorische Interpretationen anbietet, statt ihnen zu sagen, daß die Bibel nicht unbedingt sofortige, direkte Antworten auf jedes dieser Probleme bereithält. Ohne es zu sagen, lädt der Fundamentalismus doch zu einer Form der Selbstaufgabe des Denkens ein. Er gibt eine trügerische Sicherheit, indem er unbewußt die menschlichen Grenzen der biblischen Botschaft mit dem göttlichen Inhalt dieser Botschaft verwechselt“ (S. 75). Deutlich werden aber auch die Grenzen der historisch-kritischen Methode aufgezeigt, denn die klassische Anwendung dieses Zugangs ist auf die Frage nach Entstehung und Ursprungssinn der Schrift beschränkt und „interessiert sich nicht für die weiteren Sinnmöglichkeiten, die den späteren Epochen der biblischen Offenbarung und Kirchengeschichte aufgingen“ (S. 42). Dieser Sachverhalt macht einsichtig, warum auch andere Methoden und Zugänge notwendig sind, um dem Reichtum der biblischen Texte gerecht zu werden.

Die Bibelkommission unterscheidet dabei drei Gruppen: Zuerst werden „neue Methoden der Literalanalyse“ – die rhetorische, narrative und semiotische – dargelegt und bewertet. Insgesamt wird diesen Zugängen eine Erweiterung der exegetischen Einsichten und Erkenntnisse attestiert, doch sind auch die jeweiligen Grenzen zu beachten, denn es handelt sich bei diesen Methoden der Literalanalyse um Zugänge, die rein beschreibend jeden Text für sich allein untersuchen.

Dem übergreifenden Aspekt der „Einheit von Zeugnissen einer einzigen großen Tradition“ tragen mehr die Zugänge in einer zweiten Gruppe Rech-

nung. Erörtert werden einerseits der ‚kanonische‘ Zugang, der den bibli- schen Text im Lichte des Schriftkanons interpretiert, sowie andererseits der Zugang über die jüdische Interpretationstradition und der Zugang über die Wirkungsgeschichte des Textes. Auch hier werden die methodenimma- nenten Grenzen aufgezeigt, und es wird etwa im Kontext des rezeptions- geschichtlichen Ansatzes ausdrücklich auf die „Existenz von falschen und ein- seitigen Tendenzen der Interpretation (hingewiesen), die unheilvolle Auswir- kungen hatten, z. B. wenn sie zum Anti- semitismus oder zu anderen Rassen- diskriminierungen oder etwa zu mille- naristischen Illusionen führten“ (S. 59). In einer dritten Gruppe werden hu- manwissenschaftliche Zugänge zur Bibel, nämlich soziologische, kulturan- thropologische und psychologische be- ziehungsweise psychoanalytische An- sätze, in ihrer Bedeutung aber auch Begrenzung erörtert. Ihr Wert für ein besonderes Verständnis der Hl. Schrift ist unbestritten, doch muß beim jewei- ligen Ansatz in selbstkritischer Weise beachtet werden, „daß es verschiedene Schulen mit bedeutenden Divergenzen bezüglich der Natur dieser Wissen- schaften gibt“ (S. 59). So wird beispiels- weise im Hinblick auf den psychologi- schen beziehungsweise psychoanalyti- schen Verstehenshorizont angemerkt, daß man nicht von *einer* „psychoanaly- tischen Exegese“ sprechen kann, viel- mehr gibt es verschiedenen Richtun- gen, wovon nicht eine verabsolutiert werden darf.

Eigens erörtert werden als „kontextuel- le Zugänge zur Heiligen Schrift“ der befreiungstheologische und der femini- stische Ansatz, wobei ebenfalls die je- weiligen Vor- und Nachteile abgewo- gen werden. Wenn auch der befrei- ungstheologische Zugang unter dem

Druck sozialer Probleme den Akzent manchmal zu sehr auf eine irdische Eschatologie legt, sind die „unbezu- felbar wertvollen Elemente“ (S. 67), nämlich die Hervorhebung der Aktu- alität des inspirierten Textes, unüber- sehbar. Auch der feministischen Exe- gese werden „zahlreiche positive Bei- träge“ (S. 70) zugestanden, doch wird auch auf die Gefahr mancher tenden- ziöser Entstellungen aufmerksam ge- macht.

Schließlich werden im Rückgriff auf die klassische Schriftauslegung im Kontext von *sensus literalis*, *sensus spiritualis* und *sensus plenior* Fragen einer bibli- schen Hermeneutik erörtert. Dabei wird u. a. in Erinnerung gerufen, daß der Literalsinn „von Anfang an für spätere Entwicklungen offen (ist), die durch neue Aneignungen (lectures) in neuem Kontext ausgelöst werden“ (S. 84).

Im dritten Abschnitt widmet sich das vorliegende Dokument den spezifi- schen Dimensionen der katholischen Interpretation der Bibel und handelt über den Bezug der Exegese zu den anderen theologischen Disziplinen. Das Charakteristikum der katholischen Exegese ist dabei eben nicht die Be- nützung einer besonderen wissen- schaftlichen Methode (es werden ohne Vorbehalte alle relevanten wissen- schaftlichen Methoden und Zugänge verwendet), sondern die Verankerung in der Tradition der Kirche, „deren oberstes Anliegen es ist, die Offen- barung zu bewahren, wie sie von der Bibel bezeugt wird“ (S. 89).

In den Überlegungen zur Wertigkeit, die der Interpretation der Bibel im Leben der Kirche zukommt, wird fest- gehalten, daß die Auslegung der Hl. Schrift über die wissenschaftliche Ana- lyse der Texte hinausgehen muß. Es ist der Sinn des biblischen Textes als

gegenwärtiges Wort Gottes zu erhellen. Das bedeutet, daß „die inspirierten Texte aktualisiert und inkulturiert werden und im Leben der Kirche wirken: in der Liturgie, bei der persönlichen ‚Lectio divina‘, in der Seelsorge und in der ökumenischen Begegnung“ (S. 118). Um die Grenzen der Aktualisierung aber nicht zu verletzen, ist von einer korrekten Textinterpretation auszugehen, wobei beginnend mit der historisch-kritischen Analyse alle geeigneten Methoden der Textauslegung zu berücksichtigen sind und den verschiedenen hermeneutischen Perspektiven dabei ebenso Rechnung zu tragen wie die „Führung des kirchlichen Lehramts in der Perspektive der lebendigen Überlieferung“ zu beachten ist. Die Exegese steht in enger und komplexer Beziehung zu den anderen theologischen Disziplinen. Einerseits wird das Vorverständnis des Exegeten durch die anderen theologischen Fachgebiete mitbestimmt, andererseits trägt der Exeget zu diesem Dialog selbst bestim mend bei. Dabei kann die Exegese die systematische Theologie davor bewahren, „die Bibel als ein Reservoir von *dicta probantia* anzusehen, die Positionen der Lehre bestätigen sollen“ (S. 116). Eine zentrale Funktion der Bibellexegese im theologischen Dialog ist es, „die theologischen Systeme herauszufordern und die Existenz wichtiger Aspekte göttlicher Offenbarung und der menschlichen Realität in Erinnerung zu rufen, die in der systematischen Reflexion manchmal vergessen wurden oder als vermeintlich unwichtig untergingen“ (S. 117).

Zusammenfassend wird in diesem vielschichtigen und ausgewogenen Dokument nochmals die Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Methode herausgehoben und das Ziel jeglicher katholischer Exegese, nämlich die Ver-

tiefung des Glaubens in Erinnerung gerufen: „Die katholische Exegese darf nicht einem Wasserlauf gleichen, der in einer hyperkritischen Analyse versandet. Sie hat in Kirche und Welt eine entscheidende Funktion zu erfüllen: zur möglichst authentischen Vermittlung der inspirierten Botschaft der Schrift das Ihre beizutragen“.

(Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* [Reihe Vatikanische Dokumente], Cittá del Vaticano 1993).

Kongregation für das katholische Bildungswesen: Richtlinien für die Vorbereitung der Seminarerzieher vom 4. November 1993.

Die Veränderung der sozialen Stellung und der pastoralen Aufgaben des Priesters hat auch tiefgreifende Rückwirkungen auf die Ausbildungsanforderungen. Schon auf der ordentlichen Bischofssynode über die „Priesterbildung im Kontext der Gegenwart“ von 1990 und in dem darauffolgenden päpstlichen Schreiben *Pastores dabo vobis* vom 25. März 1992 wird hervorge hoben, daß „die Auswahl und Ausbildung der Verantwortlichen für die Priesterausbildung zentrales Gewicht in der Vorbereitung der Priesterkandidaten hat“ (Nr. 66), da ihre Profil beschreibung auch Vorbildwirkung für die Persönlichkeitsbildung der Priester besitzt, von denen man „eine robuste Menschlichkeit, eine starke Spiritua lität, weitreichende theologische Kom petenz und eine geschärzte pastorale Sensibilität“ erwartet (Kard. Pio Laghi). Um einen neuen Impuls für das Studium der Probleme im Zusammenhang mit der umfassenden Vorbereitung der Seminarerzieher zu geben und Interesse wie Verantwortungs-

bereitschaft zu wecken, wurden von der Kongregation für das katholische Bildungswesen im Jänner 1994 dafür „Richtlinien“ präsentiert, die Analysen, Klarstellungen und konkrete Orientierungshilfen für die zuständigen Bischöfe beziehungsweise Bischofskonferenzen bereitstellen. Es werden damit nicht nur ein „Idealbild“ des Seminarerziehers und Kriterien für die Suche und Auswahl geeigneter Personen geboten, sondern auch die bestehenden nationalen „Rahmenordnungen für die Priesterausbildung“ (vgl. etwa: ABI der ÖBK, Nr. 3, vom 15. April 1989, S. 27–40; ebd., Nr. 6, vom 9. Dezember 1991, S. 4) sowie die „Richtlinien für die Ausbildung in den Ordensinstituten der Religionskongregation (vom 2. Februar 1990) sinngemäß ergänzt.

Nach einer Situationsanalyse (Nr. 6–16), die auf die komplexen Anforderungen einer Pädagogik hinweist, die den evolutiven Reifungsprozessen Rechnung trägt, werden die Bischöfe und Ordenoberen in ihrer Erstverantwortlichkeit für die Sorge um geeignete Erzieher des künftigen Klerus angesprochen (Nr. 17–22). Dennoch muß die ganze christliche Gemeinschaft daran interessiert sein, daß hervorragende Persönlichkeiten für die Aufgaben der Priesterbildung gewonnen werden. Dabei sollen auch Laien entsprechend ihrem Charisma und ihrer Kompetenz mit herangezogen werden (für Familienpastoral, Sprachen, sozialpolitische Fragen, Probleme der Bioethik und Ökologie, der Pastoralmedizin, der Kunstgeschichte und der Kommunikationsmittel).

Ausführlich werden die Auswahlkriterien für die Seminarerzieher im allgemeinen, den Rektor, Spiritual, Vize-rektor und die Professoren im besonderen angegeben (Nr. 23–47), die auch

Rückschlüsse auf die Gestaltung eines heutigen Priesterbildes zulassen.

Es wird von jedem Ausbildner eine sichere, motivierte und überzeugte Gläubigkeit erwartet, die ihn als jenen Glaubenslehrer ausweist, „der mehr durch das erzieht, was er ist, als was er sagt“ (Nr. 27). Der pastorale Sinn und Gemeinschaftsgeist soll inspiriert sein von der Ekklesiologie der Communio. Bei allem theologischen Pluralismus soll dabei eine „Harmonie zwischen der theologischen Lehre und der Ausbildungslinie des Seminars mit seiner Vision des Priestertums und den verschiedenen Fragen des kirchlichen Lebens“ gewahrt bleiben (Nr. 32). Um sich mit Verständnis den Problemen der Alumnen stellen zu können, ist menschliche Reife, psychische Ausgeglichenheit und eine gesunde affektive Persönlichkeitsentwicklung vorauszusetzen. Als Berater und Wegbegleiter der Priesteramtskandidaten benötigen sie pädagogisches Gespür und die wissenschaftliche Fortbildung ihrer Fähigkeiten zum Zuhören, zum Dialog und zur Kommunikation, die auch eine positive und kritische Aufgeschlossenheit gegenüber der modernen Kultur miteinbezieht. Dem Rektor kommt dabei als Repräsentanten des Bischofs und Hauptverantwortlichen für das Seminarleben eine einheitsstiftende Koordinationsfunktion zu, insofern er solide menschliche Beziehungen auf allen Ebenen der Gemeinschaft fördern soll. Der Spiritual muß besonders jene Sensibilität besitzen, die ihn hellhörig macht für die innerlichen Lebensabläufe der Seminaristen. Von den wissenschaftlichen Lehrern soll eine profunde theologische und humanistische Bildung vermittelt werden mit stetem Bezug auf den pastoralen Dienst.

Für diese Anforderungen muß nach Ansicht der Kongregation eine entspre-

chende doktrinelle, spirituelle, pastorelle, psychologische und pädagogische Vorbereitung und Weiterbildung der Verantwortungsträger gewährleistet sein und erfolgen (Nr. 48–71). Dabei wird neben den persönlichkeitsbildenden Aspekten auch auf die Wichtigkeit einer ausreichenden philosophischen und theologischen Ausbildung gegenüber allen Tendenzen eines übertriebenen Pragmatismus und pastoralen „Immediatismus“ hingewiesen (Nr. 53).

Innerhalb der abschließenden Arbeitshinweise (Nr. 72–82) wird u.a. die Errichtung einer ständigen interdikasteriellen Kommission für eine gleichmäßige Verteilung der Priester in der Welt angekündigt.

(*Direttive sulla preparazione degli educatori nei seminari*, in: *Supplemento a L’Osservatore Romano [ital]*, Jg. 134, Nr. 8, vom 12. Jänner 1994, S. I–VIII).

Brief Papst Johannes Paul II. an die Familien vom 2. Februar 1994.

Anlässlich des von den Vereinten Nationen ausgerufenen „Jahres der Familie“ hat Papst Johannes Paul II. einen 116 Seiten langen „Brief“ geschrieben, in dem er sich „nicht an die Familie ‚im abstrakten Sinn‘..., sondern an jede konkrete Familie jeder Region der Erde“ (S. 8) wendet und dabei ausdrücklich auch jene mitangesprochen wissen will, die in ‚irregulären‘ Situationen (i.S. von *Familiaris consortio*, Nr. 79–84) leben.

Der Papst geht bei seinen Überlegungen (in Anspielung auf die Enzyklika *Redemptor hominis*, 1979: „Der Mensch ist der Weg der Kirche“) davon aus, daß unter den zahlreichen Wegen der Kirche derjenige der Familie der erste und wichtigste ist, und entwickelt

ein umfassendes, christliches Bild von ihr in Abhebung von manchen staatlichen beziehungsweise gesellschaftlich-kulturellen Zersetzungerscheinungen, an denen er deutliche Kritik übt.

Schöpfungstheologisch begründet Johannes Paul II. den Entwurf einer „Zivilisation der Liebe“ (Paul VI.) und würdigt dabei die Familie als deren Grundlage, wie sie auch die fundamentale Zelle und Institution der Gesellschaft ist. Im ehelichen Bund nehmen Mann und Frau, denen gleiche Würde zukommt, sich einander schenkend an. Doch führt die „Gemeinsamkeit“ zwischen Ich und Du (*communio*) in der Familie darüber hinaus zur „Gemeinschaft“ des Wir (*communitas*), was sich nicht zuletzt in der grundsätzlichen Offenheit und Ausrichtung auf Nachkommenschaft über die Generationen hin ausdrückt.

Anhand des Eheversprechens wird herausgestellt, daß aus der Hinordnung der Partnerschaft auf das gemeinsame Wohl der beiden Ehegatten ebenso das Wohl der Kinder (durch „verantwortliche Elternschaft“) wie auch der Wesenzug der Unauflöslichkeit folgt, die eine notwendige Konsequenz der existentiellen Hingabe einer Person an die andere ist.

Dieses personale Eheverständnis, das auch dem geltenden kirchlichen Eherecht zugrundeliegt und in verschiedenen Lehrschreiben entfaltet wurde (vgl. *Humanae vitae*, *Familiaris consortio*, *Donum vitae*, *Mulieris dignitatem*), wird als Grundstein einer Kultur der Liebe gesehen. Von diesem Standpunkt aus kann der Papst aber auch sehr konkret auf die Gefahren einer heute um sich greifenden „Zivilisation des Genusses“ eingehen und vor den Bedrohungen der Familie warnen, die er sowohl in einer staatlichen Anerkennung bloß eheähnlicher Beziehungen, fragwürdi-

gen Programmen der Sexualerziehung wie auch in der Legalisierung von Abtreibung, Manipulationen an Embryonen bis hin zu pornographischen und gewalttätigen Darstellungen in den Massenmedien erkennt. Der Materialismus wie der Egoismus einzelner, aber auch von Paaren oder ganzen Gruppen, stehen als egozentrischer „Individualismus“ im Gegensatz zur altruistischen Haltung des „Personalismus“, wo einer sich in Liebe für den anderen hingibt.

Der Papst erinnert an die 1983 vom Hl. Stuhl veröffentlichte „Charta der Familienrechte“ und pocht auf das Recht und die Pflicht zur verantwortlichen Zeugung und Erziehung von Nachkommen, welche der Staat im Sinne des Subsidiaritätsprinzips zu achten hat. Zugleich aber muß auch die materielle Situation der Familie abgesichert sein durch das Recht auf Familieneigentum und Arbeit, weil der Papst gerade in der Arbeitslosigkeit eine ernste Bedrohung sieht. In diesem Zusammenhang fordert er darüber hinaus die gesellschaftliche und ökonomische Anerkennung der Arbeitstätigkeit der Frauen in den Familien. „Die ‚Mühen‘ der Frau, die, nachdem sie ein Kind zur Welt gebracht hat, dieses nährt und pflegt und sich besonders in den ersten Jahren um seine Erziehung kümmert, sind so groß, daß sie den Vergleich mit keiner Berufsarbeit zu fürchten brauchen“ (Nr. 76).

Als „Hauskirche“ ruft der Papst die Familien zur gegenseitigen Achtung und „gefestigten Geschlossenheit“, aber auch zum mutigen Zeugnis christlicher Hoffnung auf.

(Liberia Editrice Vaticana, Cittá del Vaticano 1994; L’Osservatore Romano [dt.], Dokumente, Jg. 24, Nr. 9, vom 4. März 1994, 7–18).

Auf dem geschilderten Hintergrund ist

auch die von Papst Johannes Paul II. am 1. März 1994 gegründete „Akademie für das Leben“ zu sehen. Hauptaufgaben dieser Akademie, die eng mit dem vatikanischen „Gesundheitsrat“ zusammenarbeitet, sind die Förderung und der Schutz des Lebens, insbesondere auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit zentralen Fragen der Biomedizin. (Johann Paul II., Motu proprio *Vitae mysterium* vom 11.2.1994)

Johannes Paul II.: Motu proprio vom 1. Jänner 1994, wodurch die Päpstliche Akademie für Sozialwissenschaften errichtet wird.

Die Soziallehre nimmt im Pontifikat Papst Johannes Paul II. einen besonderen Stellenwert ein. Innerhalb eines einzigen Jahrzehnts widmete er drei große Enzykliken sozialen Fragen und bezog Stellung zu zentralen Problemen der Gesellschaft: zur Würde der menschlichen Arbeit (*Laborem exercens*), zur Überwindung der wirtschaftlichen und politischen Blöcke im Kontext aktueller Probleme der Entwicklung der Menschen und Völker (*Sollicitudo rei socialis*) und zur Errichtung einer neuen nationalen und internationalen Ordnung im Anschluß an den Zusammenbruch des Systems des realen Sozialismus (*Centesimus annus*).

In diesem Zusammenhang strich Papst Johannes Paul II. mehrfach die „interdisziplinäre Dimension“ der katholischen Soziallehre hervor (z.B. *Centesimus annus*, Nr. 59), betonte die Notwendigkeit eines ständigen Kontakts mit den modernen Sozialwissenschaften für einen adäquaten Beitrag der Kirche zur Wahrung des Friedens und für den Aufbau einer menschenwürdigen Gesellschaft. Um angesichts der großen und drängenden Herausfor-

derungen nach dem Zusammenbruch des realen Sozialismus (im vorliegenden *Motu proprio* ist von „neuen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Krisen planetarischen Ausmaßes“ die Rede) die interdisziplinäre Kooperation und den Dialog neu zu ordnen und zu vertiefen, errichtete Papst Johannes Paul II. am 1. 12. 1994 die Päpstliche Akademie für Sozialwissenschaften mit Sitz in der Vatikanstadt. Ziel

dieser Päpstlichen Akademie ist es, „das Studium und den Fortschritt der sozialen, wirtschaftlichen, politischen und juristischen Wissenschaften zu fördern“. Die Akademie wird von einer Stiftung unterstützt, in deren achtköpfigem Beirat u.a. Prof. Herbert Schambeck, Johannes Kepler Universität Linz, Mitglied ist. (L’Osservatore Romano vom 19. Jänner 1994; L’Osservatore Romano [dt.] vom 28. Jänner 1994)



**Predigten, Meditationen,
theologische Essays, die
Zeugnis und Orientierung
sind zu einer Herausforderung
an Kirche und Gesellschaft:**

Michael Langer (Hg.)

Wir alle sind Fremde

Texte gegen Haß und Gewalt

180 Seiten, kart. DM 26,80

öS 209,- / sFr 28.10

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

