

Problemlberichte zum Zeitgeschehen

Lehramt, Wahrheit und Einheit

Der Beitrag „Wie ernst nimmt Rom das Kollegialitätsprinzip?“ in der August-Nummer (vgl. S. 375—381) suchte auf dem Hintergrund der konziliären Lehre des Zweiten Vatikanums Einblick zu geben in die verfassungstheoretische Problematik der Krise, von der gegenwärtig die kirchliche Führung betroffen ist und unter deren Eindruck am 11. Oktober die Römische Bischofssynode einberufen wird. Es wäre nun allerdings eine Fehleinschätzung, wollte man die Ursachen dieser Krise ausschließlich in der Spannung zwischen einem monarchisch (ja, in der Nota zur Kirchenkonstitution fast absolutistisch) verstandenen Primat des Papstes und einem im Weltepiskopat kraftvoll erwachten Bewußtsein kollegialer Mitverantwortung und Mitwirkung in der obersten Kirchenleitung sehen. Einige Vorgänge aus der postkonziliären Kirche, wie das Verhalten der Bischöfe auf der ersten ordentlichen Synode in Rom (1967) angesichts der rigorosen und einengenden Verfahrensordnung, die ihr aufoktroiert worden war, und vor allem das Verhalten zahlreicher Bischöfe und Ländereriskopate nach der einsamen Lehrentscheidung Pauls VI. in der Eheezyklika sind nicht geeignet, allzu große Erwartungen auf ein schon allgemeines Bewußtsein kollegialer Mitverantwortung mit Rom zu wecken. Daß es hier eine Reihe von bemerkenswerten Ausnahmen gibt, ist bekannt

Nach „Humanae vitae“

Wichtiger aber noch ist im Zusammenhang mit „Humanae vitae“, deren lehramtlich-ekklesiologische Problematik nach wie vor aktuell ist, die Beobachtung, daß in vielen pastoralen Stellungnahmen von Einzelbischöfen und Bischofskonferenzen keine Diskussion mehr über die Möglichkeit eines Irrtums wie der Inkonvenienz des päpstlichen Lehrurteils eingeräumt wurde. Beherrscht waren diese Äußerungen vielmehr von der Betonung der päpstlichen Autorität, ihrer Kompetenz in der anstehenden Sachfrage sowie von der Forderung nach Gehorsam gegenüber der vorgetragenen Lehre. Damit bewegte man sich ganz auf der Linie des Artikels 28 von „Humanae vitae“, der aufrichtigen inneren und äußeren Gehorsam fordert „nicht so sehr wegen der beigebrachten Gründe“ für die Lehrentscheidung „als wegen des Lichtes des Heiligen Geistes, mit dem besonders die Hirten der Kirche bei der Darlegung der Wahrheit ausgestattet sind“. Mißt man die Königsteiner Erklärung der deutschen Bischöfe zur Enzyklika (30. 8. 68) an der Einstellung, die in diesen verschiedenen Äußerungen zum Vorschein kommt, muß man sie als ein geradezu kühnes Dokument bezeichnen: Hier wird die Auseinandersetzung um „Humanae vitae“ als möglicher Weg zu neuen Formen von Autorität und Freiheit in der Kirche und als wirksamer Beitrag zur Erneuerung der Kirche im Sinne des Zweiten Vatikanums bezeichnet (7); in dem Wunsch nach weiteren klärenden Diskussionen wird ein Gespür für die Bedeutung sichtbar, die dem gesamtkirchlichen Dialog und dem Beitrag der profanen Wissenschaften für die Wahrheitsfindung des Lehramts zukommt (14f.); schließlich wird die Möglichkeit aner-

kannt, daß auch ein kirchlich loyaler Christ der Enzyklika aus wirklicher Gewissensüberzeugung widerspricht, ohne daß damit die päpstliche Autorität grundsätzlich abgelehnt werde (4, 12, 16). Freilich sichern die Bischöfe diese offene, dialogbereite Haltung durch umfangreiche Überlegungen ab: Stark wird die päpstliche Autorität herausgestellt; das Vorgehen Pauls VI. im Falle dieser Lehrentscheidung wird mit hohen Qualifikationen bedacht (1, 2, 10); betont wird von der Gehorsamsforderung gesprochen, die von einer authentischen Lehräußerung ergeht, auch wenn sich der Katholik bisher eine andere Auffassung gebildet hatte (3, 11); schließlich warnt die Erklärung vor Überheblichkeit und Besserwisserei, vor einem Ärgernis der Kritiker sowie durch einen Hinweis auf die Verantwortung vor Gottes Gericht (12). Die auffällig forcierte Tonlage dieser Stellen deutet darauf hin, daß die für das weitere Ringen um die Wahrheit offene Haltung nur unter starken Spannungen mit dem überkommenen päpstlichen Autoritätsanspruch errungen werden konnte. Ohne Zweifel waren sich die deutschen Bischöfe bewußt, daß ihre Stellungnahme nicht von den Intentionen Pauls VI., der ein definitives Urteil (nicht eine Diskussionsgrundlage) bieten wollte, gedeckt war. Mit aller Deutlichkeit wird dies noch einmal in einem Artikel bestätigt, den E. Lio, Konsultor der römischen Glaubenskongregation, jüngst zum ersten Jahrestag von „Humanae vitae“ im „Osservatore Romano“ veröffentlicht hat. Es überraschte nicht, daß es darin u. a. heißt, kein Theologe habe das Recht, sich der päpstlichen Entscheidung entgegenzustellen, wenn er ein würdiger Sohn der Kirche sein wolle; weitere Forschung und Vertiefung könne es geben, aber keinen Widerstand oder gar eine gegenteilige Lehre.

Das Phänomen der partiellen Identifikation

An diese Beobachtungen im Zusammenhang mit „Humanae vitae“ wird hier noch einmal erinnert, weil sie an einem geradezu klassischen Beispiel einen schwerwiegenden Defekt im Bewußtsein weiter Kreise des kirchlichen Amtes sichtbar machen, und zwar einen Defekt, der auch das Zweite Vatikanum und seinen Erneuerungswillen ungebrochen überstanden hat, ja, dessen Auswirkungen sich auch an manchen Stellen in den Konzilsaussagen zeigen. Es scheint sinnvoll und notwendig, auf diese Fehlhaltung und ihre weiteren Zusammenhänge gerade im Hinblick auf die kommende Bischofssynode aufmerksam zu machen. Die kirchliche Öffentlichkeit empfindet sie seit dem nachkonziliären Bewußtseinswandel mit wachsender Sensibilität. Hier liegt wohl auch eine der entscheidenden Ursachen für die Ausbreitung jener Haltung bei zahlreichen auch positiv christlich eingestellten Gläubigen, die neuerdings als „Semiidentifikation“ oder „nur partielle Identifikation“ mit der Kirche als Institution bezeichnet worden ist (vgl. J. B. Metz, in: Die Antwort der Theologen, Düsseldorf 1968, S. 19f.). Ohne Zweifel hat diese Haltung auch positive Implikationen: „Kann diese Form christlicher Existenz nicht auch gerade dem eschatologischen Gewissen der Glaubenden entsprin-

gen, dem kritischen Gespür für jenen Überschuß an eschatologischer Wahrheit des Christentums, der in der einen kirchlichen Institution nicht zureichend zur Erscheinung kommt? So gesehen könnte gerade diese Figur der partiellen Identifizierung zum Anlaß für Reformen werden, für Veränderung in Gestalt und Verhalten der Kirche selbst“ (J. B. Metz, Offener Brief an K. Rahner, „Publik“, 7. 3. 69, S. 26).

Es kann aber auch nicht verborgen bleiben, daß in dieser partiellen Identifikation mit der Institution, vor allem mit dem Amt der Kirche, eine große Gefahr für die Einheit und Glaubwürdigkeit der Kirche und des Glaubens des einzelnen sichtbar wird. Das geht z. B. aus der nüchternen Analyse hervor, in der H. Küng jüngst die innerkirchliche Situation in seinem Brief an Kardinal Suenens zum Symposium der Bischöfe in Chur charakterisiert hat: „Schon jetzt finden nicht nur der Papst, sondern auch die Bischöfe in wichtigen Punkten keine Gefolgschaft mehr, weder von seiten der Priester, noch von seiten der Laien. Es gibt mehr und mehr ein ‚credibility gap‘, eine Vertrauenslücke auch zwischen den Bischöfen auf der einen Seite und den Priestern und Laien auf der anderen Seite, eine Vertrauenslücke, die sich Tag für Tag erweitert“.

Um welchen Defekt im kirchlichen Führungssystem geht es hier? — In einer ersten knappen und noch sehr formalen Bestimmung müßte man ihn als Hypostasierung des kirchlichen Amtes und seiner Autorität bezeichnen (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 507), in der ihre radikale *Funktionalität* nicht mehr hinreichend sichtbar ist. Obwohl diese Fehlhaltung sich natürlich auch im Bereich des sog. Hirtenamtes, vor allem der Jurisdiktion, schwerwiegend auswächst, soll hier allein der Bereich des Lehramtes zur Untersuchung herangezogen werden, und zwar mit der Beschränkung auf Vorgänge aus der spät- und nachkonziliaren Phase der Kirche. Das bezeichnete Fehlverständnis des kirchlichen Lehramtes äußert sich in mehreren untereinander verbundenen Phänomenen, von denen ein eigentümlich gebrochenes Verhältnis zur Wahrheitsfrage das entscheidendste ist; daraus ergibt sich die Verzeichnung des Verhältnisses der Christen zum Lehramt primär als eines *Gehorsamsverhältnisses*. Hinter alldem steht eine Idee von *Einheit* der Kirche, die vorwiegend von institutionell-juridischen Kategorien statt von der gemeinsamen Verbundenheit in der Wahrheit ausgeht, und daher muß sich diese Idee in einer Tendenz zur vornehmlich rechtlichen Steuerung und Verwaltung des Glaubenslebens auswirken.

Auch da könnte man zweckmäßig bei „*Humanae vitae*“ einsetzen, weil sie wie kaum ein anderes Lehrdokument der jüngsten Zeit das gesamte Bündel der bezeichneten Probleme deutlich zu machen vermag. Dieses Lehrschreiben hat sowohl durch die Form seiner Argumentation wie durch das Bekanntwerden seiner Vorgeschichte (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 525—534) in weiten Kreisen der kirchlichen und außerkirchlichen Öffentlichkeit den Eindruck erweckt, das Lehramt (in diesem Fall repräsentiert durch den Papst „*seorsim*“) versehe hier nicht in un-bedingter Offenheit (zur erklärenden oder zu definierenden Wahrheit selbst) die Funktion der Wahrheitsvermittlung (wie es per definitionem seine Aufgabe wäre), sondern stelle die Wahrheitsfrage unter die *Bedingung* der Übereinstimmung mit der Tradition. Damit zeige es sich primär interessiert an der Kontinuität päpstlicher Aussagen und an der Erhaltung seiner eigenen

Autorität, an deren Anerkennung es entscheidend die Einheit der Kirche messe.

Nicht an argumentative „Rechtfertigung“ gewöhnt?

Natürlich ist dieses Problem nicht neu; auch in den Beratungen und sogar in den Lehrtexten des Konzils ist diese Fehlhaltung eines „gefilterten“ Wahrheitsbezuges gelegentlich hervorgetreten. Man braucht hier u. a. nur an die diskrete Form zu erinnern, mit der das Zweite Vatikanum einseitige oder auch falsche Lehren der Kirche der Vergangenheit korrigiert hat, ja zuweilen noch den Versuch wagte, die neue Erkenntnis mit der traditionellen Lehre in Übereinstimmung zu bringen (vgl. z. B. B. Schüller, Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes, in: Theologie und Philosophie, 3. Quartal 1967, S. 549 ff. — dort hinsichtlich der Erklärung über die Religionsfreiheit). In derartigen Versuchen offenbarte sich ein Denken, von dem noch „sehr viele Konzilsväter“ geprägt waren und das meint, „die Kirche und ihre Behörden hätten sich nicht zu entschuldigen und Fehler auf dem stillen Wege wiedergutzumachen, weil jedes offene Eingeständnis der Schuld und des Versagens das ‚Bild‘ der Kirche bei den Menschen beeinträchtigt und ihre Autorität mindert“ (Kommentar von K. Rahner / H. Vorgrimler zu Art. 36 „*Gaudium et spes*“, Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966, S. 431). Wenn aber das Bedenkliche und Untragbare eines solchen Wahrheitsbezuges seinerzeit nicht so deutlich vom Bewußtsein weiterer Kreise des Kirchenvolkes registriert wurde, lag das gewiß vor allem an dem hohen Kredit des Konzils im ganzen, der Frucht und Anerkennung des durchweg offenen, redlichen Dialogs zwischen den Bischöfen und Theologen war. Mit der Enzyklika „*Humanae vitae*“ aber verbreitete sich — nicht zuletzt wegen ihrer aktuellen Thematik — rasch der erwähnte Eindruck, hier sei die Suche nach der Wahrheit des ethischen Sachverhalts unter die Herrschaft eines nicht durchhaltbaren Kontinuitätsdenkens geraten.

Es sollte außer Frage stehen, daß die eigentliche innere Autorität des Lehramtes in der uneingeschränkt offenen und un-bedingten Bindung an die Wahrheit liegt und daß diese Autorität durch den Stiftungsakt Christi weder ersetzt noch ergänzt, sondern intendiert worden ist. Nun steht aber weiter theologisch außer Frage, daß die Offenbarung Gottes und ihre Wahrheit im Glauben der Kirche als ganzer zur Gegebenheit kommt und präsent bleibt (vgl. Abschnitt 10 von „*Gaudium et spes*“ sowie den entspr. Kommentar von J. Ratzinger, LThK-Ausgabe Bd. II, S. 526 f.). Und schließlich haben die Glieder der Kirche hinsichtlich der Erkenntnis „natürlicher Wahrheiten“ (z. B. des natürlichen Sittengesetzes) prinzipiell teil an derselben Vernunftkraft, durch die auch jeder andere Mensch diese Wahrheiten erfaßt.

Lehramt und Gesamtkirche

Betrachtet man auf dem Hintergrund der verfassungstheoretischen Erörterungen des letzten Hefes die spezielle lehramtliche Funktion des päpstlichen Primats vornehmlich nicht als Lehrtätigkeit neben dem Bischofskollegium oder gar an ihm vorbei, sondern als Auftrag zur Einigung und Koordinierung der pluralen lehramtlichen Einigung und Koordinierung der pluralen lehramtlichen Kräfte in den Teilkirchen und Theologien auf die Einheit

des Bekenntnisses und Glaubenszeugnisses der Kirche hin (vgl. dazu den bedeutenden Versuch *K. Rahners*: „Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche“, „Concilium“, 5. Jhg., 1969, S. 462—471), dann müßte man aus alledem im Hinblick auf die gegenwärtige innerkirchliche Diskussion folgern: Wahrheitsfindung kann nicht in einer Isolierstation des obersten Lehramtes vor sich gehen, wobei die Schutzzone gelegentlich durch die Überreichung von Dokumenten oder bloß beratenden Kommissionen durchbrochen würde, sondern grundsätzlich nur in einem für *jede* Wahrheit (auch die unerwartete) offenen Gespräch des Lehramtes mit der pluralen Theologie der Gesamtkirche, mit den profanen Wissenschaften, mit den Glaubens- und Welt-erfahrungen des ganzen Gottesvolkes. Daß in diesen Dialog auch die Theologien und Glaubenserfahrungen der nichtkatholischen Kirchen einbezogen werden müßten, dürfte nach den Konzilsaussagen im Ökumenismusdekret nicht mehr zu bestreiten sein.

Des weiteren ergibt sich aus dem skizzierten theologischen Ansatz, daß — wenn die innere Autorität des Lehramtes in seiner Bindung an die Wahrheit beruht — seine äußere Autorität grundsätzlich nur in der gegenüber dem einzelnen Christen „überlegenen Einsicht in das Evangelium und Gesetz Christi“ begründet sein kann (*B. Schüller*, a. a. O., S. 535 und S. 536). Zwar glaubt der katholische Christ, daß dem Lehramt für seine Tätigkeit der Beistand des göttlichen Geistes verheißen ist; aber der zur Wahrheitserkenntnis führende „Erfolg“ dieses Beistandes steht für ihn nur bei sog. unfehlbaren Entscheidungen im Glauben fest (ein Problem, für dessen theologische und hermeneutische Erhellung noch sehr vieles zu tun wäre; vgl. Ansätze dazu bei *U. Horst*, Papst und Unfehlbarkeit, „Die Neue Ordnung“, Juli/August 1969, S. 253 f.). Da aber der Einfluß des Geistbeistandes grundsätzlich nicht nur auf die Träger des Lehramtes beschränkt ist, sondern — wie sich aus dem obigen Ansatz ergibt — überall in der Kirche sich zur Erkenntnis der Wahrheit durchzusetzen vermag, muß man daraus die nüchterne Folgerung ziehen, daß die *äußere* Autorität des Lehramtes sich nur so weit erstreckt, wie seine wirkliche „Überlegenheit“ in der Wahrheitserfassung reicht; sie nimmt daher in dem Maße ab, wie der einzelne Christ aus eigener Glaubens- oder Vernunftseinsicht zu einem Urteil über den Gegenstand und die Bedeutung der kirchlichen Lehrentscheidung in der Lage ist (vgl. *B. Schüller*, a. a. O., S. 536).

Kein Zweifel, was hier zum Verhältnis des Lehramtes zur Wahrheit und Wahrheitsfindung gesagt wurde, findet in zahlreichen Vorgängen der konziliaren und nachkonziliaren Zeit nur geringe Bestätigung. Die Enzyklika „*Humanae vitae*“ stellt nicht das einzige, aber ein besonders eindrückliches Beispiel für eine bedrohliche Verkümmern dieser Beziehungen dar. Durfte der Papst gerade in dieser Angelegenheit sein persönliches Amt so schlechthin mit „dem Lehramt der Kirche“ identifizieren, wie es geschah in dem Exklusivanspruch auf seine ausschließlich eigene Entscheidung; in der Behauptung, „das Lehramt der Kirche“ sei über diese Fragen der Ehemoral gegenwärtig nicht im Zustand des Zweifels, sondern befinde sich lediglich in einer Phase der Überprüfung und des Nachdenkens über die allen bedenkenwerten Gesichtspunkte (Ansprache vom 29. 10. 66; vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 554)? Mit Recht kritisierte Weihbischof *J. M. Reuss* seinerzeit respektvoll, aber offen diese

verschleiernde Redeweise („*Diakonia*“, 2. Jhg., 1967, S. 197). Diese Identifizierung von päpstlichem Lehramt und „Lehramt der Kirche“ kehrt auch später noch häufiger wieder (z. B. „*Humanae vitae*“, Abschnitt 5, 6, 28; Ansprache vom 11. 1. 67) und liegt ganz auf der Linie des vorherrschenden Primatsverständnisses Pauls VI. Weiter: ist es verständlich, wie ein einzig an der Wahrheitsfindung interessierter Papst eine Reihe von Maßnahmen traf, eine offene Diskussion über die anstehenden Ehefragen im Konzil (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 177 und 20. Jhg., S. 553), auf der ersten Bischofssynode 1967 und auf dem Weltlaienkongreß in Rom 1967 auszuschließen. — So bewegte sich denn schließlich auch die souveräne Form, in der Paul VI. über das offizielle Gutachten seiner eigenen Studienkommission hinwegging („vor allem, weil — darin — einige Lösungsvorschläge auftauchten, die von der Ehemoral, wie sie vom kirchlichen Lehramt bestimmt und beständig vorgelegt wurde, abwichen“, Abschnitt 6 „*Humanae vitae*“), ganz auf der Linie jenes Primatsverständnisses, das schon in der vorigen Nummer ausführlich dargelegt wurde (S. 378).

Mißverständener Dialog?

Diese Tendenz ist um so bemerkenswerter, als er in seiner ersten Enzyklika „*Ecclesiam suam*“ die Notwendigkeit des Dialogs mit allen Menschen stark hervorgehoben hatte, und zwar auch besonders hinsichtlich seines persönlichen Amtes: „Wir können nicht anders vorgehen als in der Überzeugung, daß der Dialog unser apostolisches Amt kennzeichnen muß, da wir Erben einer solchen Arbeitsweise, einer solchen pastoralen Richtung sind...“ (Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 577). Bezeichnenderweise steht aber hier die „pastorale“ Absicht, die „apostolische Sendung“ (ebd. S. 578) im Vordergrund des Programms; demgegenüber wird die Bedeutung des Dialogs auch für die eigene Wahrheitsfindung, für Korrekturen, Nuancierungen, Präzisierungen der eigenen Position nur an einer Stelle andeutungsweise bedacht (ebd. S. 579, unter der Überschrift „Authentische Dialektik“). Kein Zweifel, wo der Dialog primär als pastorale und missionarische Methode angewendet wird, da ereignet er sich eben in seiner eigentlichen Wirklichkeit noch nicht, da ist immer noch nicht das monologische Kirchenbild der „Großwahrheitsbesitzerin“ überwunden (vgl. *E. Schillebeeckx*, in: Gott — Die Zukunft des Menschen, Grünewald, Mainz 1969, S. 108). Das Zweite Vatikanum hatte in „*Gaudium et spes*“ mit größerer Unbefangenheit und offenerem Freimut anerkannt, daß auch die Kirche und ihr Lehramt aus dem Dialog mit der Welt Gewinn ziehen können für das tiefere Verständnis des Evangeliums und zur Eröffnung neuer Wege der Wahrheit (vgl. Abschnitte 40, 44, 58). Nicht zuletzt wird dabei auch die Tatsache anerkannt, daß die Kirche aus einem solchen Dialog auch ein volleres Verständnis der „Menschennatur“ erlangen könne. Man mag durchaus die Frage stellen, ob es ohne den Beitrag der „Welt“ z. B. wohl zur Überwindung der traditionellen Haltung der Kirche in der Frage der Religionsfreiheit gekommen wäre. Zutreffend bemerkt *A. Auer* zu solchem Gewinn der Kirche aus ihrem Dialog mit der Welt: „Unsere Generation kann bezeugen, wieviel die echte Entfaltung des menschlichen Geistes zur Überwindung ideologischer und tabuistischer Fixierungen in Theologie und Verkündigung, in Spiritua-

lität und Ethos beizutragen vermag — falls diese sich dem Dialog stellen und den Mut haben, sich bescheiden zu lassen von denen, in deren originäre Verantwortung es gegeben ist, die Wahrheit der Welt aufzufinden und durchzusetzen“ („Publik“, 23. 2. 69, S. 26).

Die „pastoralen“ Rücksichten

„Für den, der die Wahrheit liebt, ist die Diskussion immer möglich.“ Diese Worte aus der Enzyklika „Ecclesiam suam“ (Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 581) könnten durchaus die Grundnorm für das Verhalten und Interesse des kirchlichen Lehramtes sein. Freilich gilt es bei der Aufgabe, die Wahrheit zu vermitteln, auch mancherlei pastorale Rücksichten zu bedenken, wie z. B. die Frage, wieweit die Menschen, an die sich das Lehramt hier und jetzt wenden will, zur Aufnahme und zum inneren Verständnis dieser bestimmten Wahrheitsaussage schon bereit sind. Solche Rücksichten werden u. U. beträchtlichen Einfluß auf die Form haben müssen, in der das Lehramt seine Aussage macht. So war durchaus die besorgte Frage berechtigt, wie das kirchliche Bewußtsein weiter Kreise von Gläubigen reagieren würde, wenn der Papst sich bewogen gefühlt hätte, ausgehend von der heutigen Anthropologie, den biologistischen Naturbegriff in „*Humanae vitae*“ zu korrigieren. Eine solche Korrektur hätte sich sicher nicht davon dispensieren dürfen, auch einiges Kritisch-Aufklärende und Entspannende zum durchschnittlichen Verständnis des kirchlichen Lehramtes, seiner Autorität, zu den Bedingungen seiner Wahrheitsfindung und den nicht immer gemiedenen Gefahren der Verwischung von „nur“ authentischem und „unfehlbarem“ Lehramt, zu den Irrtumsmöglichkeiten und geschichtlichen Bedingtheiten kirchlicher Lehraussagen etc. zu sagen. Einen erfreulichen Schritt hat in dieser Hinsicht das „Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind“, vom 22. September 1967 gemacht (vgl. Art. 17—21).

Damit ist allerdings ein recht heikler Punkt berührt. Es wurde schon darauf aufmerksam gemacht, daß selbst das Zweite Vatikanum sich schwer getan hat, solche inneren Grenzen der Lehramtsausübung offen und freimütig aufzudecken. Man muß *G. Baum* wohl zustimmen, wenn er von einer ideologischen Tendenz des kirchlichen Lehramtes spricht, die zur Aufstellung einer Reihe von Thesen führt, durch die die Institution selbst und ihre Autorität geschützt werden sollen. Hierzu rechnet Baum u. a. auch die unbestreitbare Neigung, die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes zu übertreiben und über die vom Ersten Vatikanum sehr eng gezogenen Grenzen hinaus auszudehnen; auch finde man nur geringe Bemühungen, das christliche Volk vor „übertriebener Leichtgläubigkeit“ zu warnen und es zur Wahrung eines gesunden kritischen Geistes anzuregen (Das Lehramt in einer sich wandelnden Welt, in: „*Concilium*“, Januar 1967, S. 38; vgl. auch *B. Schüller*, a. a. O., S. 542—551).

Verantwortung des Heiligen Geistes

Es ist klar, daß unter dem Druck einer solchen Einstellung, hinter der eine „mythifizierte“ Autoritätsvorstellung (*G. Baum*, ebd.) steht, die Rücksicht auf die erwähnten pastoralen Gesichtspunkte sehr leicht zu einer „politischen“ Vergewaltigung der Wahrheit werden kann. Voll wahr kann dann nur sein, was das Ansehen, die

Glaubwürdigkeit der eigenen Traditionen und Institutionen nicht gefährdet, was die Kontinuität oder Identität mit vergangenen Lehräußerungen nicht stört. Man betrachte unter diesem Gesichtspunkt z. B. einmal die Argumentation des sog. Minderheitsgutachtens von in Rom hochangesehenen Mitgliedern der päpstlichen Studienkommission für Ehefragen (Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 429—439). Danach ist die traditionelle kirchliche Lehre zur Empfängnisregelung „wahr, weil sich die katholische Kirche . . . während all der Jahrhunderte ihrer Geschichte nicht so schwer irren konnte“ (Kap. I E 1); „die Wahrheit dieser Lehre stammt aus der Tatsache, daß sie mit solcher Beständigkeit, mit solcher Allgemeingültigkeit, mit solch verpflichtendem Zwang immer und überall . . . vorgetragen wurde“ (Kap. I E 2). Eine Korrektur brächte „einen schweren Schlag gegen die Lehre vom Beistand des Heiligen Geistes mit sich . . . , der der Kirche für die Führung der Gläubigen auf dem rechten Weg zu deren Heil versprochen“ wurde (Kap. III B 2; ähnlich B 1, I E 1, II B 4 d). Man müsse dann ja aufrichtigerweise zugeben, „daß der Heilige Geist 1930, 1951 und 1958 den protestantischen Kirchen beigestanden hat und daß er Pius XI., Pius XII. und einen großen Teil der katholischen Hierarchie ein halbes Jahrhundert lang nicht vor einem sehr schweren Irrtum geschützt hat“ (Kap. II B 4 d).

Es ist unausweichlich, daß ein solches Denken, das bekanntlich mit seinem Hauptanliegen: das Ansehen der Tradition und somit der Lehrautorität zu wahren, in der Enzyklika „*Humanae vitae*“ zum Siege gelangt ist (vgl. Art. 4, 6, 11, 14, 16, 26, 31), zu schweren Spannungen mit der Theologie führen muß, dort, wo diese sich primär der Offenheit für je neue Wahrheitserkenntnis verpflichtet weiß. Daß sie dabei nicht ohne ein bestimmtes aus der Glaubenstradition der Kirche kommendes Vorverständnis vorgeht, ist ihr heute durchweg infolge der verschärften hermeneutischen Reflexion bewußt. Aber daraus kann man nicht folgern (wie es „*Humani generis*“ 1950 noch naheulegen schien; vgl. den Kommentar von *J. Ratzinger* zu Art. 10 „*Dei verbum*“, LThK-Ausgabe Bd. II, S. 527), Theologie habe in erster Linie aposteriori zu begründen und abzusichern, was das Lehramt authentisch oder unfehlbar verkündet hat. Die Anwendung der historisch-kritischen Methode hat nicht vor dem Dogma der Kirche haltgemacht, sondern ist dabei, auch diese normativen Aussagen (ähnlich denen der Bibel) in den Horizont einer umfassenden hermeneutischen Besinnung auf die geschichtlichen Bedingtheiten des Verstehens, der Glaubenserkenntnis, der Begrifflichkeiten und des darunterliegenden „epochalen Seinsverständnisses“ (vgl. *B. Welte*, Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute, in: Auf der Spur des Ewigen, Herder, Freiburg 1965, S. 416—426) einzubeziehen. Hier sowie in den immer differenzierter werdenden Methoden der einzelnen theologischen Disziplinen und in dem Einbruch philosophischer Richtungen, die von der philosophia perennis z. T. radikal verschieden sind, in das theologische Denken — hier liegen die entscheidenden Gründe für die Auflösung des Monolithismus der traditionellen Schultheologie und ihres Umgangs mit lehramtlichen Formeln, die doch sämtlich noch einem homogenen Feld theologischen Denkens entstammen. So bietet sich heute das Bild einer Pluralität von Theologie dar mit beträchtlich verschiedenen Ansätzen, Zugängen, Perspektiven und Begrifflichkeiten. Dieser Pluralismus ist schon heute so tiefgreifend, daß er

nicht mehr ohne weiteres von einer zentralen Stelle oder einem überlegenen Punkt aus adäquat umgriffen und begriffen werden kann; er geht tiefer als die Unterschiede zwischen den traditionellen theologischen Schulen, die sämtlich doch noch innerhalb eines homogenen Denkfeldes verblieben (vgl. K. Rahner, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, a. a. O.).

Bedrohliche Konsequenz

Es ist klar, daß in der Optik des oben skizzierten Denkens und seines spezifischen Wahrheitsbezuges diese Bewegung in der Theologie bedrohlich erscheinen muß, vor allem im Hinblick auf die Einheit der Kirche und die zentrale Überschaubarkeit und Beurteilbarkeit der theologischen Arbeit. Daher mehren sich in den päpstlichen Ansprachen seit längerem Klagen über Autonomiebestrebungen in Theologie und Glaubenshaltung zahlreicher Christen (z. B. am 2. 10. 1966; 1967: 22. 2., 7. 4., 14. 6., 9. 8.; 1968: 30. 8.; 1969: 2. 4., 4. 4.). Sicher kann nicht bestritten werden, daß es solche Tendenzen in einem gewissen Umfang durchaus gibt. Ob jedoch die Gesamtbeurteilung der differenzierbedürftigen Situation von heute gerecht wird, mag man mit Fug und Recht bezweifeln, und dies ebenso hinsichtlich der wachsenden Eindringlichkeit, mit der der Papst zum Gehorsam und zur Treue gegenüber dem Lehramt (z. B. 11. 1. 1967; 1968: 2. 2., 25. 8., 16. 10.), zur „skrupulösen Loyalität gegenüber der Kirche“ (3. 7. 1968) aufruft. Gleichzeitig ist er aber auch bemüht, den aufgebrochenen Pluralismus positiv zu würdigen (z. B. Ansprache vom 14. 5. 1969; neuestens in Uganda, vgl. ds. Heft, S. 423). Damit steht jedoch die eigentümliche Tatsache wiederum in Widerspruch, daß Paul VI. sogar in liturgischen Fragen die Grenzen eines Pluralismus sehr eng zu ziehen bemüht ist; so tadelte er am 14. Oktober 1968 erstmalig selbst Bischofskonferenzen wegen liturgischen Eigenmächtigkeiten und hob die römische Überlieferung, ja in einem Zitat, „das Römertum“ als „Grundlage unserer Katholizität“ hervor (vgl. „*Osservatore Romano*“, 15. 10. 68). Hinsichtlich eines dogmatischen Pluralismus anerkannte der Papst in der Mittwochsaudienz vom 14. Mai 1969 die „Berechtigung der verschiedenen Formulierungen der theologischen Lehren über eine einzige geoffenbarte und vom Lehramt definierte Wahrheit“, erhebt aber auch sofort wieder „strenge Forderungen“ „für die Hülle der Formeln“ in der Sorge, „daß das Wort, das den Glauben zum Ausdruck bringt, dessen wesentliche Wahrheit nicht verrät“. Auch in der Ansprache vor den afrikanischen Bischöfen und Gläubigen im Kampala erfährt die zunächst positive Würdigung des kirchlichen Pluralismus dieselbe Einengung: „Um zu verhindern, daß die Botschaft der geoffenbarten Lehre eine Änderung erleiden könne, hat die Kirche sogar den ihr anvertrauten Schatz der Wahrheit in bestimmte Begriffe und Formeln geprägt. Auch wenn diese Formeln manchmal schwer verständlich sind, legt uns die Kirche trotzdem die Verpflichtung auf, dieses Formeln wortgetreu zu bewahren“ (vgl. ds. Heft, S. 423 f.). Was damit konkret gemeint ist, war schon in der Enzyklika „*Mysterium fidei*“ (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 655) deutlich geworden. „Wer könnte je dulden“, hatte es dort geheißen, „daß die dogmatischen Formeln, die von den ökumenischen Konzilien für die Geheimnisse der Heiligsten Dreifaltigkeit und der Menschwerdung

gebraucht werden, für die Menschen unserer Zeit für nicht mehr geeignet gehalten werden und vermessen durch andere ersetzt werden müßten?“ Das gleiche gelte hinsichtlich der Formel von der Transsubstantiation. Diese Begriffe und Formeln seien „den Menschen aller Zeiten und aller Orte angepaßt“.

Die hermeneutische Situation

Ebensowenig wie hier das Phänomen des theologischen Pluralismus in der heutigen Kirche in seiner Herkunft und Authentizität wirklich erfaßt worden ist, kann der vorgeschriebene Weg eine echte Lösung der Aufgabe einer Neuinterpretation des Glaubens (z. B. als Befreiung von sachhaft-essentialistischen Kategorien, wie „Substanz“, „Natur“ etc., und Übersetzung in eine mehr personal-existentielle Sehweise) bieten noch die zukünftige Einheit des christlichen Bekenntnisses gewährleisten. Das gleiche muß wohl auch von dem „Credo des Gottesvolkes“ (vom 30. Juni 1968) gesagt werden, mit dem der Papst der Glaubensunsicherheit zahlreicher Christen über eine Reihe von Dogmen abhelfen und der „Veränderungs- und Erneuerungssucht“ „gewisser moderner Kreise“ entgegentreten wollte (Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 368). Auch hier dieselbe problemlose Zitierung und akkumulative Zusammenstellung traditioneller Glaubensaussagen. Nicht nur, daß dieses Credo bereits alle schwebenden Fragen heutiger Hermeneutik in Dogmatik und Exegese präjudiziert, indem einfach die überkommenen Formeln wiederholt werden; es ist darüber hinaus Ausdruck eines Strebens nach additiver Vollständigkeit der dogmatischen Aussagen, ohne daß es zeigt, wie ein Christ in dieser Ansammlung von Glaubenszeugnissen (beträchtlich verschiedener theologischer „Gattungen“) das eine Geheimnis des Evangeliums vernehmen und sich ihm glaubend überantworten kann. Es fehlt jeder Ansatz zu der wichtigen Aufgabe heutiger Dogmatik und Verkündigung: „Vereinheitlichung und Vereinfachung der theologischen Aussagen“, „Konzentration der Glaubensinhalte, nicht im Sinne einer Verwerfung, Ausschaltung . . ., wohl aber im Sinn einer Perspektivierung, Einordnung, existentiell wertenden Gewichtsverteilung“ (K. Rahner, *Im Heute glauben*, Einsiedeln 1965, S. 35 und S. 39). Bekanntlich hatte das Ökumenismusdekret mit seiner Bemerkung über die „Hierarchie der Wahrheiten“ (Abschnitt 11) etwas Ähnliches im Auge.

Daher kann es nicht eigentlich verwundern, daß beide lehramtlichen Äußerungen ohne ein bemerkenswerteres Echo in Theologie und Glaubensbewußtsein der Kirche geblieben sind. „*Mysterium fidei*“ führt nicht positiv über die Klippen einer gewissen Richtung hinweg, die das eucharistische Geschehen zu deuten scheint, ohne der ontologischen Seite einer „Transfinalisation“ genügend Aufmerksamkeit zu schenken. Zudem wird das hermeneutische Problem noch auf der oberflächlichen und im Grunde unhaltbaren Unterscheidung von „Hüllen der Formeln“ und einem davon ablösbaren „Glaubensinhalt“ angesiedelt. Die diesbezügliche philosophisch-theologische Diskussion umfaßt heute aber „radikal“ die geschichtlichen Bedingungen menschlichen Verstehens solcher Inhalte überhaupt. So zeigt die Enzyklika ebenso wie das Credo, daß das primatiale Amt auch hier ohne echten und offenen Dialog mit den pluralen Theologien der Kirche gesprochen hat. Man muß angesichts solcher Vorgänge besorgt fragen, welchen Stellenwert Rom und die

spezifische Funktion des Papstes in naher Zukunft noch einnehmen werden, wenn es nicht stärker zur Überwindung solcher Selbstisolation und der dahinter stehenden Tendenz einer zentralistisch-totalen Steuerung und Verwaltung des Glaubens der Kirche beiträgt. Dabei wird man nüchtern sehen müssen, daß die unbestreitbar vorhandenen Gefahren in dem aufgebrochenen Pluralismus der Theologien und Glaubenserfahrungen (Gefahren der Absolutsetzung von Teilaspekten, der Traditionsvergessenheit oder gar -feindschaft, eines geradezu ideologischen Relativismus und Historizismus, Gefahren, die zweifellos vielerorts in Publikationen und Strömungen greifbar sind) vielleicht schon bald das Petrusamt als verbindlichen Fixpunkt innerhalb eines Netzes von miteinander kommunizierenden Kirchen und Theologien (vgl. *J. Ratzinger*, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, Concilium Januar 1965, S. 21) zur Orientierung des Glaubens und Wahrung seiner Einheit notwendig machen können. Vielleicht kann die im April 1969 vom Papst nach langem Zögern konstituierte internationale Theologenkommission, die schon von der Bischofssynode 1967 gefordert worden war und die Anfang Oktober zum erstenmal zusammentreten soll, einer solchen lebendigeren Kommunikation und Repräsentation der pluralen Theologien in Rom dienen und dazu beitragen, daß durch ihren Dialog mit den Trägern des Lehramtes das Verhältnis von Lehramt und Wahrheit, von Lehramt und Autorität von ideologischen Besetzungen befreit werden kann.

Funktionales Amtsverständnis

Das wird jedoch nicht möglich sein ohne eine fundamentale Neubesinnung auf die ganz und gar *funktionale* Struktur des kirchlichen Amtes, die in den Konzilsaussagen noch nicht (vor allem wegen der nur geringen Präsenz authentischer Exegeten unter den Bischöfen und Periten) zum Durchbruch kommen konnten. Hier liegt u. a. wohl auch einer der entscheidenden Gründe, weshalb im Zweiten Vatikanum das Verhältnis von Lehramt und Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche nicht offen genug geklärt wurden. Die wenigen Bemerkungen hierzu („Lumen gentium“, Abschnitt 12; „Gaudium et spes“, Abschnitt 55) können nicht übersehen lassen, daß, aufs ganze gesehen, auch hier die traditionelle formaljuridische Optik nicht überwunden wurde, mit der man sich im lateinischen Westen seit langem primär für die Frage interessierte: „Welches sind die Träger und Merkmale einer Lehrentscheidung ... von der Art, daß an deren Gültigkeit und somit an deren Verpflichtung nicht gezweifelt werden kann? Über dieser Frage nach den formalrechtlichen Strukturen einer Lehrentscheidung traten die Fragen nach deren Wesen und deren gesellschaftlicher (ekkleziologischer) Eigenart sehr zurück“ (*K. Rahner*, Art. „Lehramt“, in: Sacramentum Mundi, Bd. III S. 190 f). Auch im Abschnitt 25 von „Lumen gentium“, der über die Ausübung des Lehramtes handelt, hütete man sich, „genauere Ausführungen über die sittlichen Normen für die Urteilsbildung und Wahrheitsfindung des Lehramtes“ zu machen, die sich aus der Beachtung der ekklesiologischen Beziehungen und Bindungen zwischen Lehramt und Gesamtkirche sowie Theologie für den Gewissensbereich des Amtsträgers ergeben würden; man stand unter der Furcht, solche Normen „könnten als kirchenrechtliche Gesetze aufgefaßt werden, deren Erfüllung

der rechtlichen Nachprüfung einer anderen Instanz unterliege“ (Kommentar von *K. Rahner* zu Abschnitt 25, LThK-Ausgabe, Bd. I, S. 240). In dieser Hinsicht ist man also noch nicht über die Sicht des Ersten Vatikanums hinausgekommen.

Das auch hierin zum Vorschein kommende Bemühen, das Lehramt und seine Autorität möglichst als geradezu selbständige und unantastbare Größen der Kirche *gegenüberzustellen* (und so zu hypostasieren) statt sie als Funktion der Gesamtkirche in der subsidiären Vermittlung und Klärung von Wahrheit zu betrachten, muß mit seinen Implikationen zu jenem gebrochenen und gefilterten Wahrheitsbezug führen, von dem in diesem Beitrag gesprochen wurde. Da liegt dann aber auch eine Fehleinstellung nahe, die im Anschluß daran noch kurz zu streifen wäre: die eigentümliche Verwechslung von *Wahrheitszustimmung* und *Gehorsam*.

Zustimmung oder Unterwerfung?

Es ist bekannt, daß das Lehramt gewöhnlich *Gehorsam* gegenüber seinen Lehraussagen fordert, und zwar auch im nicht-unfehlbaren (also fehlbaren) Bereich. Zum Grundsätzlichen vgl. man hier z. B. Abschnitt 25 von „Lumen gentium“; eine konkrete Anwendung bietet z. B. Abschnitt 28 von „Humanae vitae“. Betrachtet man hingegen präzise die Aufgabe des Lehramtes als Vermittlung und Aufdeckung von Wahrheit mit dem Ziel, den gläubigen Christen auf diese Weise an jener *Einsicht* teilhaben zu lassen, in der zwar das Lehramt dem Einzelnen und seinem Urteil überlegen sein wird, für die es aber nach ausdrücklicher katholischer Lehre keine neue Offenbarung bekommt außer der einen authentischen Offenbarung, die in der *ganzen* Kirche glaubend angekommen und präsent ist (vgl. „Lumen gentium“, Abschnitt 25), dann sieht man, daß die Antwort des Christen auf die vom Lehramt vorgestellte Wahrheit nicht eigentlich in einem Akt des Gehorsams (d. h. der Unterwerfung des Willens) bestehen kann, sondern (wenigstens im Prinzip) in der Zustimmung aus mitvollzogener Glaubenseinsicht. Wo der Christ nicht zu einem solchen Mitvollzug fähig wäre und sich nur einfach im Vertrauen auf die „Überlegenheit“ des Lehramtes blind unterwerfen würde, läge jedenfalls nicht die Vollgestalt christlicher Mündigkeit vor, hier drohte die Gefahr der Verkümmern des geistigen Interesses am Glaubensgut und die Tendenz, das Lehramt zu einem letztlich uneinsichtigen Orakel werden zu lassen. Nun wird man aber doch kaum annehmen wollen, das Lehramt dürfe durch Gehorsamsforderung eine solche für die Kirche letztlich unabsehbar gefährliche Einstellung begünstigen. „Die Lehre von der von Christus verliehenen Lehrautorität und von dem Beistand des Heiligen Geistes für das Lehramt hebt Recht und Pflicht nicht auf, nach der Weise zu fragen, *wie* inhaltlich und formal ... das Lehramt zu seiner Erkenntnis kommt ...“ (*K. Rahner*, Art. „Lehramt“, LThK Bd. VI, S. 889). Die Forderung nach Gehorsam sollte demgegenüber ausschließlich auf den Bereich der Befehlsautorität, der kirchlichen Ordnung beschränkt bleiben (vgl. *A. Müller*, Autorität und Gehorsam in der Kirche, „Concilium“, Mai 1966, S. 355, 356, 359 f.). Es wäre hier zu fragen: Ist diese durchgängige Einebnung von „Zustimmung“ auf „Gehorsam“ vielleicht noch eine Auswirkung der unbestreitbar gegebenen Tendenz, auch theologische oder ethische Erkenntnisfragen durch Befehl

oder Verbot zu „regieren“? (vgl. A. Müller, ebd. S. 360). War der Wille, das Kirchenvolk durch Wahrheitsvermittlung zu eigener Einsicht und Urteilsfähigkeit (im Bereich des Glaubens, des Gewissens etc.) heranzubilden, stets in der Ausübung des hierarchischen Amtes bestimmend? Wie konnte dann der „Osservatore Romano“ (2./3. 9. 68) aus der Feder des Konzilstheologen M. R. Gagnebet OP mit einem Artikel aufwarten, der den Gehorsamsanspruch der Enzyklika „Humanae vitae“ folgendermaßen zu unterstützen suchte: „Die Soldaten des letzten Krieges führten die Befehle ihrer Offiziere aus, ohne die Strategie der großen Führer und die Taktik ihrer unmittelbaren Vorgesetzten zu kennen. Warum könnte also nicht im Bereich des Glaubens und der Sitten die von Gott stammende Autorität der Hirten der Kirche eine ähnliche Unterwerfung fordern, nachdem sie alles getan hat, sich und ihre Untergebenen (!) aufzuklären?“ Ist von hier aus noch ein weiter Weg zu einer Praxis, wo Wahrheit politisch oder strategisch entschieden wird, wo die Würde des Menschen nicht mehr in seiner Hinordnung auf die Wahrheit, sondern in seiner lehrpolitischen „Brauchbarkeit“ gesehen wird? (Vgl. A. Müller, Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche, S. 266—271.)

Man sieht aus alledem: Wenn sich die bevorstehende Bischofssynode bei der Behandlung des ihr gesetzten Themas nur wieder aufs neue verfangen würde in der juristischen Optik der Beziehungen zwischen Primat und Kollegialität, zwischen „Zentrum und Peripherie“, zwischen Einheit und Pluralität — wenn sie nicht vorstößt bis zum *charismatischen* und *ontologischen* Grund der notwendigen und letzten Endes bereichernden Pluralität der Kirche, die begründet liegt in der Offenheit ihres „Systems“ für das freie Walten des göttlichen Pneumas und die grundsätzlich mögliche Authentizität jedes menschlichen, jedes teilkirchlichen, jedes epochalen *Zugangs zur Wahrheit Gottes* —, dürften die Hoffnungen auf die Hinführung zu einer positiven Bewältigung der Kirchen- und Glaubenskrise (auf eine Bewältigung unter authentischer Mitwirkung des hierarchischen Amtes) sich nur in sehr geringem Maße erfüllen. Die Einheit der Kirche kann letztlich nicht durch ein abgesichertes System von Beziehungen zwischen Rom und den Teilkirchen erhalten werden, sondern nur durch das Wachsen einer sensibleren Verfügbarkeit aller für die eine Wahrheit Gottes. Nicht zuletzt für die ökumenische Arbeit liegt hier die einzige Chance.

Der Streit um den Sexualkundeunterricht

Die Anzahl der Bücher, Schriften, Illustrierten- und Zeitschriftenartikel sehr verschiedenen wissenschaftlichen und publizistischen Niveaus zur Frage der Sexualeufklärung hat inflationistische Ausmaße angenommen. Es dürfte dem Leserpublikum nicht immer leichtfallen, Gutes, Förderndes und pädagogisch Nützlichendes aus dem Überangebot auszusondern. Ohne auf unzulässige Weise zu verallgemeinern, darf als gesichert angesehen werden, daß der Streit um die sexuelle „Aufklärung“ (auch der schulischen) nicht mehr um das „ob überhaupt“ als vielmehr um das „wann“ und noch mehr und eigentlich um das „wie“ geht. Die Diskussion um den im Auftrag des Bundesministers für Gesundheitswesen von der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung, Köln, erstellten und im C. W. Leske Verlag, Opladen, herausgegebenen „Sexualkunde-Atlas“, der laut Untertitel „*Biologische Informationen zur Sexualität des Menschen*“ enthält, kann wohl als paradigmatisch für diese Situation angesehen werden. Nur wenigen Schulbuch-Veröffentlichungen — denn als eine solche ist der Atlas gedacht — ist in letzter Zeit so viel Publicity zuteil geworden. (Eine vom Gesundheitsministerium zusammengestellte Dokumentation enthält über 50 Presse-Stellungnahmen. Laut Allensbach-Umfrage ist der Atlas 63% der Bevölkerung bekannt; davon halten ihn 33% für „gut geeignet“.) Man kann annehmen, daß er als Katalysator der Meinungsbildung innerhalb der Kontroversen um die Sexualerziehung gewirkt und, wie die jetzigen Reaktionen zeigen, den Klärungsprozeß über das Wie der (schulischen) „Aufklärung“ zumindest beschleunigt hat. Freilich hätte er diese Funktion ebensogut erfüllt, wenn zunächst einmal nur seine Konzeption als Entwurf und nicht schon eine Auflage von 100 000 Exemplaren als Schulbuch der Öffentlichkeit vorgelegen hätte.

Wenn die Herausgeber beabsichtigt hatten, mit diesem Werk konkreten Diskussionsstoff vorzulegen, dann ist dies zweifellos gelungen. Denn ob und wie die *schulische*

Aufklärung funktioniert, ist sehr wenig belegbar, weil der Sexualkundeunterricht an den Schulen über das Stadium des Experimentierens noch nicht hinausgekommen ist. Immer noch hängt das Gelingen weitgehend von der Eigeninitiative, den pädagogischen Fähigkeiten und den wissensmäßigen Voraussetzungen einzelner Lehrpersonen ab, da es trotz „Richtlinien“ und einzelner Seminare für Lehrer noch kein „Rezept“ und keine allseits befriedigenden Lehrvorlagen für die sexualkundliche Unterrichtspraxis gibt. Und wenn sich nach Meinung des Psychotherapeuten R. Affemann (vgl. „Süddeutsche Zeitung“, 17. 7. 69) die „Sexualerziehung in der Sackgasse“ befindet, so dürfte dies auf die allgemeine methodologische Unsicherheit, aber auch auf die damit verbundenen Präferenz- und Wertvorstellungen zurückzuführen sein. Nachdem man sich von der Notwendigkeit der Sexualerziehung in den Schulen überzeugt hatte und dazu aufrief, endlich die „alten Tabus“ zu brechen, geschah diese Enttabuisierung zunächst in der Öffentlichkeit in Gestalt der sog. sexuellen *Emanzipation*. Es war die Phase der psychologisch verständlichen Reaktion und Kompensation der früheren und unterschwellig immer noch bemerkbaren Prüderie, in der auf hektische Weise durch „brutale Versachlichung“ langverdrängter *Nachholbedarf* befriedigt wurde.

Am Ende der Enttabuisierungsphase?

Diese Phase der groben Enttabuisierung hat sich auch in anderen Ländern abgespielt und hat, freilich graduell unterschiedlich, auch den Sexualkundeunterricht etwa in Schweden, England und Amerika eine Zeitlang bestimmt. Aber gerade in diesen Ländern haben sich „Gegenbewegungen“ gebildet. In Schweden wie in England wird von Lehrern und Schülern die *gesellschaftliche* und *emotionale* Komponente im Sexualkundeunterricht vermißt, und in Amerika haben gleich mehrere Organisationen zum Teil