Zeitschrift: Schweizerische Kirchenzeitung : Fachzeitschrift für Theologie und Seelsorge

Herausgeber: Deutschschweizerische Ordinarienkonferenz

Band: 148 (1980)

Heft: 23

Heft

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

KIRCHE

Schweizerische Kirchenzeitung

23/1980 148. Jahr 5. Juni

Was erwarten wir von den Bildungshäusern? Ein Beitrag von Rolf Weibel 357

Bildungszentren im Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft Bericht über die Reflexionskonferenz Bildungszentren 358

Gegenwart des Geistes Aspekte der Pneumatologie, vorgestellt von Kurt Koch 359

Liturgische Reformen einer Schwesterkirche (1) Zur Revision der gottesdienstlichen Bücher der Christkatholiken in der Schweiz ein Bericht von Jakob Baumgartner 363

Die Kopten in Bedrängnis Ein Bericht über die schwierige Lage dieser Christen in Ägypten aus der Sicht der Betroffenen 367

Vom Islam Eine kritische Buchbesprechung 369

Berichte 370

Amtlicher Teil 370

Romanische Kirchen in der Schweiz
Kathedrale Chur

Was erwarten wir von den Bildungshäusern?

In unseren Verhältnissen ist es unbestreitbar notwendig, «die Pfarrseelsorge durch ein Netz weiterer pastoraler Angebote zu ergänzen und so die Menschen für den christlichen Dienst in ihrem jeweiligen Lebensbereich zu stärken, ihnen dort die frohe Botschaft zu verkünden und mit ihnen Gottesdienst zu feiern»[1]. Zu den Lebensbereichen, die so der besonderen Aufmerksamkeit bedürfen, gehört gewiss auch der ganze *Bildungsbereich*. In der Erwachsenenbildung sind die Kirchen bei uns vor allem und mit erheblichem Einsatz trägerschaftlich engagiert. Dabei sind im Bereich der überpfarreilichen Erwachsenenbildung in unserer Kirche in der deutschsprachigen Schweiz vor allem Verbände und Bildungshäuser – die ihrerseits in mehreren Fällen in verbandlicher Trägerschaft stehen – tätig.

Der Bezug zur Pfarrseelsorge bzw. zur Basis, zu den Gemeinden und Gemeinschaften, in denen die Menschen leben, ist bei Verbänden wohl einfacher herzustellen als bei den Bildungszentren. Wohl haben einzelne Bildungszentren das Gespräch mit Aussenstehenden aufgenommen und institutionalisiert; so hat beispielsweise das Bildungshaus Bad Schönbrunn eine Gruppe von Frauen und Männern aus verschiedenen Lebenskreisen, Berufsgruppen und Institutionen, die mit der Leitung des Hauses Zeitfragen im Hinblick auf sein Programm besprechen. Um aber die Bildungshäuser insgesamt in ein Gespräch mit Aussenstehenden, mit der Öffentlichkeit bringen zu können, soll nach der von der Schweizer Bischofskonferenz gutgeheissenen Empfehlung ihrer Pastoralplanungskommission alle drei Jahre eine «*Reflexionskonferenz Bildungszentren*» stattfinden.

Dieser Vorschlag wurde im Bericht «Kirchliche Bildungszentren» so begründet: «Die Träger der Bildungszentren brauchen einen breiten Raum von Freiheit, damit die verschiedenen Richtungen und Spiritualitäten, Anliegen und Formen, Initiativen und Erfahrungen zum Tragen kommen. Andererseits sind sie immer wieder mit den Anfragen, Ideen und Vorschlägen von Vertretern aus den verschiedensten Bereichen der kirchlichen Öffentlichkeit konfrontiert (Kirchenleitungen, Theologen, Seelsorger, Räte, Finanzgremien, Verbände, Pfarrgemeinden) – ebensosehr aber auch mit Überlegungen einer weiteren Öffentlichkeit (Redaktoren, Politiker, Kunstschaffende, Lehrer).

Dieses ständige Gespräch mit der Öffentlichkeit soll alle drei Jahre einen besonderen Ausdruck finden in der ‹Reflexionskonferenz Bildungszentren›. Diese qualifizierte Form der gegenseitigen Information und Meinungsbildung ist ein Experiment im kirchlichen Raum: Die Kirchenleitungen und kirchlichen Finanzgeber üben hier, auf sprachregionaler und gesamtschweizerischer Ebene, keinen Einfluss aus durch Richtlinien und Anweisungen. Sie schaffen vielmehr einen Mechanismus der Selbstregulierung aufgrund von Mitteilung, Solidarität und Einsicht.»[2]

Im Modellfall ist diese Reflexionskonferenz ein *Gespräch* zwischen den Leitern und den Mitarbeitern aller katholischen Bildungszentren einer Sprachregion einerseits und Vertretern der Öffentlichkeit anderseits[3]. Deshalb hat die Konferenz auch keine Beschlussfähigkeit oder Weisungsbefugnis. «Die Arbeit der Bildungszentren soll jedoch offen besprochen werden, wie auch die Überlegungen und Vorschläge, Probleme und Fragen der anderen Seite.»

Die erste derartige Reflexionskonferenz hat dieses Frühjahr stattgefunden, und sie hat wie empfohlen auch einen kurzen Bericht verfasst, der in dieser Ausgabe der SKZ dokumentiert ist. Nun sind nach der gleichen Empfehlung die Seelsorgeräte in den Diözesen sowie die im Bericht angesprochenen Gremien gebeten, ihn zu diskutieren und Stellung zu nehmen.

Aufgrund meiner Mitwirkung wünschte ich mir dabei namentlich ein zweifaches. Zum einen müssten die Bildungszentren selber noch mehr ins Gespräch kommen, müssten sie sich im Rahmen der Kommission Bildungszentren der KAGEB so zusammenraufen, dass sie nicht eine geschlossene Front, aber doch ein einigermassen zusammenhängendes Gegenüber eines Gesprächs mit der Öffentlichkeit sein können. Zum andern müsste das Gespräch der Regionen mit ihren Bildungshäusern ernsthaft aufgenommen werden. Im deutschfreiburgischen Burgbühl ist der Leiter zugleich Bischofsvikar; nach seinem Bericht regt die eine Aufgabe die andere an. Solche Anregung setzt keine Personalunion voraus, nur die Bereitschaft zum Gespräch und zur Zusammenarbeit. Denn unbeschadet ihrer Eigenständigkeit wollen und sollen die Bildungszentren «Impulse für das Pfarreileben geben, vor allem auch für die Region, in der sie sich befinden»[4].

Rolf Weibel

[1] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluss «Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich», Nr. 7.

[2] Der Bericht ist erhältlich beim PPK-Sekretariat, Postfach 909, 9001 St. Gallen; darin S. 23–24 der Vorschlag «Reflexionskonferenz Bildungszentren».

[3] Diese Vertreter werden eingeladen vom Ausschuss der KAGEB in Verbindung mit der Konferenz der General- und Bischofsvikare und dem Ausschuss der PPK.

[4] Bericht S. 9.

Dokumentation

Bildungszentren im Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft

Einleitung

Am 12. März 1980 fand in Wislikofen die erste «Reflexionskonferenz Bildungszentren» statt, die im kirchlichen Raum ein Experiment darstellt. Es trafen sich 30 Personen: auf der einen Seite die Verantwortlichen der katholischen Bildungszentren in der deutschprachigen Schweiz; auf der anderen Seite Vertreter von kirchlichen Gremien und einer weiteren Öffentlichkeit.

Diese Reflexionskonferenz entspricht den Empfehlungen und Richtlinien, welche die Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz (PPK) von 1976 bis 1978 für den Bereich der kirchlichen Bildungszentren erarbeitet und im Jahr 1979 mit Zustimmung der Bischofskonferenz veröffentlicht hat.

Die Kommission Bildungszentren der KAGEB (Katholische Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung der Schweiz und des Fürstentums Liechtenstein) und der Leitende Ausschuss der PPK hatten eine Arbeitsgruppe beauftragt, die Konferenz vorzubereiten, durchzuführen und auszuwerten. Dieser Bericht ist sowohl für die zuständigen und betroffenen Gremien wie auch für die Öffentlichkeit bestimmt. Insbesondere werden auch die diözesanen Seelsorgeräte gebeten, ihn zu diskutieren und Stellung zu nehmen.

Hintergrund und Anlass

Verschiedene kirchliche Institutionen, die sich mit Bildungsaufgaben befassen, gelangten seit dem Beginn der 60er Jahre mit Beitragsgesuchen an das «Fastenopfer der Schweizer Katholiken». Die Häufung solcher Gesuche war Anlass für eine Studie, die das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut (SPI) 1972 als Arbeitsbericht «Die Bildungshäuser» veröffentlichte. Dieser Bericht war im wesentlichen eine Bestandesaufnahme und eine kritische Beurteilung der Lage. Als zweiten und dritten Schritt schlug er vor: Abklärung der Bedürfnislage in gesamtschweizerischer und prospektiver Sicht; Ausarbeitung von Richtlinien zuhanden der Häuser und deren Träger, besonders auch der geldgebenden Instanzen.

Die Expertenkommission Inland des Fastenopfers diskutierte den Bericht des SPI und gelangte mit der Bitte an die KAGEB, «alles daran zu setzen, dass auch die zweite und dritte Planungsstufe, nämlich die Beschreibung eines Soll-Zustandes und die Formulierung konkreter Massnahmen und Postulate möglichst speditiv verwirklicht werden». Die KAGEB übertrug 1973 die Weiterarbeit ihrer Kommission Bildungszentren.

Die Synode 72 betonte die Bedeutung der Bildungszentren für die kirchliche Erwachsenenbildung (Sachbereich XI). Übereinstimmend sagten die deutschschweizerischen Bistumssynoden: «Die katholischen Bildungszentren, die überregionale Aufgaben erfüllen, vermitteln der kirchlichen Erwachsenenbildung wesentliche Impulse. Die Errichtung neuer Bildungshäuser ist in Zusammenarbeit mit den bestehenden Bildungszentren und den entsprechenden Fachgremien vorzubereiten» (Basel 19.8; Chur 8.6.8; St. Gallen 10.8.7.) Die Synode Chur verlangte darüber hinaus «Rücksprache mit der Bischofskonferenz und mit der Schweizerischen Pastoralplanungskommission».

Die Bischofskonferenz delegierte bereits im Jahr 1974 die Konferenz der General- und Bischofsvikare (KGBV), im Bereich der Bildungszentren in ihrem Namen zu handeln. Aufgrund von Beratungen in diesem Gremium gab sie der PPK im Jahr 1976 den Auftrag, die Frage weiter zu bearbeiten. Sie sprach aber nicht mehr von der zweiten und dritten Planungsstufe, die im SPI-Bericht von 1973 vorgesehen war (Beschreibung eines Soll-Zustandes aufgrund der Bedürfnislage; Formulierung konkreter Massnahmen und Postulate). Denn inzwischen hatte sich gezeigt, dass für diesen Bereich verbindliche Weisungen nicht möglich sind, sondern lediglich Grundsätze und Empfehlungen formuliert werden können. Darüber hinaus kann gesagt werden, dass sich das Verständnis von

Planung im Lauf der 70er Jahre gewandelt hat.

Die Pastoralplanungskommission verfasste, in Zusammenarbeit mit der Kommission Bildungszentren der KAGEB, grundsätzliche Überlegungen über kirchliche Erwachsenenbildung und kirchliche Bildungszentren. Sie beschrieb und beurteilte die heutige Situation und erarbeitete «Empfehlungen und Richtlinien». Diese betreffen die folgenden Bereiche: Absprache bei Neuplanungen und Umgestaltungen; Beratung von Projektträgern; Tätigkeit; Leitung und Mitarbeit; Trägerschaft und Finanzierung; Dokumentation. Die KAGEB wurde beauftragt, die Weiterarbeit zu sichern.

Die Bischofskonferenz hiess die Empfehlungen der PPK gut. Daraus ergeben sich für die KAGEB folgende Aufgaben:

- Dokumentation über alle Bildungszentren, die für die zukünftige Planung und Beratung nützlich ist.
- Finanzierungsplanung: Federführung bei der Erstellung eines gemeinsamen prospektiven Finanzplanes bei Bildungszentren, der den Zeitraum der nächsten fünf Jahre decken soll und zugleich festzuhalten hat, wie der Finanzbedarf gedeckt werden kann. Dieser Finanzplan soll den Partnern des Mitfinanzierungsvertrags als Orientierungshilfe dienen (Bischofskonferenz, Fastenopfer, Römisch-Katholische Zentralkonferenz).
- Studium neu auftretender Fragen in Zusammenarbeit mit den Betroffenen.
- Einladung zur «Reflexionskonferenz Bildungszentren».

Verlauf und Überlegungen der Konferenz

Der Präsident der KAGEB, Josef Siegen (Zug), führte in die Tagung ein. Adelhelm Bünter, Stans (Soziales Seminar), Julius Huber, Einsiedeln (Jugend und Bildungszentrum) und Jean Rotzetter, Freibung (Exerzitienarbeit), antworteten in persönlichen Kurzvoten auf die Einstiegsfrage: «Wie kann ich in meinem Alltag Kirche leben und erleben?» Es folgten Gespräche in Gruppen, die den einzelnen Teilnehmer in seinen Erfahrungen abzuholen versuchten und dann der Frage nachgingen: «Was bedeutet dies für den Auftrag unserer Bildungszentren?» Apéro, Mittagessen und Kaffee boten Gelegenheit zu persönlichen Kontakten. Den Nachmittag füllte eine breite Reflexion im Plenum über die konkrete Situation, so wie sie erfahren wird. Am Ende wurden einige Ergebnisse festgehalten.

Aus den Gruppengesprächen am Vormittag kristallisierte sich folgende Grunderfahrung heraus: Die Situation der Bildungszentren ist ein Abbild der Spannungen, die allgemein in der Gesellschaft und speziell in der Kirche bestehen. Der Gesprächsleiter des Plenums, Dr. Anton Strittmatter, Leiter des Zentralschweizerischen Beratungsdienstes für Schulfragen (Luzern), skizzierte einleitend am Nachmittag dieses Spannungsfeld unter den folgenden Aspekten:

a) Die Spannung zwischen der thematischen Arbeit und der Gestaltung der Atmosphäre durch geistliche und soziale Dienste.

b) Die Spannung zwischen erlebter Mitmenschlichkeit und dem spezifisch-kirchlichen Verkündigungsanspruch.

c) Die Spannung zwischen der Offenheit auch für kirchliche Grenzgänger und der Verpflichtung zur Verbindlichkeit.

d) Die Spannung zwischen dem Auftrag, möglichst breite Kreise anzusprechen, und der tatsächlichen Profilierung eines Hauses durch seine Leitung.

e) Die Spannung zwischen der Zugänglichkeit eines Hauses für alle und einem anspruchsvollen Niveau.

f) Die Spannung zwischen dem Bezug zur Pfarrei und Region und der Entstehung einer Sondergemeinde im Bildungszentrum.

g) Die Spannung zwischen nachfrageorientierter und konzept-orientierter Themenwahl.

Empfehlungen

In der Auseinandersetzung mit den Erfahrungen der Teilnehmer konkretisierten sich diese Spannungen und wurden die Konflikte greifbar. Am Schluss wurde der Rahmen für die folgenden Empfehlungen skizziert:

a) Die Tätigkeit der Bildungszentren steht in mannigfachen Spannungsfeldern, so wie die Kirche, wie die Gesellschaft, wie das Leben überhaupt. Diese Spannungen sollen in folgender Richtung fruchtbar gemacht werden:

- Die Kirchenleitung soll die gegebenen Spannungen und Konflikte als positive Herausforderung anerkennen und die Bildungshäuser in deren Bearbeitung unterstützen.
- Der Beitrag der Bildungszentren zur Konfliktbewältigung kann sich nicht darauf beschränken, Konflikte ausbrechen zu lassen. Sie müssen auch Hilfen anbieten, mit der Unsicherheit sinnvoll umzugehen und Konfliktlösungen zu finden. Dabei wird es oft notwendig sein, mit den Verantwortlichen der allgemeinen Seelsorge zusammenzuarbeiten.
- Deshalb ist es wichtig, dass die Leiter der Bildungszentren in die pastoralen Strukturen ihrer Region und Diözese integriert werden (z.B. Dekanatskonferenz, Seelsorgerat).

b) Anderseits müssen viele Entwicklungen und Spannungen in Kirche und Gesellschaft besser bewusst gemacht bzw. wahrgenommen werden. Die Träger kirchlicher Erwachsenenbildung sind hier vor eine bleibende Aufgabe gestellt. Die Organe der Erwachsenenbildung (z.B. KAGEB) müssen diesem Anspruch genügen können.

- Die Kommission Bildungszentren wird aufgefordert, für ihre Mitglieder konkrete Hilfen zu erstellen. In dieser gemeinsamen Arbeit sollen die verschiedenen Bedürfnisse und Gruppen berücksichtigt sein.
- Den nötigen Freiraum dafür schafft eine projektbezogene Finanzierung. Die Finanzträger werden aufgefordert, dieses Anliegen zu prüfen und konkrete Vorschläge zu machen.

Bitte

Die einbezogenen Gremien werden gebeten, diesen Bericht zu beraten und bis Ende 1980 im Hinblick auf die praktische Weiterarbeit Stellung zu nehmen. Diese Bitte richtet sich:

- an die Teilnehmer der Reflexionskonferenz Bildungszentren,
- an die Konferenz der General- und Bischofsvikare (KGBV),
- an die Katholische Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung der Schweiz und des Fürstentums Liechtenstein (KAGEB),
- an die Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz (PPK),
- an die Partner des Mitfinanzierungsvertrags (Bischofskonferenz, Fastenopfer, Römisch-Katholische Zentralkonferenz),
- an die diözesanen Seelsorgeräte und weitere interessierte Kreise.

Adressen für die Stellungnahme

Arbeitsstelle für Bildungsfragen, Hirschengraben 13, Postfach 1068, 6002 Luzern, Telefon 041 - 23 50 55.

Sekretariat der PPK, Postfach 909, 9001 St. Gallen, Telefon 071 - 23 23 89.

Theologie

Gegenwart des Geistes

Die zentrale Frage heutiger pneumatologischer Theologie lautet: Wie lässt sich – jenseits von traditioneller theologischer

Geistvergessenheit und gegenwärtiger charismatischer Geistüberflutung – theologisch verantwortet vom Geiste Gottes reden? Im Blick auf diese doppelte Herausforderung hat sich die Arbeitsgemeinschaft katholischer Fundamentaltheologen und Dogmatiker auf einer Tagung im Jahre 1979 unter dem Thema «Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie» dieser Problematik angenommen. Auf dem Hintergrund der bereits skizzierten Entwicklungen gegenwärtiger Pneumatologie[1] sei auf diese Beiträge deshalb näher hingewiesen[2], weil sie dem Trend zu einer Entregionalisierung der Pneumatologie folgen und somit einen guten Einblick vermitteln können in die gegenwärtigen theologischen Bemühungen um eine integrale pneumatologische Theologie.

1. Erfahrungshorizont

Da im Heiligen Geist seit je diejenige göttliche Wirklichkeit gesehen und geglaubt wird, die eine je neue Vermittlung zwischen dem Ursprung und der neuen geschichtlichen Situation ermöglicht, liegt es nahe, sich zunächst der Herausforderung der pneumatischen Empirie zu stellen, wie sie in der charismatischen Bewegung wohl am augenfälligsten in Erscheinung tritt, die es aber theologisch zu durchdringen gilt. Dieser Aufgabe nimmt sich der Paderborner Dogmatiker *Heribert Mühlen,* der seit einigen Jahren zugleich Promotor der katholisch-charismatischen Bewegung zur Gemeinde-Erneuerung in der Bundesrepublik Deutschland ist, mit seinem Beitrag «Der gegenwärtige Aufbruch der Geisterfahrung und die Unterscheidung der Geister» (24–53) an.

Gegenüber der dieser Bewegung nicht selten inhärenten Tendenz, hinter eine kritische Reflexion zurückzuweichen, geht es Mühlen um eine theologische Reflexion der Intentionen dieser Bewegung, welcher die Funktion des regulativ-geistlichen Urteils zukommt, und welche sich deshalb als «reflektierende Erfahrung der Erfahrung» (27) vollziehen muss. Und gegenüber der ebenfalls nicht selten anzutreffenden Tendenz zur Exklusivität geht es ihm um den theologischen Nachweis, dass Geisterfahrung die transzendentale Bedingung der Möglichkeit kirchlichen Lebens überhaupt darstellt; und dass es sich also bei der charismatischen Erneuerung nicht um eine «Bewegung» im kirchensoziologischen Sinne allein handelt, vielmehr um einen geschichtlich neuen «Durchbruch der allen Christen gemeinsamen Taufspiritualität» (26), wie er sich vor allem in dem die persönliche Umkehr einschliessenden Vorgang der Tauferneuerung unter Handauflegung manifestiert. Dabei konzentriert Mühlen die Auswertung der zunächst phänomenologisch beobachteten und dann philosophisch-theologisch beurteilten Momente der charismatischen Erneuerungsbewegung auf die anthropologische Eigenart der Geisterfahrung, auf ihren Bezug zur Tauferneuerung und auf die damit verbundene Annahme der Geistesgaben, der sogenannten Charismen:

Weil sich die Erfahrung des Geistes nie in unvermittelter Unmittelbarkeit, vielmehr stets vermittelt durch menschliche, und das heisst immer auch durch *andere,* mitmenschliche Selbsterfahrung ereignet, ist der Heilige Geist als in menschlicher Wir-Erfahrung anwesend zu denken, um diese «zu intensivieren, Fehlentwicklungen aufzudecken und sie zu ihrer vollen Wahrheit zu bringen» (41). Von der Selbstdefinition Gottes als Geist her, die elementar besagt, dass Gott nicht einfach allmächtiges und beherrschendes Subjekt *über* uns, sondern *als* Geist eine ordnende Dynamik *zwischen* uns Menschen innerhalb der Kirche wie innerhalb der Gesellschaft ist, erweist sich Geisterfahrung als «soziale Gotteserfahrung»[3], die den Menschen mit seinem emotionalen Grund konfrontiert, ihn aber auch aus der privaten Innerlichkeit seines Gottesverhältnisses entschränkend in die Öffentlichkeit der Gesellschaft verweist.

Von daher wird im Anschluss an Hans Urs von Balthasar die charismatische Gnade näher als «soziale» Gnade bestimmt, die sich nicht nur in ungewohnten Charismen wie Prophetie und Sprachengebet äussert, sondern auch in elementar herrschaftskritisch-gefährlichen Charismen (43). Solche Wachheit für die Neuheit des geschichtlichen Handelns Gottes, wie sie anthropologisch in der Annahme der Charismen zum Ausdruck kommt, setzt die Offenheit des Menschen für das Wirken des in der Taufe bereits gegebenen Heiligen Geistes und damit die Einmaligkeit und Unwiderruflichkeit der persönlichen Umkehr des einzelnen voraus. Insofern nämlich das schutzlose Sich-Überlassen an die Dynamik des Geistes in dem einmaligen und genau datierbaren Vorgang der Tauferneuerung kulminiert, erweist sich Umkehr geradezu als «Urform der Geisterfahrung» (35).

Schon der Hinweis, dass durch solche Geisterfahrung die Volkskirche je mehr zur Kirche der gegenseitig vermittelten Bekehrung und Lebensübergabe wird, kann verdeutlichen, dass theologisch verantwortete Charismatik keineswegs gegenüber gegenwärtiger Kirchlichkeit unkritisch zu sein braucht. Vielmehr zieht Mühlen aus seinem Befund Konsequenzen, die in die Richtung einer Enttabuisierung der Glaubensemotionen, einer Entprivatisierung des Glaubens, einer grösseren Sozialität des Christlichen und einer Korrektur heute immer noch vorherrschender monokratischer Strukturmodelle in der Kirche weisen.

Damit allerdings stellt sich erst recht die alte Frage nach der «Unterscheidung der Geister»[4], die Mühlen zwar anreisst und christologisch, ja staurologisch konkretisiert, aber doch noch zuwenig entfaltet. Eng mit diesem Desiderat hängt das andere zusammen, dass eine differenzierte Verhältnisbestimmung zwischen Geisterfahrung und Glaubensvollzug trotz aller verdienstvollen Ansätze noch zu wenig geleistet ist.

2. Problemhorizont

Der Vorstellung der in der charismatischen Erneuerungsbewegung zum Ausdruck kommenden Geisterfahrung und einer daraus zu entwickelnden «pneumatologischen Anthropologie» (36) kontrapunktiert, jedoch genauso zum gegenwärtigen Problemhorizont theologischer Rede vom Heiligen Geist gehörend, bringt der Innsbrucker Fundamentaltheologe *Walter Kern* in seinem Beitrag «Philosophische Pneumatologie» (54–90) die theologische Aktualität von Hegels philosophischer Pneumatologie ein. Denn die Situation, in der heute theologisch vom Heiligen Geist zu reden ist, wird nicht nur von charismatischer Geisterfahrung bestimmt, sondern ebenso elementar von der Wirkungsgeschichte des idealistischen Geistverständnisses. Dieses sucht Kern in seiner heutigen Aktualität in zwei Durchgängen zu erheben, nämlich einerseits im Blick auf das Verhältnis von Vernunft und Wirklichkeit und anderseits im Blick auf den Bezug von Geist und Geschichte:

Auf die theologische Frage, ob die Wirklichkeit selbst als so logisch und pneumatisch zu denken ist, dass sie mit theologischer Pneumatologie in Verbindung gebracht werden kann, ergibt sich von der Einheit von Logik und Ontologie, von der Identifizierung des Logos des Geistes mit dem Logos der Dinge selbst und damit von der Vermittlung von Vernunft und Wirklichkeit bei Hegel her als perspektivenreiche Antwort: dass der vom Menschen er-

[1] K. Koch, Geistes-Gegenwart, in: SKZ 148 (1980) Nr. 21, S. 326–329.

[2] Die Referate liegen jetzt vor: W. Kasper (Hrsg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie = QD 85 (Freiburg i. Br. 1979). Die Seitenverweise im Text beziehen sich durchgehend auf dieses Buch.

[3] Vgl. auch H. Mühlen, Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma – Geist – Befreiung (München 1974).

[4] Vgl. auch Heft 11 von Concilium 14 (1978): Unterscheidung des Geistes und der Geister.

fahrbare Geist des neuen Lebens auch als der in der ganzen Schöpfung gegenwärtige Geist zu verstehen ist, und dass ohne solche Universalisierung des Geistes in die ganze Schöpfung hinein die Rede vom Geist nur allzu leicht ideologisch entarten kann.

Auf die die Theologie noch elementarer herausfordernde Frage, inwiefern in Jesu Leben und Sterben Geistes-Gegenwart für Welt und Geschichte eröffnet und inwiefern deshalb ein gleichsam pneumatohistorisches Begreifen Gottes möglich ist, ergeben sich von Hegels Konzeption der Geschichte des Geistes als der Geschichte Gottes selbst, die im «spekulativen Karfreitag» ihre Peripetie erfährt, weitreichende Perspektiven. In ständiger Konfrontation mit neueren theologischen Ansätzen insbesondere von Eberhard Jüngel, Hans Küng, Jürgen Moltmann und Karl Rahner zum Verständnis des Leidens und somit der geschichtlichen Veränderlichkeit des trinitarischen Gottes in und an der Geschichte zeigt Kern, wie sehr christliche Theologie von Hegel neu lernen kann, dass die Welt- und Menschheitsgeschichte als Geschichte Gottes selbst zu verstehen ist, die ihren «Umschlagspunkt» im Tode Jesu findet, in dem sich nämlich Gott gleichsam als der «Deus semper minor» erweist, und in dem «die partikuläre Erscheinung Jesu in die Universalität der Kirche aufgeht» (90).

Auf jeden Fall zeigen die Ausführungen Kerns einmal mehr die nicht zu unterschätzende Relevanz und Aktualität Hegels für das heutige theologische Denken, vor allem für die dringend notwendige Konzeption eines nicht statischen, vielmehr dynamisch-geschichtlichen Gottesverständnisses, für den indispensablen Zusammenhang von Geist und Freiheit wie für eine Dynamisierung des Christseins. Dennoch bedarf das nähere Verhältnis von «Geist» und «Heiligem Geist», von idealistischem Geistverständnis und christlich-biblischer Rede vom Geiste Gottes, gleichsam als Konkretisierung des Problems des Verhältnisses von Philosophie und Theologie überhaupt, gerade für eine theologische Mentalität, die im Ursprung eines Theologumenons im deutschen Idealismus bereits den Erweis seiner Verwerflichkeit finden will, weiterhin der Klärung.

3. Der Geist in der Geschichte

Für diese Klärung liegt der Beitrag der christlichen Theologie vor allem in der Rückfrage nach dem Ursprung und der geschichtlichen Tradition des Glaubens an die Gegenwart des Geistes. Dieser Aufgabe stellt sich unter dem Thema «Der Geist in der Geschichte» (92–130) der Münchner Kirchenhistoriker und Exeget *Georg Kretschmar,* indem er Grundzüge frühchristlicher Pneumatologie skizziert und einen breiten Überblick über die wichtigsten Phasen der Pneumatologie vom Neuen Testament bis zur definitiven trinitarischen Integration des Heiligen Geistes bei Basilius dem Grossen gibt, bei dem sich die entscheidenden Linien in einer von einer Krise des Glaubens und der Kirche bestimmten Situation gleichsam vereinen.

Der existentielle Charakter seiner Pneumatologie zeigt sich bereits darin, dass Basilius den Heiligen Geist als die den Menschen verwandelnde Kraft und als die tragende Wirklichkeit des kirchlichen Lebens versteht. Weil er in einer Zeit des Umbruchs lebte, die erstmals elementar entdecken musste, dass die blosse Repetition alter Formeln keineswegs ausreicht, entfaltete er seine Pneumatologie weder einfach vom theologischen Ringen um das Verständnis des Geistes her noch aus einer asketisch-enthusiastischen Sondergewissheit um das Pneuma, vielmehr von der «Anwesenheit des Heiligen Geistes im Getauften» her (95), wie es ja bereits im Neuen Testament zum Ausdruck kommt[5].

Überhaupt legt Kretschmar in seiner profunden Rückfrage nach den pneumatologischen Ursprüngen[6] weniger Wert auf die expliziten Lehrversuche als vielmehr auf die tiefer liegenden Antriebskräfte, wozu er Geisterfahrungen und vor allem den Konnex der sich entwickelnden Glaubensüberzeugung mit deren liturgischer Lozierung in Taufe und Doxologie zählt. Insgesamt erscheint deshalb die Geschichte der frühchristlichen Pneumatologie als von der fundamentalen Spannung zwischen Ausbildung des Trinitätsglaubens, Verarbeitung verschiedener Geisterfahrungen und der Bedeutung der gottesdienstlichen Praxis, insbesondere der Taufe, an die bereits nach Paulus der Geist gebunden ist, bewegt.

In diesem Geflecht wechselseitiger Beziehungen zwischen Überlieferung, Schrift, Erfahrung und eigener theologischer Arbeit schält Kretschmar dann die in der Tradition zum Ausdruck kommenden Bereiche der Wirklichkeitserfahrung des Heiligen Geistes heraus: Erstens das Pneuma als die den Menschen umwandelnde und erneuernde Kraft in dem Sinne, dass die Erneuerung des Menschen nur in der Kraft des Heiligen Geistes möglich ist, und dass das Leben des Christen auf seinem Weg zum Heilsziel der je neuen Einwirkung des Pneuma bedarf; zweitens der Geist als die die Kirche tragende Wirklichkeit, so dass die Kirche als Ort des Geistes erfahrbar wird; und drittens das Pneuma, das vornehmlich in Gebet und Doxologie deutlich wird, demgemäss der Heilige Geist in die Doxologie hineinkommt als Gnadengabe, die die Kirche befähigt, Gott zu erkennnen und zu preisen.

Gerade die aufgrund der bleibenden Spannung zwischen Geisterfahrung und Glaubenszeugnis wie zwischen «Formelsprache und Wirklichkeitserfahrungen» (105) notwendige Herausstellung des unlösbaren Konnexes von Taufe, Glaube und Doxologie für die Begründung der Lehre vom Heiligen Geist vermag zu zeigen, wie sehr alle pneumatologischen Aussagen der alten Kirche «in besonderer Weise situationsbezogen» (103) sind. Dies kann ja auch gar nicht verwundern, wenn und insofern es beim Heiligen Geist elementar um die Wirklichkeit des Heils heute und damit immer auch um Erfahrung geht. Weil damalige Situationsbezogenheit aber stets auch damalige Situationsbedingtheit bedeutet, rufen diese aktuellen Bezugspunkte der frühchristlichen Pneumatologie nach ihrer systematisch-theologischen Entfaltung und Verantwortung im heutigen Kontext.

4. Theologische Entfaltung der Pneumatologie

4.1 Christologie

Im Hinblick auf das Christusverständnis stellt sich dieser dogmatischen Aufgabe der Lubliner Dogmatiker und jetzige Bischof von Oppeln *Alfons Nossol* mit seinem Beitrag «Der Geist als Gegenwart Jesu Christi» (132–154). Dabei kann für ihn die Vermittlung der Christologie mit der Pneumatologie nicht bedeuten, die Christozentrik christlicher Theologie oder die «christologische Konkretisierung Gottes» (132) durch eine einseitige Pneumatozentrik zu ersetzen. Vielmehr geht es ihm um eine «integrale Christologie», die sich nicht im Verhältnis des Logos zur Menschheit Jesu und somit im Inkarnationsereignis erschöpft, sondern die ausgeweitet werden muss in die eschatologische Offenbarung des Geistes Jesu Christi hinein. Denn auf der einen Seite kann die bereits im Neuen Testament angebahnte Entwicklung von der Pneuma-Sarx- zur Logos-Sarx-Christologie nicht einfach rückgängig gemacht werden; auf der andern Seite aber gilt es, ein durch diese Konzentration auf

[5] Vgl. auch E. Schweizer, Heiliger Geist (Stuttgart 1978).

[6] Vgl. auch G. Kretschmar, Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du NT à Nicée, in: Verbum caro 88 (1868) 5–55; W.D. Hauschild, Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie (München 1972).

die hypostatische Union weithin ausgeblendetes trinitarisches Globalverständnis des Christusereignisses wiederzugewinnen.

Für ein solches Gesamtverständnis und damit für eine von der Pneumatologie her zu entwickelnde «integrale Christologie», die Nossol exemplarisch im christologischen Entwurf Karl Barths findet, erhebt er die biblischen Quellen, vor allem die paulinischen Aussagen über das Verhältnis von Kyrios und Pneuma, in denen Gottes Geist immer deutlicher als Geist Christi verstanden wird, ohne dass Geist und Christus miteinander identifiziert würden[7], sowie die johanneischen Aussagen über den Parakleten, in denen die Sendung Christi mit der Sendung des Geistes parallelisiert wird[8]. Dabei gilt es sowohl die je eigene Bedeutung des Geistes für das Christusereignis als auch die «christologische Differenz» (142) im Verhältnis zwischen Christus und Geist zu wahren. Ist von daher der irdische Jesus als der vollendete Geistträger zu verstehen, von dessen Geisterfülltheit, vollends die Auferweckung Zeugnis gibt, lässt sich für Nossol zudem eine einseitige Festlegung entweder auf einen christologischen Ansatz «von unten» oder «von oben» vermeiden.

4.2 Ekklesiologie

Auch wenn sich gegen diese pneumatologische Dimensionierung der Christologie die Frage erheben wird, ob sie nicht auf Kosten der Kommunikabilität des Christusglaubens erreicht ist, besteht ihr Wahrheitsmoment doch darin, dass jede biblisch fundierte Christologie auf die Pneumatologie angewiesen bleibt und pneumatologisch orientiert sein muss. Ähnliches gilt dann auch für die Ekklesiologie, die noch entschiedener in den Kontext der Pneumatologie zu stellen ist. Mit dem Versuch einer pneumatologisch konzentrierten Ekklesiologie beschäftigt sich der Beitrag des Frankfurter Dogmatikers *Medard Kehl* unter dem Titel «Kirche – Sakrament des Geistes» (155–180).

Kehl geht dabei aus von der vordringlichen Frage nach der theologischen Legitimität und Werthaftigkeit der Institutionalität der christlichen Kirche, die zweifellos ein ekklesiologisches Grundproblem darstellt[9], geht es doch um die Vermittlung des einzelnen Glaubenssubjektes mit der ihm vorgegebenen, jedoch von ihm nicht unabhängigen, gesellschaftlichen Form des Glaubens. Als adäquate Kategorie zur theologischen Beantwortung dieser Frage nennt Kehl den Begriff des Sakramentes; denn dieser lässt die Kirche als «Vermittlung der Vermittlung» (160) verstehen, was näherhin bedeutet, dass sich der Geist in der sozialen Form der Kirche als personales «Sinnmedium» und als «soziale Form» des Heilsgeschehens darstellt und universal auswirkt.

Aus dieser theologischen Theorie kirchlicher Institutionalität, welche die Freiheit des Geistes mit der Institution der Kirche in einer differenzierten Weise zu verbinden erlaubt, zieht Kehl Konsequenzen für eine Ekklesiologie im systematischen Kontext der Pneumatologie, innerhalb dessen der Kirche die doppelt-eine Aufgabe der «Universalisierung» (162) und der «Sozialisierung» (164) des Heils zukommt; denn erst wenn die Kirche auch als gesellschaftliches System das gemeinschaftliche Subjekt des Glaubens ist, kann sie in glaubwürdiger Weise zum Sakrament der universalen Versöhnung werden.

Die Bestimmung der Kirche als «Sakrament des Geistes» wird sodann in einem subtilen Rückgriff auf Hegels Kategorie der «konkreten Freiheit» als der vermittelten Einheit von individuell Besonderem und gesellschaftlich Allgemeinem weiter ausgearbeitet, dergemäss die Freiheit des einzelnen nur wirklich «konkret» wird, wenn sie sich in die scheinbar abstrakten Formen der sozialen Wirklichkeit hineinbegibt und sie mit dem Geist der Freiheit gestaltet. Von daher wird in einer theologisch korrigierenden Rezeption des sozialphilosophischen Begriffes der konkreten Freiheit, welche Freiheit als Befreitwerden durch die schöpferische Liebe Gottes verstehen lässt, die christliche Kirche verstehbar als Institution konkreter christlicher Freiheit[10]. Und das Wirken des Geistes in ihr ist als befreiende und vor allem konkretisierende Kraft zu beschreiben, die sowohl «identifizierend», das heisst in die Identität der Geschichte einfügend, als auch «universalisierend», das heisst in die Allgemeinheit der einen und umfassenden Glaubensgemeinschaft der Catholica ausweitend, tätig ist.

Gerade zum Zwecke der Wahrung der Identität des Glaubens bleibt deshalb das Institutionelle und Strukturale der Kirche stets notwendig. Zwar bemüht sich bei diesem Nachweis Kehl um ein spannungsvolles Zueinander der institutionellen und charismatischen Wirksamkeit des Geistes. Dennoch erhebt sich gegen seinen Versuch einer pneumatologisch zentrierten Ekklesiologie die Frage, ob diese beinahe bruchlose Vermittlung zwischen der Freiheit des einzelnen Glaubenssubjektes und der Institution der Kirche nicht dahin tendiert, diese Vermittlung weithin zugunsten der letzteren einseitig zu domestizieren. Von daher stellt sich dann erst recht die Frage nach dem anthropologischen Ort der christlichen Rede vom Geiste Gottes.

4.3 Gnadentheologie

Dass sich dazu ein Zugang von der Gnadentheologie anbietet, weil gerade hier das Wirken des Geistes seit je dogmatisch besonders zur Entfaltung gekommen ist, zeigt der Freiburger Dogmatiker *Karl Lehmann* in seinem Beitrag «Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein – Teilhabe am göttlichen Leben» (181–204). Ausgehend vom Unbehagen an der Gestalt der klassischen Gnadenlehre, insbesondere der Beschränkung des Interesses auf die geschaffene Gnade, auf Gnade als beinahe dinghafter Zuständlichkeit und eines tendenziellen Heilsindividualismus, geht Lehmann auf die gegenwärtigen gnadentheologischen Neuansätze[11] ein; diesen ist es vor allem um den Zusammenhang zwischen der Subjekthaftigkeit des Menschen und der Welterfahrung, und um einen Anknüpfungspunkt für die Wirklichkeit der Gnade im konkret-geschichtlichen Menschsein und in realisierter Freiheit des Menschen zu tun, weshalb die Momente des Welthaft-Dynamischen, des Sozialen, Publikalen und des Geschichtlichen in den Vordergrund rücken.

Bei aller grundsätzlichen Begrüssung dieser Neuansätze zu einer Universalisierung und Verweltlichung der Wirklichkeit der Gnade befürchtet aber Lehmann, dass damit die «medizinelle» Gnade im Sinne einer relativen Hilfe zum naturgemässen sittlichen Tun des Menschen gegenüber der Selbstmitteilung Gottes selbst derart dominiert, dass die als überwunden geglaubte Vorherrschaft der geschaffenen über die ungeschaffene Gnade wiederkehren und damit das pneumatologische Moment zurücktreten könnte. Dieser Tendenz sucht Lehmann dadurch zu wehren, dass er, ohne allerdings die Weltgestalt der Gnade

[7] Vgl. auch I. Hermann, Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe (München 1961); O. Knoch, Der Geist Gottes und der neue Mensch (Stuttgart 1975).

[8] Vgl. auch F. Porsch, Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums (Frankfurt a.M. 1974); ders., Anwalt der Glaubenden. Das Wirken des Geistes nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums (Stuttgart 1978).

[9] Vgl. M. Kehl, Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie (Frankfurt a.M. 1976).

[10] Vgl. auch L. Oeing-Hanhoff, Die Kirche – Institution christlicher Freiheit? in: J. Ratzinger (Hrsg.), Der Dienst an der Einheit (Düsseldorf 1978) 105–132.

[11] Vgl. auch K. Koch, Erfahrung von Gnade in «gnadenloser» Zeit, in: SKZ 148 (1980) Nr. 18, S. 282–285; ders., Erfahrung von Gnade im befreiungstheologischen Horizont, in: SKZ 148 (1980) Nr. 19, S. 295–296.

preiszugeben, diese Neuansätze mit der traditionellen Gnadenlehre, insbesondere mit den Topoi der «Gaben des Geistes», der «Einwohnung des Geistes» und der «Teilhabe an der göttlichen Natur» konfrontieren will.

5. Pneumatologische Aspekte und Prospekte

Ob dies allerdings bereits genügen kann, bleibt fraglich. Zustimmen wird man Lehmann hingegen darin, dass eine effiziente Erneuerung der Gnadenlehre nur dann gelingen kann, wenn die Pneumatologie «so etwas wie ein bleibendes Wasserzeichen oder ein wirksames Strukturgitter der Gnadenlehre» (202) wird. Damit zeigt sich aber gerade von der Gnadentheologie her, dass sich die Lehre vom Heiligen Geist nicht mehr bloss als besonderes Kapitel der Dogmatik behandeln lässt, weil und insofern die Wirklichkeit des Heiligen Geistes im Mittelpunkt der ganzen christlichen Theologie steht und jedenfalls keine Regionalisierung erträgt.

Darin kommen denn auch alle Beiträge dieses perspektivenreichen Sammelbandes, aber auch die sonstigen pneumatolgischen Bemühungen der Gegenwart, überein, dass die Pneumatologie nicht mehr als regionaler Traktat zu behandeln ist, sondern sich als transzendentales Struktural der gesamten Theologie erweisen muss. Dies aber heisst, dass eine umfassende Erneuerung der Pneumatologie, die nicht nur die pneumatologische Traditionsgeschichte aufarbeitet[12], sondern auch pneumatologische Perspektiven für das Ganze des christlichen Glaubens, seiner Praxis wie seiner theologischen Reflexionsgestalt entwickelt, zu den vordringlichsten Aufgaben gegenwärtiger Theologie gehört. Von daher könnten denn auch so bedrängende Fragen wie diejenigen nach dem Verhältnis von «Pneuma und Institution»[13], von Geist und Freiheit, von Partikularität des Christusgeschehens und Universalität des Geistwirkens und schliesslich von Kirchlichkeit und universaler Kommunikabilität theologischer Aussagen einer möglichen Beantwortung entgegengeführt werden.

Damit bestätigt sich die elementare Vermutung: Die Fruchtbarkeit eines pneumatologischen Ansatzes wird nicht zuletzt darin liegen, wie *Walter Kasper* in seiner Einführung (7–22) mit Recht hervorhebt, «dass die offenen Fragen in der Pneumatologie an allen Ecken und Enden über sich heinausweisen, hinein in die Grundlagenprobleme der gegenwärtigen Theologie» (22). Entsprechend erweisen sich die fundamentalen Aspekte und Fragestellungen, aber auch die Aporien und Desiderate der gegenwärtigen Pneumatologie zugleich als Prospekte und Grenzen zeitgenössischer Theologie überhaupt. *Kurt Koch*

[12] Vgl. dazu das auf drei Bände geplante Werk Y. Congars, Je crois en l'Esprit Saint, von dem bereits zwei Bände erschienen sind: Tome I: L'Esprit Saint dans l'Economie, und Tome II: Il est Seigneur et il donne la vie (Paris 1979).

[13] Vgl. auch H.U. von Balthasar, Pneuma und Institution = Skizzen zur Theologie IV (Einsiedeln 1974).

Weltkirche

Liturgische Reformen einer Schwesterkirche (1)

Die Konstituierung der christkatholischen Kirche der Schweiz erfolgte anlässlich der ersten Landessynode, die am 14. Juni 1875 in Olten stattfand und auf der sich die bereits vorhandenen romfreien Gemeinden zusammenschlossen[1]. Seit den Anfängen zielten sie mit ihren Reformen darauf ab, den Gläubigen geeignete Gebetbücher zur Verfügung zu stellen. Deshalb genehmigte die Synode im Jahre 1880 das im wesentlichen von Bischof Eduard Herzog (1841–1924) geschaffene *Gebetbuch* in deutscher Sprache; 1893 wurde dieses mit dem *Gesangbuch* verbunden[2]. Das so vereinigte Gebet- und Gesangbuch blieb praktisch unverändert im Gebrauch bis in unsere Tage[3].

Obwohl es inhaltlich wie sprachlich seine grossen Vorzüge besass, insbesondere dadurch, dass es eine starke Beteiligung des Volkes erlaubte, rief es dennoch nach einer Überarbeitung, damit es den Erfordernissen unserer Zeit besser entspräche. Aus diesem Grund beschloss die Nationalsynode 1957 in Basel, das Gesang- und Gebetbuch sowie die übrigen liturgischen Ordnungen einer Revision zu unterziehen. Es vergingen freilich beinahe 20 Jahre, bis die ersten Früchte der Reform heranreiften; offensichtlich gönnte man sich Ruhe und Zeit, um ein solch aufwendiges Vorhaben in die Tat umzusetzen.

Die Leitlinien der Gottesdienstreform

Die Ausgangslage für eine Neugestaltung der Liturgie war bei den Altkatholiken etwas anders als in der römischen Kirche[4]. Das erste Moment, das es zu berücksichtigen galt, lag in der hundertjährigen Erfahrung im Umgang mit der deutschen Sprache bei gottesdienstlichen Handlungen. Da gewisse überlieferte Formeln dem Volk viel bedeuteten, musste man, bei allem Willen zur Anpassung an heutiges Empfinden, dieser Tradition gebührend Rechnung tragen[5]. Ein behutsames Vorgehen schien demnach angezeigt, wollte man die Gläubigen nicht brüskieren. Eine weitere Besonderheit der christkatholischen Reform bestand in der Tatsache, dass die Verantwortlichen sich nicht mit den Bedürfnissen einer Weltkirche konfrontiert sahen, sondern sich auf die Verhältnisse ihres Schweizer Bistums konzentrieren konnten. Und schliesslich wickelte sich die Gottesdienstreform bei den Christkatholiken anders ab als bei uns aufgrund ihrer Kirchenverfassung, die mit Nachdruck das Gemeindeprinzip betont, so dass die Einführung einer neuen Liturgie nur im Zusammenspiel von Bischof, Synodalrat und Synode denkbar ist[6]. Um die Gläubigen in die in Gang gekommene liturgische Bewegung einzubeziehen und allmählich mit den Neuerungen anzufreunden, wurden seit 1971 die Entwürfe in verschiedenen Pfarreien erprobt; im Gespräch mit Geistlichen und Laien sammelten die mit der Reform Beauftragten viele Erfahrungen und Anregungen.

Ähnlich wie bei der römisch-katholischen Gottesdienstreform stellte sich auch der christkatholischen Kirche die Aufgabe, die in den letzten Jahrzehnten gewonnenen liturgiewissenschaftlichen Erkenntnisse für die Seelsorge auszuwerten. Die vor einem Jahrhundert herausgegebenen Formulare widerspiegelten (notwendigerweise) den damaligen Wissensstand, weshalb sie in der Gegenwart nicht mehr zu befriedigen vermochten. Auch von dieser Sicht her legte sich also eine Neubesinnung nahe.

[1] V. Conzemius, Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft (Einsiedeln 1969) 70–81.

[2] H. Küry, Kirchengeschichte und Kleine Unterscheidungslehre für den christkatholischen Unterricht (Allschwil 1968) 60.

[3] Siehe: Gebetbuch der Christkatholischen Kirche der Schweiz. Elfte, mit dem Gesangbuch verbundene Auflage (Allschwil 1968).

[4] Der Verfasser dieses Artikels nahm an zwei Gesprächen mit Altkatholiken teil, die ihm manche Aufschlüsse über die Reformarbeit erteilten: in Olten mit verschiedenen Mitgliedern der Liturgischen Reformkommission (1978) und in Bern (1979) im Schosse der Gesprächskommission der Christkatholischen und der Römisch-Katholischen Kirche der Schweiz.

[5] Zur Einführung der revidierten Messliturgie und des Gesangbuches: Christkatholisches Kirchenblatt 101 (1978) Nr. 9/6. Mai 1978, 109–111. Dort heisst es, die Christkatholiken kämen «von einer immerhin hundertjährigen Eingewöhnung in die deutschsprachige Form der Liturgie» her.

[6] Siehe Küry, aaO. 59.

Wie aber gedachten die christkatholischen Fachleute sich gegenüber den Ergebnissen der römisch-katholischen Liturgiereform zu verhalten, die, inzwischen mit grossem Elan und unter Einsatz von Hunderten von Spezialisten verwirklicht, manche altkatholische Anliegen (etwa die Verwendung der Volkssprache, die tätige Teilnahme der Gläubigen) aufgenommen hatte? Wie von ihrer Seite des öftern versichert wurde, haben sie sich reiflich mit der Frage befasst: Sollen wir uns nicht einfach zur nachvatikanischen Liturgie Roms bekennen? Infolge der unterschiedlichen Ausgangslage in ihrer Kirche schlugen sie jedoch einen anderen Weg ein. Sie sichteten die römischen Formulare kritisch; wenn pastorale oder sonstige Gründe gegen diese Vorlagen sprachen, entschieden sie sich für eine vom römischen Ritus abweichende Fassung, bei Gleichwertigkeit verschiedener Möglichkeiten wählten sie hingegen die römische Lösung. Jedenfalls durften sie, weil weniger gehindert durch die Zwänge einer weltweiten Institution, zum Teil Kühneres wagen als das Consilium zur Durchführung der Liturgiekonstitution. Welches Resultat aus dieser selektiven Methode heraussprang, wird der Verlauf unserer weiteren Darlegung zeigen.

Die Neuausgabe des Gesangbuches

Das Hauptstück aller Reformbemühungen bildet zweifelsohne die revidierte Ordnung der Messfeier, die 1978 auf einer Pressekonferenz in Olten vorgestellt wurde[7]; zusammen mit den Gesängen ist sie in einem handlichen Taschenbuch mit solidem Einband erschienen[8]. Da wir die Eucharistiefeier im folgenden noch näher untersuchen, wenden wir uns vorerst kurz dem Liedgut zu. Nachdem die 83. Nationalsynode (1957) auch die Revision des Gesangbuches beschlossen hatte, machte sich eine Kommission an die Arbeit, indem sie zunächst eine Umfrage bezüglich der Tauglichkeit der bis anhin benützten Gesänge durchführte. Unbrauchbares wurde ausgeschieden und ein Teil der Gesänge überholt[9]. Vor allem aber ging es darum, durch den Beizug neuen Materials eine reichere Auswahl für einzelne Feste und Zeiten im Kirchenjahr zu ermöglichen, wobei man darauf achtete, einigermassen alle Epochen zu berücksichtigen. Gemäss ihrem Auftrag bemühte sich die Kommission, soweit als möglich die Texte, Melodien und Rhythmen nach der Originalfassung wieder herzustellen. Die ökumenische Ausrichtung kommt darin zum Ausdruck, dass auch Gesänge aus dem «Gotteslob», dem Gesangbuch der evangelisch-reformierten Kirche der deutschsprachigen Schweiz (1952) und dem römisch-katholischen Kirchengesangbuch der Schweiz (1966) Eingang gefunden haben[10]. Somit enthält das neue Gesangbuch über 300 Lieder und Gesänge aus verschiedenen Jahrhunderten und mehreren Kirchen; sie sind in vier Teile aufgegliedert.

I. Teil: Messe: 1. Psalmlieder (für Introitus und andere Propriumsteile: Nr. 401-436); 2. Kyrie (deutsch und griechisch: Nr. 437-450); 3. Gloria (deutscher liturgischer Text und Paraphrasen: Nr. 451-458); 4. Zur Wortverkündigung Nr. 459-474); 5. Credo (Nizänisches Glaubensbekenntnis auf deutsch und Credolieder: Nr. 475-480); 6. Offertorium (Nr. 481-485); 7. Sanctus (deutscher liturgischer Text und Paraphrasen: Nr. 486-491); 8. Agnus Dei (deutscher liturgischer Text und Paraphrasen: Nr. 492-496); 9. Das Herrengebet (Nr. 497); 10. Kommunion (Nr. 498-505a); 11. Danklieder nach der Kommunion (Nr. 506-508); 12. Tedeum (deutsch: Nr. 509).

II. Teil: Kirchenjahr: 13. Advent (Nr. 510-520); 14. Weihnachten (Nr. 521-534a); 15. Namen Jesu (Nr. 535-536); 16. Epiphanie (Nr. 537-544); 17. Darstellung Jesu im Tempel (Nr. 545-546); 18. Fasten- und Passionszeit (Nr. 547-562); 19. Ostern (Nr. 563-576); 20. Christi Himmelfahrt (Nr. 577-582); 21. Pfingsten (Nr. 583-592); 22. Dreifaltigkeit (Nr. 593-595); 23. Michaelis (Nr. 596-599); 24. Gedenktage von Heiligen (Johannes der Täufer, Maria, Apostel, Bekenner, Alle Heiligen: Nr. 600-609); 25. Schluss des Kirchenjahres (Nr. 610-614).

III. Teil: Sakramente und andere kirchliche Handlungen: 26. Taufe und Firmung (Nr. 615-618a); 27. Busse (Nr. 619-621); 28. Priesterweihe und Amtseinführung (Nr. 622); 29. Einsegnung der Ehe (Nr. 623).

IV. Teil: Kirche und christliches Leben: 30. Lob und Dank (Nr. 624-632); 31. Gemeinde des Herrn und Einheit der Kirche (Nr. 633-636); 32. Kirche in Kampf und Leiden (Nr. 637-641); 33. Mission (Nr. 642-643); 34. Reich Gottes (Nr. 644); 35. Sterben, Gericht und Vollendung (Nr. 645-652); 36. Tageslauf (Nr. 653-665); 37. Jahreslauf (Nr. 666-668); 38. Jahreswechsel (Nr. 669-673); 39. Eidgenössischer Bettag (Nr. 674-675); 40. Glaube, Hoffnung, Liebe (Nr. 676-678; 41. Vertrauen, Trost (Nr. 679-692); 42. Bekenntnis (Nr. 693-694); 43. Umkehr, Nachfolge und Heiligung (Nr. 695-696); 44. Arbeit und Beruf (Nr. 697-698); 45. Bitte und Fürbitte (Nr. 699-705).

Allein schon diese Aufzählung mag verdeutlichen, wie vielfältig das Angebot ausfällt; vornehmlich trifft das auf den Teil des Kirchenjahres zu, welches dadurch ein besonderes Gewicht und Profil erhält - im Zuge der einebnenden Tendenzen auf diesem Sektor kein geringes Verdienst.

Der gegenwärtige Stand der Liturgiereform

Als erste Frucht der Reformbestrebungen erschien 1975 das *Vesperbuch* für alle Sonn- und Festtage, wiederum eine Leistung, die dem liturgischen Jahr eine starke Prägung verleiht[11]. Offenbar konnte sich bei den Altkatholiken das Abendlob durchhalten, während sich unsere Kirche, trotz der Liturgiereform, damit abquält, das aus den Pfarreien verdrängte offizielle Abendgebet zurückzuerobern[12]. Die Hore weicht in ihrem Aufbau etwas ab vom postvatikanischen römischen Offizium:

Eröffnung: O Gott, komm mir zu Hilfe; Ehre sei...
Psalmodie: 4 oder 5 Psalmen (bzw. Psalmstücke), alle relativ kurz
Luzernarium: Segensspruch zum Entzünden der Lichter[13]
Lesung: als Antwort darauf Wechselgesang (Responsorium)
Hymnus
Versikel als Überleitung zum Canticum evangelicum
Magnificat
Preces:
  Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison
  Vaterunser
  Fürbitten (kürzere und längere Form)
  Oration
Entlassung

Psalmen und Antiphonen sowie alle übrigen Elemente sind mit Noten versehen, so dass die Vesper wirklich zu einer Feier wird. Beachtung verdient das Luzernarium, ein altchristlicher Brauch, bei dem die Lichter entzündet werden[14]. Die (deutschen) Hymnen entstammen die meisten der frühen und mittelalterlichen Zeit (Ambrosius, Caelius Sedulius, Venantius Fortunatus, Hrabanus Maurus usw.). Im Abendlob des Ostertages lebt ein weiteres

[7] Bei dieser Gelegenheit wurde den Anwesenden ein mehrseitiges Informationsbulletin ausgehändigt, das ich hier benütze.

[8] Messliturgie und Gesangbuch der Christkatholischen Kirche. Im Auftrag des Bischofs und des Synodalrats herausgegeben von der Kommission zur Revision der liturgischen Bücher (Allschwil 1978). Zu beziehen bei: Christkatholischer Schriftenverlag, Lilienstrasse 99, 4123 Allschwil. - Das Gesangbuch erscheint in zwei verschiedenen Ausführungen: die dickere ist zum Auflegen in den Kirchen bestimmt, die dünnere dient dem privaten Gebrauch.

[9] Der Kommission für die Revision des Gesangbuches stand Hans Bieli vor; der Kommission für die Revision der liturgischen Bücher bis 1973 Prof. Dr. A.E. Rüthy, dann Pfarrer Roland Lauber.

[10] Von 100 Gesängen der Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut im deutschen Sprachraum berücksichtigte das christkatholische deren 50.

[11] Vesperbuch (Allschwil 1975), Ringheft mit 191a Nummern, hrsg. von der Kommission zur Revision der liturgischen Bücher.

[12] Vgl. die Vesper im früheren Gebetbuch der Christkatholischen Kirche der Schweiz (Anm. 3) 4-7.

[13] F.J. Dölger, Untersuchungen zum abendlichen Lichtsegen in Antike und Christentum: AC 5 (1956) 1-43.

[14] Zur Wiederbelebung des Luzernariums in den USA siehe Th.A. Schnitker, Publica oratio. Laudes matutinae und Vesper als Gemeindegottesdienste in diesem Jahrhundert. Eine liturgiehistorische und liturgietheologische Untersuchung (Doktor—Dissertation Münster 1977).

Stück ehrwürdiger Überlieferung auf[15]; Nach der Schlussoration zieht man mit der Osterkerze und dem Evangelienbuch zum Taufstein, dazu singt die Gemeinde Ps 114, den Paschahymnus. Es folgt die Verlesung eines Osterevangeliums (eventuell mit kurzer Ansprache), die Besprengung mit dem in der Osternacht geweihten Wasser und die Rückkehr in den Chor unter dem Gesang von Ps 116,1-9. Das was uns zur Wiedereinführung der abendlichen Hore in den Pfarreien noch fehlt, besitzen die Christkatholischen bereits: eine erschwingliche Volksausgabe für die Vesper.

In einem gedruckten Entwurf liegt auch die *Komplet* vor[16]. Im Unterschied zur erneuerten römischen Hore hält sich das altkatholische «Gebet zum Tagesabschluss» stark an das frühere Brevier, auch wenn es diesem gegenüber gewisse Erweiterungen aufweist:

Eröffnung
Segenswunsch: Eine ruhige Nacht...
Kurzlesung: in Auswahl aus dem N.T. oder eine kurze Heiligenbiographie
Schuldbekenntnis: Confiteor, je von Vorsteher und Gemeinde gesprochen
Psalmodie
Einleitung: O Gott, komm mir zu Hilfe; Ehre sei...
Psalmen: 4; 91; 134
Nachtsegen
Segensspruch: Herr, du bist in unserer Mitte...
(Lesung)
Wechselgesang (Responsorium aus Ps 31,5-6)
(Ansprache)
Hymnus (ausserhalb der Osterzeit: Christe, qui lux es et dies; in der Osterzeit: O lux beata Trinitas)[17]
Versikel: Wie dein Augapfel...
Nunc dimittis
Bitten: Kyrie eleison..., Herrengebet, Fürbitten in der Form einer Psalmenlitanei, Oration
Entlassung (Segensformel)

Gerade das Beispiel dieser Hore veranschaulicht aufs beste, wie die Bearbeiter die bisherige christkatholische beziehungsweise römische Tradition im grossen und ganzen bewahrt, andererseits aber durch älteres Überlieferungsgut ergänzt haben. So behielten sie im Eröffnungsteil die Kurzlesung bei, in Entsprechung zu dem, was schon der abendländische Mönchsvater in seiner Regel (Kap. 42) erwähnt: Nach dem Abendimbiss las man aus Kassian oder Lebensbeschreibungen der Väter oder der Heiligen Schrift vor[18]. An die Stelle der bisherigen Psalmen (4; 145; 121) treten die bereits von Benedikt (Regel Kap. 18) vorgesehenen drei alttestamentlichen Lieder (Ps 4; 91; 134); die beiden ehrwürdigen Hymnen «Christus, du bist der helle Tag» und «O sel'ges Licht, Dreifaltigkeit» standen nicht in der bisherigen christkatholischen Komplet. Die Preces sind gleich wie in der Vesper zu einem allgemeinen Gebet (für die Kirche, für ihre Einheit, für ihre Sendung, für die Welt, für den Frieden, für die Regierenden, für Bedrängte, für persönliche Anliegen und für die Verstorbenen) ausgebaut. Altes und Neues fügt sich so zu einer harmonischen Einheit zusammen.

Vielleicht ist dieses Nachtgebet für den privaten Vollzug etwas lang geraten, doch für die Feier mit der Gemeinde hat es eine sehr schöne Gestalt gefunden, besonders auch in bezug auf den Bussakt, der, in der römischen Komplet etwas marginalisiert – Gewissenserforschung und Schuldbekenntnis sind nur empfohlen, aber nicht vorgeschrieben –, zur Bewältigung des vergangenen Tages und der Aufarbeitung der Schuld seine Bedeutung hat. Durch die Veröffentlichung eines eigenen Vesperbuches und des Kompletfaszikels wird das Bemühen der Schwesterkirche sichtbar, das Stundengebet, das die Bruderschaft des heiligen Johannes des Täufers mit allen Tagzeiten verrichtet, wenigstens in einigen seiner Teile den Gläubigen nahezubringen.

Weil die Reform sowohl der Stundenliturgie als auch der Eucharistiefeier die Bereinigung des Kalenders voraussetzt, wurde 1977 erstmals die revidierte *Ordnung des Kirchenjahres* publiziert[19]. Diese fiel weit gemässigter aus als die römische Regelung, die wohl etwas einer «Rosskur» glich. Auf die auch bei uns üblichen vier Adventssonntage und die weihnachtlichen Feste folgen die «Sonntage nach Epiphanie», das Fest der «Darstellung Jesu im Tempel/Lichtmess» (an einem Sonntag), die Sonntage nach Lichtmess, die vier Fastensonntage, der Passionssonntag, der Palmsonntag, die drei heiligen Tage inklusive Ostern, die sechs Sonntage nach Ostern, Pfingsten, Dreifaltigkeitssonntag, die Sonntage nach Pfingsten, die Geburt des Täufers, Peter und Paul, Mariä Hinscheiden, Ende September Michael und alle Engel (die vier letzteren Feste an einem Sonntag), Allerheiligen und die Sonntage nach Allerheiligen.

Wir sehen sofort, dass die Altkatholiken die römische Lösung mit den 33 bzw. 34 blassen Wochen in der «allgemeinen Kirchenjahrzeit» nicht begrüssten, sondern die «grünen Sonntage» stärker gliederten. Dieser Entscheid hat einiges für sich, auch wenn man zum Beispiel der römischen Gestaltung der Osterzeit durchaus den Vorzug gibt. Im altkatholischen Kalender figurieren auch die Heiligen, und zwar jene, «die von allgemeiner kirchlicher Bedeutung sind, also in der Ost- und Westkirche oder mindestens von einem Grossteil der Christenheit gefeiert werden, wie etwa Gedächtnistage der Gottesmutter, Engelfest, Aposteltage»[20].

Welches Pensum der Kommission für die Revision der liturgischen Bücher noch bevorsteht, erhellt aus der Liste der zu bewältigenden Aufgaben. Geplant und zum Teil schon in Angriff genommen sind ein Orgelbuch mit drei- und vierstimmigen Sätzen zu den Liedern im Gesangbuch, die Überarbeitung des Trauergottesdienstes und der Bestattungsriten, der Liturgie der Karwoche und Osternacht, der Präfationen und wechselnden Gebete und Gesänge für die Sonn- und Festtage, der Riten für die Spendung der verschiedenen Sakramente (Taufe, Firmung, Busse, Krankenölung, Trauung), für Weihen und Segnungen, des Morgen- und Mittagsgebetes, der Vesper für die Heiligentage und die Neuausgabe der Leseordnung[21]. Man kommt nicht umhin, den Mut der mit der Neugestaltung des altkatholischen Gottesdienstes Beauftragten zu bewundern, verfügen sie doch bei weitem nicht über jene Schar Helfer und Kräfte, auf die die römische Kirche sich für ihr Reformwerk stützen konnte.

Die Eucharistiefeier nach dem revidierten Ritus

Die «Messliturgie» – diese Bezeichnung figuriert sowohl im alten wie im neuen Gebetbuch der christkatholischen Kirche der Schweiz – liegt in ihrer Grundordnung (Ordo Missae) gedruckt vor[22], das Altarmissale hingegen ist vorerst als (handgeschriebenes) Ringbuch erhältlich. Die Grundstruktur des eucharistischen Gottesdienstes deckt sich mit derjenigen der postvatikanischen Messfeier:

[15] Siehe dazu B. Fischer, Formen gemeinschaftlicher Tauferinnerung im Abendland: LJ 9 (1959) 87-94; P. Jounel, Les vêpres de Pâques: LMD Nr. 49 (1957) 96-111.

[16] Die Komplet. Das Gebet zum Tagesabschluss. Entwurf der Arbeitsgemeinschaft für ein christkatholisches Stundengebet im Auftrag der Kommission für die Revision der liturgischen Bücher (Allschwil 1978); vgl. das Abendgebet (Komplet) im alten Gebetbuch der Christkatholischen Kirche der Schweiz (Anm. 3) 7-11.

[17] Zum Ursprung dieser beiden Hymnen vgl. Consilium ad exequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, Hymni instaurandi Breviarii Romani (Vatikanstadt 1968) 56; 49.

[18] J. Pascher, Das Stundengebet der römischen Kirche (München 1954) 243-248.

[19] Jahrbuch der Christkatholischen Kirche der Schweiz 1977 (Allschwil) 82ff; Jahrbuch 1979, 82ff.

[20] R. Lauber in ebd. 1979,82.

[21] Die Kommission beabsichtigt, die römische Perikopenordnung nicht einfach zu kopieren, aber sie doch stark zu Rate zu ziehen; dazu wäre zu konsultieren B. Vawter, Das Ringen mit dem Lektionar aus der Sicht des Biblikers, in : Concilium 11 (1975) 78-83.

[22] Messliturgie und Gesangbuch (Anm. 8) 3-57.

Eröffnung
Wortgottesdienst
Sakramentsgottesdienst (= Eucharistiefeier im katholischen Messbuch)
Abschluss (= Entlassung)

Betrachtet man nun die Feingliederung des näheren, fallen sofort einige Besonderheiten auf. Die Eröffnung, die vier Elemente aufweist (gemeinsames Schuldbekenntnis, Introitus, Kyrie, Kollekte), ist etwas weniger überlastet als der römische Eingangsteil. Die Liturgia verbi beginnt – was auf den ersten Blick befremden mag – mit dem Gloria und setzt sich fort in den Lesungen (plus Predigt) und den Fürbitten. Der Sakramentsgottesdienst, auch er mit ein paar Eigenheiten ausgestattet, hebt an mit dem Credo und dem Friedensgruss; das Offertorium leitet hinüber zum Eucharistiegebet, an das sich die Brotbrechung, das Vaterunser, die Kommunion und das Dankgebet nach der Kommunion anfügen. Den Abschluss bilden Entlassung und Segen.

Im Vergleich zum römischen Ritus frappieren vor allem zwei Dinge: der «Hinüberzug» des Gloria zum Wortgottesdienst und die Reihenfolge Brotbrechung – Herrengebet. Gegenüber der früheren christkatholischen Tradition sind zu vermerken: die Aufwertung der Fürbitten[23], die Vorverlegung des Friedensgrusses, der jetzt nach dem Glaubensbekenntnis stattfindet, während er bis zur Revision nach dem Vaterunser erfolgte, die Herauslösung der Gedächtnisse (Memento) aus dem Hochgebet und deren Plazierung an den Schluss der Gabenbereitung.

Befassen wir uns noch etwas näher mit einzelnen Elementen. Zur stillen Einstimmung in die ganze Messe empfiehlt das Gebetbuch Psalmen (27,1.4–6; 43;122,1–4) und zwei Orationen, die beide den Heiligen Geist anrufen, damit die Gläubigen «diese Feier würdig begehen» und Gott «allezeit in Liebe dienen». Der Priester zieht in die Gemeinde ein und beginnt inmitten der Versammlung mit der *«gemeinsamen Vorbereitung»,* die aus dem Kreuzzeichen, einigen Versikeln des früheren Staffelgebetes, dem zweifachen Confiteor, der gegenseitigen Lossprechungsbitte (G. Es erbarme sich deiner ...; P. Es erbarme sich euer...) und der priesterlichen Absolutionsformel besteht (Gottes Erbarmen + ist gross und seine Güte ohne Ende. Er verleihe uns, dass wir mit versöhntem Herzen hintreten vor sein Angesicht und mit frohem Mund sein Lob verkünden)[24].

Erst nach diesem Bussakt, der sich an das pianische Missale anlehnt und im Volk wohl stark verwurzelt ist, begibt sich der Priester in den Chor. Dabei erklingt der *«Gesang zur Eröffnung»,* für den drei Varianten angeboten werden: Introitus allein (entweder Tagespsalm mit seiner Antiphon oder nur die Introitusantiphon oder ein Gemeindelied oder Chorgesang); Kyrie allein (neun- oder sechsfaches einstimmiges Kyrie; mehrstimmiges Kyrie durch Chor; Kyrielied; dreifaches Kyrie erweitert mit Christus-Rufen), Introitus und Kyrie zusammen. Die *Kollekte* beschliesst den Eröffnungsteil. Dieser ist also, abgesehen vom etwas umständlichen Gemeindebussakt, knapper gefasst als bei uns, und das Tagesgebet steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Gruss des Priesters (Der Herr sei mit euch). Zu beachten sind die zahlreichen Möglichkeiten für den Eingangsgesang.

Ob das *Gloria* als Auftakt zum Wortgottesdienst passt, ist eine andere Frage; da man den alten Hymnus kaum ausscheiden konnte, wies man ihm seinen Ort direkt vor den Lesungen an[25]. Viel dürfte damit nicht gewonnen sein, denn immer noch lösen gleich zu Anfang drei Gesänge (Eröffnungslied, Kyrie, Gloria) einander ab, wie im römischen Ritus.

Die *Wortverkündigung* geschieht nicht anders als bei uns; je nach der Zeit des Kirchenjahres kann vor dem Evangelium auch nur eine Lesung vorgetragen werden. Als Ersatz für die Zwischengesänge (Graduale und Halleluja) schlagen die Rubriken – dies wohl als Ausnahme – ein Instrumentalspiel oder eine Stille vor[26].

Für die *Fürbitten* nennt das Missale drei Modi:

1. Form:
Einladung: D. Gott, den Herrn, lasst uns anrufen, für uns und alle Menschen lasset uns beten. G. Herr, erbarme dich.
Anliegen: Die einzelnen Bitten enden so: D. ... lasset uns beten. G. Herr, erbarme dich.
Schluss: wechselndes Gebet für die Gemeinde.

2. Form:
Einladung: P. Wir rufen zu Gott, unsrem Herrn, und beten für den Frieden der Welt und das Heil aller Menschen.
Bitten: Ein Lektor trägt die Anliegen vor, jedesmal antwortet die Gemeinde mit: Herr, erhöre uns.
Schluss: wechselndes Gebet für die Gemeinde.

3. Form:
Längeres zusammenhängendes Gebet.

In diesen Anweisungen zeigt sich der Wille der Verantwortlichen, die Oratio universalis durchzugestalten, eine Massnahme, die nicht überflüssig sein dürfte, wenn man die Tatsache bedenkt, wie in unseren Gottesdiensten die Fürbitten nicht selten der sprachlichen Sorgfalt entbehren.

Gemäss der Allgemeinen Einführung ins römische Missale (Nr. 43) erfüllt das *Glaubensbekenntnis* die Funktion, «dass die Gemeinde dem Worte Gottes ... zustimmt, dass sie darauf antwortet und sich die wesentlichen Glaubenswahrheiten in Erinnerung ruft, bevor sie mit der eucharistischen Feier beginnt». Obwohl in der altkatholischen Liturgie das Credo seit je zum «Sakramentsgottesdienst» gehörte, hat es gewiss auch Responsorialcharakter, doch orientiert es stärker auf das zentrale Geschehen hin, stellt gleichsam die Brücke zum eucharistischen Tun her[27]. Es wird nur an Sonn- und hohen Festtagen gebetet, und zwar in der Form des Nicaenum (Wir glauben), ohne das Filioque, klar aufgegliedert in die drei Artikel (Gott Vater, Jesus Christus, Heiliger Geist). Der Priester leitet es ein mit den Worten: «Im Glauben an Jesus Christus vereint, bekennen wir mit der ganzen Kirche»[28].

Der *Friedenskuss,* seit apostolischer Zeit Ausdruck der brüderlichen Gemeinschaft der Getauften (z.B. Röm 16,16), findet sich nicht in allen Liturgien an derselben Stelle[29]. Den Abschluss der Fürbitten (signaculum orationis: Tertullian) bildet er bei Justin und Hippolyt und den von ihm abgeleiteten Ordnungen – dies wahrscheinlich in Anlehnung an Mt 5,23f –, während der Opferbereitung bzw. vor dem Hochgebet tritt er in den östlichen Riten, in der mozarabischen, gallischen und mailändischen Liturgie auf, zur Besiegelung des Kanons diente er in Afrika und Rom (spätestens um 400). Erst Gregor der Grosse gab der Pax ihren Platz nach dem Herrengebet als unmittelbare Vorbereitung auf die

[23] Bis jetzt waren die Fürbitten mit dem Kyrie (nach dem Staffelgebet) verbunden: P. Lasset uns beten für die Wohlfahrt und Eintracht der christlichen Kirchen! G. Herr, erbarme dich unser. P. Lasset uns beten für unser Vaterland und seine geistlichen und weltlichen Vorsteher! G. Christus, erbarme dich unser. P. Lasset uns beten für die Kranken und Betrübten, für die Bedrängten und Notleidenden, für die Irrenden und Sünder! G. Herr, erbarme dich unser.

[24] An Stelle der gemeinsamen Vorbereitung mit Schuldbekenntnis kann auch eine gemeinsame Bussfeier gehalten werden.

[25] Als Einleitung der Verkündigung wäre ein epikletisches Element eher am Platze. Siehe J. Baumgartner, Locus ubi Spiritus Sanctus floret. Eine Geist-Epiklese im Wortgottesdienst?, in: FZPhTh 23 (1976) 112–145.

[26] Gestrichen wurde die Rubrik: dass nach der Verlesung des Evangeliums ein Lied gesungen werden könne.

[27] Wie die vergleichende Liturgiewissenschaft zeigt, reihen die einzelnen Kirchen das Credo an den verschiedensten Stellen in den Ablauf der Eucharistiefeier ein. Dazu und zur Verwandtschaft zwischen Glaubensbekenntnis und Hochgebet siehe J. Baumgartner, Neubesinnung auf das Credo in der Messe, in: LJ 19 (1969) 91–112.

[28] Es kann auch ein Credo-Lied gesungen werden, das der Vorsteher anstimmt.

[29] E. Lengeling, «Friedenskuss», in: LThK VI, 696f.

Kommunion. Wenn die neue christkatholische Messordnung den Friedensgruss der «Zurüstung der Abendmahlsgaben» vorausschickt, dann knüpft sie an älteste Tradition an.

Zu Anfang des *«Offertoriums»* wird das Kirchenopfer zum Altar gebracht, der Priester nimmt sogleich die Händewaschung vor (Ps 26,6–8), wie das bisher der Fall war. Weitere leise gesprochene Worte begleiten die Bereitung der Gaben[30] und die Mischung von Wein und Wasser[31]. Nach der (möglichen) Beweihräucherung von Altar und Gemeinde spricht der Vorsteher das Gebet der «Selbstaufopferung»: «In Demut und voller Vertrauen kommen wir vor dich, o Gott, und bringen uns selbst dir dar in diesen Gaben aus deiner Hand. Blicke auf uns mit Erbarmen und nimm unser Opfer gnädig an». Die Begleittexte unterstreichen einerseits, dass alle Dinge von Gott stammen[32], andererseits, dass die für das Opfer bestimmten Elemente Zeichen der personalen Hingabe der Feiernden sind. Mit der Gebetseinladung (P. Betet, Brüder und Schwestern, dass unsere Opferfeier Wohlgefallen finde vor Gott, dem allmächtigen Vater. G. Bereite, o Herr, unsere Herzen und lass unsere Opferfeier geschehen zur Ehre deines Namens, zu unserem Heil und zur Wohlfahrt deiner ganzen heiligen Kirche. P. Amen) und der Oratio super oblata schliesst die Gabenbereitung ab. Diese hat nicht so sehr rituelle Änderungen als vielmehr sprachliche Retouchen erfahren.

Unmittelbar mit dem Hochgebet verkoppelt ist im revidierten christkatholischen Ordo Missae die *Brotbrechung,* die der Priester ankündigt mit dem Ruf: «Das Brot, das wir brechen, gibt uns Anteil am Leibe des Herrn», worauf die Gemeinde antwortet: «Ein Leib sind wir alle, denn wir teilen das eine Brot» (vgl. 1 Kor 10,16 bis 17); während der Fractio ertönt das Agnus Dei. Mit der Abfolge Brotbrechung – Herrengebet (bis jetzt Oratio dominica – Fractio panis) kehrt die christkatholische Liturgie zur ursprünglichen Ordnung zurück, wie sie in Rom vor Gregor dem Grossen heimisch war und auch heute noch im ambrosianischen Ritus üblich ist[33]. Dadurch bekommt der wichtige Gestus vermehrtes Gewicht und rückt näher an das Hochgebet heran, so dass Konsekrationsgeschehen (Kanon) und Kommunionvorgang engstens miteinander verbunden bleiben.

Entweder singt der Priester das *Vaterunser* allein (dann beschliesst die Gemeinde das Gebet mit der Doxologie), oder die Gemeinde singt bzw. spricht das Pater, und der Priester fügt den Lobspruch «Denn dein ist das Reich» hinzu. Den Embolismus zum Herrengebet und den Ritus der Immixtio hat die altkatholische Liturgie nie praktiziert.

Vor dem *Kommunionempfang* können Vorsteher und Gemeinde still eines der vorgesehenen Vorbereitungsgebete verrichten[34]. Ehe der Priester die heiligen Gaben austeilt, wendet er sich an die Gemeinde und lädt sie zum Tisch des Herrn ein[35], worauf diese mit dem «O Herr, ich bin nicht würdig» reagiert. Fortfahrend spricht der Priester: «Kostet und sehet, wie gütig der Herr ist», oder: «Selig, die zum Mahl des Lammes geladen sind», oder: «Wer von diesem Brot isst und aus diesem Kelch trinkt, hat ewiges Leben.» Darauf das Volk: Amen.

Die Kommunion spendet der Priester mit den Worten: «Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus bewahre dich zum ewigen Leben», der Gläubige bekennt sich dazu mit dem Amen. Die Kommunikanten, die offenbar noch nicht an ihre Plätze zurückgekehrt sind, können wie folgt entlassen werden: Priester: Bleibet in Christus, und er bleibt in euch. Kommunikanten: Amen. Oder: P. Gelobt sei Jesus Christus. K. (In Ewigkeit) Amen. Die früheren Gebete des Priesters während seiner eigenen Kommunion entfallen.

Das stille Verweilen der Gemeinde nach dem Empfang der heiligen Gaben mündet aus in das (wechselnde) *«Dankgebet»* und das *«Danklied»* (oder ein Instrumentalspiel oder, an Festtagen, das Tedeum). Wir stellen demnach fest: Der Kommunionvorgang, von sekundären Elementen gereinigt, ist durch biblische Worte angefüllt worden, ähnlich wie der postvatikanische römische Ritus.

Der *Abschluss* bleibt der früheren Reihenfolge treu: Entlassung (P. Der Herr sei mit euch ... Gehet hin in Frieden. G. Im Namen des Herrn) und Segen (Es segne euch ...), dies deshalb, weil die Gemeinden den Segen als den eigentlichen Schlusspunkt betrachten.

Einige Folgerungen seien bereits hier vorausgenommen. Den Bearbeitern der altkatholischen Messliturgie ist es geglückt, das Überlieferte mit dem Neuen in Einklang zu bringen. Das Stehen zur eigenen Tradition hinderte sie aber keineswegs daran, in einzelnen Punkten noch weiter in die Vergangenheit zurückzugehen als die nachvatikanische römische Reform. Besonders durchsichtig ist der Kommunionteil gestaltet (mit der vierstufigen Gliederung: Brotbrechung, Herrengebet, Kommunion, Danksagung), ein Abschnitt, der in unserer Ordnung (mit dem Vaterunser samt Embolismus, dem Friedensgebet und Friedensgruss, der Brechung, der Mischung, dem Agnus Dei, der Austeilung der Gaben und dem Schlussgebet) um einiges komplizierter aussieht. *Jakob Baumgartner*

[30] Für Brot und Wein steht nur eine einzige Formel zur Verfügung: «O Gott, du hast die Erde und alle ihre Güter für uns geschaffen. Aus ihrer reichen Fülle sondern wir Brot und Wein aus und bringen sie zum heiligen Dienst auf den Altar.» – Den Gedanken des «Ausscheidens» bzw. «Aussonderns» drückte schon das frühere Gebet aus.

[31] Die Formel lautet ähnlich wie der neue römische Text.

[32] Vgl. die römische Wendung: de tuis donis ac datis; das byzantinische «ta sa ek toon soon»; J.A. Jungmann, Missarum Sollemnia II (Wien [5]1962) 279f.

[33] Jungmann, ebd. 375–385. – Die Brechung geschieht in den meisten orientalischen Liturgien, auch in der byzantinischen, nach dem Herrengebet.

[34] Das 1. Formular «Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes» findet sich auch im früheren Gebetbuch; das 2. Formular (Perceptio Corporis tui ...), welches den Gedanken des würdigen Empfangs ausdrückt und schon bisher vorhanden war, lautet: «Wir bitten dich in Demut, o Gott, lass mich und alle, mit denen ich an diesem heiligen Mahle teilhabe, den Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus würdig empfangen, damit wir, erfüllt mit deiner Gnade, ein Leib mit ihm werden, dass er in uns wohne und wir in ihm. Amen.» – Das 3. Formular gibt das römische Friedensgebet «Domine Jesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis» wieder, das M. Thurian «la prière oecuménique par excellence» genannt hat: Les Presses de Taizé, Eucharistie à Taizé (Taizé 1971) 25.

[35] Drei Formeln werden angeboten: 1. Sehet das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt; 2. Worte unseres Heilandes: Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken; 3. Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, wird nie mehr dürsten.

Die Kopten in Bedrängnis

Der Beschluss der Heiligen Synode der Koptisch-Orthodoxen Kirche, als Antwort auf die zunehmende Bedrängnis der Kopten die diesjährigen Osterfeierlichkeiten auf das Liturgische zu beschränken, hat in weiteren Kreisen auf die schwierige Lage dieser Christen in Ägypten aufmerksam gemacht. Der folgende Bericht eines bei uns lebenden Kopten erscheint ohne Namensnennung, um seinen christlichen Verwandten in Ägypten zusätzliche Schwierigkeiten zu ersparen. *Redaktion*

Wieder hat die Verfolgung der Kopten in Ägypten, die sich in den letzten Jahren wesentlich verschärft hat, einen Höhepunkt erreicht. Kirchen wurden in die Luft gesprengt (Alexandrien), die koptischen Studenten an der Universität Alexandrien wurden brutal zusammengeschlagen, die koptischen Pfarrer und Würdenträger wur-

den wiederholt heftig angegriffen und verhöhnt, und koptisches Eigentum wurde an verschiedenen Orten geplündert; dies hat die koptische Synode unter der Leitung des Patriarchen von Alexandrien, Shendua III., veranlasst, die diesjährigen Oster-Festlichkeiten auf das Liturgische zu reduzieren und die Rückkehr aller Bischöfe zu ihren ursprünglichen Klöstern in der Wüste anzuordnen.

Die Kopten

sind die Nachkommen der alten Ägypter, der sogenannten Pharaonen. Ihre fromme, traditionsbewusste frühchristliche Gemeinschaft, deren Kirche schon im Jahre 42 n. Chr. vom Evangelisten Markus gegründet wurde und die heute über 6 Millionen Mitglieder zählt, hat zur Gestaltung und Verbreitung des Christentums eine grosse und bedeutsame Rolle gespielt[1]. Ihr verdanken wir unter anderem die Entstehung des Mönch- und Klostertums durch die koptischen Heiligen Antonius und Bachomius; und ihre erfolgreichen Missionierungsanstrengungen sind weit über die Grenzen ihres Landes und Kontinents festzustellen, wie zum Beispiel in Äthiopien, im Sudan, in Jemen, Indien, aber auch in Irland, Italien, Frankreich, in der Bundesrepublik und nicht zuletzt in unserem Lande mit seinen zahlreichen koptischen Schutzheiligen, zum Beispiel St-Maurice im Wallis, St. Verena in Zurzach, St. Urs und St. Viktor in Solothurn, St. Felix, St. Regula und Exuperantius in Zürich, St. Stephan und St. Longinus im Simmental usw. Im Verlaufe ihrer langen Geschichte ist diese Gemeinde jede Art von Verfolgung und Diskriminierung gewohnt. So beginnt ihr eigener koptischer Kalender, der sogenannte Märtyrerkalender mit dem Anno Martyri, das heisst mit den blutigen Verfolgungen ihrer Gemeinschaft durch den oströmischen Kaiser Diokletian (284–305), denen ein wesentlicher Teil ihrer Gemeinde zum Opfer fiel (nach öffentlichen Angaben bis etwa 800 000[2]).

Überleben ohne Gewalt

Unter der langen und langwierigen islamischen Herrschaft seit der arabischen Eroberung im Jahre 641 hat diese frühchristliche Gemeinschaft jegliche Diskriminierungs- und Verfolgungsart im politischen und zivilen Bereich erlebt, von der Zwangsbekleidung unter dem fatimidischen Khalifen Al-Hakim, der jeden Kopten ein fünf Pfund schweres Kreuz tragen liess, bis zum wiederholten Märtyrertum. Das sind unanfechtbare Tatsachen, die in den zahlreichen einheimischen Quellen sowie europäischen Reiseberichten und Abhandlungen bis zur Zeit der französischen Expedition (1798–1801) reichlich bestätigt wurden. Ein Wunder, dass diese Gemeinschaft immer noch lebt.

Dies verdanken sie ihrem Gott und ihrem unerschütterlichen, von Hass befreiten Glauben. Es ist nicht der mit zahlreichen negativen Vorurteilen behaftete Pazifismus, sondern ihre gänzliche Hingabe an den postiven friedfertigen Glauben, was ihnen zum gewalt- und widerstandslosen Verhalten verholfen hat, dessen verwunderliche Auswirkung sogar über ihre Verfolger nie ausblieb. Diese tiefverwurzelte positive Denkweise haben die Kopten schon seit den ersten Jahrhunderten überall manifestiert. Einem ähnlichen Verhalten begegnen wir in den ältesten Berichten über die erwähnten koptischen Glaubensboten in unserem Lande[3]. Die fruchtbaren Folgen jener Verhaltensweise sind bei uns noch immer lebendig und sichtbar, nämlich die Christianisierung unseres Landes.

Ein zweiter Libanon?

Gerade dieser Denkweise verdanken die Ägypter ihre zahlreichen friedlichen Querbeziehungen, die das Zusammenleben beider Religionen ermöglicht und eine gewaltsame Konfrontation grösseren Ausmasses verhindert hat. Gerade diesem Vertrauen in die Kraft des friedlichen Christentums verdanken sie es, dass es heute und hoffentlich in der Zukunft keinen zweiten Libanon in Ägypten geben wird. Natürlich «In Scha-Allah», wie die Orientalen zu sagen pflegen.

Diese tiefverwurzelte Denkweise bei den Kopten prägt noch heute – wie ich wiederholt selber festgestellt habe – das Verhalten der grössten Mehrheit ihrer Gemeinschaft und ihrer Würdenträger. Schon vor etwa 15 Jahren wurde mein Vorschlag, etwas über die Verfolgung der Kopten zu veröffentlichen, von einem der höchsten Leiter der Kirche kategorisch abgelehnt. «Beten» wurde mir als das geeignetste Konzept empfohlen. Einige Jahre später wurden ähnliche Vorschläge von einem der wichtigsten Geistlichen der koptischen Kirche wieder entschieden abgewiesen mit der Begründung, dass die Kopten konstruktive Bürger bleiben müssen und dass ihr positives Verhalten weiter manifestiert werden müsse. Auch die Veröffentlichung der Berichte über die vor einigen Monaten von den fanatischen Muslims völlig niedergebrannte Kirche der Muttergottes in Maniel-El-Serg in Altkairo, eine der ältesten und unschätzbaren Kirchen Ägyptens und des Christentums überhaupt, wurde zurückgewiesen.

Der wachsende Druck und seine Beweggründe

Untervertretung in der Regierung, Repressalien und Diskriminierung im zivilen und politischen Bereich haben – mit einigen Schwankungen – nie gänzlich aufgehört. Sie gehören zum «selbstverständlichen» Alltag der Kopten. So lange diese Verfolgung das Individuelle, nicht aber das Wesen ihrer Kirche berührte, haben die Kopten sich damit abgefunden. Diese Sachlage hat sich jedoch in den letzten Jahren und Monaten wesentlich verschlechtert. Zu den wichtigsten Komponenten dieser unheilvollen Entwicklung zählen wir:

1. Die Lockerung der polizeilichen Staatskontrolle unter Präsident Sadat, was die Wiederbelebung der verbotenen Bewegung der fanatischen «Muslim-Brüder» ermöglichte. Diese radikale Bewegung, auf deren Konto zahlreiche Morde wie zum Beispiel die Ermordung des Premierministers El-Nakraschi Pascha sowie zahllose Terroranschläge gehen, zielt darauf hin, die christlichen Minderheiten Ägyptens durch schärfsten Druck zur Bekehrung oder Auswanderung zu bewegen oder mit völliger Entrechtung zu unterjochen und ein Komeini-ähnliches Staatsgebilde zu errichten. Sie wurde nach dem Fehlschlag ihres Attentates gegen Präsident Nasser in Alexandrien verboten und brutal verfolgt. In den letzten Jahren konnte sie sich aber massiv ausdehnen und verbreiten. Die missverstandene und missbrauchte polizeiliche Lockerung hat überdies die Entstehung noch radikalerer Gruppierungen ermöglicht, wie zum Beispiel die Bruderschaft «Al-Takfier wal-Higrah» (Reue und Weltflucht), auf deren Konto die Ermordung des früheren Kultusministers unter Sadat geht, die Bruderschaft «An-Nekafaratiya» (Bekämpfung des Unglaubens), die Bruderschaft «Jundullah» (Heer Gottes) und die Bruderschaft «Jihad» (Heiliger Krieg).

2. Die massive Unterstützung jener Bewegungen und Gruppierungen durch den Libyer Khadafi, der aus religiösen sowie latenten politischen Motiven mit allen Mitteln die Unruhen im Reiche Sadats zu schüren strebt.

3. Der in den letzten Jahren mächtig gewordene Einfluss der Saudis, die immer

[1] Siehe A. S. Atiya, A History of Eastern Christianity, London 1968; ders., The Copts and Christian Civilization, Utah (USA) 1979.

[2] A. S. Atiya, A History... S. 32.

[3] Bericht des St. Eucherius, Bischof von Lyon 443–450, sowie die Einsiedler Handschrift Nr. 526, die sogenannte Version X2, die von Paul Müller übersetzt wurde (Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg, Band 11).

noch in mittelalterlich religiösen Begriffen zu denken pflegen und die Unterstützung solcher islamischen Bewegungen als eine das Gewissen beruhigende Verpflichtung betrachten; ein scheinbares Alibi, das zur Täuschung und Selbsttäuschung dienen sollte. Die Entzweiung zwischen Sadat und den Saudis nach dem israelisch-ägyptischen Friedensvertrag hat zur Intensivierung der saudischen Unterstützung für diese radikalen Bewegungen wesentlich beigetragen.

4. Der Schatten des libanesischen Konfliktes.

5. Nicht zuletzt der Siegeszug der fanatischen Bewegungen in Iran und Pakistan.

Terroranschläge, Einschüchterung, Entrechtung

Die grosszügige finanzielle Unterstützung der radikalen religiösen Bewegungen durch die mächtig gewordenen Araber einerseits und der euphorische Siegeszug der radikalen Brüder in Iran und Pakistan usw. anderseits haben ihre Wirkung auf zwei verchiedenen Ebenen gezeigt:

1. Auf der unteren Ebene wurden Kirchen niedergebrannt, wie zum Beispiel die Kirche von El-Khanka (ein Vorort Kairos) und die Kirche der Muttergottes von Maniel El-Serg in Altkairo; andere wurden sogar in die Luft gesprengt, wie zum Beispiel zwei Kirchen in Alexandrien am Anfang dieses Jahres. Geistliche der koptischen Kirche wurden nicht bloss verhöhnt und tätlich angegriffen, sondern auf brutalste Art und Weise ermordet, wie zum Beispiel Pfarrer Gabriel von Samalout in Oberägypten. Mehrere Laien erlitten dasselbe Schicksal, darunter sogar Kinder, wie zum Beispiel Emad Hanna und Boushra Barbary in Menshat Damallo nördlich von Kairo und ein elfjähriges Kind in Samalout in Oberägypten. Koptische Studenten wurden wiederholt angegriffen und zusammengeschlagen, wie zum Beispiel vor wenigen Wochen an der Universität von Alexandrien, was die Synode der Kirche veranlasst hat, die diesjährigen Osterfeierlichkeiten auf das Liturgische zu reduzieren und die Rückkehr aller Bischöfe zu ihren ursprünglichen Klöstern in der Wüste anzuordnen.

2. Auf der oberen Ebene ringen nun zahlreiche Politiker jener radikalen Richtungen darum, die wirtschaftliche und gesellschaftliche Entrechtung der einheimischen christlichen Minderheiten, vor allem die der – nach ihrer Auffassung wehrlosen – Kopten, gesetzlich zu verankern. So beauftragte der Justizminister den juristischen Ausschuss der Nationalversammlung, die zivilen und wirtschaftlichen Gesetze des Landes in Einklang mit den islamischen Grundprinzipien und Traditionen zu bringen. Unter anderem wurden die folgenden Modifikationen vorgeschlagen:

- Dem Nichtmohammedaner darf kein Besitz, vor allem kein Landbesitz gestattet werden.
- Nichtmohammedanische Kinder dürfen von mohammedanischen Verwandten nicht erben (nach dem islamischen Gesetz und der islamischen Tradition darf der Mohammedaner eine Nichtmohammedanerin heiraten; Mohammed hatte selber unter anderm eine Koptin geheiratet).
- Die Kinder derjenigen, die zum Islam bekehrt werden, müssen der Religion des Bekehrten folgen, ansonsten müssen sie die Todesstrafe erleiden.
- Wer einen Mohammedaner zum Christentum bekehrt, wird mit dem Tode bestraft.
- Nichtmohammedaner dürfen vor keinem Gericht gegen einen Mohammedaner Zeugnis ablegen.

Diese und ähnliche Massnahmen haben die Leitung der koptischen Kirche dazu bewogen, mehrtägiges Fasten für die Kopten anzuordnen, sich in ihre ursprünglichen Klöster zurückzuziehen, die diesjährigen Osterfeierlichkeiten auf das Liturgische zu reduzieren.

Neue Bücher

Vom Islam

In seiner Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen mahnte das Zweite Vatikanische Konzil, im Verhältnis zwischen Christen und Muslimen «sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen». Die Erfüllung dieser Mahnung wird durch zahlreiche Schwierigkeiten von teilweise grosser Tragweite verzögert und auch verhindert. Auf seiten des Islam ist heute vor allem an die traurige Tatsache zu erinnern, dass in Staaten mit islamischer Mehrheit Christen und ihre Gemeinschaften in ihren Menschenrechten beeinträchtigt werden; in dieser Ausgabe veröffentlichen wir den Bericht eines christlichen Ägypters, der dies veranschaulicht. Auf seiten des Christentums ist unter anderem an Veröffentlichungen zu denken, die eher apologetischen Charakter haben und das religiöse Empfinden von Muslimen verletzen müssen. Dies wird im folgenden anhand der Schrift «Anton Schraner, Vom Islam, Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1979» veranschaulicht; wir wählten diese Schrift unter anderem, weil wir um deren Besprechung gebeten worden waren. Dass der muslimische Rezensent auf ihn verletzende Vorurteile allgemeiner Art nicht eingehen möchte, versteht sich. Er bespricht deshalb zwei am Anfang der Schrift gemachte Aussagen, die als Hypothesen in der abendländischen Literatur aufgestellt und diskutiert worden waren.

Redaktion

Die erste Hypothese formuliert der Verfasser folgendermassen: «Der Name Mohammeds als Kind ist nicht bekannt. Als verheirateter Mann nannte er sich der Sitte gemäss nach seinem ersten Sohn Abu '1-Kâsim. Erst nach seiner ‹Berufung› zum Propheten, sehr wahrscheinlich sogar erst in Medina, legte er sich selber den Namen Mohammed (= der Gepriesene) bei, um sich den Juden gegenüber als wahren Messias zu bezeichnen. Den Christen gegenüber aber nannte er sich Ahmed (= der Tröster oder Fürsprecher), um zu sagen, dass er jener von Christus verheissene Tröster sei.»

Die These, dass sich Muḥammad selbst drei Namen zugelegt haben soll, erweckt den Eindruck eines zweifelhaften Charakters und erinnert an die mittelalterliche Auffassung vom «falschen Propheten». In Wirklichkeit verhält es sich folgendermassen: Der Name Abū 1-Qāsim (bei Schraner Abu 1-Kâsim) kam ihm zu, weil sein erster Sohn al-Qāsim hiess. Sobald nämlich ein Araber einen Sohn gezeugt hat, der zum Beispiel al-Qāsim heisst, so nennen ihn alle seine Bekannten Abū 1-Qāsim, das «Vater von al-Qāsim» bedeutet. Diese als Kunya-Name bekannte Benennung ist bis heute ein sehr lebendiger und weitverbreiteter Brauch.

Die beiden Namen Aḥmad und Muḥammad, mit denen der Prophet im Qur'ān (Koran) benannt wurde, sind von der dreiradikaligen Wurzel «ḥmd» abgeleitet, welche die Idee des Lobens oder Preisens ausdrückt. Die semitischen Sprachen haben die Eigenart, dass die Bedeutung lediglich an den Konsonanten haftet, die die Wurzel bilden. Von dieser Wurzel aus, die den Grundsinn inhäriert, werden dann die verschiedensten Ableitungen gebildet mittels Vokalen, Affixen, Verdoppelung eines Konsonanten usw. Aḥmad ist eine Elativform mit der Bedeutung «lobenswerter», Muḥammad ist passives Partizip des II. Stammes mit der Bedeutung «hochgepriesen».

Im Rahmen der traditionellen Polemik gegen den Islam hatte man die eigenartige Behauptung aufgestellt, dass der Eigenname des Propheten nicht Muḥammad sei, sondern dass er sich diesen selbst gegeben

habe. Lodovico Marracci (Prodromi ad refutationem Alcorani, Patavii 1698) hatte beweisen wollen, dass der Prophet Griechisch verstanden habe und sich daher den Namen Aḥmad zulegte in Anlehnung an das Johannes-Evangelium 15, 23–27. Doch hat es sich erwiesen, dass diese Behauptung in keiner Weise begründet ist und alle uns erhaltenen Überlieferungen dagegen sprechen. Die Hypothese über Aḥmad hat Aloys Sprenger (1813–1893) in seinem Buch «Das Leben und die Lehre des Moḥammad» (Berlin 1861) dahin erweitert, dass auch Muḥammad nicht das Nomen proprium des Propheten sei, sondern ein erst in Medina angenommener Beiname, um sich als der von den Propheten verheissene, «ersehnte» Messias zu bezeichnen.

Diese Ansichten von A. Sprenger wurden von einigen Orientalisten wie Hartwig Hirschfeld (New researches into the composition and exegesis of the Qorān, London 1902), Fr. Bethge (Raḥmān et Aḥmad, Bonn 1876), Leone Caetani (Annali dell'Islam, Milano 1905) und anderen übernommen, ohne sie aber wissenschaftlich sichern zu können. Diese Hypothese wurde von den Muslimen als irrelevant betrachtet und ihr weiter keine Beachtung mehr geschenkt. Im Abendland ist sie seit langem mit stichhaltigen Argumenten widerlegt worden und wird heute kaum mehr erwähnt. Theodor Nöldeke brachte 1909 in seiner «Geschichte des Qorāns» (S. 9f.) einige seither anerkannte Begründungen zur Widerlegung vor:

1. In der gesamten islamischen Tradition und in unzweifelhaft echten Urkunden wie der Gemeindeordnung von Medina, dem Vertrag von Ḥuḍaybiyya, der diplomatischen Korrespondenz mit den arabischen Stämmen und schliesslich dem Qur'ān erscheint Muḥammad als eigentlicher Name des Propheten.
2. Wäre der Name ursprünglich ein Epitheton, so wäre überhaupt nicht verständlich, warum er kein einziges Mal mit dem Artikel vorkommt.
3. Der jüdische Messias hat niemals einen Namen gehabt, der vom hebräischen Verb mit der Bedeutung «ersehnen» abgeleitet wurde.
4. Muḥammad war schon in vorislamischer Zeit – wenn auch nicht häufig – ein bekannter Männername in Arabien. Er findet sich bereits auf einer griechischen Inschrift aus Palmyra vom Jahre 113 n.Chr. (vgl. auch Frants Buhl, Das Leben Muhammeds, Heidelberg [2]1955, S. 112).

Der Verfasser stellt sich also hinter eine Hypothese, die vor rund 120 Jahren aufgestellt wurde und seit 70 Jahren als unhaltbar erwiesen ist.

Die zweite Behauptung betrifft die angebliche Epilepsie des Propheten. Dazu schreibt der Verfasser auf S. 3: «Mohammed war schon als Kind eine grüblerische Natur, hatte eine feurige Phantasie und litt unter epileptischen Anfällen, auch später noch bei seinen ‹Visionen› .»

Diese These gehört in den Rahmen der allgemeinen Polemik und der Legenden über den Propheten im Mittelalter. Sie begann mit dem byzantinischen Schriftsteller Theophanes (gestorben 817) und wurde weitergetragen von Leo Grammaticus, Constantinos Porphyrogennetos (905–959), Georgios Hamartolos (9. Jh.), Michael Glycas, J. H. Hottinger (1620–1667), Lodovico Marracci (1612–1700) und anderen.

Doch weiss man seit langem, dass zum Symptom der Epilepsie die Ausschaltung des Erinnerungsvermögens und Bewusstlosigkeit gehören. Dies war aber bei den Offenbarungen Muḥammads keineswegs der Fall (vgl. Nöldeke, aaO., S. 24 f.; F. Buhl, Das Leben Muhammeds, 1955, S. 139). Übrigens hat die Frage der Epilepsie keine so grosse Wichtigkeit, wie ihr beigemessen wird. Wenn auch der Prophet als Epileptiker diffamiert wird, so vermindert dies keineswegs seine Grösse noch sein lebendiges Werk.

Die Ausführungen zu diesen zwei Behauptungen zeigen, dass der Verfasser mit dem Stand der Islamforschung im Abendland nicht vertraut ist. *Ismail Amin*

Berichte

Von der unio sacerdotum adoratorum

Im vergangenen Berichtsjahr haben wir durch den Tod 7 Mitglieder verloren: Pfr. Res. Alois Nigg, Gersau; P. Michael Crausaz, Pensier; P. Adolf Schurtenberger OSB, Muri; P. Cornelius Winiger OSB, Einsiedeln; Pfr. Res. Anton Egli, Sins; Pfr. Res. Josef Eisenlohr, Flums; Kpl. Josef Roos, Goldingen. Dafür durften wir 21 neue Mitglieder aufnehmen, was bestimmt zeigt, dass viele immer mehr die grosse Bedeutung der adoratio Sanctissimi Sacramenti erkennen. Grosse Männer haben denn auch schon immer gewusst, wie wichtig diese adoratio ist. Mit zahlreichen Beispielen liesse sich dies belegen. So war etwa Hermann Schäufele, Erzbischof von Freiburg i. Br., zeit seines Lebens ein grosser Verehrer des Allerheiligsten. So war es wohl eine besondere Gnade, dass er betend vor dem Tabernakel sterben durfte, an seinem Urlaubsort Langenegg im Bregenzerwald. Beim Begräbnis sagte Kardinal Volk, der Erzbischof habe etwas getan, was mancher Gläubige bei seinem Pfarrer vermisse: Er habe zu aussergewöhnlicher Zeit die Kirche aufgesucht, um zu beten, und betend sei er heimgerufen worden[1]. Kann sich ein Priester wohl einen schöneren Tod vorstellen als betend vor dem Tabernakel sterben zu dürfen? Im Jubeljahr des hl. Ordensvaters Benedikt darf man wohl an dessen Tod erinnern, da er sich dies nach den Worten des hl. Gregor des Grossen selber verschafft hat: «Er liess sich in die Kirche tragen, und die schwachen Glieder auf die Hände seiner Jünger gestützt, stand er da – die Hände zum Himmel erhoben – und hauchte unter Gebetsworten seinen Geist aus»[2]. Das Beten um einen guten Tod kann sicher auch für uns Priester einmal Gegenstand einer Gebetsstunde sein. Wer sich unserer unio anschliessen möchte, kann sich jederzeit telefonisch (055 - 56 12 27) oder schriftlich beim Unterzeichneten melden.

Anton Schraner

[1] L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 1. und 22. Juli 1977.
[2] Peter Manns, Die Heiligen in ihrer Zeit 1, 1966, S. 325.

Amtlicher Teil

Bistum Basel

Opfer für das Kollegium St-Charles in Pruntrut

In den Gottesdiensten vom 7./8. Juni wird in allen Kirchen der Diözese Basel das jährliche Opfer für das Collège St. Charles aufgenommen. Als wichtige katholische Maturitätsschule und Ausbildungsstätte zahlreicher junger Deutschschweizer ist das Kollegium auf unsere gemeinsame Hilfe angewiesen.

Wir möchten Sie darum bitten, den offiziellen Aufruf zu verlesen und die Sammlung dem Wohlwollen der Gläubigen bestens zu empfehlen.

Generalvikariat

Bistum St. Gallen

Offene Stellen für vollamtliche Katecheten oder Pastoralassistenten

Für folgende Pfarreien des Bistums St. Gallen werden Laienmitarbeiter in die Seelsorgearbeit gesucht:

Rapperswil: Pastoralassistent (evtl. Katechet). Schwerpunkte: Religionsunterricht Oberstufe, ausserschulische Kinder- und Jugendarbeit, Mithilfe in der Liturgie. Termin: Herbst 1980 oder nach Vereinbarung.

Gossau: Pastoralassistent. Schwerpunkte: Religionsunterricht Oberstufe, ausserschulische Kinder- und *Jugendarbeit,* Mithilfe in der allgemeinen Seelsorge (evtl. ab Frühjahr 1981 Religionsunterricht am Kantonalen Arbeits- und Hauswirtschaftslehrerinnenseminar in Gossau). Termin: Herbst 1980 oder nach Vereinbarung.

Flums: Aushilfsstelle für *Katechet(in)* vom 1. September 1980 bis 31. Januar 1981. Schwerpunkte: Religionsunterricht, Jugendarbeit.

Auskunft und Anmeldungen beim Bischöflichen Ordinariat (z. H. von Domkatechet B. Gemperli), Klosterhof 6 a, 9000 St. Gallen, oder beim betreffenden Pfarramt.

Neue Bücher

Maria - Kirche

Rosemary Radford Ruether, Maria - Kirche in weiblicher Gestalt, Kaiser Traktate, Chr. Kaiser Verlag, München 1980, 96 Seiten.

In diesem schmalen, aber gewichtigen Bändchen geht es um Maria in der Bibel (Maria und die antiken Göttinnen; Maria und Israel - Gottes Braut; Maria - Weisheit Gottes; Maria - Mutter Jesu; Maria und die Mission Jesu; Maria und die Weiblichkeit Gottes) und um Maria in der Kirche (Maria - neue Eva, immer Jungfrau; Maria - Mutter Gottes; Maria - Gnade und Güte; Maria und die Protestanten; Maria und Probleme unserer heutigen Situation; Maria und die Menschlichkeit in der Kirche).

Geschrieben wurden diese zwölf Beiträge ursprünglich für eine amerikanische Zeitschrift der Presbyterianer für das Bibelstudium von Laien. Diese Herkunft sieht man den Beiträgen an. Einerseits verzichten sie auf eine mit einem wissenschaftlichen Apparat belegte Auseinandersetzung mit der akademischen Theologie und sind eher Anleitung zu einem Glaubensgespräch; jeder Beitrag schliesst denn auch mit «Anregungen zum Weiterdenken» (sie könnten ebensogut «Gesprächshilfen» heissen). Anderseits sind sie in dem Sinne der protestantischen Theologie verpflichtet, als für sie die kirchliche Tradition nicht schon als solche verbindlich ist.

Das erkenntnisleitende Interesse ist das Verhältnis von Maria und der Kirche als Frau zur Stellung der Frau in der Kirche. Deshalb stellt das Bändchen nicht nur jene in Frage, die Maria verehren, sondern auch jene, die ihre Verehrung untersagen. Weil auf diese Weise nicht nur neue Zugänge zur Mariengestalt eröffnet, sondern überdies neue Wege des Denkens und Lebens erschlossen werden, ist das Bändchen nicht nur für ökumenisch interessierte Katholiken lesens- und beachtenswert. Etwa mit seiner Aussage: «Wenn Christus die Selbstentäusserung der göttlichen Macht ist, die sich selbst in den Dienst der anderen stellt, dann vertritt Maria, oder die Kirche, die befreite Menschheit. Maria vertritt die Gestalt der Kirche aus der Sicht jener Umwälzung, die in der Geschichte und zwischen den Menschen erfolgen muss, wenn die entmenschlichende Macht und unterdrückte Menschlichkeit überwunden werden sollen» (S. 90). *Rolf Weibel*

Fortbildungs-Angebote

Die Auferstehungsbotschaft als Kern christlicher Verkündigung

Termin: 4.-7. August 1980.

Ort: Cassianeum, Donauwörth.

Zielgruppe: Lehrer, Katecheten und Priester.

Kursziel und -inhalte: Zunächst spricht Professor Dr. Wolfgang Exeler, Münster, zum Thema «Die Auferstehungsbotschaft als Kern christlicher Katechese. Theologische und religionspädagogische Überlegungen im Anschluss an ‹Catechesi Tradendae› ». Die spezielle Grundlegung gibt Pater Dr. Horacio Lona, Benediktbeuern, mit den beiden Referaten «Die frühjüdischen Auferstehungsvorstellungen und die neutestamentliche Osterbotschaft» und «Die Bedeutung der Auferstehung Jesu im Neuen Testament». Die Umsetzung in den Religionsunterricht stellt mit zwei Referaten Dr. Wilhelm Albrecht, München, dar: «Die Osterbotschaft in der Schule. Schwierigkeiten und Ansatzpunkte» und «Praktische Unterrichtszugänge zur Botschaft von der Auferstehung Jesu». Zum Abschluss der Tagung liest Arthur Maximilian Miller aus seinem Buch «Das Haus meiner Kindheit».

Träger: Pädagogische Stiftung Cassianeum, Donauwörth.

Auskunft und Anmeldung: Direktor Max Auer, Postfach 239, D-8850 Donauwörth.

Priesterexerzitien

Termin: 19.-22. August 1980.

Ort: St. Jodernheim, Visp.

Zielgruppe: Priester und Ordensleute.

Kursziel und -inhalte: Der heilige Benedikt und der Priester von heute.

Leitung: Dr. P. Vinzenz Stebler OSB, Mariastein.

Auskunft und Anmeldung: Exerzitien- und Bildungshaus St. Jodernheim, 3930 Visp, Telefon 028 - 46 44 75.

Jugend und Religion

Termin: 7.-11. Juli 1980.

Ort: Paulus-Akademie, Zürich-Witikon.

Zielgruppe: Lehrerinnen und Lehrer, Eltern, Jugendseelsorger, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im kirchlichen, sozialen psychologischen und pädagogischen Bereich.

Kursziel und -inhalte: Es ist das Ziel dieser Ferienstudienwoche, über die Probleme zu sprechen, die Jugendliche mit Religion und Kirche haben. Zudem geht es auch darum, uns als Erwachsene zu fragen, welche Bedeutung wir dem Religiösen zumessen, wo unsere Probleme liegen, wie wir damit umgehen und in welchem Masse wir bereit sind, uns den Fragen der Jugendlichen auszusetzen.

Leitung: Vorbereitungskreis: Th. Bucher, M. Keller, G. Vergauwen, S. Bernet-Strahm, H. Häusermann, H. Stamm. Weitere Mitwirkende: R. Bezjak, U. Boller, J. Lussmann, E. Mauchli.

Auskunft und Anmeldung: Paulus-Akademie, Carl-Spitteler-Strasse 38, Postfach 361, 8053 Zürich, Telefon 01 - 53 34 00.

Die frühmittelalterliche Kathedrale von Chur blieb bis um 1200 stehen; dann wurde sie durch einen romanischen Bau ersetzt: 1178 wurden Altarhaus und Hochaltar geweiht, 1208 der Kreuzaltar vor der Krypta, 1278 wurde die abschliessende Weihe der Kathedrale vollzogen, die als einzige mittelalterliche Kathedrale der Schweiz bis heute Bischofskirche geblieben ist.

Die Mitarbeiter dieser Nummer

Dr. Ismail Amin, Universitätsdozent, Granitweg 4, 8006 Zürich
Dr. Jakob Baumgartner, Professor, Chemin de l'Abbé Freeley 18, 1700 Freiburg
Kurt Koch, dipl. theol., Assistent, Adligenswilerstrasse 15, 6006 Luzern
Anton Schraner, Pfarrer, 8841 Studen

Schweizerische Kirchenzeitung

Erscheint jeden Donnerstag

Fragen der Theologie und Seelsorge.
Amtliches Organ der Bistümer Basel, Chur, St. Gallen, Lausanne-Genf-Freiburg und Sitten

Hauptredaktor
Dr. Rolf Weibel, Frankenstrasse 7-9
Briefadresse: Postfach 1027, 6002 Luzern
Telefon 041 - 23 07 27

Mitredaktoren
Prof. DDr. Franz Furger, Obergütschstrasse 14, 6003 Luzern, Telefon 041 - 42 15 27
Dr. Karl Schuler, Bischofsvikar, Hof 19, 7000 Chur, Telefon 081 - 22 23 12
Thomas Braendle, lic. theol., Pfarrer, 9303 Wittenbach, Telefon 071 - 24 62 31

Verlag, Administration, Inserate
Raeber AG, Frankenstrasse 7-9
Briefadresse: Postfach 1027, 6002 Luzern
Telefon 041 - 23 07 27, Postcheck 60 - 16201

Abonnementspreise
Jährlich Schweiz: Fr. 57.—; Deutschland, Italien, Österreich: Fr. 68.—; übrige Länder: Fr. 68.— plus zusätzliche Versandgebühren.
Einzelnummer Fr. 1.60 plus Porto

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion. Nicht angeforderte Besprechungsexemplare werden nicht zurückgesandt.

Redaktionsschluss und Schluss der Inseratenannahme: Montag, Morgenpost.

Die katholische Kirchgemeinde St. Moritz (GR) sucht auf Schulbeginn 1980/81 (Ende August) einen(e)

Katecheten/Katechetin

Aufgabenbereich:
Religionsunterricht auf Mittel- und Oberstufe, evtl. Jugendarbeit.

Wir laden auch verheiratete Bewerber und Familienväter ein, sich mit uns in Verbindung zu setzen. Das Engadin bietet der Jugend ein gesundes Aufwachsen und gute Schulungsmöglichkeiten, den Erwachsenen Sport, Musse und Kultur.

Nähere Auskünfte durch Herrn Pfarrer G. Bernasconi, St. Moritz, Telefon 082-33027.
Schriftliche Bewerbungen sind an den Präsidenten der kath. Kirchgemeinde, Herrn J. Jörg, Via Cuorta 8, 7500 St. Moritz, zu richten.

Als **Spezialist** widme ich mich der dankbaren Aufgabe, in

Kirchen und Pfarreiheimen
Lautsprecher- und Mikrophon-Anlagen

auch für **Schwerhörige** mittels Induktion ausgebaut, einzurichten. Eine solche Installation erfordert vom Fachmann äusserst individuellen Aufbau von hochqualifizierten Elementen. Durch die neue **Hi-Fi-Technik** stehen Ihnen geeignete Geräte zur Verfügung, die höchste Ansprüche an eine

perfekte, saubere und naturgetreue
Wiedergabe von Sprache und Musik

erfüllen. Ich verfüge über **beste Empfehlungen.** Verlangen Sie bitte eine **Referenzliste** oder eine **unverbindliche Beratung.**

A. BIESE
Obere Dattenbergstrasse 9 6005 Luzern Telefon 041-41 72 72

RAEBER BÜCHER TIP

Martin Gray

Des Lebens Ruf an uns wird niemals enden

Karton, 235 Seiten, Fr. 18.50.

Mut, Hoffnung und Liebe zum Leben sprechen aus jeder Seite dieses Buches, das ein Mann geschrieben hat, der durch Höllen der Verzweiflung geschritten ist und der die Kraft, die ihn dazu befähigte in schlichter, aber ausserordentlich eindringlicher Sprache mitzuteilen weiss. Wer ist dieser Mann?

Erhältlich bei: Buchhandlung Raeber AG, Luzern, Frankenstr. 9, 6002 Luzern, Telefon 041-23 07 27.

Wir suchen
für unsere neurestaurierte Pfarrkirche eine Statue

«Auferstandener Christus»

zur Grösse der Kirche passend.

Pfarramt 6170 Schüpfheim, Telefon 041-76 12 33.

LIENERT KERZEN EINSIEDELN
055 53 23 81

Das St.-Johannes-Stift Zizers hat

8 Kirchenbänke

(3 Meter lang) mit Fussboden und einen

Altar aus Granit

(mit Sockel) günstig abzugeben.

Interessenten wenden sich an die Direktion St.-Johannes-Stift, 7205 Zizers.

23/5. 6. 80

Katholische Kirchgemeinde Weinfelden

im Zentrum des Thurgaus gelegen sucht auf Mitte August 1980 oder nach Vereinbarung

Katecheten/Katechetin

für den Religionsunterricht an den Sekundar- und Realklassen und an der Mittelstufe der Primarschule 4.–6. Klasse.

Mithilfe in der Pfarreiarbeit nach Neigung und Fähigkeiten.

Wir bieten: zeitgemässe Besoldung inklusive Sozialleistungen, Altersvorsorge und vielfältiges und abwechslungsreiches Arbeitsgebiet.

Interessenten stehen folgende Auskunftgeber für Anfragen zur Verfügung: Pfarrer Theo Scherrer, Katholisches Pfarramt, 8570 Weinfelden, Telefon 072-22 18 85 oder Präsidium der Katholischen Kirchgemeinde, Albin Herzog, Burgstrasse 44, 8570 Weinfelden, Telefon 072-22 21 45.

A. Z. 6002 LUZERN
00247023 63000
PFARMATTER JOSEF DR.
PRIESTERSEM.ST.L
7000 CHUR