

Objekttyp: **Issue**

Zeitschrift: **Schweizerische Kirchenzeitung : Fachzeitschrift für Theologie und Seelsorge**

Band (Jahr): **149 (1981)**

Heft 31-32

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

31-32/1981 149. Jahr 30. Juli

Der Tourist in der Kirche

Überlegungen aufgrund der Erfahrungen als Seelsorger an einem grossen Kur- und Bäderort der Schweiz von

Bruno Kutter 465

Gott und Mensch im Prozess (3)

Die amerikanische Prozesstheologie als eine natürliche christliche Theologie; 3. Teil eines Berichtes von

Kurt Koch 466

Glauben bezeugen in einer säkularisierten Welt Zum Problem des toleranten Atheismus eine Besinnung von

Markus Kaiser 469

Erneuerung des Katechumenats

Ein Bericht von

Alfred Clausen 470

Menschliches Reifen in geistlichen Gemeinschaften Von der VOS-Jahresversammlung berichtet

Jean Mesot 471

Der Mythos vom «natürlichen Tod»

Kritische Gedanken zu einem vielgebrauchten Begriff von

Josef Imbach 472

«Kleines Stundenbuch»

Ein Hinweis von

Walter von Arx 475

Amtlicher Teil

476

Katholische Heime in der Schweiz

Altersheim Langrüti, Einsiedeln



Der Tourist in der Kirche

Es ist wichtig, dass sich eine Pfarrei, eine Diözese, die Kirche sich mit den Fragen des Tourismus auseinandersetzt¹. Das gilt nicht nur für jene Orte, die ausgesprochene Kurorte sind, das gilt für alle Pfarreien. Im Grunde genommen sind wir heute alle Touristen. Viele haben ihre Zweitwohnungen. Regelmässig werden Ferien gemacht. Die einen mehr oder weniger an den gleichen Ferienorten, die andern wandern von Ort zu Ort. Der sonntägliche Ganztagesausflug gehört fast zur Alltäglichkeit. Daheimbleiben ist Seltenheit. Im vergangenen Jahr zählte die Schweiz 75,7 Millionen Übernachtungen. Unser Bäderkurort zählte 1980 384767 Übernachtungen. Was bedeuten diese Zahlen für eine Pfarrei und für deren Seelsorger? Die Bevölkerung wächst in der Hauptsaison zusammen mit dem Hotelpersonal auf das Doppelte, an gewissen Orten auf das Mehrfache. Die Pfarrei sieht sich vor allem in den Sonntagsgottesdiensten einer fast oder ebenso grossen Anzahl von Feriengästen und Ausflüglern gegenüber. Für den Betrachter mag das zunächst einen negativen Anschein erwecken, vor allem dann, wenn nur auf das Eigenleben einer Pfarreigemeinschaft geachtet wird. Ich persönlich empfinde das positiv und habe in der Pfarrei auch eher positive Erfahrungen gemacht.

Gäste und Einheimische können einander im Gottesdienst beschenken, wenn sie sich als Glaubende wissen und das gleiche Ziel haben, Gott zu dienen. Die Gäste können sich an einer lebendigen Gottesdienstgemeinschaft der Pfarrei erbauen, und die einheimischen Pfarreiglieder können sich am überzeugten Glauben der Feriengäste ein Beispiel nehmen. Der Einheimische und der Feriengast sollen im Gottesdienst eine Pfarrei, eine Kirche sein. Der Impuls für diese Gemeinde muss sogar vom Gottesdienst ausgehen und soll sich im Alltag des Ferienlebens auswirken. Das darf aber nicht nur ein persönliches Anliegen des Pfarrers, sondern muss das Anliegen aller Verantwortlichen, der ganzen Pfarrei und sogar des Feriengastes sein. Eine wichtige Rolle spielt *die Beziehung des Feriengastes zu seinem Ferienort*.

Der Gast des Bäderkurortes (der Kranke, der Gebrechliche und Behinderte, der chronisch Kranke) erfordert eine sehr intensive Betreuung. Seelsorger und Pfarrei haben hier eine wesentliche und einzigartige Aufgabe zu erfüllen.

Feriengäste, die ihre Zweitwohnung an einem Ort haben und fast jedes Jahr und viele Wochenenden sich am Ferienort aufhalten, bekommen sehr rasch eine Beziehung zum Ferienort. Sie fühlen sich zur Pfarrei gehörig, oft intensiver als zur Wohnortpfarrei. Sie finden am Ort ihrer Freizeit und Erholung auch den religiösen Ort, die eigentliche religiöse Heimat.

Eine wesentlich andere Rolle spielen jene Gäste, die von Ort zu Ort wandern oder im Ausflugsverkehr oder zur Ausübung des Sportes (Ski-weekend) einen bestimmten Ferienort aufsuchen. Hier gibt es meistens keine Beziehung zur Bevölkerung, auch nicht in den Gottesdiensten, falls solche besucht werden. Allerdings sehe ich auch hier immer eine vielleicht einmalige Chance eines Gottesdiensterlebnisses, das zum Tragen kommen kann.

Die psychologische Situation des Feriengastes ist dadurch bestimmt, dass der Feriengast frei ist. Er ist frei von Terminen der Arbeit und, was nicht unterschätzt werden darf, er ist frei von gesellschaftlichen Verpflichtungen und Zwängen des Arbeitsplatzes und des Wohnortes. Der Feriengast ist ungebunden. Ich kenne manche Feriengäste, die zu Hause selten oder nie einen Gottesdienst besuchen, aber in den Ferien ganz gern mit dabei sind und sogar ein eigentliches Bedürfnis für den Gottesdienstbesuch empfinden. Trotzdem nimmt der Gast oft seine Probleme mit. Da er nun Zeit hat, können diese Probleme sogar verstärkt werden. Andererseits aber hat er eine Chance, sie in Ruhe zu lösen, vielleicht sogar mit Hilfe eines Seelsorgers, der ihm unbekannt ist, zu dem er aber durch die Predigt oder den Gottesdienst Vertrauen bekommen hat. Ferien sind eine grosse Chance, sich seelisch zu erneuern und zu gesunden.

Äusserst interessant sind die Feststellungen eines Seminars der österreichischen Verkehrsdirektoren über das Problem der Gästebetreuung. Als Grundlage diente eine Befragung deutscher Feriengäste über ihre Ferienwünsche. Die Untersuchung hat ergeben, dass der deutsche Feriengast folgende Erwartungen an seinen Ferienaufenthalt in Österreich setzt: Sehnsucht nach Geborgenheit und Gespräch mit dem Mitmenschen: 58%. Besinnung auf Dinge, die das Leben wertvoll machen: 65%. Entspannung, vor allem auch seelische: 58%. Suche nach gesellschaftlichem Anschluss: 56%. Suche nach Bodenständigem, nach Tradition: 52%. Diese Wünsche lassen sich sicher auch auf den schweizerischen Tourismus anwenden. Interessant ist, dass viele dieser Wünsche direkt mit Seelsorge etwas zu tun haben.

Was sind nun die Folgen für die Gottesdienste und das Pfarreileben an einem Ferienort? Ich meine, sie sind der Ortspfarrei sehr ähnlich. Der Feriengast und Gottesdienstteilnehmer muss sich angenommen fühlen. Er muss religiöse Beheimatung erfahren. Er muss das Herz und die positive Einstellung von Gemeinde und Priester fühlen und spüren. Wir laden ihn ein, wir richten ein Wort an ihn. Vor allem soll in Gottesdiensten und persönlichem Gespräch Optimismus und Freude ausgestrahlt werden. In Begrüssung und Gebet soll bewusst eine Verbindung zwischen Gast und Einheimischen hergestellt werden. Und jeder, Einheimischer und Gast, soll zu allen kirchlichen Anlässen (Brauchtum, kulturelle Angebote, Wallfahrten, Ausflüge, Alp- und Berggottesdienste, Aperitifs, soweit das in den einzelnen Pfarreien möglich ist) eingeladen werden.

Zusammenfassend könnte man die Gedanken in einem Merksatz festhalten: Der Feriengast, der Einheimische und jeder Gottesdienstteilnehmer ist im Gottesdienst und während der Ferienzeit immer ein Glied der Pfarrei, der Kirche.

Bruno Kutter

¹ Der Seelsorgerat des Bistums St. Gallen hat sich in der Sitzung vom 16. Mai 1981 in Appenzell mit den Problemen und Fragen um Tourismus und Kirche auseinandergesetzt. Die folgenden Gedanken, welche als Einleitung zum Gespräch dienten, sollen nichts anderes als ein Erfahrungsbericht eines Seelsorgers an einem grossen Kur- und Bäderort der Schweiz sein.

Theologie

Gott und Mensch im Prozess (3)

«Der Ruf nach vorn zielt auf Steigerung des Lebens, erhöhtes Bewusstsein, grössere Freiheit und tiefere Liebe – aber der Weg dahin führt durch das finstere Tal des Todes.» (John B. Cobb⁵¹)

6. Whiteheadianische Theologie

Inhalt und Bedeutung der Kennzeichnung «Prozesstheologie» beziehen sich auf die elementaren Bemühungen derjenigen Theologen in Amerika, die versucht haben, auf der Basis der universal-prozessiven Ontologie Whiteheads dem christlichen Glauben im Kontext des heutigen Weltverständnisses relevanten und systematischen Ausdruck zu verleihen. Das wohl bedeutendste Zentrum für die theologische Rezeption von Whiteheads Denken war die Divinity School von Chicago; denn was heute gemeinhin als Prozesstheologie bezeichnet wird, ist weithin daraus hervorgegangen, wie Whiteheads Einfluss zusammen mit der Lehrtätigkeit Hartshornes das theologische Denken der Angehörigen dieser Schule geprägt hat.

Zunächst waren es einzelne Theologen, die sich der fundamentalen Bedeutung von Whiteheads Denken für die Neuinterpretation des christlichen Glaubens bewusst wurden. Zu ihnen gehörte vor allem *Henry Nelson Wieman*, der seine Aufmerksamkeit intensiv dem Prozess widmete, durch den menschliches Gutes entsteht. Diesen Prozess, der nicht manipuliert werden kann, aber unterstützt werden muss, identifizierte er mit Gott⁵². Neben Wieman war *Bernard Meland* eine weitere Schlüsselfigur der Chicago School vor allem dadurch, dass er zur Grundlegung der historischen Fragestellung des christlichen Glaubens auch die anderen Strömungen des amerikanischen philosophischen und religiösen Denkens heranzog⁵³. Der angesehenste Führer der Prozesstheologie, dessen Schriften die am vollkommensten ausgearbeiteten Aussagen der Prozessbewegung enthalten⁵⁴, war aber *Daniel Day Williams*.

⁵¹ J. B. Cobb, *Christlicher Glaube nach dem Tode Gottes* (München 1971) 48.

⁵² Vgl. bes. H. N. Wieman, *The Source of Human Good* (Carbondale 1946).

⁵³ Vgl. B. Meland, *Faith and Culture* (New York 1953).

⁵⁴ Vgl. D. D. Williams, *God's Grace and Man's Hope* (New York 1950).

Der Einfluss Whiteheads auf die jüngeren Prozesstheologen verdankt sich sodann vor allem dessen Schüler Charles Hartshorne. Von den zahlreichen jüngeren Vertretern verdient zunächst *Schubert M. Ogden* hervorgehoben zu werden, weil er intensiv die theologischen Implikationen des philosophischen Denkens von Hartshorne zu entwickeln unternahm⁵⁵. Vor allem aber darf *John B. Cobb* als der wohl profilierteste Vertreter des prozesstheologischen Denkens heute bezeichnet werden. Er machte zunächst in seinem grundlegenden Buch «A Christian Natural Theology» systematischen Gebrauch von Whiteheads Prozess-Ontologie für die Entwicklung eines christlichen Weltverständnisses⁵⁶, um dann immer mehr die Whiteheadianischen Perspektiven für konkrete theologische Fragen fruchtbar zu machen.

Es ist natürlich im Rahmen dieses Berichtes nicht möglich, auf die vielfältigen Auswirkungen des prozesstheologischen Denkens, beispielsweise bis in die praktische Theologie hinein⁵⁷, auch nur hinzuweisen. Als Beispiel von Whiteheads Einfluss auf die Theologie auch ausserhalb der Chicago School sei aber noch *W. Norman Pittenger* erwähnt, der nicht nur die wohl erste Whiteheadianische Christologie geschrieben⁵⁸, sondern aus dieser Sicht auch zu konkreten Fragen, wie beispielsweise einer christlich-ethischen Beurteilung der Homotropie⁵⁹, Stellung genommen hat. Zu erwähnen ist ferner, dass die meisten der frühen Reaktionen auf die Prozesstheologie aus katholischer Sicht sehr kritisch ausfielen, was zu einem grossen Teil mit der kontroversen Beurteilung des Denkens von Teilhard de Chardin zusammenhängen dürfte. Mit der theologischen und kirchlichen Rehabilitation Teilhards mehren sich jedenfalls die positiven Äusserungen zum prozesstheologischen Theismus von katholischer Seite, aus denen vor allem diejenigen von *Ewert Cousins* herausragen⁶⁰.

Damit dürfte wenigstens ahnungsweise deutlich geworden sein, wie sehr das prozesstheologische Denken inzwischen zu einer umfassenden Bewegung herangewachsen ist. Es gehört denn auch ohne Zweifel zu den bedeutsamsten Alternativen in der gegenwärtigen amerikanischen Theologie. Zugleich ist es gegenwärtig Gegenstand teilweise heftiger Kontroversen. Während ihm von den Kritikern blutleerer Rationalismus vorgeworfen wird, charakterisieren es seine Vertreter als adäquate systematische Artikulation des genuin biblischen Theismus. Bei allen Divergenzen im einzelnen kommen denn auch alle prozesstheologischen Denker darin überein, dass Whiteheads Philosophie mit ihren universalen Geschehenskategorien eine der christ-

lichen Sensibilität kongeniale Perspektive darstellt, und dass es sich deshalb lohnt, sie für die Neuartikulation des christlichen Glaubens im gegenwärtigen Kontext fruchtbar zu machen.

Zugleich weist Whiteheads Denken bei aller Präzision der Begrifflichkeit eine so grosse Offenheit auf, dass seine Rezeptionen und Verarbeitungen durch die Theologie sehr verschieden sein können. Darin liegt der Grund, warum eigentlich jede ernsthafte Beurteilung der Prozesstheologie eine Beschäftigung mit einzelnen Theologen voraussetzt. In diesem Sinne konzentrieren wir uns für die folgende kurze Darstellung der fundamentalen Perspektiven prozesstheologischen Denkens exemplarisch auf *John B. Cobb*, allerdings unter besonderer Berücksichtigung derjenigen Grundanliegen, die sich eigentlich in allen Entwürfen dieser Richtung wiederfinden lassen.

7. Eine christliche natürliche Theologie

Prozesstheologie ist in einem emphatischen Sinne philosophische oder «*natürliche*» Theologie, und zwar deshalb, weil für Cobb jeder «Versuch, den Glauben an Gott *allein* auf Jesus Christus zu gründen, aus historischer Sicht fragwürdig und aus der Sicht der systematischen Theologie illusorisch ist»⁶¹. In dieser theologischen Programmanzeige spricht sich das Erbe der liberalen Tradition protestantischer Theologie im Hinblick auf die unabdingbare Forderung nach Verstehbarkeit und Stringenz theologischer Aussagen aus. Denn die blosse Behauptung von Wahrheitsansprüchen theologischer Aussagen erweist sich als unzureichend; es bedarf vielmehr der intelligenten Einsehbarkeit solcher Ansprüche.

Diese aber lässt sich nur dadurch erreichen, dass die dem christlichen Glauben spezifischen Erfahrungen im Kontext aller anderen menschlichen Erfahrungen erhellt werden. Dies bedeutet, dass der Wahrheitsanspruch christlicher Erfahrungen in Bezug auf ein universal-ontologisches System zu interpretieren ist, das sich als dem christlichen Glauben kongenial erweist. Denn der Theologie muss es darum gehen, stringent und relevant von Gott und seiner Offenbarung zu reden. Zu diesem Zwecke, die Wahrheit des christlichen Glaubens im Kontext heutiger Wirklichkeitserfahrung verstehbar werden zu lassen, muss sich Theologie philosophisch verantworten. Prozesstheologie beruft sich dabei deshalb auf Whiteheads Ontologie, weil sie ihr als «die prägnanteste und angemessenste Synthese von naturwissenschaftlichem und humanistischem Denken»⁶² erscheint.

«Natürliche» Theologie aber wird mit dem Zwecke betrieben, den christlichen

Glauben relevant explizieren zu können. Deshalb ist sie ebenso emphatisch wie philosophische *christliche* natürliche Theologie. Dabei unterscheidet sich die Theologie nicht aufgrund ihres Objektes von der Philosophie, sondern aufgrund der Verpflichtung des Theologen auf den geschichtsbedingten und gemeinschaftsbezogenen christlichen Glauben. Insofern lässt sich die Aufgabe christlicher natürlicher Theologie zusammenfassend definieren als «Behandlung von Fragen, die für die christliche Theologie von Bedeutung sind, in der die Kriterien philosophischer Güte darüber entscheiden, was ausgesagt werden kann»⁶³.

7.1. Natürliche Theologie des Gott-Welt-Verhältnisses

Zu den vordringlichsten Fragen, die für die christliche Theologie von Bedeutung sind, gehört auch für die Prozesstheologie die Frage nach Gott und seinem Verhältnis zur Welt. Der Erhellung dieses Problems im Lichte des heutigen Wirklichkeitsverständnisses widmet sie sogar ihr vornehmliches Bemühen. Am besten lässt sich ihr Gott-Denken verdeutlichen anhand ihrer eigenen Selbstunterscheidung von den Gottesvorstellungen des traditionellen theistischen Denkens⁶⁴. Zugleich mag damit die theologische Revolution im Gottesverständnis angedeutet werden, wie sie in der Prozesstheologie impliziert ist:

⁵⁵ Vgl. S. M. Ogden, *The Reality of God and other Essays* (New York 1966).

⁵⁶ J. B. Cobb, *A Christian Natural Theology: Based on the Thought of Alfred North Whitehead* (Philadelphia 1965).

⁵⁷ Vgl. dazu nur D. S. Browning, *Atonement and Psychotherapy* (Philadelphia 1966).

⁵⁸ W. N. Pittenger, *The Word Incarnate. A Study of the Doctrine of the Person of Christ* (1959).

⁵⁹ W. N. Pittenger, *Time for Consent. A Christian's Approach to Homosexuality* (London 1970). Deutsch: *Zeit zur Verständigung* (Hamburg 1971).

⁶⁰ Vgl. E. Cousins, *Process Theology. Basic Writings* (1971).

⁶¹ J. B. Cobb, *Natürliche Theologie und christliche Existenz*, in: D. Peerman (Hrsg.), *Theologie im Umbruch* (München 1968) 42–48, zit. 43.

⁶² Ebd. 44.

⁶³ J. B. Cobb, *A Christian Natural Theology* (Philadelphia 1965) 17.

⁶⁴ Vgl. dazu bes. J. B. Cobb, *Christlicher Glaube nach dem Tode Gottes* (München 1971). Ferner G. B. Kelly, *The Nature of God in Process Theology*, in: *The Irish Theological Quarterly* 46 (1979) 1–20; R. Mellert, *Die Prozesstheologie und das personale Sein Gottes*, in: *Concilium* 13 (1977) 196–199.

Im traditionellen Theismus wird Gott *erstens* als das unwandelbare und leidenschaftslose Absolute vorgestellt mit der Konsequenz, dass letztlich keine wirkliche Beziehung zwischen Gott und der Welt besteht, weil die Gott-Welt-Beziehung für Gott selbst eine rein äusserliche und ihn nicht affizierende bleibt. Demgegenüber versucht die Prozesstheologie den christlichen Grundzug der göttlichen Wirklichkeit herauszuarbeiten, wie er neutestamentlich als Liebe zu umschreiben ist, allerdings nicht im exklusiven Sinne aktiven Wohlwollens, sondern auch und gerade im Sinne des Abhängig- und Bezogenseins. Deshalb gehört Responsivität als Mitfühlen und Empfänglichkeit für die Welt so sehr zur Vollkommenheit der Natur Gottes, dass er selbst unseren Genuss genießt und mit unserem Leiden leidet.

Wegen des Fehlens des responsorischen Charakters der göttlichen Natur erscheint Gott im traditionellen Theismus *zweitens* als beherrschende Kontrollmacht, die alle Einzelheiten in der Welt bestimmt, so dass Gottes Allmacht im Sinne dirigierender Herrschaft als die wesentliche Definition Gottes gilt. Für die Prozesstheologie dagegen beruht das schöpferische Handeln Gottes auf Responsivität zur Welt und kann deshalb nicht zwingend-dirigierend, sondern nur überredend-lockend sein. Demgemäss besteht das Wirken Gottes in der Welt darin, dass er jedes Geschehnis zur besten Möglichkeit seiner eigenen Existenz überredet, dabei das Gelingen der Selbstverwirklichung eines endlichen Geschehnisses nicht in seiner Hand hat, dieses Risiko aber gerade aus Liebe zur Welt eingeht.

Drittens ist im traditionellen Theismus die Vorstellung Gottes als eines göttlichen Gesetzgebers und Richters vorherrschend, dem es vor allem darum zu tun ist, moralisches Verhalten zu fördern, und bei dem deshalb die Förderung des kreatürlichen Genusses keine besondere Bedeutung hat. Im Gegenzug dazu sieht die Prozesstheologie das Hauptziel Gottes in der Vermehrung des Lebensgenusses jedes einzelnen Geschöpfes, allerdings auf solche Weise, dass durch unser Geniessen der Lebensgenuss anderer vergrössert wird. Denn im gesamten Prozess der schöpferischen Entwicklung liegt Gottes Hauptanliegen in der Förderung des Genusses aller Geschöpfe.

Der traditionelle Theismus neigt *viertens* zu der Ansicht, Gott stehe immer auf der Seite des status quo, und deshalb sei Gehorsam gegen Gott gleichbedeutend mit der Aufrechterhaltung des status quo. Demgegenüber hebt die Prozesstheologie hervor, Gott sei gerade als Ursprung aller Unruhe im Universum zu verstehen, weil als Anstoss zur Neuheit, indem er zur Ver-

wirklichung neuer Möglichkeiten anregt. Weil Gott zudem die Einzelheiten im weltlichen Prozess nicht einfach unter seiner Kontrolle hat, bedeutet die Existenz eines status quo auch nicht, dass er Gottes Willen entspricht. Gottes Wille zielt vielmehr auf die Erhöhung des Genusses der Geschöpfe, und zwar so sehr, dass Gottes eigenes Leben ein Abenteuer ist, insofern das bei den Geschöpfen geförderte neue Geniessen den Stoff für Gottes eigenes Geniessen abgibt.

Fünftens erscheint Gott im traditionellen Theismus wegen der Betonung seiner vollkommenen Aktivität, Emotionslosigkeit und völligen Unabhängigkeit als der «maskuline» Gott; und diese nach «maskulinen» Stereotypen geformte Gottesvorstellung hat zu einem einseitigen und deshalb ungesunden Christentum geführt. Demgegenüber will die Prozesstheologie diese «maskulinen» Attribute Gottes dadurch modifizieren, dass sie in die Gottesvorstellung typisch «weibliche» Züge aufnimmt dahingehend, dass das schöpferische Handeln Gottes als gerade auf seiner mitfühlenden Erwidern beruhend und seine Erwidern als aktive Empfänglichkeit gedacht wird.

7.2. Liberale Logos-Christologie

Mit diesen Perspektiven des Gott-Denkens geht es somit der Prozesstheologie darum, eine kritische Revision des traditionellen Theismus vorzunehmen. Denn die in Jesus Christus offenbarte Wirklichkeit darf nicht vom sonstwie vorgegebenen Begriff einer transzendenten Allmacht Gottes her gedacht werden; sie muss vielmehr im Lichte des Jesusereignisses neu erhellt werden. In diesem Licht aber erweist sich der Schöpfer und Herr der Geschichte und der Natur nicht als alles bestimmende Ursache des Ganges von Natur und Geschichte, sondern als schöpferische und zugleich erwidern Liebe, die die Welt so liebt, dass sie sie immer wieder über sich selbst hinaus in neues Leben hineinruft und überredend lockt.

Was die Prozesstheologie über Gott aussagt, ist ihrem eigenen Verständnis nach deshalb selbst schon in zweifacher Hinsicht Christologie. Erstens weiss sich ihr Gottesverständnis dem Leben und den Erkenntnissen Jesu verpflichtet; und zweitens ist die schöpferische Liebe Gottes, sofern sie inkarniert ist, als Christus selbst zu denken. Demnach ist Christus der Logos, der in den Geschöpfen gegenwärtig und inkarniert ist als die anstossende Zielsetzung, auf die sich die Geschöpfe beziehen in ihrer Entscheidung dafür, wie sie sich selbst konstituieren.

In diesem Kontext hat insbesondere John B. Cobb auf dem Boden der Prozessphilosophie eine Erneuerung der patristischen Logos-Christologie versucht⁶⁵. Darin identifiziert er den inkarnierten Logos mit Christus. In diesem weitesten Sinne ist Christus in allen Dingen gegenwärtig als die Quelle aller Neuheit. Deshalb kommt es dort, wo Christus wirkend gegenwärtig ist, zu schöpferischer Transformation; ja, Christus als der Logos ist selbst schöpferische Transformation. Obwohl er dabei in allen Dingen gegenwärtig und nicht auf den Raum der Kirche beschränkt ist, ist er doch in verschiedener Weise gegenwärtig, je nachdem nämlich, wie sich das jeweilige Geschöpf zu ihm verhält. Am vollkommensten ist Christus in den Menschen inkarniert, wenn sie am vollkommensten für seine Gegenwart offen sind und ihn bei seinem rechten Namen nennen. Dieser Ort ist die Kirche, wenn und sofern sie sich das Erhalten und Erweitern desjenigen Kraftfeldes, das von Jesus ausgeht, zur fundamentalen Aufgabe setzt.

Mit diesem Ansatz einer prozesstheologischen Logos-Christologie will Cobb vor allem einen Beitrag leisten zur Beurteilung und Bewältigung des gegenwärtigen Pluralismus, dadurch nämlich, dass er eine heute notwendige radikale Transformation traditioneller Denk- und Lebensweisen als schöpferische Wirksamkeit des universalen Logos zu verstehen lehrt und dem Christen zumutet, aus seinem Glauben heraus solche schöpferische Transformationen zu bejahen. Zugleich versucht die prozesstheologische Christologie das im Konnex von Offenbarung und Geschichte beschlossene christologische Problem dadurch zu lösen, dass sie es im Rahmen einer universalen Ontologie präzisiert. Demnach ergibt sich die Bedeutung Jesu Christi stringent erst aus der Zuordnung seines geschichtlichen Auftretens zum universalen Prozess der evolvierenden Wirklichkeit⁶⁶.

7.3. Evolutionär-historische Anthropologie

Insbesondere für den universalen Geschichtsprozess lässt sich die definitive Relevanz Jesu Christi nur durch eine Verhältnisbestimmung der in ihm konkretisierten

⁶⁵ J. B. Cobb, *Christ in a Pluralistic Age* (Philadelphia 1975). Vgl. ferner D. R. Griffin, *A Process Christology* (Philadelphia 1975).

⁶⁶ Als kritische Auseinandersetzung vgl. W. Pannenberg, *A Liberal Logos Christology*, in: D. R. Griffin, T. J. J. Altizer (Ed.), *John Cobb's Theology in Process* (Philadelphia 1977) 133–149.

Existenzstruktur zu allen andern Weisen der Existenz erhellen. Cobb versucht diese Aufgabe dadurch wahrzunehmen, dass er die in Jesus Christus manifeste und verwirklichte Struktur menschlicher Existenz in Beziehung setzt zu den in der sogenannten Axialzeit entwickelten Formen und zeigt, inwiefern die christliche Existenz alle übrigen Existenzstrukturen der Achsenzeit in sich aufgenommen, erfüllt und transzendent hat⁶⁷.

Dabei wendet sich Cobb gegen die vor allem im Existenzialismus üblich gewordene Weise, von der menschlichen Existenzstruktur so abstrakt zu sprechen, als hätte diese immer schon so bestanden. Vielmehr betrachtet er die Struktur des Menschseins selbst als Ergebnis des geschichtlichen Prozesses der menschlichen Gattung und stellt somit die Frage nach den Strukturen der menschlichen Existenz in den universalen Horizont der Menschheitsentwicklung überhaupt, um darin der Frage nach der spezifisch christlichen Existenzstruktur die ihr angemessene Perspektive zu geben⁶⁸.

Da sich die menschliche Existenz aber in mehreren Stadien aus vormenschlichen Tierformen der Existenz entwickelt hat, ist sie als Emergenz innerhalb der Natur und in diesem umfassenden Sinne evolutionär-historisch zu denken. Den Menschen und seine christliche Existenz als Emergenz innerhalb der Natur zu betrachten, bedeutet vor allem, ihn in seiner elementaren Verwandtschaft und Kontinuität zu allen anderen Dingen zu sehen, aber auch in seiner fundamentalen Verschiedenheit innerhalb dieser Kontinuität. Indem die Prozesstheologie mit der Erkenntnis Ernst macht, dass die Natur selbst eine Geschichte hat und damit den traditionell eingeschliffenen Dualismus von Natur und Geschichte zu überwinden versucht⁶⁹, erweist sie sich letztlich als eine elementar ökologische Theologie⁷⁰ oder – im Blick auf die Vordringlichkeit der Bewältigung dieser Problematik – als eine Theologie des Überlebens der Natur und darin der Menschheit.

Kurt Koch

⁶⁷ Vgl. bes. J. B. Cobb, *Die christliche Existenz* (München 1970).

⁶⁸ Zur kritischen Würdigung vgl. T. Koch, *Some Critical Remarks about Cobb's The Structure of Christian Existence*, in: D. R. Griffin, T. J. J. Altizer (Ed.), *John Cobb's Theology in Process* (Philadelphia 1977) 39–53.

⁶⁹ Vgl. vor allem J. B. Cobb, *Der Preis des Fortschritts* (München 1972) und Ch. Hartshorne, *Rechte – nicht nur für die Menschen*, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 22 (1978) 3–14.

⁷⁰ Als kritische Würdigung vgl. Ch. Hartshorne, *Cobb's Theology of Ecology*, in: D. R. Griffin, T. J. J. Altizer (Ed.), *John Cobb's Theology in Process* (Philadelphia 1977) 112–115.

Pastoral

Glauben bezeugen in einer säkularisierten Welt

Ein militanter Atheismus hat die Kirche in nicht wenigen Ländern zum Schweigen und Leiden verurteilt. Doch Kampf hat einen Vorteil: Er schafft klare Fronten. Viel bedrängender für die Zukunft des Glaubens ist daher das Problem des toleranten Atheismus, die teilnahmslose Distanzierung gegenüber jeder Art eines verpflichtenden Glaubens. Wie können wir als Christen für diese wachsende Zahl von Menschen «Salz der Erde» und «Licht der Welt» sein?

Die eine Welt des Alltags

In der industrialisierten Welt wird das gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben nicht mehr vom Rhythmus der Religion geprägt. Beginn und Ende der Tages- oder Nachtarbeit richten sich nicht mehr nach dem Geläute der Kirchenglocken. Der Besuch des Gottesdienstes wird nicht mehr von staatlichen Organen überwacht wie etwa im Zürich Zwingli oder im Zweiten Französischen Kaiserreich. Das Warten teurer, technischer Anlagen, die öffentlichen Dienste, Tourismus und Wochenendverkehr machen für viele den Sonntag zum normalen Arbeitstag.

Am Arbeitsplatz selber wird bei der Einstellung niemand mehr nach seiner Religionszugehörigkeit gefragt. Derartige Fragen haben normalerweise höchstens in privaten Gesprächen ihren Platz. Leistungen werden erwartet, nicht Glaubensbekenntnisse. Bei Kaderposten vor allem steht die Fähigkeit zum Umgang mit Menschen hoch im Kurs, nicht aber jene zum Umgang mit Gott. Gläubige wie Ungläubige, Skeptiker wie Fanatiker, religiös Gleichgültige wie Engagierte, sie alle haben gelernt, sich auf der betrieblichen Ebene zu arrangieren. Der Arbeitsablauf verläuft glatt, die Buchhaltung stimmt, der Umsatz steigt, auch wenn von Gott nie die Rede ist. Trotz unvermeidlicher Reibereien gibt es in der Welt der Arbeit ein Klima unausgesprochener Toleranz. Nicht Solidarität in der Religion, sondern Solidarität im Arbeitsprozess ist gefragt. Sie schafft oft viel stärkere menschliche und gesellschaftliche Beziehungen als jede religiöse Bindung. Was spielt das Christsein hier dann noch für eine Rolle?

Christen als Atheisten

Kein Zweifel, es gibt in den christlichen Kirchen immer mehr reine Namenschristen. Trotz statistisch feststellbarer Kirchenzugehörigkeit – nach der letzten Volkszählung bezeichnen sich in unserem Land immer noch 90% als Christen – sind sie auf dem Weg zur Endstation Atheismus. In ihrem Bewusstsein steht Gott nicht einmal mehr als Fragezeichen. Meist wird er von ihnen weder angegriffen noch abgelehnt. Man hat ihn einfach irgendwo, irgendwann verloren. Seither ist er «abwesend». Seinen menschlichen «Halt» hat man in der besser vertrauten Welt gefunden. Dem Namen nach bleibt man Christ, der Sache nach aber wird man Atheist. Man tut und lässt, was einem gerade Spass macht. Das bedeutet Abrutschen in jenen platten Egoismus, der Ehe und Familie, Staat und Gesellschaft langsam, aber sicher vergiftet. Wo Gott klein geschrieben wird, schreibt man das eigene Ich gross. «Der Egoist ist der elementare, fundamentale, radikale Atheist», meint Bolkovac¹. Der Gott der Bibel aber ist wesentlich altruistisch. Das Zeichen der Zugehörigkeit zu seinem Volk ist die Hinwendung zum andern, die Sorge für den andern. So machen die atheistischen Namenschristen das Wort der Schrift auf neue Weise wahr: «Wenn jemand für die Seinigen und insbesondere die Hausgenossen – zu ihnen zählen auch die Arbeitskräfte (Sklaven) – nicht Sorge trägt, der hat den Glauben verleugnet und ist schlimmer als die Ungläubigen.»²

Ein glaubwürdiges Angebot:

Das Zeugnis

Mahatma Gandhi sagte einmal: «Ich traue denen nicht, die anderen von ihrem Glauben erzählen, vor allem dann nicht, wenn sie es in der Absicht tun, andere zu bekehren. Den Glauben kann man nicht erzählen. Man muss ihn leben. Dann wirbt er für sich selbst.»

Es mag in diesem Wort ein Seitenhieb auf die christliche Missionsarbeit mitschwingen. Als Christen sind wir auch davon überzeugt, dass das Heil durch den Glauben an Gottes Wort zustande kommt, also auch durch Verkündigung dieses Wortes. Man findet das Heil nicht durch Versenkung in das eigene Ich. Aber darin gibt man ihm gerne recht: Gelebter Glaube wirbt für sich selbst. Um ein «Wunder» zu bewirken, muss der Glaubende von Liebe durchdrungen sein. Lukas bestimmte des-

¹ Zitiert in: E. Coreth, J. B. Lotz, *Atheismus kritisch*, S. 23.

² 1 Tim 5,8

halb den Sinn seines Evangeliums dahin, dass er zeigen wollte, «was Jesus tat und lehrte»³. Dieses Tun und Lehren aber war ganz auf den Menschen ausgerichtet. «Für uns Menschen und um unseres Heiles willen ist er vom Himmel herabgestiegen», bekennen wir immer noch im «Grossen» Glaubensbekenntnis von Nizäa/Konstantinopel.

Einer Welt, in der Gott abwesend ist, kann der Christ nur das Zeugnis für dessen Anwesenheit entgegensetzen. Das bedeutet, dass er sich der Welt, in der er lebt, in Liebe zuwendet. Der Glaube an Gott wird glaubwürdig durch die Liebe zum Menschen. Gregor der Grosse hat es in klassischer Einfachheit ausgedrückt: «Gott fürchten heisst, nichts unterlassen, was an Gutem zu tun ist.» P. Alfred Delp formulierte es in seinen Briefen aus der Todeszelle leidenschaftlicher, weil von der ungeheuren Not der Zeit geprägt: «Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben, solange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienst des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen.» Die Not des Menschen ist inzwischen nicht kleiner geworden. Die Aufgabe bleibt⁴.

Markus Kaiser

³ Apg 1,1.

⁴ Gebetsmeinung für August 1981: «Dass die Übereinstimmung von Bekenntnis und Leben der Gläubigen zum wirksamen Zeugnis für die Nichtgläubenden werde.»

Berichte

Erneuerung des Katechumenats

Vor drei Jahren wurde ein europäischer Zusammenschluss für Erwachsenenkatechese ins Leben gerufen, der vor allem mit seinen europäischen Treffen in Erscheinung tritt (vgl. Kurt Stulz, *Erwachsenenkatechese in Europa*, in: SKZ 25/1978, sowie ders., *Eine Erwachsenenkatechese für das Volk*, in: SKZ 23/1979). Mit *Erwachsenenkatechese* befasst sich seit 1970 unter dem Stichwort «theologische Erwachsenenbildung» zudem die Kommission «Glaube und Welt» der Europäischen Föderation für katholische Erwachsenenbildung (FEECA). Für die *Evangelisation von Erwachsenen* gibt es im europäischen Rahmen die «Treffen für den Katechumenat»,

ein Forum von Verantwortlichen für den Erwachsenenkatechumenat. Die drei genannten Initiativen stehen recht unverbunden nebeneinander. Vom jüngsten Treffen für den Katechumenat berichtet der folgende Beitrag.

Redaktion

Vom 1. bis 4. Mai 1981 trafen sich in Madrid an die 50 Personen, Laien, Ordensleute, Priester, zum 8. europäischen Treffen für den Katechumenat. Vertreten waren Spanien, Portugal, Frankreich, Belgien, Holland, Deutschland, die Schweiz und Kanada. Einmal zu Gast waren einer der Weihbischöfe von Madrid und der für die katechetische Arbeit verantwortliche Vertreter der spanischen Bischofskonferenz. Die Begegnung wurde vorbereitet durch Erfahrungsberichte aus den verschiedenen Ländern. Die meisten wurden den Teilnehmern schon einige Tage vor der Konferenz zugestellt.

Erfahrungsaustausch

Alle Delegierten waren sich einig über das Klima wachsender Säkularisierung in ihren Ländern. Dieses Klima beeinflusse vor allem die Jugend, durchdringe alle Klassen der Gesellschaft, berühre auch die kirchlichen Institutionen und jeden einzelnen von uns. Gleichzeitig sei eine sich immer mehr ausbreitende Anonymität und eine wachsende Auflösung menschlicher Beziehungen festzustellen. Umgekehrt wachse die Zahl einzelner Fernstehender, nichtgetaufter Erwachsener, die nach Gott suchen. Man stellte nüchtern fest, dass vielerorts das bestehende Image der Kirche Suchenden den Zugang zur Kirche erschwert, wenn nicht sogar verunmöglicht.

Das Gesicht, das die Kirche Fernstehenden biete, müsse evangeliumsgemässere Züge annehmen. Das kirchliche Gesamtgefüge müsse sich erneuern, nicht durch anonymes Vorgehen, sondern durch brüderlichen Austausch, damit die Kirche vermehrt eine «Communion des communautés» werde. Man sucht dies auf dem Weg katechumenaler Gemeinschaften. Dabei ist die Überzeugung unbestritten, Katechumenat für einen Bewerber könne nur bedeuten: Vorbereitung eines einzelnen auf die Taufe, innerhalb einer kleinen Gruppe, in der er Kirche als Gemeinschaft erfahren und einüben könne, um so zu Christus zu finden. Unausgesprochen lag stets der Gedanke im Raum, Bekehrung zu Christus hat notwendig etwas zu tun mit Bekehrung zur Gemeinschaft.

Auf diesem Weg brauche der Bewerber begleitende Hilfe. Ein einzelner Katechet oder Priester könne jedoch nur sehr begrenzt helfen und bezeugen, was Christsein bedeute. Ein einzelner könne Kirche als

Gemeinschaft nicht erfahrbar machen. Es bedürfe der Gemeinschaften «nach menschlichem Mass» (à la taille humaine), die dem Suchen des Bewerbers Rechnung tragen, wo in einem Klima des Angenommenseins, des Aufeinanderhörens und des Austausch katechetische Glaubensgespräche möglich seien. Katechumenat bedeute nicht nur Vermittlung von Glaubenswissen, sondern auch ein lebensmässiges Hineingehen und Hineinwachsen in die Kirche. In der kleinen Gruppe finde der Bewerber den Ort der Einübung in christliche Lebenshaltung und der schrittweisen Hinführung zum Mitvollzug des Gottesdienstes. – Es war auch die Rede von vorkatechumenalen Gruppen, die dem eigentlichen Katechumenat vorausgehen, in denen der Bewerber durch eine ihm bekannte Bezugsperson den ersten Kontakt mit lebendiger Kirche finden kann.

Der Erfahrungsaustausch zeigte eine von Land zu Land sehr grosse Verschiedenheit katechumenaler Bestrebungen. In manchen Ländern steht man noch in der Phase des tastenden Suchens. In Spanien und Frankreich sind jedoch innerhalb der letzten Jahre viele solcher Gemeinschaften entstanden. In Spanien sind es meist bestehende Gruppen lebendiger Christen, innerhalb oder auch ausserhalb der Pfarreien, die offen sind für Fernstehende. Hier macht sich auch ein gewisser Einfluss südamerikanischer Basisgemeinden bemerkbar. In Frankreich versucht man eher um einen nichtgetauften Bewerber jeweils eine neue Gruppe entstehen zu lassen, womöglich mit Personen aus dem Bekanntenkreis des Neuen. Man kennt in Frankreich die «animateurs», die in katechetischen Zentren ausgebildet und vorbereitet werden, solche Gruppen zu begleiten. Die katechumenalen Gruppen werden nicht unbedingt als Durchgangsstadium zur Pfarrei hin verstanden, sondern unter Umständen schon selber als werdende Kirche. In Spanien wie in Frankreich werden sie von den Bischöfen unterstützt.

Die Eingliederung in die Kirche wird als Wachstumsprozess gesehen, der verschiedenen verlaufen und von unterschiedlicher Dauer sein kann. Die Stationen auf dem Weg bis zur Taufe werden gefeiert im Sinne des neuen Ordo «Für die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche» (Studienausgabe). Dieser berücksichtigt einen mehrstufigen Katechumenat für Erwachsene.

Einhellig war die Überzeugung von der Dringlichkeit eines erneuerten Katechumenates. Die katechumenalen Gruppen sind überzeugt, einen Weg zu gehen, der zur Vertiefung des Glaubens und zur Erneuerung der Kirche beitragen wird. Sie wissen, dass

sie nicht das einzige Erneuerungsmodell darstellen, glauben aber einen Platz einzunehmen innerhalb eines einsetzenden Erneuerungsprozesses. Die Delegierten aller vertretenen Länder fühlen sich veranlasst, diese Überzeugung ihren Lokalkirchen mitzuteilen.

Erfahrungen in der Schweiz

Seit 10 Jahren besteht in Genf ein Katechumenat. 1975 wurde für die ganze Diözese Lausanne, Genf, Freiburg eine Stelle für den «Catéchuménat d'adultes» geschaffen. Gegenwärtig gibt es mehrere katechumenale Gruppen, von denen sich die eine vor allem vietnamesischer und kambodschanischer Flüchtlinge annimmt.

In der deutschen Schweiz kennt man den Katechumenat für Erwachsene noch kaum. In Zürich besteht eine offizielle Stelle für Konvertitenseelsorge. Es handelt sich um eine traditionelle Einrichtung. Sie hat nichts zu tun mit unökumenischer Proselytenmacherei, sondern ist ein Angebot für Erwachsene, die den Glauben kennenlernen oder in die katholische Kirche aufgenommen werden möchten. Die Teilnehmer sind keine Katechumenen, aber befinden sich in einer katechumenenähnlichen Situation. Es sind meist auch keine säkularisierten Menschen, sondern getaufte Christen, die die *Communio* mit der katholischen Kirche, vor allem in der Eucharistiegemeinschaft, suchen. Die meisten sind ohne Kontakt zu ihren bisherigen kirchlichen Gemeinschaften.

Die Motive sind verschieden: Menschen, die religiösen Halt suchen, andere, die sich angezogen fühlen von der katholischen Liturgie, Mütter aus Mischehen, deren Kinder zur ersten heiligen Kommunion gehen, die deshalb den katholischen Glauben näher kennenlernen möchten, junge Menschen, die bald heiraten wollen, Männer und Frauen, die schon längere Zeit in einer Pfarrei am Leben der katholischen Kirche teilnehmen und nun noch den letzten Schritt tun wollen. Meist innerhalb einer Gruppe erhalten sie eine katechetische Einführung in das katholische Glaubensleben und Glaubensgut. Andere, die aus zeitlichen oder persönlichen Gründen an der Gruppe nicht teilnehmen können, werden in Einzelgesprächen in den katholischen Glauben eingeführt. Allen ist die Möglichkeit persönlicher Beratung angeboten. Oft benützen sie diese Gelegenheit, die dann zur Einzelbeichte führen kann. Man trifft sich wöchentlich (mit kurzen Unterbrüchen) während etwa 10 Monaten. Die Eingliederung in die Kirche findet statt entsprechend dem Ordo «Die Feier der Aufnahme gültig Getaufte in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche» (An-

hang zum Ordo «Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche»). Seit 1975 haben 104 Personen auf diesem Weg bei uns den Schritt in die Kirche getan.

Es lohnt sich, auf dem Hintergrund katechumenaler Erfahrungen in anderen europäischen Ländern diese traditionelle Art des Vorgehens zu überdenken. Es wird dann bewusster, dass auch diese Menschen die Erfahrung gelebter Kirche und begleitende Hilfe brauchen. Wohl haben manche ihre natürlichen Bezugspersonen (Bekannte, Verwandte, Braut, Gatte ...) und werden von diesen gelegentlich auch in die Gruppenzusammenkunft begleitet. Andere jedoch müssen ihren Weg allein gehen. Sie treffen bei den wöchentlichen Zusammenkünften Menschen, die mit ihnen den gleichen Weg gehen. Sie lernen den Seelsorger kennen. Zweimal jährlich treffen sich Ehemalige zu einer Eucharistiefeier mit anschließendem Beisammensein. Nicht selten tun sie sich jedoch schwer, in ihrer Pfarrei Anschluss zu finden. Allerdings gibt es auch solche, die diesen engeren Kontakt nicht oder noch nicht wollen. Die meisten sind aber, vor allem nach ihrer Aufnahme, auf begleitende Menschen angewiesen, auf eine kleine Gruppe, auf einen Raum, in dem sie Angenommensein in einer lebendigen Kirche erfahren können. Am besten wären dies Personen aus ihrem natürlichen Lebensbereich oder dann Pfarreiangehörige, die diesen begleitenden Dienst in diskreter Weise übernehmen könnten.

Vielleicht eröffnet sich hier allmählich eine Aufgabe für bestehende Pfarreivereine, für «Gemeinschaften christlichen Lebens», für Gruppen der «Charismatischen Erneuerung» oder für «Focolaregruppen». Freilich müssten sich diese sehr hüten, neu zur Kirche Gekommene gleich für ihre Gruppen vereinnahmen zu wollen. Vielmehr ginge es um 1 oder 2 Mitglieder, die bereit und fähig wären, diese einzelnen menschlich auf dem Weg zu begleiten, den Gott sie führen will, auf einem Weg, der in diese Gruppe hineinführen könnte, vielleicht aber auch nicht.

Rückwirkung auf die Pfarrei

Es stellt sich natürlich die Frage, wie weit auch eine Pfarrei bereit und fähig ist, sich auf diese Weise der neuangekommenen Menschen anzunehmen. Man darf sich sicher nicht zuviel versprechen. Aber die Erfahrung in verschiedenen europäischen Ländern zeigt doch eine Richtung auf, die für die Pastoral bedeutsam sein dürfte. Ein solcher Dienst könnte sich auch belebend auswirken auf den Glaubensvollzug einer Pfarrei oder einer Gruppe. Vielleicht ist ein Neuaufgenommener kritisch und an-

spruchsvoll, was eine heilsame Herausforderung sein könnte.

In der Schweiz ist die Zahl Nichtgetaufter wohl noch kleiner als zum Beispiel in Deutschland und Frankreich. Auch sind bei uns die Pfarregemeinden im grossen und ganzen noch fester gefügt und lebendiger. Der Prozess der Säkularisierung mag noch nicht so weit fortgeschritten sein. Trotzdem wird sich wahrscheinlich auch bei uns bald mehr und mehr eine ähnliche pastorale Situation ergeben, die auch vermehrt nach der «Missionarischen Gemeinde» ruft.

Alfred Clausen

Menschliches Reifen in geistlichen Gemeinschaften

Vom 30. Juni bis 2. Juli 1981 fand in Freiburg (Seminar Regina Mundi) die Jahresversammlung der Vereinigung der höhern Ordensobern (VOS) statt. Über 30 Äbte und Provinziale oder deren Vertreter nahmen daran teil. Neben den statutarischen Geschäften, die zu Beginn der Tagung behandelt wurden, pflegten die Teilnehmer einen regen Erfahrungsaustausch über das Leben ihrer Gemeinschaften. Das Hauptthema der diesjährigen Tagung lautete «*Vie spirituelle et maturation humaine*» mit dem deutschen Untertitel «*Menschliches Reifen in geistlichen Gemeinschaften*». Es sollte eine Art Fortführung des Studienthemas von 1980 «Leben aus dem Geist» sein. Ausgangspunkt für die Wahl dieses Themas war die Einsicht, dass Spiritualität echtes Menschsein voraussetzt, aber auch dass echte Spiritualität dem Mensch-Sein förderlich ist.

Die Sorge für dieses Miteinander von Spiritualität und «Mensch-Werden» ist eine wesentliche Aufgabe geistlicher Führung. Darum lag es nahe, den menschlichen Reifeprozess im Ordensleben zum Thema der VOS-Studientage 1981 zu machen.

Eingeführt wurde die Thematik durch ein Referat von Dr. med. Klaus Rohr, Luzern: «Ordensleben: Chance, Herausforderung, Gefahr? Überlegungen eines Psychotherapeuten.» Der Referent konnte aus seiner reichen Erfahrung schöpfen, um zu zeigen, wie Ordensleben tatsächlich dem Menschen die Chance der Selbstwerdung oder Identitätsfindung anbieten kann, wie es aber andererseits zur Gefahr werden kann, wenn der Mensch es als Refugium missversteht, das vor der Anstrengung der Selbstfindung bewahrt, als Ort konfliktfreien Lebens oder als Ort des Überwiegens der

Gnade, die ihn der Eigenleistung entheben könnte.

Für das Gruppengespräch gab der Psychologe Alphonse Salamin (Freiburg) einige Denkanstöße: er zeichnete das Modell eines erfüllten menschlichen Lebens und knüpfte daran die Frage: Wie kann das Ordensleben zu einer positiven menschlichen Entfaltung beitragen?

Von einem eindeutigen theologischen Standpunkt ging Dr. P. Anton Rotzetter OFM Cap (Solothurn) das Thema an: «Ordensleben: Selbstverleugnung und Selbstverwirklichung?» Zunächst versuchte der Referent, das asketische Missverständnis bei der Lektüre der Bibel auszuräumen und kam dabei zum Schluss: «Selbstverwirklichung» und «Selbstverleugnung» stehen sich nicht als Alternativen gegenüber. Beide Begriffe haben in ihrem Kontext einen legitimen Ort. Sie sind aber auch nicht auf der gleichen Ebene angesiedelt. Selbstverwirklichung – richtig verstanden – ist das, was Jesus will und in seinem Heilswirken möglich macht. Selbstverleugnung – das aber nicht in einem asketischen Verständnis – ist die Voraussetzung dazu. Er meint in keiner Weise Abtötung und Verzicht, sondern Metanoia, Umdenken, Hineindenken und Hineinleben in die Person Jesu. In diesen Zusammenhang ist das Ordensleben hinein-zustellen, das «nichts anderes als die Verwirklichung des Menschseins anstrebt, und zwar in einer ganz bestimmten Sozialform. Das tut es allerdings nicht in einem «fleischlichen» Sinn, also aus einer bloss innerpsychischen, innerbiologischen, innerbiographischen, isolierenden Sichtweise, sondern konsequent von Jesus Christus her.» «Dieses Verständnis» – so schloss der Referent – «lässt uns Gott als Erlöser und uns selbst als Erlöste erfahren. Gott ist dabei grösser und der Mensch wahrhaftig nicht kleiner geworden.»

In der anschließenden Diskussion wurde nochmals die Komplementarität der beiden Begriffe «Selbstverleugnung» und «Selbstverwirklichung» deutlich gemacht. Es wurde nach der kritischen Instanz gefragt, welche dem «Selbst» Ziele setzen und Grenzen ziehen kann: Selbstverwirklichung ist ein Begegnungsereignis, sie vollzieht sich in der Begegnung mit Jesus. Eine weitere Frage befasste sich mit dem Spannungsfeld zwischen der «Selbstverwirklichung» und dem «Einsatz für das Werk der Gemeinschaft». Damit war die soziale (oder politische) Dimension der «Selbstverwirklichung» und der Spiritualität überhaupt angesprochen. Spiritualität im genuinen Sinn meint den ganzen Menschen, leiblich, geistig, geistlich und sozial. Tatsächlich ging es den Ordensobern ja nicht darum, sich einfach mit einigen psycholo-

gischen und asketischen Fragen der Ordensspiritualität zu befassen, sondern um die Frage, wie können Ordenschristen heute durch ein ganzheitliches Menschsein den aufgetragenen Dienst am Evangelium und an den Menschen besser erfüllen¹.

Jean Mesot

¹ Ein ausführlicher Bericht über die Jahresversammlung der VOS wird im September 1981 erscheinen und kann beim VOS-Sekretariat, Postfach 20, 1702 Freiburg, bezogen werden (für etwa Fr. 7.-).

Neue Bücher

Der Mythos vom «natürlichen Tod»

Die Flut von Publikationen zum Thema Tod ist in den letzten Jahren nachgerade uferlos geworden, und zwar nicht nur auf theologischem und religionsgeschichtlichem, sondern auch auf juristischem, soziologischem und medizinischem Gebiet. Der Leser gibt sich dabei oft zu wenig Rechenschaft, dass diese Untersuchungen allesamt immer auf ganz bestimmten philosophischen oder weltanschaulichen *Voraussetzungen* beruhen.

Sehr aufschlussreich in dieser Hinsicht ist ein von Hans Ebeling herausgegebener Sammelband, der einen Überblick bietet über die philosophische Thanatologie seit Martin Heidegger¹, wobei gleichzeitig zum Ausdruck kommt, dass in der gegenwärtigen Diskussion um den Tod meist nicht mehr nach dessen Wesen gefragt wird. Vielmehr versucht man «eine bestimmte Grundvorstellung vom Tod herauszustellen, ... die Theorie vom *natürlichen Tod*» (Schulz, S. 167).

«Natürlicher Tod» meint Recht auf menschenwürdiges Leben

Darunter versteht man gemeinhin den biologisch bedingten Alterstod nach einem erfüllten Leben. Dieses Ideal wird als eintragbares Recht für jeden Menschen postuliert. Damit erweist sich die These vom natürlichen Tod auch schon in ihrer gesellschaftskritischen Brisanz, insofern sie sich gegen jede Form von «unnatürlichem» Sterben richtet, also gegen den *gewaltsamen* Tod, wie er durch Krieg, Verbrechen oder Verkehrsunfälle verursacht wird, und gegen den *vorzeitigen und willkürlichen* Tod als Folge von (heilbarer) Krankheit,

ungesunder oder seelischer Verkümmern.

Von verschiedenen Seiten wurde in den letzten Jahren darauf hingewiesen, dass das Postulat vom Recht auf einen natürlichen Tod sich mit der Forderung nach einem menschenwürdigen Leben deckt², in welchem, wie Johannes Schwartländer schreibt, der biologisch bedingte Alterstod zur Regel wird: «Die hier bezogene Frontstellung ist klar. Sie richtet sich gegen die Gesellschaft bzw. gegen die gesellschaftlichen Einrichtungen, die diesen gewaltsamen, vorzeitigen und zufälligen Tod zulassen oder die ihn doch nicht in der Masse verhindern, wie es möglich wäre, ja die dies zum Teil aus ideologischen Gründen unterlassen, mag es bewusst oder unbewusst geschehen.» Der Staat hat «durch seine rechtlichen Ordnungen die Gewähr dafür zu bieten, dass allen seinen Bürgern die notwendigen Lebensbedingungen optimal und in gleicher Weise zur Verfügung stehen»³. Die Rede vom natürlichen Tod ist bedingt von Wertvorstellungen wie Gesundheit, physisches und psychisches Wohlbefinden, höchstmögliche Verminderung von Leid und Schmerz. Damit wird gleichzeitig auch jenen Formen des unnatürlichen Todes der Kampf angesagt, die mitten im Leben gegenwärtig sind und dieses gleichsam von innen her zerstören.

Da wäre zunächst einmal der «Tod am Brot allein» zu nennen, von dem Dorothee Sölle spricht: «Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, er stirbt sogar am Brot allein, einen allgegenwärtigen, schrecklichen Tod, den Tod am Brot allein, den Tod der Verstümmelung, den Tod des Ersticken, den Tod aller Beziehungen. Den Tod, bei dem wir noch eine Weile weitervegetieren kön-

¹ Hans Ebeling (Hrsg.), *Der Tod in der Moderne*, Neue Wissenschaftliche Bibliothek Bd. 91, Verlagsgesellschaft Athenäum-Hain-Scriptor-Hanstein, Königstein/Ts. 1979, 256 Seiten. Mit Beiträgen von Theodor W. Adorno, Karl-Otto Apel, Ernst Bloch, Hans Ebeling, Eugen Fink, Werner Fuchs, Martin Heidegger, Ivan Illich, Karl Jaspers, Wilhelm Kamlah, Leszek Kolakowski, Karl Löwith, Herbert Marcuse, Jean-Paul Sartre, Walter Schulz, Dolf Sternberger. Bei all diesen Beiträgen (mit Ausnahme der Einleitung Ebelings, *Philosophische Thanatologie seit Heidegger*, S. 11–31) handelt es sich um Auszüge aus bereits veröffentlichten Schriften der genannten Autoren. – Die in Klammer gesetzten Seitenzahlen in diesem Beitrag beziehen sich auf diesen Sammelband.

² Vgl. u. a. J. Schwartländer, *Der Tod und die Würde des Menschen*, in: ders. (Hrsg.), *Der Mensch und sein Tod*, Göttingen 1976, 14–33, hier: 20–21; A. Auer, *Das Recht des Menschen auf einen natürlichen Tod*, in: ebd., 82–93; T. R. Peters, *Tod wird nicht mehr sein*, Zürich 1978, 23–26; H. Vorgrimler, *Der Tod im Denken und Leben des Christen*, Düsseldorf 1978, 28–36.

³ Schwartländer, 20.

nen, weil die Maschine noch läuft, den furchtbaren Tod der Beziehungslosigkeit: Wir atmen noch, konsumieren weiter, wir scheiden aus, wir erledigen, wir produzieren, wir reden noch vor uns hin und leben doch nicht»⁴.

Zu erwähnen ist hier ausserdem der sogenannte Rentner- oder Pensionierungstod. Gemeint ist das soziale Todesurteil, welches eine rein funktions- und produktionsorientierte Gesellschaft an jenen Menschen vollstreckt, die leistungsmässig nicht mehr mithalten können. Jean Améry hat die damit verbundene Tragik in einem einzigen Satz zusammengefasst: «Wenn wir die Lebenshöhe überschritten haben, verbietet uns die Gesellschaft den Selbstentwurf und wird die Kultur zur Lastkultur, die wir nicht mehr verstehen, die uns vielmehr zu verstehen gibt, dass wir als altes Eisen des Geistes auf die Abfallhalden der Epoche gehören.»⁵

Schliesslich richtet sich die Rede vom natürlichen Tod nicht nur gegen eine unnatürliche Verkürzung, sondern auch gegen eine ebenso unnatürliche Verlängerung des Lebens (genauer ausgedrückt: des Sterbens). Wobei hier nicht die Frage nach der Verfügbarkeit menschlichen Lebens zur Debatte steht, sondern lediglich der Medizin das Recht abgesprochen wird, Leben mit künstlichen Mitteln rein biologisch zu verlängern. Was damit gemeint ist, fasst Johann Chr. Hampe in den Satz: «Ich kann nicht wünschen, dass meinem ohnmächtigen Körper, wenn er das Leben nicht mehr leisten will und mein Geist nicht mehr zu sich kommen kann, eine letzte Frist des Vegetierens aufgezwungen wird.»⁶ In die gleiche Richtung zielt die Feststellung von Ivan Illich: «Die Medikalisierung beendet die Epoche des natürlichen Todes. Der westliche Mensch hat das Recht verloren, beim letzten Akt selbst Regie zu führen ... Der technische Tod hat den Sieg über das Sterben davongetragen» (S. 209).

Voraussetzungen und Implikationen der Rede vom natürlichen Tod

Unsere bisherigen Überlegungen zusammenfassend, können wir sagen: Der Rede vom natürlichen Tod eignet eine sozial- und gesellschaftskritische Spitze, weil sie letztlich identisch ist mit dem Postulat eines menschenwürdigen Lebens, verstanden als ideale Bedingung für ein friedliches und gewaltloses Sterben. Diese Forderung ist einleuchtend; wir brauchen uns deshalb nicht weiter mit ihr auseinanderzusetzen.

Indessen stellt sich uns eine andere Frage, nämlich jene nach den Voraussetzun-

gen, von denen dieser Gedanke ausgeht und ob dieser Gedanke (wie in diesem Zusammenhang oft behauptet wird) tatsächlich ausreicht, um den Widerspruchscharakter des Todes aufzulösen und ihn als etwas Harmonisches, gleichsam als Schlussakkord des Lebens zu verstehen.

Unter Heranziehung von Luthers Deutung des 90. Psalms weist Illich darauf hin (vgl. S. 191), dass bereits im 16. Jahrhundert der Tod primär nicht mehr als Übergang in eine andere Welt, sondern hauptsächlich als Ende des Lebens erscheint. Im 18. und 19. Jahrhundert wird der Tod immer häufiger als ein von der Natur des Menschen her bedingtes Phänomen verstanden, wobei solche Rede vom natürlichen Tod jetzt als religionskritische Antwort auf die Jenseitspredigt und Höllendrohung durch die Kirchen zu verstehen ist⁷. So heisst es in der Enzyklopädie der französischen Illuministen Diderot und d'Alembert: «Da nun einmal der Tod etwas so Natürliches ist wie das Leben, warum sich dann vor dem Tod fürchten?» Auf eben dieser Linie bewegt sich auch die erstmals 1969 erschienene Studie *Todesbilder in der modernen Gesellschaft* von Werner Fuchs, welche die gegenwärtige Diskussion um den natürlichen Tod wohl am nachhaltigsten beeinflusst hat: «Tod kommt aus natürlichen Ursachen, bedeutet Aufhören der biologischen Lebensprozesse, mit denen als ihrer Voraussetzung alle anderen Lebensprozesse gleichfalls enden ... Jedem muss es möglich sein, am Ende seiner Kräfte zu verlöschen, ohne Gewalt und Krankheit oder vorzeitigen Tod seine biologischen Lebenskräfte bis an ihre Grenze auszuleben. Wie anders könnte man vom natürlichen Tod reden!»⁸

Sterben und Tod erscheinen in dieser Sicht als rein biologische Notwendigkeit: der Mensch stirbt ab, er verendet. Was auf den ersten Anblick überzeugt – dass der «natürliche» Tod etwas Natürliches sei – scheint bei näherem Zusehen nicht unbedingt schlüssig. So gibt etwa Walter Schulz zu bedenken: «Die Redeweise vom natürlichen Tod ist, trotz ihres «richtigen biologischen Kerns» problematisch. Der natürliche Tod soll der nicht von aussen verursachte Tod, das heisst der reine Alterstod des Verlöschens sein. Die Vorstellung des friedlichen Einschlafens uralter und lebenssatter Menschen, wie man sie aus dem Alten Testament und aus Illustriertenberichten von bäuerlichen Volksstämmen im Kaukasus kennt, ist ein wenig romantisch und unreal. Sodann: das Wort «natürlich» in der Formel «natürlicher Tod» suggeriert die Vorstellung vom angstfreien Tod ... Was natürlich ist, kann als solches gar keine Angst einflössen. Der Sachverhalt ist je-

doch weit komplizierter. Die Vorstellung vom natürlichen Tod setzt die Todesangst voraus. Sie versucht durch «Einebnung» des Menschen in den Naturprozess diese Angst aufzuheben» (S. 174). Anschliessend bemerkt Schulz, dass dieser Versuch sich jedoch keineswegs von selbst versteht, sondern vielmehr einen je neu zu leistenden Vorgang darstelle.

Im Gegensatz zum Tier empfindet der Mensch ja nicht bloss Sterbens-Angst, sondern auch Todes-Angst. Beim Tier ist die Angst ein Warnsignal auf eine mögliche Bedrohung des Lebens, beim Menschen, darüber hinaus, auch eine Angst vor dem, was «nach» dem Tod kommt, also letztlich eine Angst vor dem Unbekannten. Und dieses ist, wie Paul Tillich einmal bemerkt hat, «ein Unbekanntes besonderer Art, das nicht gekannt werden kann auf Grund seines eigensten Wesens, da es das Nichtsein ist»⁹. So stellt sich dem Menschen die Frage, was denn nun sein Leben für eine Bedeutung und für einen Sinn habe, angesichts der drohenden Vernichtung durch den Tod. Damit zeigt sich: die Rede vom natürlichen Tod, verstanden als schlechthin unvermeidlicher Verfallsprozess der Individualexistenz, löst das Todesproblem nicht – sondern stellt es gerade neu.

Der soziale Tod

Ausserdem wirft der Gedanke vom natürlichen Tod ein weiteres Problem auf, insofern er sich letztlich an der Vorstellung von einem möglichst effizienten Leben orientiert. Welchen Wert aber hat in dieser Perspektive das Leiden? Welchen Sinn die Krankheit? Vor allem dann, wenn diese unheilbar ist? Wozu überhaupt noch mit aufwendigen technisch-medizinischen Mitteln ein Leben verlängern, das von einer solchen Krankheit befallen ist? Die Rede vom natürlichen Tod setzt ja voraus, dass jeder Mensch ein Anrecht hat auf ein gesundes und erfülltes Leben, das nicht durch einen gewaltsamen Tod vorzeitig (was immer man darunter versteht) beendet wird. Wie wir schon sagten, rechtfertigt sich die-

⁴ D. Sölle, Die Hinreise, Stuttgart 1975, 7.

⁵ J. Améry, Über das Altern, Stuttgart 1968, 134.

⁶ J. Ch. Hampe, Sterben ist doch ganz anders. Erfahrungen mit dem eigenen Tod, Stuttgart 1975, 151.

⁷ Vgl. Peters, 21; Vorgrimler, 25–27.

⁸ W. Fuchs, Todesbilder in der modernen Gesellschaft, suhrkamp Taschenbuch 102, Frankfurt/M. 1973, 71, 72.

⁹ P. Tillich, Der Mut zum Sein, in: Gesammelte Werke Bd. 11, Stuttgart 1969, 36.

ser Gedanke aus den Wertvorstellungen, die ihm zugrunde liegen. Wird er aber verabsolutiert, so richtet er sich gegen jene, deren Lebensbedingungen zu verbessern wären, weil die Idee des natürlichen Todes plötzlich zum Kriterium dessen wird, was (noch) lebenswert ist.

Menschliches Leben erscheint so nur wertvoll, insofern es leistungsfähig ist: «Nur der gesunde Mensch kann in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft vollwertig teilhaben, kann selbst vollwertig zu ihrem weiteren Bestand beitragen. Krankheit bedeutet mehr oder weniger Behinderung dieser Teilhabe und dieses Beitrags, Tod wäre gewissermassen absolute Steigerung von Behindertsein. Soziales Leben ist möglich nur auf dem sicheren Fundament ungestörten biologischen Lebens, die Lösung sozialer Probleme verlangt als Voraussetzung, dass allen Mitgliedern der Gesellschaft biologisches Leben garantiert ist.»¹⁰

Leistungsausfall bedeutet demnach sozialen Tod. Man wird Tiemo Rainer Peters zustimmen müssen, wenn er diesbezüglich bemerkt: «Indem der Gedanke des <natürlichen Todes> aber am Wert eines möglichst effektiven, vitalen Lebens orientiert wird, verstärkt und stützt er bewusst oder unbewusst die These von der Wertlosigkeit des kranken, gebrechlichen, sterbenden Lebens, hat hier zumindest keine eigenen Argumente mehr zur Hand. Das heisst, der Tod wird nur in einer ganz idealisierten Welt zugelassen. Seine <normale> Gestalt, die des langsamen Verfalls, des schmerzhaften Siechtums, der geistigen Umnachtung, wird nicht ertragen, sondern utopisch übersprungen. Die erwähnte Abdrängung der Alten, die überall praktizierte gesellschaftliche Isolierung der Sterbenden oder auch die medikamentöse Beschwichtigung der psychisch Kranken und Senilen sind nicht Pannen auf dem Weg zum natürlichen Tod, sondern sichtbarer Ausdruck dieser Kalamität.»¹¹

Noch ein weiterer Einwand stellt sich hinsichtlich der Idee vom natürlichen Tod, die ja optimale Lebensbedingungen für alle Menschen voraussetzt und (was durchaus zu bejahen ist) diese anstrebt. Was sollen wir aber angesichts jener Getretenen und Geschundenen, angesichts auch der Getäuschten und Betrogenen und Ausgebeuteten der *Vergangenheit* sagen, die auf Grund individueller Willkür oder institutionalisierter Ungerechtigkeit einen gewaltsamen Tod erleiden mussten? Und womit sollen sich *heute* jene trösten, die nicht zu den Siegern der Geschichte gehören, sondern zu den Verlierern? Haben sie eben – einfach Pech gehabt? Würde eine solche Auskunft aber ausreichen, um ein Men-

schleben zu motivieren, das aller Wahrscheinlichkeit nach keinen natürlichen Tod erwartet?

Natürlicher Tod und marxistisches

Denken

Die Frage stellt sich heute vorwiegend in der Auseinandersetzung mit dem marxistischen Denken. Der Marxismus bildet seinem Selbstverständnis zufolge den einzigen Weg zur Verwirklichung einer humanen Gesellschaft. Diese wiederum bildet den Ermöglichungsgrund eines natürlichen Todes für jeden Menschen (wobei Tod im orthodoxen Marxismus ausschliesslich als Ende des biologischen Zersetzungsprozesses verstanden wird).

Erstaunlicherweise aber neigt der offizielle Marxismus eher dazu, das Todesproblem aus seinen Überlegungen auszublenden, offenbar, weil man auch der glücklichen Menschheit von morgen nicht zutraut, dass sie den Tod des Individuums als natürlich empfindet und mit einem rosa Licht zu erklären vermag. So enthält beispielsweise das im Jahre 1970 in Ostberlin erschienene *Marxistisch-Leninistische Wörterbuch der Philosophie* zwar einen langen Beitrag über «Leben», während die Begriffe «Sterben» und «Tod» überhaupt nicht behandelt werden. Umso intensiver aber befassen sich gerade die Häretiker unter den Marxisten mit dem Thema Tod. In immer neuen Ansätzen und Anläufen versuchen sie es gültig zu lösen, wenn es sich schon nicht endgültig bewältigen lässt. Das geschieht, wie Helmut Gollwitzer betont, mit der Formel vom natürlichen Tod, die durch das ganze marxistische Schrifttum geistert¹². Nur einige repräsentative Stimmen sollen im folgenden zu Wort kommen.

Der polnische Denker Adam Schaff beispielsweise geht in seinen Überlegungen zur Todesfrage von einer sehr konkreten Erfahrung aus, nämlich von der möglichen Resignation, die den Menschen angesichts seines unvermeidlichen Todes befallen könnte. In seiner Schrift *Marxismus und menschliches Individuum* bemerkt er: «Das Bibelwort <vanitas vanitatum, omne vanitas>, in der einen oder anderen Form in allen Philosophien des Orients auftauchend, ist jedem Menschen nahe, der Betrachtungen über Leben und Tod anstellt. Man kann solche Erwägungen mit einem Lächeln des Mitleids als Unsinn, als unfruchtbare Grübeleie abtun. Und dennoch lassen sich diese Probleme nicht einfach verleugnen. Es bleibt das <Wozu?>, das sich dem von Widerwärtigkeiten und Misserfolgen des Lebens müden Menschen auf die Lippe zwingt. Es bleibt erst recht die Frage, die sich im Zusammenhang mit Re-

flexionen über den Tod erhebt: «Wozu alles, wenn man sowieso sterben muss?»¹³ Damit wird deutlich: der Tod des Individuums lässt dieses nach dem Sinn seines Lebens und Schaffens als ganzem forschen.

Gerade diese Fragestellung aber stellt Schaff nun in Frage: hier werde der Tod von der *Person* und nicht von der *Natur* her betrachtet. Aus dieser letzteren Sicht (und damit bringt er die Idee vom natürlichen Tod ins Spiel) löst sich das Problem gleichsam von selbst, denn Geborenwerden und Sterben gehören nun einmal zum Kreislauf der vergänglichen Dinge. Allerdings wäre es unangebracht, Schaffs Betrachtungsweise als simplifizierend zu bezeichnen – ganz einfach deshalb, weil er sich der Komplexheit des Problems durchaus bewusst ist – auch wenn er es nicht zu lösen vermag. Denn auch ihm scheint es unwahrscheinlich, «dass jemanden die Perspektive befriedigt, dass er, Würmer und Pflanzen nährend, zum Leben der Natur beiträgt»¹⁴.

Damit vertritt Schaff eine ähnliche Position wie sein Landsmann Leszek Kolakowski in seiner Schrift *Der Mensch ohne Alternative*. Kolakowski stellt das konkrete Ende des menschlichen Lebens nicht nur als unvermeidliches, sondern auch als selbstverständliches *Naturphänomen* dar, dessen Bejahung «als natürliches Ergebnis der individuellen Entwicklung des Menschen zustande kommt» (S. 98). Auf diese Weise wird das Todesproblem zwar nicht gelöst, aber doch entschärft.

Noch akzentuierter in dieser Hinsicht äussert sich der Franzose Roger Garaudy in seinem autobiographischen Bericht *Menschenwort*: «Der Tod – ich meine den natürlichen Tod nach einem langen Leben der Arbeit und der Liebe – ist keine Zäsur, ist keine Verneinung des Lebens. Er gibt vielmehr dem Leben seine höchste Bedeutung. Mein eigener Tod ist ein ständiger Hinweis dafür, dass mein Unterfangen kein individuelles Unterfangen ist. Ich bin Mensch nur, wenn ich an einem Projekt teilhabe, das über mich hinausgeht. Nur der Tod ermöglicht es mir, eine Wahl zu

¹⁰ Fuchs, 182

¹¹ Peters, 29–30.

¹² H. Gollwitzer, *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München 1976, 107. Zum folgenden vgl. F. Reisinger, *Der Tod im marxistischen Denken heute*. Schaff-Kolakowski-Machovec-Prucha, Mainz und München 1977.

¹³ A. Schaff, *Marxismus und menschliches Individuum*, Wien 1965, 32.

¹⁴ Ebd.

treffen, dieses oder jenes Unterfangen meinem Leben überzuordnen – eine Wahl zu treffen, die mein Leben transzendiert.»¹⁵

Dabei handelt es sich allerdings um eine, paradox gesagt, immanente Transzendenz, oder, wie man es auch ausdrücken könnte, um eine Transzendenz in horizontaler Richtung. Mit dem Tod überschreitet der einzelne seine individuellen Grenzen in ein «Projekt» hinein. Daraus folgert Garaudy: «Mein Leben hat seine Dimension der Ewigkeit nicht nach diesem Leben oder jenseits dieses Lebens, sondern hier und jetzt, indem ich der verantwortlich Schaffende an einem Projekt bin, das über mich hinausgeht... Unter einer solchen Perspektive ist mein Tod in keiner Weise absurd, empörend oder verabscheuenswürdig.»¹⁶

Aus dieser Sicht scheint es nur folgerichtig, wenn der Mensch sich einzig gegenüber dem «unnatürlichen Tod» auflehnt: «Wogegen wir zu kämpfen haben, ist der verfrühte Tod junger Wesen, die voller Möglichkeiten sind. Das hängt in wesentlichem Masse von unserem Kampf für eine soziale Ordnung ohne Krieg, ohne Elend und für eine menschliche Form der Gesellschaft ab.»¹⁷

Offensichtlich geht es bei Garaudy (auch V. Gardavsky, M. Prucha und M. Machovec wären hier zu nennen) darum, den «natürlichen Tod» als etwas Natürliches ins Bewusstsein zu heben und so gewissermassen ins Leben zu integrieren.

Der einzelne in der Geschichte

Immer erscheint dabei der einzelne sozusagen als Baustein im Gebäude der Zukunft. Aber das heisst doch gerade: er ist nicht mehr Subjekt der Geschichte, sondern deren Objekt, blosses *Mittel zum Zweck*. Die Auskunft, dass der einzelne in der Menschheit weiterlebe, vermag nicht zu befriedigen. Wenn nach Marx im Tod die Gattung über das Individuum siegt, so ist dem zunächst entgegenzuhalten, dass die Menschheit als ganze gerade aus einzelnen Menschen besteht und ohne sie nichts wäre. Ausserdem besteht auch die Möglichkeit, dass die Gattung selbst einmal erlöschen könnte. Angesichts solcher Überlegungen nützt es denn auch wenig, wenn man, wie Ernst Bloch, den einzelnen anherrscht, er habe sich gefälligst nicht so wichtig zu nehmen¹⁸; denn dieser einzelne befasst sich ja nicht nur mit dem Leben und der Zukunft im allgemeinen, sondern auch mit *seinem* Leben und *seiner* Zukunft. Damit erweist es sich erneut, dass der Gedanke des natürlichen Todes all jenen nicht gerecht wird, die eines vorzeitigen oder gewaltsamen und somit «unnatürlichen» Todes sterben: die um ihres Kamp-

fes für eine bessere Zukunft willen Verfehmten und Verfolgten, die Gejagten und Gefolterten, die rücksichtslos Liquidierten und kaltblütig Beseitigten, kurz, all die unzähligen Opfer der Geschichte.

Aber nicht nur im Hinblick auf ein vorzeitiges oder gewaltsames Sterben, sondern auch in bezug auf ein Sterben nach einem erfüllten Leben erheben sich angesichts der Idee des natürlichen Todes einige Einwände und Fragen: *Zunächst*: Wann ist ein Leben «erfüllt» und «abgeschlossen»? Und wer hat das Recht, das im Einzelfall festzustellen? *Ferner*: Selbst wenn der Tod auf der Ebene der Natur als etwas Selbstverständliches erscheinen mag (eine Generation muss wohl oder übel der kommenden das Feld räumen), so wird er doch auf der existentiellen Ebene keineswegs als etwas Natürliches erfahren; Jean-Paul Sartre hat deshalb vom «Absurditätscharakter des Todes» gesprochen (S. 83).

Darum weiss auch Ernst Bloch, der zwar zu diesen Fragen nicht mehr sagt, als er atheistisch zu sagen vermag – aber gleichzeitig auch die Rede vom natürlichen Tod als Gerede entlarvt. Gewiss, auch in seinen Spätschriften wird noch Hoffnungsmusik gespielt, aber doch wesentlich gedämpft. Und die Dissonanzen fallen keinem Schnitt zum Opfer; sie bleiben stehen. Denn selbst wenn der unnatürliche Tod abgeschafft wäre, so bliebe doch der «natürliche Tod, als der durch keine gesellschaftliche Befreiung berührbare. Desto mehr, als nach abgeschaffter Armut und Lebenssorge sich die Todessorge besonders hart erhebt. Totentanz ist noch am schönsten am irdischen Ort» (S. 104).

Anders gesagt: Der Tod wird immer als Stachel erfahren, weil sich das Todesproblem praktisch eben nicht nur auf der Ebene der Natur, sondern auch auf jener des Individuums stellt.

Zurückblickend lässt sich leicht feststellen, dass die Idee vom natürlichen Tod, bei allen damit verbundenen positiven Anliegen, sich letztlich gegen den Menschen richtet, weil das menschliche Leben rein biologisch betrachtet wird. Der in dieser Sicht implizierte Jenseitsverlust ist es, welcher sich auf das diesseitige Leben tödlich auswirkt¹⁹.
Josef Imbach

¹⁵ R. Garaudy, Menschenwort, Wien 1976, 39.

¹⁶ Ebd., 48–49.

¹⁷ Ebd., 49.

¹⁸ E. Bloch, Atheismus im Christentum, rowolts deutsche enzyklopädie 347, Reinbek 1970, 239.

¹⁹ Vgl. dazu J. Imbach, In Angst leben?, Zürich 1977, 60–68.

Hinweise

«Kleines Stundenbuch»

Bald nach Erscheinen des dreibändigen Stundenbuches wurde der Wunsch laut nach einer vereinfachten Ausgabe, damit auch Laienkreise am Gotteslob der Kirche teilnehmen können. Im «Kleinen Stundenbuch», das vor kurzem erschienen ist, glücken Herausgeber und Verleger diesen Wünschen entgegenzukommen¹.

Inhalt

Die Texte des Kleinen Stundenbuches stimmen überein mit der authentischen Ausgabe der «Feier des Stundengebetes für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes». Das Bändchen enthält den ganzen Vier-Wochen-Psalter mit allen Texten zu Laudes, Vesper und Komplet für die 34 Wochen im Jahreskreis sowie die Eigentexte für die Sonntage im Jahreskreis. Für ungeübte Beter des Stundengebetes, die solche Eigentexte vorerst vielleicht nicht einzubauen verstehen, ist an den vier Sonntagen des Wochenpsalters nach den Hinweisen auf die Antiphonen und Orationen des Sonntags je eine allgemeine Benedictus- und Magnificat-Antiphon sowie eine allgemeine Oration an Ort und Stelle abgedruckt.

Während im Stundenbuch bei den Laudes und Vespers der dritten und vierten Woche die Hymnen der ersten und zweiten Woche wiederholt werden, weist das Kleine Stundenbuch in der dritten und vierten Woche nur auf die entsprechenden Seiten der früheren Wochen hin, bietet dafür aber jeden Tag einen eigenen Hymnus aus dem Hymnar an. Eine Gedächtnisstütze für den aktuellen Bezug des Stundengebetes enthält die Ausgabe dadurch, dass bei den Bitten der Laudes und den Fürbitten der Vesper jedesmal auf die Möglichkeiten hingewiesen wird, Bitten bzw. Fürbitten in besonderen Anliegen einzuschleiben.

Benützerkreis

Die Liturgiekonstitution sagt: «Auch den Laien wird empfohlen, das Stundengebet zu verrichten, sei es mit den Priestern, sei es unter sich oder auch jeder einzelne allein» (Art. 100). Die Allgemeine Einfüh-

¹ Kleines Stundenbuch. Im Jahreskreis. Morgen- und Abendgebet der Kirche aus der Feier des Stundengebetes für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich. Einsiedeln u. a. 1981.

Stundengebet ergänzt: «Es empfiehlt sich, dass auch die Familie gleichsam als Hauskirche nicht nur gemeinsam betet, sondern im Rahmen ihrer Möglichkeiten auch Teile des Stundengebets verrichtet» (Nr. 27).

Für diese Beteiligung der Laien möchte das Kleine Stundenbuch eine Hilfe sein. Ein Handzettel beantwortet die Frage: «Für wen ist das Kleine Stundenbuch?» mit den Stichworten: «Für Laien, die in engerer Verbindung mit der grossen Gebetsgemeinschaft der Kirche leben möchten; für Gebetskreise und Gruppen, insbesondere von Jugendlichen, die den Kraftquell des gemeinsamen Stundengebets neu entdecken; für Familien, die eine Hilfe für ihr Hausgebet suchen; im Psalmengebet finden sie eine Sprache, die nicht veraltet und das ganze Leben hindurch trägt; für alle, die an Tagen der Besinnung und Einkehr teilnehmen, bei Exerzitien, bei Wallfahrten; für geistliche Gemeinschaften, die nicht zum vollen Stundengebet verpflichtet sind.»

Auch Priester können zur Ergänzung der grossen Ausgabe das Kleine Stundenbuch benutzen, vor allem auf Reisen (dazu enthält es im Anhang auch ein Invitatorium, eine Lesehore und eine kleine Hore).

Einführung der Laien

Das kleine Stundenbuch kann Anstoss geben, das Stundengebet vermehrt in Gemeinschaft zu beten. So könnten die Pfarrer überlegen, ob die Wohn- und Arbeitsgemeinschaft eines Pfarrhauses durch das gemeinsame Beten des einen oder anderen Teils des Stundengebets nicht auch zu einer Gebetsgemeinschaft werden könnte. Es liessen sich auch Laudes oder Vesper mit Gemeindegliedern beten. Wenn in immer mehr Gemeinden an Werktagen – und auch an Sonntagen – keine Messe mehr gefeiert werden kann, dann könnten die Gläubigen trotzdem zusammenkommen und miteinander aus dem Stundengebet das Morgen- und Abendlob beten.

Es wäre auch zu empfehlen, dass an Sonntagen und Festtagen neben der Eucharistiefeier auch die Vesper wieder zum Gottesdienstangebot der Gemeinde gehören würde. Zusätzlich zur Sonntagsvesper im KGB (Nr. 698 und 075) kann das Kleine Stundenbuch zur Bereicherung dieses Gemeindegottesdienstes beitragen.

Wichtig ist, dass die Seelsorger oder dazu Beauftragte die Laien in das Stundengebet einführen. Dabei kann zur Sprache kommen: Das Stundengebet als Gebet der ganzen Kirche; die Heiligung des Tages durch die Gebetsstunden; der Aufbau und die Elemente der einzelnen Gebetsstunden; Einführung in die Psalmen². Das Kleine

Stundenbuch selber bietet den Benützern eine knappe Einführung zum Verständnis und den Vollzug des Stundengebets.

Es wird wesentlich von den Seelsorgern abhängen, ob den Laien der Reichtum des kirchlichen Stundengebets zugänglich wird und so das Kleine Stundenbuch zur Aufwertung des Stundengebets beitragen kann³.

Walter von Arx

² Hilfen zu dieser Hinführung bietet die Allgemeine Einführung zum Stundengebet in Band I des Stundenbuches sowie verschiedene einführende Artikel in: SKZ 146 (1978) 655–659; 707f.; 722–724; SKZ 147 (1979) 49–52 sowie verschiedene Kommentare zu den Psalmen.

³ Bei den Verlagen (für die Schweiz: Benziger Verlag, 8840 Einsiedeln, oder Verlag Herder, Malzgasse 18, 4002 Basel) können Handzettel und Plakate für den Schriftenstand oder das Anschlagbrett bezogen werden.

Amtlicher Teil

Für alle Bistümer

Bischöflich Beauftragter für Radio und Fernsehen

Nach Abschluss seiner Ausbildung tritt Pfarrer Paul Jeannerat am 1. August 1981 die Aufgabe des bischöflich Beauftragten für Radio und Fernsehen in der deutschen und rätoromanischen Schweiz an. Die Aufgabe ist in die «Arbeitsstelle für Radio und Fernsehen» (ARF) des Katholischen Volksvereins an der Bederstrasse 76, 8002 Zürich, integriert. Er löst P. Josef Gemperle ab, der in der Schönstattgemeinschaft eine neue Aufgabe übernimmt. Herzlichen Dank für seine Aufbauarbeit!

Bistum Basel

Im Herrn verschieden

P. Jan Pius Krivy, Tschechoslowaken-seelsorger, Basel

P. Jan Pius Krivy wurde am 28. September 1910 in Bosáca (Slowakei) geboren, trat 1935 in den Dominikanerorden ein und wurde am 22. Juni 1941 in Nitra zum Priester geweiht. Nach seinem Wirken und nach Gefängnishaft in seiner Heimat und vorübergehendem Aufenthalt in Kanada übernahm er 1970 die Tschechoslowaken-

seelsorge in Basel. Er starb am 4. Juli 1981 in Rom und wurde am 7. Juli 1981 in Rom beerdigt.

Adolf Ritz, Pfarresignat, Kirchdorf

Adolf Ritz wurde am 5. April 1896 in Basel geboren und am 5. Juli 1931 zum Priester geweiht. Er begann sein Wirken als Vikar in Kirchdorf (1931–1934) und wurde in der Folge Pfarrer von Witterswil (1934–1939), Münsterlingen (1939–1945) und Stein a. Rhein (1945–1961). 1961 zog er sich als Signat nach Untersiggenthal zurück. Er starb am 20. Juli 1981 und wurde am 23. Juli 1981 in Kirchdorf beerdigt.

Bistum Chur

Ausschreibung

Infolge Wahl von Pfarrer Johann Albert zum Pfarrer von Illgau wird die Pfarrei *Schübelbach* zur Wiederbesetzung ausgeschrieben. Interessenten mögen sich bitte bis zum 27. August 1981 melden bei der Personalkommission des Bistums Chur, Hof 19, 7000 Chur.

Ernennungen

Am 10. Juli 1981 ernannte Diözesanbischof Dr. Johannes Vonderach

– *Jakob Romer* zum Pfarrer in Effretikon; Antritt am 5. September 1981;

– *Hans Burch* zum Seelsorger in Buochs (teilweise freigestellt für das Studium). Adresse ab 1. August 1981: Schulstrasse 4, 6374 Buochs, Tel. 041 - 64 47 21;

– *Hugo Gehring*, Neupriester, zum Religionslehrer an den Zürcher Kantonsschulen in Bülach und Oerlikon und zum Vikar in Bülach;

– *Philipp Dörig* zum Pastoralassistenten in Sarnen;

– *Hans Schelbert* zum Pastoralassistenten in Regensdorf;

– *Jerzy Sieczynski* zum Pastoralassistenten in Winterthur, St. Laurentius, und Religionslehrer an der Mittelschule;

am 13. Juli

– *Albert Wihler*, bisher Pfarrer in Zernez und Susch, zum Pfarrer von Stierva und Mon; Antritt am 26. Juli 1981;

Ferdinand Vieli, Resignat, übernimmt die Aufgabe als Spiritual im Altersheim Ibach.

Am 10. Juli 1981 wurden ernannt

a) als *Vikare im Pastoraljahr*

– *René Berchtold*, Neupriester, für die Pfarrei St. Gallus, Zürich;

- *P. Rafael Morant OSB* (Priesterweihe im September) für das Pfarrektorat Erlöserkirche in Chur;

- *Hannes Rathgeb* (Priesterweihe im August) für die Pfarrei Guthirt, Zürich;

- *Franz Studer*, Neupriester, für die Pfarrei Glattbrugg.

b) als Diakon im Pastoraljahr

- *Daniel Durrer* für die Pfarrei Domat/Ems.

c) als Pastoralassistenten im Pastoraljahr

- *Tony Bucher* für die Pfarrei Rütli-Tann;

- *Franz Enderli* für die Pfarrei Kerns;

- *Sr. Lucila Kühnis* für das Pfarrektorat Heiligkreuz, Chur;

- *Ivan Lehotsky* für die Pfarrei Bruder Klaus Zürich;

- *Hansruedi Simmen* für die Pfarrei St. Konrad, Zürich;

- *Matthias Sticher SMB* für das Pfarrektorat Erlöserkirche, Chur;

- *Toni Styger* für die Pfarrei Effretikon;

- *Bernadette Tischhauser* für die Pfarrei Langnau a. A.

Im Herrn verschieden

Mgr. Camille Grand, Sitten

Am 14. Juli 1981, seinem Namenstag, starb nach langer Krankheit in der «Clinique Générale» in Sitten Monseigneur Camille Grand, Domherr.

Der Verstorbene wurde am 6. April 1898 in Vernamiège geboren und am 19. März 1923 zum Priester geweiht.

Nach seinem Studium in Freiburg wurde er zum Professor am Kollegium von Sitten ernannt und 1936 gleichzeitig zum Professor am Priesterseminar in Sitten.

Im Jahre 1942 ernannte ihn Bischof Viktor Bieler zu seinem Generalvikar, und nach dessen Tode 1952 wählte ihn das Domkapitel zum Kapitelsvikar für die Zeit der Sedisvakanz.

Mgr. Camille Grand war Domherr des Ehrwürdigen Domkapitels der Kathedrale Sitten.

Während vieler Jahre hatte er verschiedene andere Ämter inne: Ökonom des bischöflichen Hauses, Seelsorger der katholischen Organisationen der «Anciens Rertraitants Paroissiaux» und der «Vie montante».

Er ruhe im Frieden seines Herrn!

schon damals eine gewisse Vorstellung seiner Zukunft.

Nach seiner Schulzeit besuchte er das Kollegium Schwyz, und anschliessend bereitete er sich im Priesterseminar St. Luzi in Chur auf den priesterlichen Dienst vor. Am 12. Juli 1925 wurde er durch den Bischof Georgius Schmid von Grüneck zum Priester geweiht und feierte hernach am 19. Juli 1925 in der Herz-Jesu-Kirche in Zürich-Wiedikon sein erstes Heiliges Messopfer.

Im Jahre 1926 begann er in Guthirt in Zürich-Wipkingen mit seiner seelsorgerlichen Tätigkeit. Das Jahr 1931 war in seinem Leben ein entscheidungsvolles Jahr. Der Bischof beauftragte ihn damals, nach dem Tösstal, nach Turbenthal, zu übersiedeln und hier die Seelsorge aufzubauen.

Für den jungen Geistlichen war dies ein sicher verlockendes, aber ebenso ein verantwortungsvolles Angebot. Pfarrer Hugo Paul wagte es. In Turbenthal begann er, in einem Notraum Gottesdienst zu halten, und als nach einem halben Jahr sich auch seine Schwester Sophie entschloss, ihrem Bruder in der schweren Aufgabe beizustehen, entwickelte sich allmählich eine konkrete Zukunftsplanung. Während Pfarrer Hugo Paul zu den Finanzen kaum eine Beziehung hatte, baute seine Schwester mit ihrer kaufmännischen Ausbildung ein Konzept auf, das sich in der Folge als sehr erfolgreich herausstellte. Pfarrer Hugo Paul machte sich häufig auf Bettelreisen, seine Schwester organisierte Bettelaktionen. So war es möglich, dass 1934 mit dem Bau einer Kirche, eines Pfarrhauses und eines Pfarrsaales begonnen werden konnte.

1950 war die gesamte Bauschuld beglichen, und in der Folgezeit wurden auch der Unterhalt der Pfarrei sowie die entstehenden Reparaturen durch eigenen Einsatz beglichen. In der Aufbauzeit der Pfarrei war die Schwester Sophie Organistin, Leiterin eines Pfarreiorchesters und des Kirchenchores.

Nach 37jähriger, äusserst aktiver seelsorgerischer Tätigkeit trat Pfarrer Paul sel. in den Ruhestand. Aber sein gutes Priesterherz wollte ihm die wohlverdiente Ruhe nicht zulassen. In Winterthur, wo er Wohnsitz genommen hatte, betreute er von 1968 bis 1977 vier Alters- und Pflegeheime (Adlergarten, Wiesengrund, Neumarkt und Brüelgut). Seine Gewissenhaftigkeit und seine humorvolle Kontaktfreudigkeit wurden von den Betagten sehr geschätzt.

Nach einer Operation 1977 begannen seine Kräfte zusehends nachzulassen, und was man damals bereits zu befürchten hatte, trat nun in den letzten Tagen ein. Am 7. Mai musste er erneut in das Kantonsspital eingewiesen werden, wo er am 4. Juni sein wertvolles Leben seinem Schöpfer zurückgegeben hat. Möge Pfarrer Hugo Paul in der ewigen Anschauung Gottes, dem er ein Leben lang treu gedient hat, seinen Frieden finden.

Fridolin Imholz

Bistum Sitten

Diakonatsweihe

Der Bischof von Sitten, Mgr. Heinrich Schwery, hat am Samstag, dem 11. Juli 1981, in der Kapelle des «Monastère St-Benoît de Port-Valais» folgende Oblaten «Notre-Dame de la Sagesse» zu Diakonen geweiht: *Bruno Charnin, Jean-Philippe Halluin, François-Jérôme Leroy* und *Robert Verlet*.

Bischöfliche Kanzlei

Ruhegehaltskasse des Bistums

Die Delegiertenversammlung der Ruhegehaltskasse des Bistums Sitten «Spes» wird einberufen auf den 22. September 1981.

Gemäss Art. 05. 02. Abs. 07 sind eventuelle, begründete Vorschläge zu richten an den Präsidenten bis zum 5. September: Herrn Pfarrer Konrad Venetz, 3956 Salgesch.

Die Herren Dekane sind gebeten, die zwei Delegierten des Dekanates bis zum 1. September zu melden an: Johann Zenklusen, Pfarrer, 3901 Termen.

Für die Kasse:

Johann Zenklusen, Pfarrer

Verstorbene

Hugo Paul, Pfarresignat, Winterthur

Am Donnerstag, 11. Juni, wurde auf dem Friedhof Rosenberg in Winterthur der allseits geachtete und bis zu seinem Lebensende aktive Seelsorger Hugo Paul beigesetzt. Seine Heiterkeit des Herzens, seine Opfer- und Hilfsbereitschaft, seine echt gelebte Mitbrüderlichkeit liessen ihn von vielen Seelsorgern aus dem Dekanat Winterthur als echten Freund erfahren. Der liebe Verstorbene setzte seine ganze Lebensenergie und Tatbereitschaft in den Dienst der Zürcher Diaspora. Dieser Einsatz prägte ihn zu einer Persönlichkeit, die vielen auch in Zukunft in ehrendem Gedächtnis haften bleiben wird.

Parresignat Hugo Paul erblickte am 8. Oktober 1900 in Zürich das Licht der Welt. Seine Eltern waren Jakob und Sophie geb. Schäli. Hugo war das fünfte Kind von sieben Geschwistern. Schon in seinen ersten Lebensjahren machte sich bei ihm ein träfer Mutterwitz bemerkbar. Immer wieder verstand er es, mit seinem spontanen Humor verblüffende Antworten zu geben und damit eine heitere Stimmung zu schaffen. Im Bühlschulhaus Zürich-Wiedikon begann er seine Schulzeit. In der Kirche St. Peter und Paul war er ein eifriger Ministrant, so eifrig, dass er einmal sogar schon morgens um zwei Uhr vor der Sakristei wartete, um seinen Ministrantendienst, der auf fünf Uhr festgesetzt war, anzutreten. Zu Hause baute er sich einen Hausaltar und feierte nach eigener Manier mit seinen Geschwistern als Zelebrant die Messe. Offenbar steckte in ihm

Neue Bücher

Seewalds Bilderbibel

Kleine Bilderbibel. Bilder von Richard Seewald. Text von Josef Goldbrunner. Neuauflage 1980, Verlag Herder Freiburg i. Br., 128 Seiten, mit 60 Bildtafeln.

Es war ein guter Gedanke des Herder Verlags, der grossen Bilderbibel Richard Seewalds vom Jahr 1957 nun diese Kleinausgabe folgen zu lassen und sie mit Bildmeditationen von Josef Goldbrunner zu versehen. Gut schon deshalb, weil beides, das handliche Format und die kurzen Betrachtungen des bekannten Theologen, der praktischen Verwendung des Buches entgegenkommen.

Was die Bilder betrifft: sie sind bekannt. Der Sturm der Entrüstung, der sich 1939 gegen sie erhob (vorwiegend bei Bischöfen und im Klerus, bei den Laien fanden sie begeisterte Aufnahme), hat sich längst gelegt. Diese ausdrucksstarken Darstellungen zu Texten aus dem Alten und Neuen Testament gehören zum Besten, was Seewald geschaffen hat, und es ist kein blosser Werbeslogan des Verlags, wenn er sie den bleibenden Schöpfungen der religiösen Kunst des 20. Jahrhunderts zurechnet. Sie verdienen diese Klassierung, die neueren ebenso wie die zuerst entstandenen. Seewald war ein ebenso genialer Zeichner wie er Maler war. Das beweist jede einzelne dieser schwarz-weissen Kreidezeichnungen, die, obwohl im Format stark verkleinert (9,5:15 cm), gegenüber den Originalblättern nichts von ihrer formalen wie inhaltlichen Ausdruckskraft verloren haben.

Es sind keine Bibelillustrationen im herkömmlichen Sinn. Sie sagen auf ihre Weise bildhaft aus, was den Kern einer Schriftstelle ausmacht. Seewalds Absicht war es, in ihnen nicht eine Szene einfach nachzuerzählen im Bild, sondern Sinnzeichen zu setzen, die dem, der sie zu lesen versteht, den Weg zum tieferen Verständnis weisen. Das ist es auch, was diese Darstellungen so geeignet für Bildmeditationen macht. Alles ist in ihnen auf das Wesentliche beschränkt. Nichts lenkt ab, kein unnötiges Beiwerk, keine malerischen Effekte. Die grosse Geste, der tiefe Ernst in den Gesichtern und eine gewisse Herbheit der Form (die früher als abtossend empfunden wurde) – all das entspricht der Würde und dem Ernst der Wahrheit, die im Wort Gottes offenbar wird.

Ihr entsprechen auch die kurzen Betrachtungen, die den Zeichnungen beigegeben sind. Auch Goldbrunner beschränkt sich auf das Wesentliche von Schrifttext und Bild. Der knappe, kaum seitenlange Text lässt Raum genug für das eigene Nachdenken. So eignet sich das Buch ebensogut zum Vorlesen mit Pausen zur Vertiefung des Geschehens und Gehörten in schweigender Stille wie zur persönlichen Betrachtung in den eigenen vier Wänden. Ich könnte mir denken, dass mancher Katechet auch im Religionsunterricht sich seiner gerne bedient und dass es in Bibelstunden zur Einleitung eines Gesprächs oder als seine Grundlage von Nutzen sein kann.

Ernst Walter Roetheli

Das Erbarmen Gottes

Johannes Paul II., Der bedrohte Mensch und die Kraft des Erbarmens. Die Enzyklika «Über das Erbarmen Gottes» Papst Johannes Pauls II. Revidierte deutsche Übersetzung und Kommentar von Karl Lehmann, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1981, 120 Seiten.

Der Herder Verlag hat diese zweite Enzyklika von Papst Johannes Paul II. in handlichem Buchformat und mit einem kurzen Kommentar von Karl Lehmann herausgebracht. Der Theologe Lehmann hat die Kärnerarbeit nicht gescheut und den deutschen Text des Osservatore Romano Satz für Satz mit der lateinischen Version verglichen. Er hat dann den deutschen Text an meh-

ren Stellen verbessert und dabei festgestellt, dass der deutsche Text eine Übersetzung nicht aus dem Lateinischen, sondern aus dem Italienischen darstellt, und dass andererseits dieser italienische Text wahrscheinlich direkt aus dem vom Papst polnisch niedergeschriebenen Text her stammt; auch ein Zeichen der Zeit.

Der kurze Kommentar von Lehmann zeigt sehr klar die theologischen Linien von Papst Johannes Paul II. auf und wie die zweite Enzyklika eine deutliche Fortsetzung der ersten bedeutet. Es ist diesem Papst eigen, sein Thema nicht dogmatisch anzugehen, sondern biblisch und exegetisch, und dann den Hauptgedanken sozusagen von allen Seiten zu umkreisen. Dabei erhält man vielleicht den Eindruck von Wiederholungen, die aber dann doch wieder der Weiterführung dienen. Wer vom Titel «Dives in misericordia» etwa erwartet hätte, dass hier vor allem von der Sünde und ihrer Vergebung gehandelt werde, muss erkennen, dass Erbarmen ein viel weiterer Begriff ist. Er umfasst Gerechtigkeit und Liebe und fusst letzten Endes auf der Würde des Menschen, die eine von Gott geschenke und in Christus offenbar geworden ist.

Der Kommentator weist im besondern noch darauf hin, dass die Thematik vom Erbarmen nicht etwa nur theologisch und dann noch ethisch zu verstehen ist, dass sie vielmehr nach der Überzeugung des Papstes auch Auswirkungen für die heute aktuellen Fragen von Entwicklungspolitik und Gesellschaftsreform hat und dass ihr (besonders wegen der biblischen Argumentationsweise) auch eine ökumenische Dimension eigen ist.

Die Enzyklika sollte wohl so gelesen werden, wie sie entstanden ist: aus gründlicher Bibelmeditation kommen theologische Einsichten, die Kirche und Welt verändernde Kräfte ausstrahlen.

Karl Schuler

Maria

Bernhard Häring, Maria – Urbild des Glaubens. 31 Betrachtungen und Gebete, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1980, 134 Seiten.

Dieses Buch des bekannten Altmeisters der Moraltheologie hat, nach der Verbreitung zu schliessen, ein weltweites Echo gefunden. Die «Urfassung» ist italienisch, es folgten englische, amerikanische und australische Ausgaben. Auch in Ozeanien und auf den Philippinen ist es in verschiedenen Idiomen verbreitet. Und nun hat es der Verfasser in seine Muttersprache übersetzt. Die Struktur des Buches könnte als konventionell bezeichnet werden: 31 kurze Kapitel (für Mai- oder Oktoberandachten geeignet) gliedert in Schriftlesung, Deutung und einem sich daraus ergebenden formulierten Gebet.

Dieses auf die Praxis bezogene Buch möchte das tief sinnige Kapitel der Konzilskonstitution über die Kirche, das von Maria als Urbild der Kirche handelt, in Erinnerung rufen und beleben. Ein wertvolles, nüchternes Marienbuch ohne Überschwang.

Leo Ettlin

Die vorliegende Ausgabe der Schweizerischen Kirchenzeitung ist die zweite Feriendoppelnummer. Die nächste Ausgabe erscheint als Nr. 33-34 am 13. August; dementsprechend entfällt die Ausgabe vom 6. August.

Zum Bild auf der Frontseite

Das Altersheim Langrütli, Einsiedeln, wurde 1905-1907 für die Bürger des Bezirkes Einsiedeln erbaut. In den Krisenjahren 1920-1930 musste das Haus 120-130 Personen Wohnstatt bieten. Heute wohnen darin noch 60 Betagte. Die Führung des Heimes ist seit 1907 den Kreuzschwestern von Ingenbohl anvertraut. Bei der Renovation 1970/71 wurde die Hauskapelle erweitert und neu eingerichtet. Gestaltet wurde sie vom Einsiedler Bildhauer Toni Bissig. Der Kreuzweg, eine Stiftung der Betagten, stammt vom Wiler Künstler Willi Buck (1979).

Die Mitarbeiter dieser Nummer

Dr. Walter von Arx, Leiter des Liturgischen Instituts, Gartenstrasse 36, 8002 Zürich

P. Alfred Clausen SJ, Hirschengraben 86, 8001 Zürich

Dr. P. Leo Ettlin OSB, Rektor der Kantonsschule, 6060 Sarnen

Dr. P. Josef Imbach OFMConv, Professor, Via Serafico 1, I-00142 Rom

Fridolin Imholz, Pfarrer, Unterer Deutweg 89, 8400 Winterthur

P. Markus Kaiser SJ, Hirschengraben 86, 8001 Zürich

Kurt Koch, dipl. theol., Assistent, Adligenswilerstrasse 15, 6006 Luzern

Bruno Kutter, Pfarrer und Dekan, 7310 Bad Ragaz

Dr. Jean Mesot, VOS-Sekretär, Postfach 20, 1702 Freiburg

Dr. P. Ernst Walter Roetheli MS, Franziskusheim, 9463 Oberriet

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, Insetate

Raeber AG, Frankenstrasse 7-9

Briefadresse: Postfach 1027, 6002 Luzern

Telefon 041 - 23 07 27, Postcheck 60 - 162 01

Abonnementspreise

Jährlich Schweiz: Fr. 60.—; Deutschland, Italien, Österreich: Fr. 72.—; übrige Länder: Fr. 72.— plus zusätzliche Versandgebühren.

Einzelnummer Fr. 1.70 plus Porto

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

Redaktionsschluss und Schluss der Inseratenannahme: Montag, Morgenpost.

Fortbildungs- Angebote

Vor und nach der Scheidung

Termin: 7. September 1981.

Ort: Institut für Ehe und Familie.

Zielgruppe: Seelsorger aller Konfessionen.

Kursziel und -inhalte: 1. Der Prozess der Paarauflösung und der Familienveränderung – ein theoretisches Modell; 2. Besprechung eigener Praxiserfahrung in der Seelsorge. Empfohlene Lektüre: Duss-von Werdt, Scheidung in der Schweiz. Eine wissenschaftliche Dokumentation, Bern (Haupt) 1980.

Leitung: Dr. Josef Duss-von Werdt.

Auskunft und Anmeldung bis 21. August: Institut für Ehe und Familie, Wiesenstrasse 9, Postfach 258, 8032 Zürich, Tel. 01 - 251 82 82.

Charismatische Erneuerung

Termin: 14. September 1981.

Ort: Franziskushaus, Dulliken.

Kursziel und -inhalte: Tagung für Priester im Sinne der Charismatischen Erneuerung der Kirche.

Leitung: Dr. Alfred Bölle, Solothurn.

Auskunft und Anmeldung: Franziskushaus, 4657 Dulliken, Telefon 062 - 35 20 21.

Abraham als Figur des Glaubens

Termin: 28.-30. September 1981.

Ort: Maison Bertigny, 1752 Villars-sur-Glâne.

Kursziel und -inhalte: Das theologische Problem des Vorbilds in den neutestamentlichen Briefen (Paulus, Jakobus, Hebräerbrief). Einführende Referate und Seminargespräch.

Referenten: Ass. Prof. Dr. Jean-Daniel Kaestli, Lausanne; Prof. Dr. Dieter Zeller, Luzern.

Träger: Schweizerische Theologische Gesellschaft.

Auskunft und Anmeldung bis 31. August: Dr. Pierre Bühler, St.-Moritz-Strasse 9, 8006 Zürich, Telefon 01 - 362 04 23 oder 252 73 30.

Vorstände unter sich: Altbewährtes und Neuerprobtes

Termin: 20.-22. Oktober 1981.

Ort: Bildungszentrum Matt, Schwarzenberg.

Zielgruppe: Präsidentinnen, Vorstände.

Kursziel und -inhalte: Weiterbildung der Vorstände und Präsidentinnen. Wir werden über wesentliche Vereinsaufgaben nachdenken, miteinander Ideen und Erfahrungen austauschen und gemeinsam überlegen, wo die Weichen neu oder anders gestellt werden müssen.

Leitung: Lotti Brun-Bissegger, Verbandspräsidentin, Luzern; Hans Knüsel, Verbandsseelsorger, Schwarzenberg.

Auskunft und Anmeldung: Sekretariat FMG, Bildungszentrum Matt, 6103 Schwarzenberg.

Information in der Prävention

3. Schweizerisches Seminar über Alkoholprobleme

Termin: 5./6. November 1981.

Ort: Palais de Beaulieu, Lausanne.

Kursziel und -inhalte: In einer Zeit, in welcher der Mensch Gefahr läuft, aufgrund der zunehmenden Informationsflut die Orientierung zu verlieren, scheint es wichtig, sich über Sinn und Unsinn von Information auch im speziellen Bereich der Suchtprävention Gedanken zu machen. Das Seminar richtet sich besonders an Mediatoren aus den Bereichen des Journalismus, der Sozialarbeit, der Vorsorge, der Erwachsenenbildung, des Lehramtes, der Fürsorge und an Interessierte aus allen andern Bereichen. Die verschiedenen Aspekte des Themas werden von neun Referenten in kurzen Beiträgen dargestellt. Die Referate liefern auch die Grundlagen für die Gruppenarbeit, auf die viel Gewicht gelegt wird.

Auskunft und Anmeldung: Schweizerische Fachstelle für Alkoholprobleme (SFA), Postfach 1063, 1001 Lausanne, Telefon 021 - 20 29 21.

Lehramt und Theologie

4. Dulliker Priestertagung

Termin: 9. Dezember 1981.

Ort: Franziskushaus, Dulliken.

Referent: Prof. Dr. Karl Lehmann, Freiburg i. Br.

Auskunft und Anmeldung: Franziskushaus, 4657 Dulliken, Telefon 062 -35 20 21.

Sekretärin

mit Hausbeamtenausbildung sucht selbständigen Wirkungskreis.

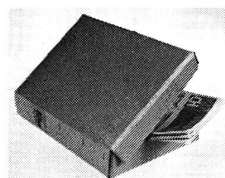
Offerten sind erbeten unter Chiffre 1252 an die Schweiz. Kirchenzeitung, Postfach 1027, 6002 Luzern

Frau (Mitte 50) sucht langfristige

Vertrauensstelle

in kath. Pfarrhaushalt mit familiärer Atmosphäre. Kanton Zürich oder Ostschweiz bevorzugt.

Telefon 071 - 42 38 13
(12-13 Uhr)



Archivierung der SKZ

Für die Aufbewahrung der laufenden Nummern der **Schweizerischen Kirchenzeitung** sowie für die vollständigen Jahrgänge offerieren wir Ihnen die praktischen, verbesserten Ablesgeschachteln mit Jahresetikette. Stückpreis Fr. 4.- (plus Porto).

Raeber AG Postfach 1027 6002 Luzern

**LIPP
AHLBORN**

Die zwei führenden
Weltmarken für
elektronische
**KIRCHEN-
ORGELN**

Piano-Eckenstein

Leonhardsgraben 48 Basel T 257788 92

Orgelbau Felsberg AG

7012 Felsberg GR

Geschäft: Telefon 081 22 51 70

Privat: Richard Freytag

Telefon 081 36 33 10

75 JAHRE ORGELBAU IN FELSBERG



Rauchfreie

Opferlichte

in roten oder farblosen Kunststoffbechern können Sie jetzt vorteilhafter bei uns beziehen.

Keine fragwürdigen Kaufverpflichtungen.

Franko Station bereits ab 1000 Lichte.

Verlangen Sie Muster und Offerte!

HERZOG AG

6210 Sursee, Tel. 045 / 2110 38

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

Kirchen und Pfarreiheimen Lautsprecher- und Mikrofon-Anlagen

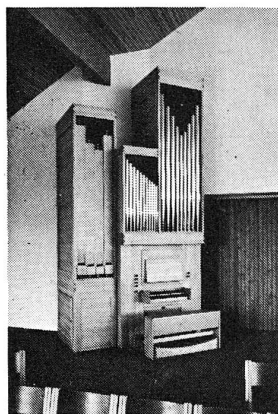
auch für **Schwerhörige** mittels Induktion ausgebaut, einzurichten. Eine solche Installation erfordert vom Fachmann äusserst individuellen Aufbau von hochqualifizierten Elementen. Durch die neue **Hi-Fi-Technik** stehen Ihnen geeignete Geräte zur Verfügung, die höchste Ansprüche an eine

**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



Meisterbetrieb

für Kirchenorgeln,
Hausorgeln,
Reparaturen, Reinigungen,
Stimmen und Service
(überall Garantieleistungen)

Orgelbau Hauser 8722 Kaltbrunn

Telefon 055 - 75 24 32
Privat 055 - 86 31 74

Pfarrsignat, voll einsatzbereit, sucht

Wohnung

in einer Pfarrei, wo er in der Seelsorge nützlich sein kann. Spricht neben Deutsch auch E, F, I, Sp.

Offerten sind erbeten an Chiffre 1248, Schweiz. Kirchenzeitung, Postfach 1027, 6002 Luzern

Wir, die **Pfarrgemeinde St. Laurentius, Flawil (SG)**, suchen

Laientheologen/ Katecheten

Wenn Sie Freude haben an:

- Religionsunterricht auf Mittel- und Oberstufe
- Jugendarbeit
- Gestaltung von Gottesdiensten
- Mitarbeit in der Pfarreiseelsorge . . .

wenn Sie ein engagierter, froher, offener und teamfähiger Mitarbeiter sind, finden Sie bei uns ein dankbares, wenn auch arbeitsintensives Tätigkeitsfeld vor.

Wenn Sie mehr Einblick nehmen wollen, nehmen Sie mit uns Verbindung auf und kommen Sie zu einem Gespräch vorbei.

Wir freuen uns auf Ihre Anfrage.

Wenden Sie sich an:

Heinrich Bischof, Pfarrer, Enzenbühlstrasse 20
Telefon 071 - 83 14 14

Hans Thoma, Präsident des Kirchenverwaltungsrates,
Riedernstrasse 68, Telefon 071 - 83 34 06

Gesucht wird für einen koordinierten Arbeitsbereich bei der Arbeitsstelle für katholischen Religions- und Bibelunterricht im Kanton Luzern und am Katechetischen Institut in Luzern ein

theologischer Mitarbeiter

Schwerpunkte der vorgesehenen Tätigkeit sind:

- Mitarbeit in allen theologisch-katechetischen Fragen der Arbeitsstelle
- theologische Fortbildung der Katecheten und Religionslehrkräfte
- Erstellung von Arbeitshilfen für den Religions- und Bibelunterricht
- Studienbegleitung der Absolventen des Katechetischen Institutes
- Mithilfe im Kurswesen des Katechetischen Institutes

Stellenantritt nach Vereinbarung. Ausführliche Unterlagen stehen zur Verfügung und können verlangt werden.

Anmeldungen werden erwartet bis zum 15. September 1981 und sind zu richten an: Johannes Amrein, Regionaldekan der Bistumsregion Kanton Luzern, Postfach, 6000 Luzern 10, Telefon 041 - 36 20 50

A. Z. 6002 LUZERN

63000

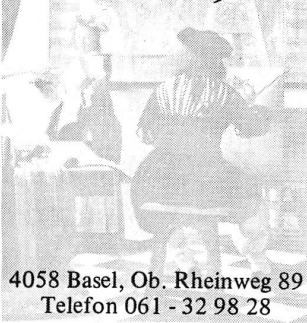
00247023
PFAMMATTER JOSEF DR.

PRIESTERSEM. ST. L
7000 CHUR

31-32/30. 7. 81

**LIENERT
KERZEN
EINSIEDELN**
☎ 055 53 23 81

Atelier für Restaurationen:
Gemälde und Objets d'art
Werner Thaler



4058 Basel, Ob. Rheinweg 89
Telefon 061 - 32 98 28