Zeitschrift: Schweizerische Kirchenzeitung : Fachzeitschrift für Theologie und Seelsorge

Herausgeber: Deutschschweizerische Ordinarienkonferenz

Band: 151 (1983)

Heft: 22

Heft

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 13.07.2025

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

KIRCHE

Schweizerische Kirchenzeitung

22/1983 151. Jahr 2. Juni

Fronleichnam
Eine Besinnung von
Alfons Kemmer 333

Unschlüssigkeit der Philosophen bei der Beurteilung der Frau? Die Einstellung der antiken Philosophie zur Frau und die Wahl der Kirche. Von
Theodor G. Bucher 334

Die Familie – lebendiges Zeugnis des Geistes Eine Besinnung von
Markus Kaiser 339

Zwischen Wasserplausch und Gottesdienst Ein Beitrag von
Kurt Bischof 339

Zivildienst und christlich geprägte Friedenspolitik Aus dem Priesterrat des Bistums Basel berichtet
Max Hofer 341

Zivildienst und christlich geprägte Friedenspolitik 12 Thesen von
Franz Furger 341

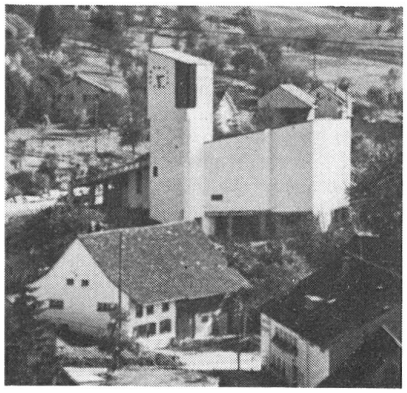
Ökumenische Kirchengeschichtsschreibung – ein theologisches Problem Eine Buchbesprechung von
Silvia Müller 342

Der Beruf des Priesters 344

Hinweise 345

Amtlicher Teil 345

Neue Schweizer Kirchen
St. Karl, Zeihen (AG)



Fronleichnam

Das Hochfest des Leibes und Blutes Christi (im Mittelalter: «vronlichnam» = Herrenleib) feiert die dauernde Gegenwart Jesu im Sakrament des Altares. Es ist ein relativ junges Fest, das erst 1264 für die ganze Kirche vorgeschrieben wurde. In den vorausgehenden zwölf Jahrhunderten feierte man die Eucharistie als das Opfer der Kirche und empfing sie als Opferspeise. Zwar wurde die konsekrierte Hostie für die Krankenkommunion aufbewahrt, doch vernehmen wir nichts von einer besondern Verehrung, die ausserhalb der Messfeier dem eucharistischen Brot erwiesen worden wäre. Wie kam es dazu?

Schon im 12. Jahrhundert zeigt sich im gläubigen Volk ein Verlangen, nach der Wandlung die Hostie zu schauen. Das Emporheben der konsekrierten Gestalten kam diesem Verlangen entgegen, das freilich bisweilen abergläubische Formen annahm. Nachdem Berengar von Tours († 1088) die Wesensverwandlung und die Realpräsenz des Herrenleibes in der Eucharistie geleugnet hatte, bekam dieses Anschauen der Hostie auch den Charakter eines Glaubensaktes. Eine Vision der Nonne Juliane von Lüttich im Jahre 1209 bildete schliesslich den Anlass zur Einführung eines besonderen Festes zu Ehren des Altarssakraments: die volle Mondscheibe zeigte sich ihr mit einem dunklen Flecken als Symbol des Kirchenjahres, dem ein Fest des Leibes Christi noch fehlte. Als der Bischof von Lüttich auf Bitten der Seherin ein solches Fest für seine Diözese vorschrieb, nannte er als Gründe dafür: die Widerlegung der Ketzer, die Sühne für die Vernachlässigung und die Erinnerung an das Abendmahl Jesu. Seit Beginn des 14. Jahrhunderts ist am Festtag die Sakramentsprozession bezeugt, die allmählich zum Triumphzug ausgestaltet wurde. In der Barockzeit erlebte der eucharistische Kult auch ausserhalb der Liturgie einen gewaltigen Aufschwung: Aussetzung des Allerheiligsten in der Monstranz, vierzigstündiges Gebet, Segensandachten, private Anbetung vor dem Tabernakel. Ja man glaubte sogar, die Festtage durch Aussetzung des Sakramentes während des Hochamtes feierlicher gestalten zu sollen.

Im Zug der liturgischen Erneuerung erfolgte eine Redimensionierung des Anbetungskultes. Durch die Einführung von Abendmessen kam es in vielen Pfarreien zu einem völligen Wegfall der Segensandachten. Die Errichtung von Altären zur Messfeier versus populum zwang dazu, für den Tabernakel einen andern Platz zu suchen, was in manchen Fällen zu glücklichen Lösungen führte, anderswo zu solchen, die wenig zur privaten Anbetung des Sakraments einladen, besonders wenn der Tabernakel erst nach langem Suchen aufgefunden wird.

So kann man sich wirklich fragen, ob das Pendel in bezug auf die Sakramentsverehrung nicht allzu sehr auf die Gegenseite ausgeschlagen hat. Der Sinn für eine stille Anbetung vor dem Tabernakel ist weithin geschwunden. Frauenklöster mit ewiger Anbetung finden kaum noch Nachwuchs und müssen aus Personalmangel die nächtlichen Anbetungsstun-

den bereits ausfallen lassen. Gewiss ist das Verschwinden gewisser barocker Kultformen nur zu begrüssen. Auch an Fronleichnam ist die Feier des Messopfers und die Kommunion der Gläubigen wichtiger als eine noch so prunkvolle Prozession. Aber warum sollte man nicht hin und wieder eine Abendandacht mit eucharistischem Segen halten? Die Häufung von Messfeiern an Sonntagen lässt die Klage über Priestermangel nicht sehr glaubhaft erscheinen. Besonders sollte aber die persönliche Verehrung des eucharistischen Herrn wieder mehr gepflegt werden. Der Protestant Fr. Heiler nennt mit Recht die «Tabernakelmystik» eine der verborgenen und ständig fliessenden Quellen der katholischen Frömmigkeit.

Die Anbetung der Eucharistie auch ausserhalb der Liturgie ist eine notwendige Folgerung aus der Lehre von der Realpräsenz. Erst nach deren Leugnung durch Berengar hat die Theologie ihre Aufmerksamkeit nicht mehr bloss den eucharistischen Gaben zugewandt, sondern dem ganzen Christus, der als Gott und Mensch in ihnen zugegen ist. Freilich handelt es sich dabei nicht um das gleiche Gegenwärtigsein wie im irdischen Leben Jesu. Er ist im Sakrament vielmehr zugegen als «Christus passus», wobei dieses perfektische Partizip nicht einfach das vergangene Leiden in Erinnerung rufen will, sondern das «Gelittenhaben» oder «Geopfertsein» ist auch präsentisch zu verstehen. Er ist zugegen als die Opfergabe der Kirche, die ihn zuvor im Messopfer dem himmlischen Vater dargebracht hat. Und zugleich ist er auch als der verklärte Herr zugegen, als unser Hohepriester am Throne Gottes. Beides lässt sich in der Eucharistie nicht trennen; der verklärte Herr und seine sakramentale Opfergestalt bilden eine Einheit. So liegt die Weise der eucharistischen Gegenwart zwischen der raum-zeitlichen seines irdischen Lebens und der endgültigen im Himmel.

Auf diese Wahrheit müssen auch die «Besuchungen des Sakraments» Rücksicht nehmen. Sie sind keine Audienzen beim irdischen Heiland oder gar Trostbesuche des «göttlichen Gefangenen im Tabernakel». Der Besucher soll vielmehr an Leiden und Tod des Herrn denken, sich seine Opfergesinnung zu eigen machen; er muss aber auch in tiefem Glauben den verklärten Hohenpriester und das himmlische Opferlamm (Offb 5,8–12) anbeten. Und weil er auch als Herr der Kirche zugegen ist, sollen wir auch deren Anliegen zu diesen Besuchen mitnehmen, sowie die Sorgen um das Heil der uns anvertrauten Seelen.

So gesehen ist die Verehrung der Eucharistie auch ausserhalb der liturgischen Feiern ein wichtiges Mittel der Seelsorge und des eigenen Fortschritts zu einer stets christusförmigeren Frömmigkeit.

Alfons Kemmer

Theologie

Unschlüssigkeit der Philosophen bei der Beurteilung der Frau?

In der römischen Erklärung *Inter insigniores* steht bei den Ausführungen über die Handlungsweisen der Apostel folgender Satz: «Wenn auch die Philosophen die Frau als minderwertig beurteilten, so weisen die Geschichtsexperten doch während der römischen Kaiserzeit auch die Existenz einer gewissen Bewegung nach, die sich um die Förderung der Frau bemühte.» Ich möchte nur diesen Satz etwas ausführlich kommentieren und zeigen, dass die Kirche zwischen zwei Richtungen der Philosophie auszuwählen hatte, auch wenn der tatsächliche Geschichtsablauf «die Philosophen» vorgezogen hat zuungunsten der «Bewegung der römischen Kaiserzeit»*.

Zuerst müssen wir die beiden Schlüsselbegriffe präzisieren. In der Philosophie versteht man unter der römischen Kaiserzeit die späte Stoa, die zeitlich gesehen die ersten zwei Jahrhunderte umfasst von Seneca bis Marc Aurel (3–180), die harten Gründungsjahre des Christentums. Da nun aber die Einstellung zur Frau bei den Stoikern von der Frühzeit bis zur Endperiode keine nennenswerte Wandlung erfahren hat, dürfen wir auf die Feineinstellung zwischen alter, mittlerer und später (= Kaiserzeit) Stoa verzichten und allgemein von stoischer Philosophie reden, womit das halbe Jahrtausend zwischen 300 v. Chr. bis 200 n. Chr. gemeint ist. Mit «den Philosophen», die die Frau als minderwertig beurteilt haben, müssen die beiden grossen Exponenten Platon und Aristoteles gemeint sein, dies nicht bloss, weil sie unser Denken am nachhaltigsten beeinflusst haben, sondern weil die meisten übrigen Philosophen in der Frauenfrage eine gegenteilige Meinung vertreten haben. Wie schroff der Gegensatz ist, begreifen wir erst, wenn wir vor Augen halten, was Platon und Aristoteles tatsächlich gesagt haben.

1. Die Verachtung der Frau bei Platon und Aristoteles

Zur Zeit von Platon steht das Grundproblem der Gleichberechtigung im Brennpunkt der beiden Unterscheidungen zwischen Griechen und Barbaren auf der einen Seite, Herren und Sklaven auf der andern, wobei die Frage nach der Stellung der Frau etwas in den Hintergrund rückt. Die ausführlichsten Platonstellen zur Frau sind zerstreut im *Staat*. Da die Wächter die besten Bürger sind und Platon die Frauen ausdrücklich für dieses Amt vorsieht, scheint die grundsätzliche Gleichstellung gesichert zu sein[1]. Eine weitere Stelle verlangt zuvorkommend, es müsse auf die schwächere Natur Rücksicht genommen werden, indem man den Frauen die leichteren Aufgaben zuweise. Schliesslich geht Platon dazu über, jene Eigenschaften aufzuzählen, bei denen im Dienst an der Stadt die Verschiedenheit der Natur von Mann und Frau ins Gewicht fällt. In rhetorischer Frageform hält er fest, von Natur aus

* Zum Kontext dieser Ausführungen: Hans Halter, «Das Problem ist, dass die Frau in der Kirche überhaupt ein Problem ist», in: SKZ 151 (1983) Nr. 13, S. 196–199.

[1] Wenn Platon zusammen mit Mill als die einzig grossen Philosophen hervorgehoben werden, die man Feministen nennen könnte (vgl. J. Annas, Plato's Republic and Feminism, in: Philosophy 51 [1976] 307), so weist das – was Platon anbelangt – auf eine missverstandene Lektüre hin. Daran ändert sich nichts, auch wenn anschliessend sehr gut gezeigt wird, wie Platon weder an Frauenrechten noch an der «Befreiung» von der Familie interessiert war. Ihm ging es einzig um eine ziemlich utopische Staatstheorie, die mit eugenischen Mitteln zu verwirklichen wäre. Von diesem Staatsziel her gelten Hausfrauenarbeit, Ehe, traditionelle Kindererziehung usw. als gesellschaftlich nutzlose Tätigkeiten.

(εὐφυῆ) sei der Mann begabt, die Frau unbegabt, der Mann lerne leicht, die Frau schwer, nach kurzer Anleitung sei der Mann fähig zur selbständigen Weiterentwicklung, die Frau könne nicht einmal behalten, was sie gelernt habe, «und dass der männliche Leib der Vernunft recht zu Diensten steht, der Leib der Frau der Vernunft hinderlich sei»[2]. In den *Gesetzen* bestätigt Platon weiter, die weibliche Natur sei hinsichtlich der Tugend weniger wertvoll und infolge der Schwäche seien die Frauen von Natur aus hinterhältiger und verschlagener[3].

Bei Aristoteles ist die Darstellung etwas komplexer. Im Zentrum seiner Beschreibung steht die Lage der Sklaven, ein Zustand, der anschliessend in Analogie auf die Frau übertragen wird. Daher müssen wir gleichzeitig über die Sklaven reden, wie sie in der *Politik* gesehen werden.

Der Sklave ist ein beseelter Besitz. Von einem Besitzstück redet man gleich wie von einem Teil. Der Teil ist Teil eines andern, gehört überhaupt einem andern. Darum ist der Herr zwar Herr des Sklaven, gehört ihm aber nicht; der Sklave hingegen ist nicht bloss Sklave des Herrn, der gehört dem Herrn ganz. Darin wird die Natur des Sklaven ersichtlich. «Der Mensch, der seiner Natur nach nicht sich selbst, sondern einem andern gehört, ist von Natur ein Sklave; einem andern Menschen gehört, wer als Mensch ein Besitzstück ist, das heisst ein für sich bestehendes, dem Handeln dienendes Werkzeug.»[4] Gleichheit oder ein umgekehrtes Verhältnis wäre für alle Teile schädlich. «Desgleichen ist das Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen von Natur so, dass das eine besser, das andere geringer ist, und das eine regiert und das andere regiert wird[5] ... Es ist also klar, dass es von Natur Freie und Sklaven gibt und dass das Dienen für diese zuträglich und gerecht ist.»[6] Aufgrund des naturgemässen Sklaventums gibt es Menschen, «die unter allen Umständen Sklaven sind, und solche, die es niemals sind»[7]. Da Aristoteles für seine Beschreibung metaphysische Einsicht in Anspruch nimmt, setzt sich jeder Kritiker dem Vorwurf der Denkunfähigkeit aus, wovor jedermann aus natürlichem Antrieb zurückschreckt. Damit ist das System wirkungsvoll immunisiert.

Es müsste nun gezeigt werden, wie die platonische Dichotomie zwischen Mann und Frau und der aristotelische Sklavenvergleich – beide abgesichert durch die Einsicht in die Natur – über das Mittelalter zu Rousseau, Kant, Hegel, Schopenhauer und Nietzsche eine erfolgreiche Wirkungsgeschichte bis in unsere Gegenwart ausüben. Das würde uns zu weit führen. Es sei nur noch bemerkt, dass in dieser bedenklichen Galerie John Stuart Mill die einzig rühmenswerte Ausnahme darstellt[8]. Wir wollen uns im wesentlichen auf die Zeit des Frühchristentums beschränken.

Das römische Dokument suggeriert mit dem eingangs zitierten Satz genau das, was allgemein vermutet wird, nämlich, dass die platonisch-aristotelische Philosophie in den Köpfen der Massen oder mindestens ihrer Führer und damit in der Praxis des Frühchristentums allgegenwärtig war, und die Evangelisten hätten auf diesem anthropologischen Hintergrund, zum Teil in deutlicher Distanzierung dazu, die biblischen Schriften verfasst. Dieses Klischee beruht auf der verzerrten Darstellung der Philosophiegeschichte, die Platonismus fast mit Christentum gleichsetzt. Die Philosophie des Urchristentums ist ohne alle Zweifel hellenistisch.

2. Zur hellenistischen Philosophie

Unter hellenistischer Philosophie versteht man die Philosophie, die mit dem Tod Alexanders (323 v. Chr.) beginnt. Ein Jahr später ist auch Aristoteles gestorben. Im Hellenismus hat sich ein neues Bild der Anthropologie durchgesetzt. Die zunehmende Vertrautheit mit fremden Völkern erlaubte eine unvoreingenommenere Analyse der gefürchteten rohen Barbarensitten. Alexander fand unter den persischen Adeligen Vornehmheit und gesittetes Benehmen, wie es in Griechenland nicht häufig anzutreffen war. Der verrufene Barbar zeigte menschliche Regungen, er nahm sogar edle Züge an; Überlegenheit der griechischen Rasse und sogar der griechischen Staatsform schienen nicht mehr gerechtfertigt. Philosophisches Umdenken verfeinerte das Menschenbild, was zwar Alexanders politischen Eroberungswillen nicht einschränkte. Die um sich greifende kosmopolitische Sicht hat er freilich nicht vom einstigen Philosophielehrer Aristoteles mitbekommen, der ihm geraten hatte, die Griechen als Freie, die Barbaren als Sklaven zu behandeln. Der praktische Kontakt war es, der Alexanders ethnozentrisches Menschenbild der griechischen Klassik fundamental verwandelte.

Gleichzeitig machte sich eine neue Grundeinstellung zur Philosophie bemerkbar. Man war nicht mehr begeisterungsfähig, im Rahmen der grossen Systeme weiterzuspekulieren, und verlegte die Untersuchungen auf Einzelprobleme. Dadurch ist die Geometrie gefördert worden (Euklid), die Mechanik (Archimedes), die Mathematik (Heron), die Ethik und zahlreiche weitere Gebiete. Der Nachfolger von Aristoteles hat sich in Logik einen Namen gemacht und mit dieser Spezialisierung das Schulziel nicht mehr ganz im Sinne seines Lehrers weitergeführt. Noch radikaler war der Eingriff in der Akademie. Eine Generation nach Platon hat dort ein Umschwung stattgefunden; die Schule wurde skeptisch und hat sich auf Probleme der Erkenntnistheorie beschränkt. Um 330 sind Stoa und Epikureismus als Konkurrenzschulen erstanden. Unter den zersplitterten und weitgehend zerstrittenen Richtungen hat die Stoa die qualitative Führung übernommen. Die drei dominierenden Strömungen sind: Stoa, Skepsis (= einstiger Platonismus) und Epikureismus. Sie werden begleitet von weniger einflussreichen Gruppen wie Kyniker, Neopythagoreer, Peripatetiker (= Aristoteliker) usw. Es ist nicht mehr angebracht von Aristotelismus zu reden, noch weniger von Platonismus. Von Platon blieb nicht viel mehr übrig als die Schulgebäude, in denen mit Berufung auf Sokrates der Skeptizismus gelehrt wurde. Platonismus und Aristotelismus haben sich als Schulen gleichsam aufgelöst und mindestens, was das Urteil der traditionellen Philosophen hinsichtlich des Platonismus anbelangt, ins Gegenteil verkehrt.

Trotz der 300jährigen Abwesenheit von Platonismus und Aristotelismus – im 1. Jahrhundert v. Chr. setzt mit der Sammlung der noch vorhandenen aristotelischen Schriften bereits die erste Renaissance ein – brauchte das Christentum in seinen Anfängen nicht in einem philosophischen Vakuum zu leben. Das allgemeine Denken war geführt von der hellenistischen Philosophie, die in gewissen Teilgebieten ausreichend konsolidiert war. Die einstigen polemischen und verleumderisch geführten Kämpfe um Fragen der Erkenntnistheorie sind abgeebbt, sie werden zu Übungszwecken schulintern weitergeführt; die stoische Logik hat sich allgemein durchgesetzt, auch wenn sie von den Epikureern verbal abgelehnt wird, und in vielen Belangen gibt es übereinstimmende Ansichten. In der Auffassung der Frau sind die Ab-

[2] Platon, Der Staat, 455 b–c. Schleiermacher übersetzt das letzte Zitat verharmlosend-beschönigend: «Die körperliche Beschaffenheit kommt dem einen zustatten für seine Absich (τῇ διανοίᾳ), dem andern ist sie entgegen.»

[3] Platon, Gesetze, 781 a.

[4] Aristoteles, Politik, 1254 a 13–17.

[5] Aristoteles, Politik, 1254 b 12–14.

[6] Aristoteles, Politik, 1254 b 27–30.

[7] Aristoteles, Politik, 1255 b 29–32.

[8] Vgl. John Stuart Mill, The Subjection of Women. Dieses Werk von 1869 hat auch im deutschen Sprachraum Aufsehen erregt, vor allem, weil einer der ersten Übersetzer, Sigmund Freud, fälschlich verstand, Mill wolle die Verschiedenheit zwischen Mann und Frau «abschaffen», während Mill die aus der Geschlechterverschiedenheit begründete Ungleichheit im Politisch-Rechtlichen bemängelte.

weichungen so gering, dass man die Schulen kaum auseinanderhalten kann.

3. Die Einschätzung der Frau im Hellenismus

Was einem Christen an der hellenistischen Philosophie als erstes auffällt, das ist nicht der allenthalben bedauerte Systemmangel, vielmehr die neue Einstellung zum Menschen. Die Hellenisierung durch Alexander hat das klassische, aristokratisch gehütete Menschenbild als ethnozentrische Spekulation erkennen lassen. Die angeblich naturbegründete Überlegenheit des Griechen gegenüber dem Barbaren beruht auf der Unkenntnis der andern Völker. Die Menschen sind gleich, sowohl Griechen wie Barbaren, Herren und Sklaven, aber auch Frauen und Männer. In scharfer Antithese zu Aristoteles lautet die Devise: «Kein Mensch ist von Natur aus Sklave.»[9] Aus dieser Gesamtkonzeption sei die Stellung der Frau anhand einiger Zeugnisse herausgegriffen.

Grundsätzlich dachte der Hellenismus nicht daran, auf dem Rechtsweg die Sklaverei abzuschaffen, und es muss auch weiterhin von einer Männergesellschaft gesprochen werden, bei der allerdings die neue Einstellung unaufhaltsam in alle Lebensbereiche vordringt: Privatrechte werden ausgeweitet, es werden grosse Anstrengungen unternommen, um die Mädchen in der Schulbildung den Knaben gleichzustellen, und vor allem gilt seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. Partnerschaft mit hoher Ehemoral als Vorbild. Dazu einige konkrete Hinweise.

Zenon, der Gründer der Stoa, liess sich selten von Sklaven bedienen; hie und da verlangte er freilich Sklavinnen um sich zu haben, um nicht in den Ruf eines Frauenhassers zu kommen[10]. Während die hellenistische Zeit für direkte politische Rechte noch nicht reif war, verschafften sich die Frauen verbesserte Stellungen im Familienrecht, mehr Autonomie über Heirat und Vermögen. Häufig findet man in den Heiratsurkunden eine Klausel der gemeinsamen Güterverwaltung[11]. Nicht zuletzt dürfte die öffentliche Arbeit dazu beigetragen haben, den Frauen mehr Ansehen zu geben. Die Zeugnisse mehren sich, wonach die Frauen sich aktiv an Wirtschaft, Sklavenhandel und Pferderennen beteiligt haben. Ein weiterer unterstützender Faktor des weiblichen Selbstbewusstseins dürfte die Religion gewesen sein, der Isiskult. In einer Anrufung der Isis wird im 2. Jahrhundert v. Chr. die Göttin gelobt, den Frauen die gleiche Macht gegeben zu haben wie den Männern[12].

Der grösste Umbruch hat sich im Bildungswesen vollzogen. Hier muss allerdings vor terminologischer Zweideutigkeit gewarnt werden. «Im klassischen Griechenland wurden die Mädchen nicht gebildet, sie lernten nur die Hausgeschäfte.»[13] Diese Beschreibung ist nur richtig, wenn «das klassische Griechenland» genau mit Aristoteles abgeschlossen wird. Die unmittelbar nachfolgende Zeit nimmt eine gegenteilige Haltung ein. Im klassischen Hellenismus waren die Mädchen nicht bloss in Turn- und Musikschulen eingeschrieben, sie besuchten in gleicher Weise wie die Knaben die Elementar- und höheren Schulen[14]. «Solche Schulen (Elementarschulen) findet man in der ganzen hellenistischen Welt. In den griechischen Städten schon während der vorhergehenden Epoche weit verbreitet, erscheinen sie überall, wo der Hellenismus Wurzel fasst. Kaum setzen die Ptolemäer ‹Kleruchen›, landbebauende Soldaten, als Siedler in die der Wüste im Fayûm abgewonnenen Ländereien, so erscheinen bis in die kleinsten ländlichen Mittelpunkte nicht nur Palästren und Gymnasien, sondern auch die Elementarschulen. Die Papyri zeigen uns, dass die Schrift, ohne allgemein zu sein, selbst ausserhalb der herrschenden Klasse sehr verbreitet war. Nun handelte es sich dort um Siedlungsboden, wo die Griechen nur eine in der barbarischen Masse untergehende Minderheit waren. In wirklich griechischen Ländern muss man annehmen, dass in der Regel alle Kinder von freier Herkunft die Schulen besuchen. Dies setzen die Schulgesetze von Milet und Teos voraus. Letzteres legt Wert darauf, dass der Unterricht sich gleicherweise an Knaben wie an Mädchen richtet – ein bedeutender Fortschritt gegenüber der vorhergehenden Epoche, der sehr allgemein zu sein scheint. Die Terrakotten von Myrina oder Alexandrien zeigen uns mit Vorliebe kleine Schülerinnen bei der Arbeit. Wir werden sogar in einer ganzen Anzahl von Städten der Ägäis oder Kleinasiens einen blühenden weiblichen höheren Schulunterricht finden. All dies vor der römischen Epoche, wo wir in Ägypten den Feldherrn Apollonius beauftragt sehen, seiner kleinen Tochter Heraïdus das ‹Lesebuch› zu besorgen, das sie nötig hat.»[15]

Es ist kaum denkbar, dass sich gesellschaftliche Wandlungen von diesem Ausmass in so kurzer Zeit hätten durchsetzen können, wenn die Philosophen der neugegründeten Schulen nicht Anknüpfungspunkte in der Vergangenheit gefunden hätten. Tatsächlich reichen denn auch die Wurzeln der Gleichstellung zwischen Mann und Frau in die vorstoische Zeit. Ein Zeugnis davon gibt Antisthenes, ein älterer Zeitgenosse von Platon. Als Gegner der Akademie und dazu noch als der Begründer einer in platonischen Kreisen ohnehin verachteten Sekte, nämlich der Kyniker, hat er sich die Gunst der Philosophiehistoriker gründlich verdorben. Etwas nüchterner betrachtet, ist seine Anthropologie durchaus nicht so abwegig wie die Platontradition unterstellt. Immerhin finden wir bei Antisthenes den Grundsatz: «Die Tugend ist für Frauen und Männer die gleiche.»[16]

Die Stoa hat diesen Weg beschritten und ausgebaut. Im 2. Jahrhundert v. Chr. riet der Stoiker Antipater von Tarsos, bei der Wahl einer Frau soll nicht der Reichtum, nicht die Schönheit oder das Ansehen der Familie im Vordergrund stehen, vielmehr Geisteshaltung und Moral der Familie sowie die Erziehungsprinzipien, unter denen das Mädchen aufgewachsen sei[17]. Er hat die seit Platon verachtete Ehe über das bequeme Junggesellenleben gestellt und sie als eine höhere Lebensgemeinschaft eingestuft als die Männerfreundschaft. «Es ist das erste Mal, dass ein Stoiker solche Töne für die Ehe und für die Frau fand ...»[18]

Ähnlich dachte man in Pythagoreerkreisen. Auch da wurde die Ehe als Partnerschaft zwischen Mann und Frau gesehen mit der unmissverständlichen Forderung nach Keuschheit und ehelicher Treue für den Mann genau gleich wie für die Frau. Von dieser Auffassung ist man bis in die späte Stoa nicht abgerückt, so dass etwa Musonius Rufus (1. Jahrhundert n. Chr.) zu fordern wagte, die Männer hätten die gleiche Moral einzuhalten wie die Frauen.

4. Die Philosophie im Umfeld des Neuen Testamentes

Im Neuen Testament zeigt sich kein auffallendes Interesse an der heidnischen Philosophie. Das mag mit der relativen Abgeschlossenheit der Urgemeinde und mit der baldigen Erwartung der Parusie zusammenhangen. Die Christen beginnen sich erst ab dem 2. Jahrhundert nach dem Geistesleben der Heiden umzusehen und das überaus selektiv. Man kann sich indessen den jeweiligen Zeitgedanken nie ganz

[9] Stoicorum veterum fragmenta, III, 352.

[10] Vgl. Diogenes VII, 13.

[11] Vgl. R. Flacelière, Histoire de la femme antique en Crète et en Grèce, in: Histoire mondiale de la femme 1, (Ed.) P. Grimal (Paris 1965) 356.

[12] Vgl. (Anm. 11) 357.

[13] S. M. Okin, Women in Western Political Thought (Princeton 1979) 198.

[14] Vgl. H. I. Marrou, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum (München [2] 1977) 200.

[15] H. I. Marrou (Anm. 14) 277–278.

[16] Diogenes VI, 12.

[17] Vgl. V. Zinserling, Women in Greece and Rome (New York 1973) 35.

[18] M. Pohlenz, Die Stoa 1 (Göttingen [5] 1977) 190.

verschliessen; der Mensch erliegt einer herrschenden Philosophie um so sicherer, je weniger er sie thematisiert. Gelehrte wie Paulus sind unweigerlich von der Zeitströmung mitgeformt worden und das heisst konkret vom Hellenismus, hauptsächlich von der Stoa. Es ist eine Verkettung von wissenschaftlichen Unglücksfällen, dass dies nicht zur Kenntnis genommen wird. Letztlich hängt es mit dem gleichen Phänomen zusammen, das die Forschung bereits einmal auf Abwege geführt hat.

Als nämlich die Sprache der lateinischen Kirchenväter unter das Verdikt linkischer Unbeholfenheit geriet, liess die Antwort etwas lange auf sich warten, nämlich dass sich ein derartiges Urteil an einem subjektiv festgelegten Massstab von Klassik orientierte. Augustins schriftstellerisches Werk ist nicht literarische Dekadenz gegenüber Vergil, es widerspiegelt bloss die natürliche Sprachentwicklung, wie sie im Verlauf von vier Jahrhunderten etwa zu erwarten ist.

In ähnlicher Weise müsste der Hellenismus vom philosophischen Gesichtspunkt her von den Exegeten und Patrologen rehabilitiert werden. Die Theologen lassen sich hier zu leichtgläubig einschüchtern, da Max Pohlenz, einer der führenden Fachleute auf dem Gebiet der Stoa – freilich vor langer Zeit und in einem schwachen Augenblick – erklärt hat, von einem wirklichen Einfluss der Stoa auf Paulus könne nicht die Rede sein[19]. Während sich die Fachleute den Ball möglichst unauffällig zuspielen, sorgen in der Zwischenzeit beeindruckende Literaturangaben für die Meinung, der stoische Einfluss auf Paulus sei definitiv widerlegt[20].

Nach wissenschaftlicher Gepflogenheit muss das Urteil von Pohlenz jedoch streng auf die von ihm untersuchten Themen beschränkt werden, Pohlenz selber darf nicht für Beweise angerufen werden, die er nicht vorlegen wollte. Eine allgemeine und eine spezielle Einschränkung im Werk von Pohlenz verfälschen die Resultate, die Philosophen und vor allem Theologen daraus ableiten möchten. Die allgemeine Einschränkung betrifft die Tatsache, dass Pohlenz sein Standardwerk herausgegeben hat, ohne die bedeutendsten Studien zur Logik zu berücksichtigen[21], was insofern schwerwiegend ist, als die stoische Philosophie auf die drei Gebiete Logik, Physik und Ethik konzentriert ist. Wenn die Darstellung der Grundlagen um einen Drittel verfremdet wird, dann sind die Gesamtauswirkungen vorauszusehen. Die spezielle Einschränkung besteht in der Feststellung, dass Pohlenz bei seiner Paulusstudie keinen Text zur Gleichheit der Menschen (etwa 1 Kor 12,13; Kol 3,11; Gal 3,28) besprochen hat. Mit andern Worten: Was Pohlenz für eine beschränkte Anzahl von Paulusstellen nachgewiesen hat, das wird bedenkenlos verallgemeinert[22]. Ich möchte nur drei Beispiele vorlegen, an denen die Folgen der verfehlten Stoainterpretation sichtbar werden.

1. Die Stoiker werden heute noch für die Abwertung der Frau mitverantwortlich gemacht, indem behauptet wird, die von Frauenfeindlichkeit geprägte Theologie «stammte von stoischen Denkern sowie griechischen und lateinischen Satyrikern und war durch Hieronymus in reichlichem Ausmass dem Mittelalter überliefert worden»[23].

2. In einer Anmerkung zu Titus 1,12 wird in der Einheitsübersetzung das Lügenbeispiel des Kreters ins 6. Jahrhundert versetzt und Epimenides zugeschrieben. Dieser Philosoph hat sich in Wirklichkeit um alles andere, nur nicht um logische Paradoxien gekümmert. Urheber ist, wie man etwa seit einem halben Jahrhundert mit grosser Wahrscheinlichkeit annimmt, der Megariker Eubulides. Der Aristotelesnachfolger Theophrast hat über Paradoxien drei Bücher geschrieben, der bedeutendste Stoiker Chrysippus vielleicht fast dreissig, und er soll eine Lösung gefunden haben[24]. Die falsche Zuordnung dieses Beispiels scheint symptomatisch zu sein für die Information der Neutestamentler, die an vorzeitige Grenzen stösst, sobald der Themenbereich wie Vorsehung, Seele, Entstehung der Welt usw. verlassen wird.

3. Im 1. Korintherbrief 15,12–20 spricht Paulus über die Auferstehung. Dabei hält er sich an ein Schlussverfahren, wie es ausnahmslos in jedem elementaren Lehrbuch der stoischen Logik nachzulesen ist. Diesem überaus durchsichtigen Argumentationsverlauf begegnen heutige Exegeten mit Unverständnis, das ein kritisch-exegetischer Kommentar in die Worte fasst: «Diese Argumentation ist modernen Exegeten peinlich.»[25]

Paulus ist auf jeden Fall von der stoischen Philosophie beeinflusst worden, einer Philosophie, die neben andern Qualitäten seiner christlichen Deutung des Menschen entgegenkam. Der Völkerapostel hat offensichtlich die vorhandene philosophische Auffassung geteilt und durch spezifisch christliche Begründung aus der Offenbarung überhöht. Unter diesem Gesichtspunkt müssten die paulinischen Stellen von der Gleichheit der Menschen auf die Herkunft vom Hellenismus genauer untersucht werden.

5. Der späte Einzug von Platon und Aristoteles ins Christentum

Erst im 2. Jahrhundert, nachdem die biblischen Schriften redigiert waren, ist das Christentum ausführlicher mit den platonischen Ideen in Kontakt gekommen. Es gehört zum guten Ton, diese Spurenelemente zu übertreiben, etwa mit Behauptungen wie: «Der Hauptstrom der Philosophie dieser Zeit (2. Jahrhundert) ist platonisch.»[26] Wenn van Winden, der Verfasser dieses Zitats, nähere Angaben über die Träger dieses Platonismus machen sollte, zählt er nur die beiden beherrschenden Figuren Numenios und Galen auf. Der Syrer Numenios war in Wirklichkeit ein Neupythagoreer, der sich Platoniker nannte, und bei Galen gibt van Winden zu, es seien «Anzeichen eines Hanges zum Skeptizismus» nicht zu übersehen. Auf solche «Platoniker» hat sich Justin gestützt, dem die grundlegende Einführung des Platonismus ins Christentum zugeschrieben wird. Auch hier wieder die übliche Übertreibung, es sei «nicht zu bezweifeln, dass Justin Plato nicht bloss zitiert, sondern auch selbst gelesen und in seiner Weise lebendig aufgefasst und verstanden hat»[27]. Diese Behauptung steht in kontradiktorischem Gegensatz zum Nachweis anhand von Textstudien, dass Justin die *Apologie* nicht gelesen hat[28], auch nicht den *Phaidon*[29], nicht einmal den *Timaios*[30]. «Es findet sich kaum eine Stelle, wo sich Justins unverkennbare Kenntnis von Platons Schriften bekundet ...»[31]

Das ist auch nicht erstaunlich, denn seit dem 5. Jahrhundert ist noch nicht viel mehr als 1/3 des Timaioskommentars von

[19] Vgl. M. Pohlenz, Paulus und die Stoa, in: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 42 (1949) 81.

[20] Vgl. J.H. Waszink, Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum in: C. Zintzen (Hrsg.), Der Mittelplatonismus (Darmstadt 1981) 438, Anm. 7.

[21] M. Pohlenz (Anm. 18) Nachträge zu Bd. 2, 233.

[22] Vorsichtiger scheinen französische Historiker zu sein. Vgl. A. Michel, Grèce et Rome de -130 à 250, in: Histoire de la philosophie 1 (Pléiade) (Paris 1969) 832.

[23] J. Leclercq, Die Frau in der Mönchstheologie des Mittelalters, in: Internationale Katholische Zeitschrift 11 (1982) 354.

[24] Die Bedeutung der Paradoxe ist erst seit der Wende zum 20. Jahrhundert erfasst worden, angesichts der mathematischen Krise in der Grundlagenforschung.

[25] H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament) (Göttingen [11] 1969) 316.

[26] J.M.C. van Winden, Das Christentum und die Philosophie, in: Der Mittelplatonismus (Anm. 20) 398.

[27] H. von Campenhausen, Griechische Kirchenväter (Stuttgart [3] 1961) 16–17.

[28] N. Hyldahl, Justin und die griechische Philosophie, in: Der Mittelplatonismus (Anm. 20) 370.

[29] N. Hyldahl (Anm. 20) 370.

[30] N. Hyldahl (Anm. 20) 377.

Chalcidius im Umlauf. Was als Platonismus ausgegeben wird, ist weitgehend Neoplatonismus, der seit dem 3. Jahrhundert von Plotin in Umlauf gesetzt wurde. Mit andern Worten: Bis ins frühe Mittelalter ist der Platonismus bis auf einige Wanderstellen und einen Teil des *Timaios* unbekannt. Mit dem Aristotelismus verhält es sich ähnlich, er ist noch etwas später bekannt geworden. Die Namen Aristoteles und mehr noch Platon dienen zur Legitimation für die Vertrauenswürdigkeit der eigenen Gedanken. Nachdem Justin in üppiger Phantasie Platon zu einem Schüler von Moses gemacht hat, genügte es, eine philosophische Meinung als platonisch auszugeben, und schon hatte der Christ seine Einwände zu mässigen oder am besten zu unterlassen.

Die Arbeitsteilung zwischen den beiden Koryphäen hat sich früh eingespielt: Platon war der Kryptochrist, Aristoteles der flotte Logiker[32]. Dieses starre Schema hatte beispielsweise zur Folge, dass Augustinus nur über aristotelische Logik reden durfte. Aufgrund dieses Vorurteils ist noch im 20. Jahrhundert eine Groteske in mehreren Akten aufgeführt worden: Die handliche deutschsprachige Ausgabe in der *Bibliothek der Kirchenväter* hat in einigen Kapiteln neben seltenen Übersetzungsfreiheiten – ein unliebsames «non» wird zum Beispiel kurzerhand übersehen – ein aristotelisches Kauderwelsch zustande gebracht, vor dem die Fachleute nicht wagten, ihre Ratlosigkeit einzugestehen, vor allem aber nicht mehr in der Lage waren zu erkennen, dass es sich um die bedeutendste logische Abhandlung von Augustinus handelt[33]. Vielleicht dürfen wir als unverdächtigen Zeugen über den wirklich verarbeiteten Lesestoff Hieronymus erwähnen, der sich beklagt: «Wer liest denn heute noch Aristoteles? Wer kennt die Bücher Platons oder auch nur seinen Namen ...?»[34]

Als Systeme sind also Platonismus und Aristotelismus zur Zeit der frühen Kirchenväter nicht vorhanden. Bisher fehlt eine Studie, die genau verfolgen würde, über welche Kanäle und mit wie breiter Zustimmung die Ungleichheit in der Beurteilung von Mann und Frau an Boden gewonnen hat. Auf jeden Fall wird sie spätestens gegen Ende des 4. Jahrhunderts vom Ambrosiaster explizit ausgesprochen. Eine Frau, die sich von ihrem ehebrecherischen Mann getrennt hat, hat entweder unverheiratet zu bleiben oder sich wieder mit ihrem Mann zu versöhnen. Dem Mann hingegen wird erlaubt, im Falle des Ehebruchs seiner Frau eine andere zu heiraten mit der Begründung «Denn der Mann ist durch das Gesetz nicht so eingeengt wie die Frau; er ist schliesslich das Haupt der Frau.»[35]

Für Meister Gratian besteht kein Zweifel darüber, dass diese Auffassung, die dem Mann eine andere Stellung gibt, mit der offiziellen Ansicht in Widerspruch steht[36]. Doch lässt er sich von der Autorität des Ambrosiaster betören und verzichtet schliesslich auf die Logik zugunsten juristischer Haarspaltereien, was ihm erlaubt, beide Positionen aufrecht zu erhalten. Damit ist aber die Ungleichheit offiziell sanktioniert, eine Ungleichheit, die auch im Mittelalter nicht mehr rückgängig gemacht wird, wo die Philosophen längst wieder zur gesunden Logik zurückgefunden haben.

Ein Niederschlag davon findet sich in der Sakramententheologie, wo die Frage, ob die Frau weihefähig sei, mit zwei Standardargumenten verneint wird: Das erste lautet: Die Frau kann nicht geweiht werden, weil sie die Tonsur nicht empfangen kann, da Paulus den Frauen das Abschneiden der Haare verboten hat. Das zweite stützt sich auf die aristotelische Wesenseinsicht von der naturbedingten geistig-politischen Unterlegenheit (status subiectionis) der Frau, auch wenn in diesem Zusammenhang der Name Aristoteles verschwiegen wird. Bei Bedarf werden die beiden Argumentreihen miteinander verknüpft, so etwa bei Johannes Duns Scotus, wo es heisst, nach 1 Timotheus sei den Frauen eine Lehrtätigkeit verboten, «... der Herr selber erlaubt (ihnen) so etwas nicht, et hoc propter debilitatem intellectus in eis, ...»[37] Der Sachverhalt ist offenkundig: Für sekundäre Argumente stützte man sich auf die Bibel, für die wesentlichen auf Aristoteles.

6. Rückblick

Die philosophische Tradition zeigt keine zielgerichtete Entwicklung, sie hinterlässt eher den Eindruck einer unmotivierten Abwechslung zwischen Berg- und Talfahrten. Das unwürdige Menschenbild von Platon und Aristoteles ist im Hellenismus verdrängt worden, so dass Paulus die Philosophie seiner Zeit hinter sich hatte, wenn er von der Gleichheit der Menschen sprach. Dieses Menschenbild hat das Christentum begleitet bis gegen das 3. Jahrhundert, als die theologischen Ansätze des gnostischen Dualismus durch Neoplatonismus und andere Osteinflüsse verstärkt wurden. Neben den vielen Gefahren, die von diesen heterogenen Denksystemen drohten, lief die Frauenverachtung unbemerkt nebenher. Statt dass die angebliche Minderwertigkeit der Frau reflektiert worden wäre, ist sie mit zunehmender Ausbreitung der klassischen Philosophie verstärkt worden, weil einerseits richtig erfasst wurde, dass Platon und Aristoteles zu den bedeutendsten Philosophen gehören und andererseits ihre Systeme, nicht zuletzt in der Überarbeitung durch Thomas von Aquin, sich als fruchtbar für dogmatische Erläuterungen einsetzen liessen.

Es gibt keine Philosophie, die sich adäquat mit dem Anliegen des Christentums deckt. Auch am Platonismus-Aristotelismus mussten die nötigen Abstriche gemacht werden, bis sich diese Denkweise mit dem Christentum versöhnen liess. Es wäre wünschenswert, wenn selbst von offizieller Seite her die platonisch-aristotelische Konzeption der Frau eliminiert würde, da sie ohnehin nur unter Verletzung der sonst anerkannten Denkprinzipien mit der biblischen Einstellung zu harmonisieren ist[38]. Die heutige Diskussion würde versachlicht, weil man darauf verzichten könnte, zeitbedingte soziologische Nebensächlichkeiten auf die gleiche Ebene mit wesentlichen philosophischen Anschauungen zu stellen. Wer in der Geschichte zurückschaut, dem bleibt nicht verborgen, dass die hellenistische Anthropologie sowohl Platon wie Aristoteles weit überlegen ist. Wie immer der heutige Mensch darüber urteilen mag, ein Christ sollte sich vom Grundsatz führen lassen: Die Heilige Schrift hat das erste Wort; und wenn die Philosophie in wesentlichen Belangen von der Bibel abweicht, dann gibt man einer solchen Philosophie auch das zweite Wort nicht.

Theodor G. Bucher

[31] N. Hyldahl (Anm. 20) 378. Andresen zeigt explizit, dass Justins «Platonismus» einen stoischen Einschlag hat. Vgl. C. Andresen, Justin und der mittlere Platonismus, in: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 24 (1952/53) 157–195.

[32] Dialectici, quorum Aristoteles princeps est ... Hieronymus, Comment. in Epist. ad Tit., in: PL 26, 736.

[33] Th. G. Bucher, Zur formalen Logik bei Augustinus, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 29 (1982) 3–45.

[34] Hieronymus, Comment. in Epist. ad. Galat., in: PL 26, 487 C.

[35] Comment. in Epist ad Corinth. primam, in: PL 17, 218.

[36] I. Raming, Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt (Köln 1973) 47–48.

[37] Joh. Duns Scotus. Lib. 4 dist. 25 q. 2, in: Ed. Vivès 24, 370.

[38] In der deutschen Thomasausgabe zur *Summa Theologica* zitiert A. Hoffmann Mt 22,30, wonach die Auferstandenen weder heiraten noch geheiratet werden. Er fügt bei: «Das bedeutet aber, dass der Geschlechtsunterschied kein Unterschied *in* der Natur, sondern nur *an* der Natur ist und damit in der Ewigkeit belanglos wird; denn sonst könnten Mann und Frau in der Ewigkeit keine Vollmenschen sein.» STh I,92,1 (7, 262). Die Präpositionen *in* und *an* sind im vorliegenden Kontext verschwommen genug, um jeden Leser den Kommentar so verstehen zu lassen, wie er es will. Unverbindliches Gerede ist keine Philosophie.

Pastoral

Die Familie – lebendiges Zeugnis des Geistes

Ehe und Familie sollen dem Menschen ein Daheim bieten, ihn Geborgenheit in menschlicher Liebe erfahren lassen. Das darf wohl auch heute als geistiges Allgemeingut gelten. Der gläubige Christ weiss aber noch um eine tiefere Dimension: In der Liebe von Mann und Frau, im Zusammenleben von Eltern und Kindern soll der lebendige Geist Gottes erfahrbar werden.

Familie als Zukunft der Kirche

«Liebe und Leben bilden den Wesenskern der Heilssendung der christlichen Familie in der Kirche und für die Kirche.»[1] In dieser Aussage steckt ein Doppeltes: Zum einen, dass in der Sicht des Glaubens die Familie eine in der Geschichte wirksame Form des Heiles ist (oder sein soll), weil sie eine Gemeinschaft von «Erlösten» bildet. Zum andern, dass sie zugleich eine Heil vermittelnde, «erlösende» Gemeinschaft darstellt. Soweit und solange wir solche Familien aufbauen können, gibt es für die Kirche eine Zukunft.

Damit wird deutlich, wie sehr sich eine Glaubenssicht von einer wertneutralen, rein humanen Auffassung von Ehe und Familie abhebt. Rein innerweltliches Verstehen kommt hier einem Substanzverlust gleich. Der Glaube verliert in einem solchen Fall buchstäblich den Boden unter den Füssen. Er verflüchtigt sich in hohl gewordene Traditionen und Glaubensformeln. Er schwebt sozusagen im luftleeren Raum und löst sich auf. Wird aber Ehe und Familie als Heilsgemeinschaft verstanden, wird der Anruf des Glaubens für Gatten und Eltern zu einer persönlichen Herausforderung.

Familie – Glaubensgemeinschaft

Was sich im Alltag abspielt, verläuft bei Christen wie Nichtchristen in gleichen Bahnen. Das Leben tifft sie alle. Das Unterscheidende liegt nicht darin, dass Christen mehr Glück oder Erfolg haben als andere. Wie die Kirche als ganze ist die Familie als ihr Teil keine Erfolgsgesellschaft, sondern eine Heilsgemeinschaft. Damit kennt sie auch das «Kreuz» in Form von Misserfolg, Schwäche und Versagen.

Das unterscheidend Christliche ruht in der Tiefe: Im Bewusstsein, dass uns in allen Ereignissen und Schwierigkeiten des Lebens zugleich *Gott* begegnet. Solches Wissen macht es erst möglich, die volle Verwirklichung jener Hoffnung zu erfahren, die der Mensch mit Recht in Ehe und Familie setzt. Menschliches Wissen und Erfahrung haben gewiss ihren Stellenwert, Wagemut und Einsicht spielen eine Rolle. Aber sie allein reichen nicht aus, dem Anspruch aus dem Glauben zu genügen. Das beweisen die wachsenden Scheidungsziffern. Zu Recht hat daher das Zweite Vatikanische Konzil von einem «prophetischen Amt» christlicher Ehegatten gesprochen, das darin besteht, sich gegenseitig wie den Kindern den Glauben und die Liebe Christi zu bezeugen[2].

Die Fähigkeit zu solchem Zeugnis wird freilich nicht durch einen kirchlichen Eheabschluss herbeigezaubert. Sie muss vielmehr schon in der Vorbereitungszeit auf die Ehe heranwachsen. Dazu braucht es nicht nur ein Mindestmass an menschlicher, sondern auch religiöser Reife. In dieser Vorstufe zur Ehe gilt es, den Weg zu zweit als gemeinsamen Weg im Glauben zu entdecken, um in Freiheit jenem Anspruch gewachsen zu sein, den Gott an die Ehe stellt: Dienstgemeinschaft im Reich Gottes zu werden. Die heute geduldeten oder gewollten Frühbekanntschaften, die eheliches Beisammensein bedenkenlos vorausnehmen, bilden dafür allerdings eine schlechte Voraussetzung. Wer heute Ehe retten will, muss vorerst die Bekanntschaft retten. Gewiss ein schwieriges, aber unaufschiebbar an die Hand zu nehmendes Seelsorgeproblem. «Die Vorbereitung auf die Ehe stellt einen Glaubensweg dar; die Trauung ein Glaubensbekenntnis, das im Lauf des Lebens weiter vollzogen werden muss», schrieb Johannes Paul II.[3] Dieses Bewusstsein ist weithin verlorengegangen und muss erst wieder geweckt werden.

Familie – Urzelle der Verkündigung

Gewiss ist zunächst damit gemeint, dass die Eltern die ersten «Katecheten» für ihre Kinder sein sollen. Diese Aufgabe ist unersetzlich. Denn Beten für ein Leben lernt man von den Eltern, oder man lernt es nur noch schwer, vielleicht überhaupt nie mehr.

Keineswegs geht es aber um ein dauerndes Berieseln mit «Moral» oder «Frömmigkeit». Glaube ist ja keine Treibhauspflanze. Er nährt sich aus dem gesunden Boden eines vom Glauben geprägten Alltags: Der Freude, die aus tätiger Liebe entsteht; der Gelassenheit und Freiheit, die aus der Hoffnung kommt. Lebensnähe, einfacher Lebensstil, tägliches Zeugnis der Liebe zum Mitmenschen sind die Mittel solcher «Verkündigung».

Diese Werte müssen die Eltern auch dann vorleben, wenn in Pubertät und Jugendzeit – den schwierigen Jahren – sich die Entfremdung zu Elternhaus oder Kirche anbahnt. «Verkünden» mag dann oft heissen: Bereitsein zum Leiden, zum Mittragen der jugendlichen Not, zum Hintragen dieser Not vor Gott. Was Paulus mit seinen Galatern widerfahren ist, wird heute das Schicksal vieler christlicher Eltern: «Meine Kinder, für euch erleide ich von neuem Geburtswehen, bis Christus in euch Gestalt gewinnt.»[4] In diesem «Hoffen gegen alle Hoffnung» liegt heute für zahlreiche Eltern die eigentliche Glaubensprobe. Ihren Seelsorgern sei das kurze Gebet von Saint-Exupéry zur Weitergabe empfohlen: «Herr, leihe mir ein Stück deines Hirtenmantels, damit ich meine Brüder (Kinder) mit der Last ihrer Sehnsucht darunter berge.» Glaubensgebet hat Langzeitwirkung. Jesus meinte dazu: «Bei allem was ihr im Gebet erfleht, sollt ihr glauben, dass ihr es bereits empfangen habt, und es wird euch zuteil werden.»[5] Vielleicht müssen wir auch dieses Wort neu buchstabieren lernen, um die Familie als wirkliche Glaubensgemeinschaft erfahren zu können[6].

Markus Kaiser

[1] Familiaris Consortio, Nr. 50.
[2] Kirchenkonstitution, Nr. 35.
[3] FC, Nr. 51.
[4] Gal 4,19.
[5] Mk 11,24.
[6] *Gebetsmeinung für Mai:* «Die Familie soll eine glaubende Gemeinschaft sein, die für das Evangelium Zeugnis gibt.»

Weltkirche

Zwischen Wasserplausch und Gottesdienst

Seit Wochen liegen die Ferienkataloge auf den Tischen der Gläubigen – und der Seelsorger. Spätestens mit dem Sichten der Reiseprospekte beginnen jene Träumereien, in denen man sich nach dem harten Alltag an einem Strand, auf einem Berg, auf einem Kreuzer sieht. Träumereien, in denen man badet, wandert, bummelt, sich vergnügt oder einfach nichts tut. Sicherlich, die nächste Ferienreise kommt bestimmt! Ferienzeit bedeutet aber für die Kirche noch lange nicht, dass der Gläubige in dieser Zeit religiös nicht auch angesprochen werden will oder die Begegnung mit sich selbst und mit Gott nicht erst recht sucht. Viele Touristen erwarten selbstverständlich, dass ihnen neben dem Hotel, dem Ausflugsprogramm, dem blauen Meer und der kühlen Hotelbar auch Gottesdien-

ste angeboten werden und sich Seelsorger dem Gespräch stellen. Doch für die Kirchen ist es nicht immer leicht, diesem religiösen Bedürfnis der Touristen (das übrigens keine Hypothese ist, sondern auch von Touristikfachleuten festgestellt wird) zu entsprechen.

Das Beispiel von Kreta

soll zeigen, dass eine Ortskirche auf die Unterstützung der Kirchen in den Herkunftsländern der Touristen angewiesen ist. Pastoral an Touristen sollte deshalb auch für die Schweizer Kirche eine Selbstverständlichkeit sein.

Zwischen fünf und sieben Millionen Touristen überschwemmen jährlich Griechenland; allein aus der Schweiz waren es 1981 143844. Der Flughafen von Kretas Hauptstadt Iraklion hatte 1980 389296 Touristen und 1981 bereits 438690 Touristen abzufertigen, was innerhalb eines Jahres einer Steigerung von 14,2 Prozent entspricht. 1971 gab es auf Kreta 121 Hotels, zehn Jahre später mit 406 Hotels fast viermal so viel: Das sind einige der Fakten, die die imposanten Ausmasse des Tourismus in Griechenland erahnen lassen. Eine Stagnierung ist dabei nicht abzusehen. Im Gegenteil befindet sich der Tourismus weiterhin in einem enormen Aufwind, was beispielsweise die vielen im Bau befindlichen und weiter geplanten Hotels beweisen. Stark zugenommen hat die Entwicklung vor allem auch seit dem 1. Januar 1981, als Griechenland im Rahmen der EWG zu einem der europäischen Erholungsgebiete deklariert wurde.

Das Beispiel von Kreta zeigt auch, wie viele griechische Inseln vom Tourismus in den letzten Jahren regelrecht überrollt wurden. Doch auch hier zeigt das Beispiel Kreta, dass die Bevölkerung zu einem grossen Teil nicht nur wirtschaftlichen Nutzen daraus zieht, sondern in einem vernünftigen Sinn mit dem Tourismus leben kann. Das darf indes nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Tourismus die Kultur und Eigenständigkeit eines Inselvolkes in seiner Entfaltung und Eigendynamik einschränken kann. Doch was bedeutet das alles für die Kirche?

Es brennt auf Kreta!

Francesco Papamanolis, der Bischof von Syros (zu dessen Bistum die Inseln Syros, Kea, Kithnos, Serifos, Sifnos, Kimolos, Milos, Folegandros, Sikinos, Ios, Santorino, Anafi und Kreta gehören), wandte sich vor einem Jahr in einem alarmierenden Schreiben an die europäischen Bischöfe. Er schrieb: «Überrascht ist auch die Kirche, auch die örtliche katholische Kirche, vom Touristenrummel. Sie ist unvorbereitet, soviele Touristen zu empfangen und ihre Dienste in der Evangelisation und Katechese zu erbringen... Dieser gewaltigen Dimension des Tourismus ist die Ortskirche nicht gewachsen. Diesen neuen pastoralen Problemen kann sie nicht die Stirn bieten. Sie kann diese Probleme nicht allein angehen.» Bischof Papamanolis appellierte an die Mitverantwortung der personell und finanziell besser gestellten europäischen Kirchen.

Angeregt von diesem Aufruf hat die Katholische Kommission Kirche im Tourismus (Kakit), ein Organ der Schweizer Bischofskonferenz, die kirchliche Situation in Griechenland genauer untersucht und die Möglichkeiten für Unterstützung und Hilfe schweizerischerseits geprüft. Unterstützt wurde die Kakit in diesen Bemühungen von einer Reisegruppe der Alt-Waldstättia.

Was geht das uns an?

Bevor konkrete Lösungen formuliert werden, soll eine dreifache christliche Mitverantwortung bewusst gemacht werden: Das Verlangen des Menschen nach einer Zeit des Ausspannens, des Ausruhens und des Ausgleichens ist heute sicherlich ein akzeptiertes, legitimes menschliches Bedürfnis. Die Sehnsucht nach den drei oder vier Ferienwochen ist um so verständlicher, als Belastung und Stress heute im Arbeitsalltag immer grösser werden und viele Christen unter einer sie nicht befriedigenden Arbeit leiden. Auch die Kirche bringt heute genug Verständnis auf, wenn sich die Pfarrkirchen während den Schulferien sichtlich leeren. Das Aufbringen von Verständnis für den Drang zum Verreisen entbindet die Kirche aber noch lange nicht von einer viel weitergehenden Mitverantwortung. Denn Seelsorge verlangt ein ganzheitliches Engagement, eine ganzheitliche Betreuung der Menschen. Überall dort, wo Christen sind, muss auch die Kirche präsent sein; am Sonntag, in der Arbeitswelt, im Alltag und eben auch in den Ferien!

Ein zweiter Grund der Mitverantwortung ergibt sich aus der Kenntnis der nicht zu beneidenden Position der katholischen Kirche auf Kreta (und überhaupt in Griechenland). Die römisch-katholische Kirche in Griechenland ist nicht im entferntesten mit einer Landeskirche hier bei uns zu vergleichen. Sie fristet neben der griechisch-katholischen Staatskirche ein kümmerliches Schattendasein als gerade noch geduldete Kirche. Die Ortskirche verfügt weder über die personellen noch über die wirtschaftlichen Mittel, die eine befriedigende Touristenpastoral auch nur ansatzweise erlauben würden.

Das Gefühl der Mitverantwortung sollte in unseren Kirchen aber auch von der Geschichte her entstehen. Die römisch-katholische Kirche ist nicht nur seit Jahrhunderten auf Kreta präsent, sondern hat die Entwicklung der Insel positiv und negativ geprägt. In der Bevölkerung sind fast aus Tradition aufgrund geschichtlicher Gegebenheiten gewisse Berührungsängste mit Katholiken festzustellen. Auf der andern Seite verdankt Kreta vor allem den Kapuzinern ein bedeutendes kulturelles Gepräge (zum Beispiel die venzianische Kultur in Iraklion).

Gemeinde in Bewegung

Heute leben auf Kreta nur noch zwischen 70 und 100 Katholiken. Es handelt sich um Gastarbeiter, Einwanderer oder Mischehen. Weil die wenigen Katholiken über die ganze Insel verstreut sind, ist es nicht möglich, sie zu einer Gemeinde zusammenzuführen. Die kretischen Katholiken sind deshalb auch nicht in der Lage, gegenüber den Touristen als Aufnahmepfarrei aufzutreten. Während wir hier bei uns versuchen, die Verantwortlichkeiten in der Pfarrei auf die Seelsorger und die Gemeinden zu verteilen, muss in Kreta als Folge der konkreten Situation die Touristenpastoral von den Seelsorgern getragen werden.

Bevor nun Vorschläge zur konkreten Unterstützung der Touristenseelsorge auf Kreta zur Sprache gebracht werden, ein kurzes Wort zu den gegenwärtigen Bemühungen. Trotz der beschränkten finanziellen und personellen Mittel ruht die katholische Kirche Griechenlands nicht auf den Lorbeeren aus und wartet auf Hilfe aus Europa. Gegenwärtig wird die Insel von den beiden Kapuzinerpatres Petros Russos und Josef Dalezios, die beide auch in der Schweiz studierten, betreut. Sie wohnen neben der Kirche und dem ehemaligen Kapuzinerkloster mitten in der Altstadt von Kretas pulsierender Hauptstadt Iraklion. Das Kloster selbst können sie wegen Baufälligkeit nicht bewohnen. In der Kirche werden über das Wochenende drei Gottesdienste abgehalten, und während der Woche wird jeweils vormittags eine Messe gefeiert.

Neben Iraklion wird sonntags jeweils auch in Rethymnon Gottesdienst gefeiert. Rethymnon ist mit 15000 Einwohnern die drittgrösste Stadt Kretas und liegt ebenfalls an der Nordküste, eine Stunde Autofahrt von Iraklion aus. Hier ist die katholische Kirche zwar im Besitz eines Gotteshauses und einer Art Pfarrhaus, die aber wegen Baufälligkeit «zwangsrenoviert» werden mussten. Die beiden Wohnungen sind letzten Winter fertiggestellt worden, während

die Arbeiten an der Kirche im Moment ruhen. Denn zuerst müssen wieder neue Spendengelder beschafft werden. Die beiden Kapuzinerpatres stehen neben liturgischen Dienstleistungen den Touristen auch für andere seelsorgerliche oder «touristische» Anliegen zur Verfügung. Ausserdem müssen sie in mühsamer Kleinarbeit dafür besorgt sein, dass die vielen Hotels auf der ganzen Insel die Hinweistafeln auf Kirche und Gottesdienstzeiten aushängen. Ähnliche Bemühungen müssten im Prinzip auch bei den Reiseveranstaltern unternommen werden. Das nächste Ziel der beiden viersprachigen Kapuzinerpatres wäre die Renovation des heute leerstehenden Klosters in Iraklion, um hier eine kleine Fraternität zu gründen. Die Fraternität könnte dann von diesem pastoralen Zentrum aus die Seelsorge an Einheimischen und Touristen besorgen, namentlich in Iraklion, Rethymnon, Chania, Agjos, Nicolaos und Matala.

Mögliche Hilfe

Kurzfristig könnte von der Schweiz aus auf zwei Ebenen Hilfe geleistet werden. Seitens der Finanzträger könnte ein Beitrag an die Renovation des Klosters Iraklion gesprochen werden (Baupläne, Bewilligungen und Budget liegen vor). Dieser Bereich hat im Moment aus der Sicht der beiden Kreta-Seelsorger Vorrang. Denn zuerst soll die strukturelle Basis für eine pastorale Tätigkeit geschaffen werden.

Sobald diese baulichen Voraussetzungen erfüllt sind, kann der zweite Bereich von Hilfsmöglichkeiten angesprochen werden: Für Schweizer Priester würde die Möglichkeit bestehen, während ihres Ferienaufenthaltes auf Kreta gratis in der renovierten und geräumigen Wohnung von Rethymnon zu wohnen. Als Entgegenkommen müsste sich ein Priester zur Feier der Sonntagseucharistie bereit erklären. Schon heute werden Priester (mit Reisebegleitung möglich) für die Jahre 1984 und 1985 gesucht. Bezüglich des Anforderungsprofils wenden sich Interessierte an Kaplan Andreas Marzohl, Furrengasse 9, 6004 Luzern.

Kurt Bischof

Kirche Schweiz

Zivildienst und christlich geprägte Friedenspolitik

Schwerpunkt der Sitzung des Priesterrates des Bistums Basel vom 17./18. Mai 1983 waren die Beratungen über «Zivildienst und christlich geprägte Friedenspolitik». Die Sitzung stand unter der Leitung des Vizepräsidenten des Rates, Pfarrer Paul Peyer, Basel.

Aufmerksamkeit wachrufen

Professor DDr. Franz Furger führte die Mitglieder des Rates mit Thesen in die Problematik ein (vgl. unten). Darauf beriet der Rat eine Gesprächsgrundlage, die Toni Hodel, Josef Hurni, Leopold Kaiser, Benno Mattmann und Rudolf Schmid ausgearbeitet hatten. Nach eingehender Diskussion im Plenum verabschiedete der Priesterrat das Schreiben «Zivildienst und christlich geprägte Friedenspolitik». Es wird allen Seelsorgern zugestellt werden, da der Priesterrat es als seine «seelsorgerliche Pflicht ansieht, die Aufmerksamkeit auf diese Fragen zu lenken und sie in einem grösseren Zusammenhang zu bedenken».

Kirche und Entwicklung

Im weiteren beriet der Priesterrat einen Briefentwurf zur Broschüre «Kirche und Entwicklung». In der letzten Sitzung hatte der Rat beschlossen, diese Broschüre ebenfalls allen Seelsorgern mit einem Begleitbrief, der unter anderem die Thesen wertet, zuzusenden. Da sich der Seelsorgerat ebenfalls mit diesem Thema beschäftigt hat, wird der Brief vorerst noch diesem Rat zur Stellungnahme unterbreitet.

Informationen

Bischof Otto Wüst besuchte den Priesterrat und informierte unter anderem über die Zusammenkunft des Büros der Schweizer Bischofskonferenz mit dem Präsidenten und Sekretär der Bischofskonferenz Frankreichs, über die Tagung der Bischöfe, General- und Bischofsvikare mit den Regenten. Bischofsvikar Hermann Schüepp gab Auskunft über die Laientheologentagung und Pfarrer Hermann Müller über die Zusammenkunft der Vertreter der Priesterräte Europas.

Max Hofer

Zivildienst und christlich geprägte Friedenspolitik
12 Thesen:

1. «Frieden» im umfassenden Sinn von «Schalom» ist Heil in Zeit im Zeichen des eschatologischen «Noch-Nicht»: Es ist zwar noch nicht in der Fülle zugesprochen und doch das «schon» wirklich-wirksame Heil. Damit bleibt es aber auch noch in der Sünde gefährdet, und auch der Friede bleibt so noch dem ruchlosen Egoismus, das heisst der Sünde ausgesetzt.

2. Friede ist daher, so sehr er Heilsgabe ist, auch Aufgabe, er ist ein zu förderndes und zu schützendes Gut. Allerdings kann man dabei nicht so tun, als ob die eschatologische Erfüllung schon erreicht wäre oder gar durch menschliche Demarchen machbar wäre.

3. Entsprechend sind die Friedensforderungen der Bergpredigt teleologisch als Zielgebote und nicht als deontologische Tatgebote zu verstehen. Friedensstiftung als konstante Aufgabe verlangt so nicht Gewaltverzicht ohne jede Berücksichtigung von Folgen, allenfalls auch derjenigen von faktischer Gewaltsteigerung, sondern ein verantwortetes Abwägen aller Umstände und Folgen.

4. Die ethische Konsequenz aus der evangelischen Zielforderung eschatologischen Gewaltverzichts ist daher in der Vorläufigkeit der Jetztzeit die grösstmögliche Gewaltminimierung.

5. Diese schliesst Schutz unschuldiger Dritter und sogar persönliche Notwehr nicht unbedingt aus, zumal dort nicht, wo sie als «Dissuasion»[1] Gewalttat gar nicht erst entstehen lässt. Dies ist offenbar die konstante Auffassung der christlichen Gemeinde seit der neutestamentlichen Zeit (vgl. LK 22,35, Joh 18,24, Lk 3,14) und bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil und der Synode 72.

6. Eine solche Dissuasion bedingt aber eine kritische Kontrolle solcher Schutz- und Verteidigungskräfte (Polizei/Armee) auf Gewaltminimierung hin. Daher ist stets neu zu fragen: sind diese Kräfte sicher defensiv, übersteigen sie das Mass des gerade noch Wirksamen, werden sie kontrolliert gegen die Gefahr von Eigengesetzlichkeiten, sind Massenvernichtungswaffen ausgeschlossen?[2]

7. Friedenssicherung darf sich zudem schon vom Schalombegriff her nicht auf diese Mittel der Dissuasion beschränken. Sie hat vielmehr andere aufbauende Mittel parallel zu fördern (soziale Gerechtigkeit im nationalen wie im internationalen Rahmen, Diplomatie, Völkerverständigung). Entsprechende Zivil-Dienste gehören also zur Friedensarbeit.

[1] Dissuasion, die nur den Angriff auf den eigenen Staat auf eigenem Territorium gewaltsam verhindern will, ist damit zu unterscheiden von der sogenannten «Deterrence», die über die Bedrohung der Zivilbevölkerung des möglichen Gegners diesen abzuschrecken sucht.

[2] Während die deutschen Bischöfe in ihrem Schreiben «Gerechtigkeit schafft Frieden» (4.3.2.) noch gewisse Möglichkeiten für Deterrence offen lassen, schliesst die schweizerische Verteidigungsdoktrin einer reinen Dissuasion diese aus.

8. Unter diesen Voraussetzungen ist eine bewaffnete Friedenssicherung Teil von realistischer, der eschatologischen Schon-Noch-Nicht-Spannung angemessener Gewaltminimierung, welcher die Christen und ihre Gemeinschaft schon zur Sicherstellung der genannten Kontrolle ihre Mitarbeit nicht entziehen sollten.

9. Wehrdienst und Zivildienst sind entsprechend keine Gegensätze, sondern komplementäre Dienste. Sie dürfen daher auch nicht gegeneinander ausgespielt werden. Noch sind sie notwendig auf verschiedene Personengruppen zu konzentrieren, und die Leistung von Militärdienst ist kein Grund, sich vom Zivildienst dispensiert fühlen zu dürfen, noch umgekehrt.

10. Wehrdienstverweigerung als (Vor-) Zeichen für die absolute Gewaltfreiheit von Eschaton und gesellschaftliches Denkzeichen hat in der Dynamik der Gewaltminimierung als «Ausdruckshandlung» Sinn. Sie ist als solche und ganz allgemein als personaler Gewissensentscheid von der Gesellschaft grösstmöglich zu achten, wobei die Echtheit dieses Gewissens durch Dritte letztlich nicht beurteilt werden kann.

11. Diese Achtung fehlt in der Schweiz rechtlich bislang. Was allgemein ethisch (wie christlich/kirchlich) einen Mangel darstellt, der zu beheben ist, wobei für die Echtheit des Gewissensentscheides ein angemessener Tatbeweis ein ausreichendes Kriterium darstellen sollte. Insofern ist die Initiative der Idee nach[3] unter dem christlich ethischen Aspekt zu begrüssen.

Franz Furger

[3] Über die konkreten Vorstellungen der Initiative hinsichtlich Art und Dauer eines Zivildienstes müsste dagegen wohl noch weiter diskutiert werden, besonders wenn man bedenkt, dass jeder Wehrpflichtige zum Dienst als Unteroffizier und damit zu 18 Monaten Dienst verhalten werden kann. Diese forderbare (wenn auch nicht von allen geforderte) Dienstzeit relativiert dann natürlich die vorgeschlagene Form des Tatbeweises in etwa.

Neue Bücher

Ökumenische Kirchengeschichtsschreibung – ein theologisches Problem

Im Bemühen, die getrennten christlichen Kirchen einander näher zu bringen, kümmerte sich das ökumenische Gespräch von früh an um Fragen der kirchlichen Zusammenarbeit in der Praxis wie auch um die heikleren, für die Trennung aber entscheidenden Fragen des Glaubens und der Theologie. In Fragen der kirchlichen Zusammenarbeit geht es um gemeinsames Handeln der Kirchen. Die Diskussion darüber orientiert sich ganz an der Gegenwart: an religiösen, sozialen oder politischen Problemen unserer Zeit. Anders in Fragen des Glaubens und der Theologie. Hier geht es um das Verständnis der Kirche in ihrem Sein. In der Diskussion darüber stehen jeweils gegenwärtige und geschichtliche Auslegungen zumal auf dem Spiel. Selbst die gegenwärtigen sind geschichtlich bedingt. Um sich darüber zu einigen, bedarf es gegenwärtiger, die *Geschichte* mitverantwortender Entscheidungen.

So sah sich das ökumenische Gespräch genötigt, neben Fragen der dogmatischen Theologie (und des Glaubens in seiner Gegenwart) alsbald auch Fragen der *historischen* Theologie (und des Glaubens in seiner Geschichte) in seine Diskussion aufzunehmen. Was damit an älteren Problemen erneut gesprächsreif wurde, überschreitet jedoch die Zuständigkeit der dogmatischen wie die der historischen Theologie. Es fragt sich sogar, ob es nicht über die Zuständigkeit von Theologie überhaupt hinausführt. Inwiefern?

Die Hauptsorge des ökumenischen Gesprächs gilt nach wie vor seinem Ertrag. Doch schon bei der Frage, ob die historische Diskussion die dogmatische bloss begleiten, fördern oder gar ersetzen soll, verlieren die Grenzen der disziplinären Kompetenz ihre scharfe Kontur. Sie lösen sich aber vollends auf, falls das ökumenische Gespräch – als theologische Diskussion – nach seiner Bewährung im Leben fragt und die Sorge um seinen Ertrag in die Sorge um die *Wahrheit* (des Glaubens und) der Theologie als ganzer übergeht.

Im Rahmen des ökumenischen Gesprächs freilich münden diese und andere Fragen stets ein in dasselbe Problem: Wie ist die konfessionelle Trennung zu überwinden? Besorgt ist man hier um die *Einheit* der Kirche, des Glaubens und der Theologie. Denn in der Einheit soll Wahrheit sichtbar gemacht werden. Was es um Wahrheit, was es um Einheit im christlichen Sinne sei, wird kaum mehr als strittig empfunden. Mehr als um *wahre* Einheit wird um *einheitliche* «Wahrheit» gerungen. Nicht bloss, aber auch in der Theologie. So stellt man sich denn die Frage: Können theologische Probleme, dogmatische oder historische, soweit sie bisher unter konfessionellem Aspekt verhandelt worden sind, künftig unter ökumenischem Aspekt verhandelt werden?

Inwiefern dies bei historischen, genauer: kirchengeschichtlichen Fragen gelingt, illustrieren bereits eine ganze Anzahl von älteren und jüngeren Veröffentlichungen. Zu den jüngsten gehört der elfte Band der Reihe «Theologische Berichte». Er ist letztes Jahr erschienen und enthält vier Beiträge zum Thema «Kirchengeschichtsschreibung als theologische Aufgabe»[1].

Konfessionell – ökumenisch

Unter dem Titel «Kirchengeschichtsschreibung – konfessionell oder ökumenisch?» berichtet L. Vischer über eine ökumenische Tagung, die im Herbst 1981 in Basel stattgefunden hat. Zur Diskussion standen ausschliesslich Fragen ökumenischer Kirchengeschichtsschreibung.

Angeregt von Referaten, in denen Kirchenhistoriker verschiedener Konfession und aus verschiedenen Erdteilen das Basler Konzil von 1481 interpretierten, beschäftigte man sich zunächst mit den Schwierigkeiten, die beim Übergang von der konfessionell differenzierten zur ökumenisch einheitlichen Interpretation auftreten. Um solche Schwierigkeiten zu überwinden, bedarf es nicht nur der Einigung in Fragen des historischen Details, sondern auch in der Frage nach der Aufgabe, nach dem Ziel und nach den theologischen Voraussetzungen ökumenischer Kirchengeschichtsschreibung. L. Vischer gibt dazu folgendes zu bedenken:

«Gott will, dass sein Volk als *ein* Volk in Erscheinung trete und das Evangelium gemeinsam bezeuge. .... Der Ruf zur Einheit... erinnert die Kirche ständig von neuem an den Horizont, in dem sie sich erkennen muss. Eins, damit die Welt glaube. Die Darstellung der Geschichte darf sich darum nicht darauf beschränken, an den gegenwärtigen Zustand der Kirche heranzuführen. Sie muss vielmehr den Horizont im Auge behalten, der jenseits der gegenwärtigen Trennung liegt. Sie muss auf die Erfüllung des missionarischen Auftrags hinführen.» (21)[2]

Orientiert sich Kirchengeschichtsschreibung an diesem Ziel, so wird es zu ihrer Aufgabe, «... die Geschichte der una sancta catholica zu beschreiben» (20). Dabei deutet «catholica» auf eine ökumenische Katholizität in dreifachem Sinne: auf die Katholizität der Zeit, sofern «... alle Perioden der Geschichte grundsätzlich Anspruch auf Erinnerung haben» (20), auf die Katholizität des Raumes, sofern man «... die geographischen Grenzen, die heute

[1] Herausgegeben im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur von J. Pfammatter und der Theologischen Fakultät Luzern von F. Furger, Benziger Verlag, Zürich 1982.

[2] Sämtliche Seitenverweise im Text beziehen sich auf den elften Band der Reihe «Theologische Berichte».

manchen Darstellungen anhaften, durchbrechen» und «... grundsätzlich allen Kirchen der Ökumene» (20) die gleiche Aufmerksamkeit schenken muss, und auf die Katholizität des Volkes Gottes, sofern sich die Vermutung nahelegt, «... dass die Kirche als Volk die Trennungen, die in der Lehre, Institutionen und anderen offiziellen Symbolen zum Ausdruck kommen, nicht ... in derselben Weise mitvollzogen hat», wie es Darstellungen wahrhaben möchten, die allein «... den grossen Persönlichkeiten, den hervorstechenden Ereignissen und den Entwicklungen in der herrschenden Klasse gelten» (24).

Was historische Arbeit in solch universaler Ausrichtung an methodischen Ansprüchen stellt, deckt sich mit dem, was für historische Arbeit ganz allgemein gilt: sie muss zugleich kritisch und selbstkritisch sein, Vorurteile auf seiten der Überlieferung wie auf seiten des Historikers überprüfen und allenfalls revidieren und vor allem darauf achten, dass sie der Sache selbst das erste und letzte Wort überlässt.

Worin sich ökumenische Kirchengeschichtsschreibung von der herkömmlichen unterscheidet, ist unter methodischem Gesichtspunkt allein also nicht auszumachen. Es hängt vielmehr an der Bestimmung dessen, was hier als das Wesen von Kirche, als das Wesen von Geschichte, als das Wesen von Kirchengeschichte, kurz: als deren Sache in Betracht kommt. Es könnte sein, dass die Einigung darüber vor interpretatorische Aufgaben stellt, angesichts deren man sich fragen muss, ob die Alternative «konfessionell oder ökumenisch» eigentlich eine echte Alternative sei.

Innerkatholische Verständigung

Welchen Interpretationsspielraum ein kirchengeschichtliches Ereignis selbst ein und derselben Kirche offenhält, zeigt A. Gassers Beitrag «Das 1. Vatikanische Konzil – Kontinuität und Wandel in katholischer Darstellung». A. Gasser geht den Deutungen nach, mit denen dieses Konzil im Laufe von rund hundert Jahren von katholischer Seite her bedacht worden ist, und registriert dabei vor allem die Schwankungen in der katholischen und altkatholischen Lesart des wohl umstrittensten Textes, den es der Nachwelt hinterlassen hat: des Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit, wie es im vierten Kapitel von «Pastor Aeternus» umschrieben ist. Als Quellen dienen ihm neben kirchengeschichtlichen Kompendien und Monographien, dogmatischen Lehrbüchern und Katechismen auch Schriften von Konzilsteilnehmern und kurz nach oder während des Konzils publizierte Kommentare.

Versuchten die Gegner der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit während des Konzils teils ihre Dogmatisierung zu verhindern, teils eine möglichst einschränkende Formulierung dafür zu finden, so plädierten die Befürworter für eine weite – womöglich auch auf den Syllabus anwendbare – Definition. Unmittelbar nach dem Konzil dagegen – und mit wenigen Ausnahmen bis heute – bemühten sich die Befürworter um eine möglichst sorgfältige und einschränkende Interpretation, während die Gegner – der Tendenz nach ebenfalls bis heute – sich entweder auf eine möglichst weite Auslegung festlegten oder sich den Befürwortern annäherten.

Die Spannung zwischen zustimmenden und ablehnenden Interpretationen zieht sich durch die gesamte Auslegungsgeschichte dieses Dogmas hindurch. Im einen Extrem hält man es für notwendig, um die Einheit der Kirche sicherzustellen (indem das unfehlbare Lehramt als letzte Instanz in Glaubens- und Sittenfragen die Rolle des Gewissens für die gesamte Kirche übernimmt), im anderen Extrem weigert man sich, es (im Hinblick auf seine inner- und ausserkirchlichen Folgen, die Konsequenzen für das Verhältnis des Papstes zum Bischofskollegium, zur Gesamtkirche, zur Theologie, zur Politik und Rechtssprechung im kirchlichen und staatlichen Bereich) als verbindlich anzuerkennen, was unter anderem zur Trennung der altkatholischen von der römischen Kirche führte.

In dieser Spannung manifestiert sich die tiefe Ambivalenz aller Bemühung um eine ausweisbare, dogmatisch und institutionell gesicherte Einheit der Kirche. Nicht nur die Auslegungsgeschichte des Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit, aber auch sie erinnert daran, dass der Versuch, die Einheit der Kirche herzustellen und unter Kontrolle zu bringen, sogar eine Einzelkirche an den Rand der Spaltung führen und darüber hinaustreiben kann. Insofern nimmt sich A. Gassers Beitrag wie das Protokoll zu einem «ökumenischen Gespräch» innerhalb einer Einzelkirche aus: zu einem «ökumenischen Gespräch» freilich, das von Anfang an als Streitgespräch angelegt war, das – bloss deshalb? – gescheitert ist und von der innerkirchlichen Uneinigkeit zur Kirchentrennung führte. Zu einem «ökumenischen Gespräch» aber auch, das insofern dennoch gelungen ist, als es von der innerkirchlichen Uneinigkeit zur mindestens dogmatisch und institutionell gesicherten innerkirchlichen Einheit führte.

Was dies für das ökumenische Gespräch im üblichen Sinne bedeutet, bleibe dahingestellt.

Evangelische Verständigung

Den Tendenzen in der innerkatholischen Verständigung über das 1. Vatikanische Konzil stellt A. Lindts Beitrag «Der vom 1. Vatikanischen Konzil geprägte Katholizismus in der Sicht evangelischer Theologen» die Tendenzen in der evangelischen Verständigung über den Katholizismus zur Seite. Am Beispiel von K. v. Hase, A. v. Harnack, E. Troeltsch, F. Heiler, K. Barth und P. Tillich zeichnet A. Lindt die Grundzüge, die Gemeinsamkeiten und die Differenzen in der evangelischen Deutung des Katholizismus im Laufe der letzten hundert Jahre nach.

Betonen A. v. Hase, A. v. Harnack und E. Troeltsch die Überlegenheit des liberalen Protestantismus über den Katholizismus und den konservativen Protestantismus, indem sie auf das entwicklungsgeschichtliche Denken des Idealismus rekurrieren und von da aus im Katholizismus und im konservativen Protestantismus eine überwundene Stufe der Christentumsgeschichte erkennen, so erblickt F. Heiler im Katholizismus das Ideal einer Universalkirche, das allerdings von der Papstkirche in ihrer Wirklichkeit so lange unerreicht bleibt, als diese der friedlichen Koexistenz verschiedener kirchlicher Gemeinschaften ihren Ausschliesslichkeitsanspruch entgegenhält und damit das wahrhaft Katholische in sein Gegenteil verkehrt.

Anders wiederum K. Barth. Ihm dient das reformatorische Kirchenverständnis als Wegweiser bei der Auseinandersetzung mit dem römischen Katholizismus. Nach reformatorischem und genuin katholischem Verständnis ist die Kirche das Haus Gottes und Gottesdienst ist die Verkündigung seiner Gnade. Im Neuprotestantismus und im degenerierten Katholizismus dagegen tritt an die Stelle der Gnade Gottes «... das Werk und die Erhebung des Menschen, jetzt im Innenland der Seele, jetzt in der kulturell-sozialen Tätigkeit» (87)[3]. Damit nähert sich der Protestantismus erneut jenen «... Leitbildern katholischer Frömmigkeit und Lehre» (87), gegen die die Reformatoren ihren Protest erhoben hatten.

Während K. Barth die reformatorische Position als Wiederentdeckung der genuin katholischen streng von der neuprotestantischen und der degeneriert katholischen unterscheidet, lässt P. Tillich den gegensätzlichen Positionen kein Eigenrecht, sondern hält sie für komplementäre Elemente eines einheitlichen Ganzen: des Wesens von

[3] Zitiert nach: K. Barth, Die Theologie und die Kirche – Gesammelte Vorträge 2 (München 1928) 361.

Religion. Zum Wesen von Religion gehört die Erfahrung des Heiligen als Gabe und als Forderung. Verdrängt die Erfahrung des Heiligen als Gabe die Erfahrung des Heiligen als Forderung oder umgekehrt, so weicht das Wesen von Religion ihrem Unwesen. Entsprechend sind Katholizismus und Protestantismus in Gefahr, ihr Wesen einzubüssen, wenn sie sich voneinander getrennt wähnen. Denn der Katholizismus als sakramental-priesterlicher Religionstypus betont zwar primär die Erfahrung des Heiligen als Gabe und der Protestantismus als eschatologisch-prophetischer Religionstypus primär die Erfahrung des Heiligen als Forderung. In Wahrheit aber sind beide bleibend aufeinander angewiesen und bilden zusammen ein unteilbares Ganzes.

Dass P. Tillich dem ökumenischen Gespräch eine religionsphänomenologische Basis offeriert, die weit mehr seinem Interesse entgegenkommt als die spezifisch theologische Position K. Barths, ist schwerlich zu verkennen. Zu fragen bliebe allerdings, ob die christlichen Konfessionen darin aufgehen, verschiedene Typen von Religion zu sein. Faktisch scheint sich das ökumenische Gespräch denn auch eher das entwicklungsgeschichtliche Denken des Idealismus zu eigen zu machen: die Betonung der Überlegenheit – nicht des Protestantismus, wohl aber – des Ökumenismus über die Konfessionskirchen (welcher Prägung auch immer) und die dennoch nicht nachlassende Toleranz ihnen gegenüber sprechen jedenfalls dafür. Dem Leitbild des Ökumenismus freilich, dem Ideal einer einheitlichen Universalkirche, wird wohl F. Heiler am nächsten gekommen sein.

Zeitgeschichte

Mit der Auslegungsgeschichte des 2. Vatikanischen Konzils befasst sich R. Weibel in seinem Beitrag «Konfessionelle Perspektiven in der Darstellung und Würdigung des 2. Vatikanischen Konzils». Lehr- und Handbücher der Kirchengeschichte und der Konfessionskunde von katholischen und evangelischen Autoren, aber auch weitere Veröffentlichungen, auf die seine Hauptquellen ihn hinweisen, dienen R. Weibel als Anhaltspunkte bei der Suche nach einer Antwort auf die Frage, ob «... die Geschichte der Kirche ... nur in konfessionellen Perspektiven dargestellt werden (könne) bzw. ... welcher Art gegebenenfalls diese Perspektiven sind» (93). Dabei teilt er die Aussagen seiner Quellen ein in solche zum Konzilsverlauf, zu den Ergebnissen des Konzils und ihrer Aufnahme, zur Einordnung des Konzils in den Gesamtzusammenhang der Kirchengeschichte und zu seiner Wirkungsgeschichte.

Weitgehend einig ist man sich unter katholischen und nichtkatholischen Autoren über den Konzilsverlauf, über die Ergebnisse und über die Einordnung in den Gesamtzusammenhang der Kirchengeschichte. Anders steht es bei der Wirkungsgeschichte. Hier vertreten nicht bloss katholische und nichtkatholische Autoren verschiedene Meinungen. Vielmehr stehen sich Autoren verschiedener Konfession teils näher als solche der gleichen Konfession. Ein Zeichen dafür, dass Konfessionsverschiedenheit kein Hindernis, Konfessionsgleichheit aber ebensowenig eine Garantie für eine einheitliche Interpretation der Wirkungsgeschichte ist?

So möchte R. Weibel offenbar nicht argumentieren. Ihm geht es um eine Differenzierung in anderer Hinsicht: um die methodische Trennung von historischer Analyse und theologischer Interpetation. Und gleichzeitig geht es ihm um eine Integration in anderer Hinsicht: um die der Vielfalt von Perspektiven, unter denen historische Arbeit als historische auch im Kontext der Theologie zu betreiben ist.

Auffallend selten scheint das 2. Vatikanische Konzil bis dahin von theologischer Seite her zum Beispiel unter sozialgeschichtlichem Aspekt verhandelt worden zu sein. Und dies nicht nur zum Schaden seiner historischen Erhellung. Vielmehr auch auf Kosten dessen, was mit L. Vischer in gewisser Weise auch R. Weibel als Ziel vorschwebt: der ökumenischen Darstellung von Kirchengeschichte. Dazu R. Weibel selbst:

«Wenn die theologisch orientierte Kirchengeschichte die Aufforderung von sozialwissenschaftlicher Seite aufnehmen könnte, die Geschichte der Kirche auch als Antwort auf gesellschaftliche Entwicklungen und Erwartungen zu untersuchen, könnte sich überdies eine neue Art ökumenischer Kirchengeschichte ergeben: Die Geschichte der Kirche als Antwort auf die gesellschaftlichen Herausforderungen und in diesem Rahmen die Geschichte der Konfessionskirchen als unterschiedliche Akzentsetzungen in dieser Antwort» (123).

Wieweit solch ökumenische Kirchengeschichtsschreibung sich von nichtökumenischer unterscheidet, wird primär davon abhängig sein, wie sie die hermeneutischen Grundfragen von Kirchengeschichte als theologischer Disziplin beantwortet – um diese nochmals zu erwähnen –: die Frage nach dem Wesen von Kirche, nach dem Wesen von Geschichte und nach dem Wesen von Kirchengeschichte.

Damit zeigt sich erneut: Die Sorge um ökumenisch-einheitliche Darstellung von Kirchengeschichte, hervorgegangen aus der Sorge um die Einheit der Kirche, des Glaubens und der Theologie, betrifft nicht bloss die historischen, sondern auch die dogmatischen Disziplinen, also die Theologie als ganze. Wo sie zur Sorge um wahre Einheit und damit zur Sorge um die Wahrheit der Kirche, des Glaubens und der Theologie wird, besteht Aussicht auf einen theologisch relevanten Ertrag. Denn ohne Rücksicht auf das, was die christlichen Konfessionen voneinander trennt: das Wahrheitsverständnis als solches, wird auch die Einsicht in das nicht zu gewinnen sein, was sie letztlich miteinander verbindet.

Silvia Müller

Berichte

Der Beruf des Priesters

Auch dieses Jahr fand über die Pfingsttage in der Marienburg, dem Gymnasium der Steyler Missionare in Rheineck (SG), ein Treffen für Interessenten des Priestertums mit dem Thema «Der Beruf des Priesters» statt. Veranstalter waren das Bistum St. Gallen, vertreten durch Regens Dr. Alfons Klingl, und die Steyler Missionare, vertreten durch P. Rainer Schafhauser, Dr. P. Leo Thomas und Theologiestudent Albin Strassmann. Die 17 Teilnehmer stammten aus neun Kantonen: St. Gallen (6), Aargau (3), Zürich (2) und je 1 aus den Kantonen Thurgau, Graubünden, Uri, Schwyz, Luzern und dem Fürstentum Liechtenstein. 11 waren Studenten, je einer Verkäufer, Silberschmied, Kaufmann, Hochbauzeichner, Orgelbauer und Schreiner. Das Durchschnittsalter betrug 20,06 Jahre. Den Weg zum Treffen fanden die Teilnehmer: 9 durch persönlichen Kontakt, 4 durch Aushang, 3 durch Hinweise in Zeitschriften, 1 aus eigener Initiative.

Das Ziel der Tagung war, durch Information, Besinnung, Gespräch und Gemeinschaftserlebnis Problemhilfe auf dem Weg zum Priestertum zu sein. Diskussionsrunden, Dias, Meditation, Kontakt mit den Steyler Missionaren und die Eucharistiefeier, aber auch die allseits gelobte Küche schufen Rahmen und Atmosphäre zum Gelingen des Treffens.

Zur Freude aller war auch in diesem Jahr wieder Bischof Dr. Otmar Mäder von St. Gallen erschienen, um Fragen zu diskutieren und der abschliessenden Eucharistiefeier vorzustehen.

Leo Thomas

Hinweise

Das besondere Ferienlager

Ferienwoche für Buben und Mädchen: 2.–9. Juli 1983

Eingeladen sind Buben und Mädchen von 12–16 Jahren, die Freude am Leben und ein besonderes Interesse am Glauben haben. Wir wollen miteinanander eine schöne Woche erleben: wandern – spielen – beten – über unseren Glauben reden – Messe feiern – fröhlich sein – Gemeinschaft pflegen...

Beginn: Samstag, 2. Juli, 12.00 Uhr; *Schluss:* Samstag, 9. Juli, 14.00 Uhr; *Kosten:* Fr. 100.–; *Information, Leitung und Anmeldung:* P. Richard Baumann, Bruggerstrasse 143, 5400 Baden, Telefon 056 - 22 42 95.

Berufung ist mehr als Beruf: 17.–24. Juli 1983

Besinnungswoche für junge Christen ab 16 Jahren, die in sich einen «Ruf nach mehr» spüren und die sich auf besondere Weise in der Kirche für andere Menschen engagieren möchten.

Beginn: Sonntag, 17. Juli, 18.00 Uhr; *Schluss:* Sonntag, 24. Juli, 14.00 Uhr; *Kosten:* Fr. 120.–; *Information, Leitung und Anmeldung:* P. Franz-Toni Schallberger; Mittelstrasse 6a, Postfach 46, 3000 Bern 9, Telefon 031 - 24 37 38.

Weekend «Beruf – Berufung»: 15.–16. Oktober 1983

Wochenende für junge Christen ab 16 Jahren, die sich mit ihrem Glauben tiefer auseinandersetzen wollen und die sich überlegen, wie sie in einem kirchlichen Beruf Gott und den Menschen dienen könnten.

Beginn: Samstag, 15. Oktober, 12.00 Uhr; *Schluss:* Sonntag, 16. Oktober, 14.00 Uhr; *Kosten:* Fr. 30.–; *Information, Leitung und Anmeldung:* P. Richard Baumann, Bruggerstrasse 143, 5400 Baden, Telefon 056 - 22 42 95.

Alle diese Angeboten finden statt im Collège St. Joseph der Redemptoristen in 1753 Matran (FR), Telefon 037 - 24 52 79. Bis vor kurzem war unser Collège in Matran eine Internatsschule. Nach der Schliessung steht es jetzt für andere Möglichkeiten zur Verfügung. *(Anreise: Bahn:* Matran ist die zweite Station nach Fribourg in Richtung Lausanne; *Auto:* Autobahnausfahrt Matran, erste Ausfahrt nach Fribourg.)

Wir sind Ihnen als Seelsorger dankbar, wenn Sie Familien mit Kindern und besonders Jugendliche auf diese Angebote aufmerksam machen und persönlich ansprechen.

Sicher kennen Sie Familien, deren Kinder keiner Jugendorganisation angehören. Oft sind solche Eltern froh zu wissen, dass es gut betreute Ferienwochen, auch mit religiösem Inhalt, gibt. Auch leben in jeder Pfarrei Jugendliche, welche sich verstärkt in der Kirche engagieren möchten und den Kontakt mit Gleichgesinnten suchen. Die Besinnungswoche und das Weekend sind gute Möglichkeiten, solche junge Christen zu bestärken und zu begleiten.

Die Redemptoristen

Touristenseelsorge am Lago Maggiore

Für die deutschsprachige Touristenseelsorge im Monat *Juli* sucht die Region Luino einen Priester. Dazu folgene Angaben:

Pensum: Feier der Sonntags-Vorabendmesse um 20.30 Uhr, hin und wieder Werktagsgottesdienste um 21.00 Uhr. Alle Gottesdienste finden in der Weilerkapelle «Maria-Lourdes» von Poggio di Tronzano statt.

Standort: Poggio di Tronzano, am Lago Maggiore, Region Luino. Unterkunft und Verpflegung am Ort gewährleistet.

Kontaktadresse: Heinz Vogt-Girardi, Merci FFS Luino, 6570 Bellinzona-Luino, Telefon Italien ab 18.30–19.00 Uhr und ab 22.00 Uhr: 0039 - 332 - 566328.

Die seelsorglichen Verpflichtungen lassen genügend Freiraum für Freizeit und Erholung.

Kirche im Tourismus

Amtlicher Teil

Bistum Basel

Basler Katechetische Kommission

Nächste Sitzung: Dienstag, 21. Juni 1983, 9.30–16.00 Uhr, im Seminar St. Beat, Luzern.

Traktanden:

1. Aussprache über die Arbeit der BKK. Festlegung von Schwerpunkten.

2. Unterrichtshilfen «Von Beruf Priester – Von Beruf Ordensmann/-frau». Meinungsäusserung und Verabschiedung.

Priesterweihe

Am Samstag, 4. Juni 1983, spendet Herr Bischof Otto Wüst dem Diakon *Charles Schaller,* von und in Corban (JU), in der Pfarrkirche Moutier die Priesterweihe. Die Feier beginnt um 16.00 Uhr.

Priester, die bei der Feier konzelebrieren oder bei der Handauflegung mitwirken wollen, sind gebeten, weisse Stola und Eucharistiegewand mitzubringen und sich um 15.30 Uhr in der Sakristei einzufinden.

Rudolf Schmid, Regens

Wahlen und Ernennungen

Lorenz Baur, bisher Pfarrer von Binningen (BL), zum Pfarrer von Muri (AG) (Installation 28. August 1983).

Adolf Iten, bisher Pfarrer von Werthenstein (LU), zum Pfarradministrator von Richenthal (LU) (Installation 29. Mai 1983).

Die Meinung der Leser

«Korean Relief»

Wir haben kürzlich auf die mangelnde Transparenz von «Korean Relief. Hilfsorganisation für koreanische Waisenkinder» aufmerksam gemacht. Dank der Auskünfte eines Lesers können wir jetzt einige Informationen weitergeben. «Korean Relief» hat den Zweck, die Arbeit von P. Aloysius Schwartz in Südkorea finanziell zu unterstützen. «Korean Relief Schweiz» ist ein Verein von Schweizer Freunden von P. Schwartz und wurde am 16. März 1981 gegründet. Bis Ende 1982 sammelte der Verein mit Aktionen gut 1,33 Mio. SFr. Weil «Korean Relief Schweiz» ganz auf P. Aloysius Schwartz und seine Gründungen abstellt – und an diese Ausschliesslichkeit sind berechtigte Fragen zu stellen! –, veröffentlichen wir im folgenden ein diesbezügliches Zeugnis.

Redaktion

Von 1964–1972 arbeitete ich an einem bescheidenen Sozialwerk in meiner Stadtpfarrei Pusan (3 Mio. Einwohner). Mit P. Schwartz hatte ich bald engen Kontakt, und wir haben gegenseitig manches beraten und einander unterstützt. In dieser Zeit lernte ich die von P. Schwartz ins Leben gerufene «Maria-Gemeinschaft» als ihr Beichtvater kennen und war beeindruckt von dem guten religiösen Geist dieser Schwestern, der sie befähigt zum selbstlosen Einsatz zum Wohl der Randexistenzen. P. Schwartz ist ein heiligmässiger Priester mit einer charismatischen Berufung zu den Ärmsten in Korea. In den Armen sieht er Christus. Darum stellt er sich mit unglaublicher Energie hinter seine Schützlinge.

Zu meiner Zeit wollte er in Pusan ein städtisches Auffangslager, in dem einige Hundert verwahrloste Männer, Frauen und Kinder von Privaten «betreut» werden sollten, ebenfalls übernehmen, weil dort Mord, Vergewaltigung und Folter nachweisbar waren. Der oberste Aufseher, der sich an diesem Lager bereicherte, hatte einen Bruder im Parlament in Seoul, und deshalb kam es zu langwierigen Prozessen, bis schliesslich der Staatspräsident Pak dem P. Schwartz Hilfe und Schutz gewährte.

P. Schwartz nannte ursprünglich sein Werk «Catholic Korean Relief». Doch der Bischof von Pusan verlangte von ihm 20% der Gabengelder. Doch zweckgebundene Gelder wollte P. Schwartz aus Gewissensgründen nicht weggeben. Ich war damals im Rat des Bischofs und bin heute noch schockiert, wie der Bischof mit allen Mitteln P. Schwartz, der in Pusan inkardiniert war, aus Korea vertreiben und sein Werk zerstören wollte. Doch Schwamm darüber. P. Schwartz sah sich gezwungen, sein Werk aus dem Diözesanverband herauszunehmen, das «Catholic» wegzulassen und es ganz auf privatrechtliche Basis zu stellen. Das passt der koreanischen Hierarchie nicht. Um so mehr ist P. Schwartz zu bewundern, dass er sich nicht entmutigen lässt, sondern sein Werk für mehr als 1000 Waisen in Pusan (jetzt 3½ Mio. Einwohner) und 3000 in der Hauptstadt Seoul (8½ Mio. Einwohner) mit Begeisterung und Freude fortführt und mit den Armen selbst arm und bescheiden lebt. Nicht die offizielle koreanische Kirche, sondern vor allem der Staatspräsident schätzt das Werk von P. Schwartz, der die Menschenwürde nicht bloss predigt, sondern mit erstaunlicher religiöser Liebe und Kraft dafür ein Zeugnis setzt. Im letzten April war P. Schwartz bei mir, und wir berieten gemeinsam über die Zukunft seiner Gründungen.

Iso Scheiwiler

Verstorbene

Fridolin Meli, Pfarresignat, Schmerikon

Fridolin Meli wurde am 25. Oktober 1902 als erster Sohn in Dreien/Mosnang, wo der Vater Lehrer war, den Eltern Fridolin und Emma Meli-Senn in die Wiege gelegt. Nachdem der Vater ein Jahr später als Lehrer nach Schmerikon gewählt worden war, erlebte unser Verstorbene im Seedorf im Kreise von acht Geschwistern eine frohe und beglückende Jugendzeit. Der reich talentierte und vom tief christlichen Geist im Elternhaus erfasste Knabe durfte nach der Primarschule in Schmerikon und nach der Sekundarschule in Rapperswil das Gymnasium in Einsiedeln absolvieren, um nach glänzend bestandener Matura das Theologiestudium in Freiburg zu beginnen.

Am 16. März 1929 legte ihm Bischof Robertus Bürkler die Hände zur Priesterweihe auf das Haupt, um fortan nicht mehr nur für sich selbst zu leben, sondern sich im Dienst der Umkehr und damit des Lebens der Mitmenschen brauchen und verbrauchen zu lassen: zuerst als Kaplan zwei Jahre in Schänis, dann sieben Jahre als Kaplan in Bütschwil. Seine bekannt gewordene Initiative und seine ganze Hingabe im Dienst der Seelsorge ermunterte die Kirchgenossen von Gommiswald, ihn im Jahre 1938 zum Pfarrer zu wählen. Er liess sich als Priester und Pfarrer derart radikal in Dienst nehmen, dass er sich am Fusse des Regulasteins tief verwurzelt fühlte und bis 1973 seine letzten Kräfte zur Verfügung stellte.

Der Eifer für das Reich Gottes und damit für das ewige Leben der Mitmenschen liess ihn sich nicht zur Ruhe setzen: Mit Freude kehrte er in seine Jugendgemeinde Schmerikon zurück, betreute die Pensionäre und Schwestern des Altersheimes St. Josef und half tatkräftig in der Seelsorge der Pfarrei mit.

Vor 1½ Jahren zeigten sich die ersten Anzeichen einer heimtückischen Krankheit, die immer mehr an seinen Kräften zehrte, bis er am 24. Februar 1983 die immer offenen Augen schloss, um in das ewige Licht Gottes einzutreten.

«Ich will nicht den Tod des Sünders, ich will, dass er umkehrt und lebt.» Im Dienste dieser göttlichen Liebe und Güte kümmerte er sich ganz besonders um die Jugend, zeigte ihr unermüdlich das Ziel, stand ihr ratend zur Seite und begleitete sie mit väterlicher Güte auf dem Weg, der sie zum Leben und damit zur Begeisterung und Freude führte. Während fünf Jahren war er Diözesanpräses der Jungwacht und Jungmannschaft. In diesem Dienst am vollen Leben der Jugend ergriff er die Initiative zur Gründung einer eigenen Sekundarschule und scheute sich nicht, zusätzlich zum 30jährigen Präsidium der Primarschule, während zehn Jahren die Bürde des Präsidiums zu tragen.

«Ich will nicht den Tod des Sünders, ich will, dass er umkehrt und lebt.» Im Dienste dieser göttlichen Liebe und Güte wandte er sich mit Hingebung und besonderer Sorgfalt der Zelle jedes menschlichen Lebens und jeder Gemeinschaft, der Familie, zu. Denn zu genau wusste er, dass vom gesunden christlichen Leben der Familie die Zukunft der Gemeinde und Pfarrei, des Staates und der Kirche, des öffentlichen Lebens ganz allgemein, abhängt.

«Ich will nicht den Tod des Sünders, ich will, dass er umkehrt und lebt.» Im Dienste dieser göttlichen Liebe und Güte war ihm die würdige Feier des Gottesdienstes erstes und wichtigstes Anliegen – nach dem Grundsatz der Benediktiner, die ihm so viel ins Leben mitgegeben und denen er sein Leben lang dankbar und anhänglich blieb: «Dem Gottesdienst darf nichts vorgezogen werden.»

Besonders froh spendete er das Sakrament der Taufe, welches das Leben begründet; besonders eifrig stand er zur Verfügung des Sakramentes der Umkehr und des Lebens, des Busssakramentes. Von ernster und gewissenhaftester Vorbereitung zeugte seine Verkündigung der Frohbotschaft vom ewigen Leben.

Mein lieber toter Mitbruder! Die Menschen, die Dir in diesen langen Jahren Deiner unermüdlichen Seelsorgearbeit anvertraut waren, mit denen Du Freud und Leid geteilt hast, deren Ehen und Familien Du gesegnet, deren Kinder Du getauft und zu Christus geführt hast, die Kranken, die Du besucht und getröstet hast, sie alle wissen und schätzen, dass Du mit beiden Füssen in Deiner Aufgabe gestanden, das Wort Gottes verkündet, ob gelegen oder ungelegen. Sie wissen und schätzen, dass Du nicht nur geeifert hast für die Zierde des Gotteshauses aus Stein, sondern vielmehr für den Tempel Gottes ihrer Herzen. Sie schätzen und bleiben dankbar, dass Du nicht nur mit ihnen das Vaterunser gebetet, sondern sie kraftvoll angeleitet hast, dass der Name Gottes geheiligt werde, dass das Reich Gottes komme und bleibe, dass der Wille Gottes geschehe wie im Himmel, so auch in der Dir anvertrauten Pfarrei, besonders in den Familien.

Als Dekan danke ich Dir im Namen der Mitbrüder im Seelsorgedienst für Deine Treue und lebendige Mitarbeit. Immer wieder habe ich gestaunt, wie Du auch als Resignat an unseren Ver-

Zum Bild auf der Frontseite

Das Pfarreizentrum St. Karl Borromäus, Zeihen (AG), wurde 1962–1966 erbaut; Kirchweihe war am 27. November 1966. Architekt war Walter Moser, die plastischen Arbeiten im Altarraum stammen von Alfred Huber, die Madonna von Hans Loretan, die Fenster von Bernard Schorderet.

Die Mitarbeiter dieser Nummer

Kurt Bischof, stud. theol., Ringweg 9, 3303 Jegenstorf

Dr. Theodor G. Bucher, Professor, Alte Schanfiggerstrasse 7/9, 7000 Chur

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

Dr. Max Hofer, Informationsbeauftragter des Bistums Basel, Baselstrasse 58, 4500 Solothurn

P. Markus Kaiser SJ, Hirschengraben 74, 8001 Zürich

Dr. P. Alfons Kemmer OSB, Stift, 8840 Einsiedeln

Silvia Müller, Kapuzinerweg 21, 6006 Luzern

Dr. P. Iso Scheiwiler OSB, Pfarrer, 9203 Niederwil

Konrad Schmid, Pfarrer und Dekan, Herrenberg 42, 8640 Rapperswil

Dr. P. Leo Thomas SVD, Marienburg, 9424 Rheineck

Schweizerische Kirchenzeitung

Erscheint jeden Donnerstag

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

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

Mitredaktoren
Franz Furger, Dr. phil. et theol., Professor, Obergütschstrasse 14, 6003 Luzern
Telefon 041 - 42 15 27
Franz Stampfli, Domherr, Bachtelstrasse 47, 8810 Horgen, Telefon 01 - 725 25 35
Thomas Braendle, lic. theol., Pfarrer, 9303 Wittenbach, Telefon 071 - 24 62 31

Verlag, Administration, Inserate
Raeber AG, Frankenstrasse 7–9
Briefadresse: Postfach 1027, 6002 Luzern
Telefon 041 - 23 07 27, Postcheck 60 - 162 01

Abonnementspreise
Jährlich Schweiz: Fr. 65.—; Deutschland, Italien, Österreich: Fr. 78.—; übrige Länder: Fr. 78.— plus zusätzliche Versandgebühren.
Einzelnummer Fr. 1.85 plus Porto

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

Redaktionsschluss und Schluss der Inseratenannahme: Montag, Morgenpost.

sammlungen und Tagungen teilgenommen und wie Du – Deine verschiedenen Voten haben das immer wieder gezeigt – auch im Alter in Deinem Herzen jung geblieben bist.

Ein erster Dank wurde Dir abgestattet, als Dir die Bürger von Gommiswald im Jahre 1969 das Ehrenbürgerrecht verliehen. Wir alle bleiben Dir dankbar und erfüllen gerne Deinen Wunsch, den Du in Deinem Testament niedergelegt hast: «Vor allem bitte ich ums Gebet für meine unsterbliche Seele und die Güte Gottes, die mir gnädig und barmherzig sein wolle.»

Konrad Schmid

Neue Bücher

Von Benedikt XV. bis Johannes Paul II.

Giulio Andreotti, Meine sieben Päpste. Begegnungen in bewegten Zeiten. Aus dem Italienischen (A ogni morte di Papa, Rizzoli, Mailand 1980) übersetzt von Heinz-Joachim Fischer, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1982, 206 Seiten.

Der italienische Spitzenpolitiker Giulio Andreotti ist ein Stadt-Römer. Er erlebte fünf Päpste aus nächster Nähe und, wie es den Römern eigen ist, weniger tabuisiert als die übrigen katholischen Zeitgenossen. Seine Begegnungen mit den Päpsten von Benedikt XV. bis Johannes Paul II. waren zum Teil zufällig, zum Teil standen sie im Zusammenhang mit der politischen Aufgabe des DC-Ministers. Anekdotisch Zufälliges mischt sich mit historisch Bedeutsamem. Auf beiden Registern kann Andreotti mit schriftstellerischer Eleganz spielen. Mag die Begebenheit noch so unbedeutend erscheinen, für Andreotti sind es Töne, die sich sinnvoll in eine Gesamtkomposition einfügen. Am engsten waren die Kontakte zu Paul VI. Andreotti stand schon dem päpstlichen Substituten Giovanni Baptista Montini als führendes Mitglied der katholischen Studentenorganisation FUCI sehr nahe. Auch Johannes XXIII. hatte Andreotti schon als Kardinal gut gekannt und mit scharfen Römer Augen durchschaut.

Andreotti ist ein liebenswürdig lächelnder und doch sehr gescheiter Plauderer und Beobachter – und darum steckt hinter dieser vordergründig unterhaltsamen Lektüre mehr als nur Plauderei und Klatsch.

Leo Ettlin

Teresa von Avila

Teresa von Avila, «Ich bin ein Weib und ohnehin kein gutes». Ein Porträt der Heiligen in ihren Texten. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Erika Lorenz, Herderbücherei «Texte zum Nachdenken» 920, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1982, 144 Seiten.

Dass Teresa von Avila in die Reihe «Texte zum Nachdenken» aufgenommen wurde, ist keine Überraschung – und erst noch in ihrem Jubiläumsjahr! Die grosse Frau der spanischen Ordensgeschichte ist eine aussergewöhnliche Persönlichkeit: Klassiker der Mystik, und doch nicht exaltiert. Sie bleibt immer Realistin, sie kennt und versteht die menschliche Unzulänglichkeit. Gradlinig und konsequent, aber mit Verständnis und feinem Humor schreibt sie ihre schlagfertigen Erfahrungen und Mahnungen. So empfindet man diese Schriften spanischer Mystik noch heute als taufrische Blumen.

Erika Lorenz – eine Romanistin mit dem Forschungsgebiet «Spanische Spiritualität im 16. Jahrhundert» – begleitet die von ihr ausgewählten Texte aus dem umfangreichen Nachlass der karmelitanischen Heiligen mit einem grundgescheiten Vorwort. Es stellt eine Einordnung Teresas in ihre geistliche und kulturelle Umwelt dar. Dieser gedrängte Aufsatz ist wohl das beste und kompetenteste, was im Jubiläumsjahr über die Heilige von Avila geschrieben wurde.

Leo Ettlin

Biblia Rabbinica

Jakob J. Petuchowski, Wie unsere Meister die Schrift erklären. Beispielhafte Bibelauslegung aus dem Judentum aus der «Biblia Rabbinica» ausgewählt, übersetzt und erläutert, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1982, 144 Seiten.

Die Auseinandersetzung mit dem Wort Gottes ist im Judentum ein permanenter, dynamischer Vorgang. Zwar gibt es die talmudischen Entscheidungen und dazu eine ganze Literatur von Gesetzeskompendien. Nach dem Sinn der Schrift wird aber zu allen Zeiten neu gefragt. Der gottgläubige Mensch will aus der Bibel Weisungen für seine eigene Zeit herauslesen und Antworten auf seine je eigenen Fragen hören. So haben die Rabbiner verschiedene Wege der Schriftdeutung entwickelt. Besonders reich an Gedanken und Ideen sind Exegesen aus der mittelalterlichen Biblia Rabbinica.

Leo Ettlin

radio vatikan
tgl. 7.30 Uhr Lateinische Messe
16.00 Uhr Nachrichten (deutsch)
20.40 Uhr Lateinischer Rosenkranz

LIENERT KERZEN EINSIEDELN
055 53 23 81

Auf Sommer/Herbst 1983 suche ich im Raume Aargau–Basel Teilanstellung als
Katechet/Pfarrhelfer
zur Erteilung von Katechese an der Mittel- und Oberstufe
– Mithilfe in Liturgie
– Führung des Pfarreibüros
Sozialarbeit u. a. m.
Auskunft und Anfragen an Fr. Lurvink, Katzenstieg 519, 4323 **Wallbach AG**
Telefon 061-85 16 38

Erholungsreiche Bergferien im Kreise geistlicher Mitbrüder verbringen Sie im Ferienhaus der Alt-Waldstaettia auf
Faldumalp
im Lötschental (2000 m ü. M.). Einer- und Zweier-Zimmer, Vollpension. Geöffnet ab 4. Juli bis nach Mitte August. Das Haus steht allen Geistlichen, auch Nicht-Waldstaettern, offen.
Anmeldungen und Anfragen sind zu richten an:
Johann Stalder, Regionaldekan, Blümlisalpstrasse 14, 3600 Thun, Telefon 033-22 15 32 (nach dem 4. Juli direkt an Ferienheim Waldstaettia, Faldumalp, 3903 Ferden VS)

Hubertus Halbfas
Der Sprung in den Brunnen
Eine Gebetsschule
200 Seiten, kart., Fr. 17.90
RÄBER BÜCHER TIP
Ein Buch, das den Leser schrittweise bis zur Mitte seines Selbst führt – bis in die Tiefe des Brunnens, wo er erst beten lernt. Theologischer Hintergrund dieses geistigen Diskurses ist die Mystik Meister Eckeharts. Die Dialoge zwischen Schülern und Lehrern stellen den Rahmen von mit Liebe und Sorgfalt ausgesuchten Texten dar, die zur Selbsterkenntnis als Weg des Gebets führen.

ARS ET AURUM SEIT 1956
- Künstlerische **Gestaltung von Kirchenräumen**
- Beste Referenzen für **stilgerechte Restaurationen**
- **Feuervergoldung** als Garant für höchste Lebensdauer
- Anfertigung aller **sakralen Geräte** nach individuellen Entwürfen: Gefässe/Leuchter/Tabernakel/Figuren usw.

Kirchengoldschmiede
9500 Wil, Zürcherstrasse 35
M. Ludolini + B. Ferigutti
Telefon 073-22 37 88

Auch kirchliche

Mitarbeiter(innen)

haben die Chance, ihren gleichkonfessionellen Lebenspartner zu finden im Klub KBR (Katholischer Bekanntschaftsring), Postfach 6884
8023 Zürich, Tel. 01 - 221 23 73

Ich erwarte gratis und diskret Ihre Club-Unterlagen:

Herr/Frau/Frl. _____

PLZ/Ort _____

Strasse _____ Zivilst. _____

Alter _____ Beruf _____ KZ

Meisterbetrieb

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

Orgelbau Hauser
8722 Kaltbrunn

Telefon Geschäft und Privat
055 - 75 24 32

In der röm.-kath. **Kirchgemeinde Oensingen (SO)** ist die vollamtliche Stelle eines/r

Katecheten/Katechetin

neu zu besetzen.

Aufgaben:
- Mitarbeit/Gestaltung in Kinder- und Jugendgottesdiensten
- Erteilung von Religionsunterricht
- Jugendarbeit für Schulentlassene

Anforderungen:
- verantwortungsbewusstes Engagement in Kirche und Pfarrei
- Freude an katechetischer Lehrtätigkeit
- Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen

Wir bieten:
- Zusammenarbeit mit fortschrittlicher Behörde und aktiven Jugendlichen und Erwachsenen
- selbständige Tätigkeit
- zeitgemässe Besoldung gemäss DGH unserer Kirchgemeinde

Eintritt:
- nach Vereinbarung

Auskunft erteilt:
- das Pfarramt, Telefon 062 - 76 11 58 sowie
- der Kirchgemeindepräsident Josef Freivogel, an welchen auch die Anmeldungen zu richten sind, Telefon 062 - 76 21 27

Opferschalen Kelche Tabernakel usw. Kunstemail

Planen Sie einen Um- oder Neubau Ihrer Kapelle? Wir beraten Sie gerne und können auf Ihre Wünsche eingehen.

GEBR. JAKOB + ANTON HUBER
KIRCHENGOLDSCHMIEDE
6030 EBIKON (LU)
Kaspar-Kopp-Strasse 81 041-36 44 00

Alle
KERZEN
von
Herzog AG Kerzenfabrik
6210 Sursee 045 - 21 10 38

Elisabeth Mösler
Kirchliche Metallkunst

neue
Telefonnummer
071 - 35 33 55

Achslenstrasse 16
9016 St. Gallen

Katholische Kirchgemeinde Schänis

sucht auf den 1. August 1983 oder auf Vereinbarung

Katechetin oder Katecheten im Vollamt

Aufgabenbereich
- Religionsunterricht auf der Oberstufe
- Jugendarbeit
- Mitarbeit im Pfarreisekretariat

Erwünscht sind
- Ausbildung als Katechet
- Freude am selbständigen Arbeiten

Auf Ihre Anmeldung freuen sich

Kath. Pfarramt, 8718 Schänis, Telefon 058 - 37 11 28; Präsidium Kath. Kirchenverwaltung, 8718 Schänis, Telefon 058 - 37 13 13 P / 37 11 30 G

A. Z. 6002 LUZERN
00247023
PFAMMATTER JOSEF DR.
PRIESTERSEM.ST.L
7000 CHUR
63000
22/2. 6. 83