Zeitschrift: Schweizerische Kirchenzeitung : Fachzeitschrift für Theologie und Seelsorge

Herausgeber: Deutschschweizerische Ordinarienkonferenz

Band: 148 (1980)

Heft: 18

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: 09.08.2025

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

KIRCHE
Schweizerische Kirchenzeitung

18/1980 148. Jahr 1. Mai

Erfahrungen mit Maria 277

Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht Die nachkonziliare Gesetzgebung und die Reform des kirchlichen Gesetzbuches. Ein Überblick von
Oskar Stoffel 278

Nicht unvorbereitet an die Arbeit gehen Aus dem Bistum St. Gallen berichtet
Arnold B. Stampfli 282

Erfahrung von Gnade in «gnadenloser» Zeit Eine Einführung in die Gnadenlehre im Kontext der neuzeitlichen Freiheitsfrage von
Kurt Koch 282

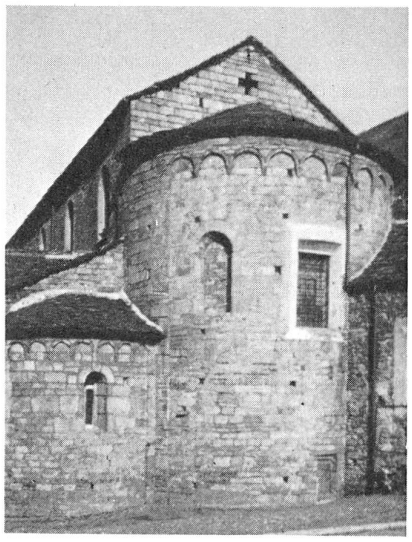
Von der Animation in der Seelsorge Was Animation im Bereich der Pfarrei leisten könnte, bedenkt
Erich Schlienger 285

Berichte 287

Die Glosse 287

Amtlicher Teil 289

Romanische Kirchen in der Schweiz
Stiftskirche San Vittore, Locarno-Muralto (TI)



Erfahrungen mit Maria

«Maria offenbart uns die zärtliche, gütige, sorgende, bergende, ‹weibliche› Dimension Gottes.» Diese Aussage steht in der Mitte des Buches von Andrew Greeley, auf das wir hier vor Jahresfrist aufmerksam gemacht haben, weil es einen neuen Zugang zur Gestalt Mariens eröffnet, indem es sie so auslegt, dass sie uns sagen kann, wo wir sind, was unser Leben bedeutet und wohin wir gehen werden, die als Symbol zu einem Auslöser für Grenzerfahrungen wird und solcher Erfahrung Sinn gibt[1]. Weil sich dieser Zugang mit Hilfe einer sozialwissenschaftlich geleiteten Methode der religiösen Reflexion einem Mann eröffnet, liegt die Frage nahe, ob nicht auch neue Zugänge zu entdecken wären, wenn Frauen aufgrund ihrer Erfahrungen mit ihrem Frausein über die Gestalt Mariens nachdächten.

Im gleichen Jahr, in dem Andrew Greeley sein Buch über die Weiblichkeit Gottes veröffentlichte, erschien in den Vereinigten Staaten das Marienbuch von Rosemary Radford Ruether, die in Maria das weibliche Gesicht der Kirche betrachtet[2]. Und die bekannteste katholische Feministin in Europa, Catharina J.M. Halkes, ist ihrerseits auf der Suche nach der Bedeutung von Maria, wobei sie mehr sucht als ein neues Leitbild für Frauen: «Denn ich suche auch nach einem ganzheitlicheren Gottesbild und nach einem ganzheitlicheren, integrierteren, humaneren Bild der Kirche.»[3]

Dabei hebt sie drei aufs engste zusammenhängende Aspekte Mariens hervor: die prophetische Maria als Inspiration für den christlichen Feminismus; Maria, die zum heiligen Häufchen, den Armen Jahwes gehört, die das Bild Israels ist und «das weibliche Gesicht der Kirche» (Rosemary Radford Ruether); und Maria voll Gnade, Braut, Tochter und Mutter Gottes, aufgenommen in den Himmel, Offenbarung der Weisheit und der Weiblichkeit, die «weibliche Dimension Gottes» (Andrew Greeley). Denn es geht ihr «um Gott und den Menschen, um den Menschen in ihrem oder seinem Aufgang zu Gott, in der Teilhabe an der Quelle des Seins, als Partner Gottes, aufgerufen durch eine Stimme in sich oder ausserhalb seiner oder ihrer selbst... Neue Bilder von Maria zu entdecken, ist eine der Möglichkeiten zur Menschwerdung von Frauen, zur Ganzwerdung der Menschheit und zur Erfahrung der Dynamik Gottes.»

Neue Bilder von Maria entdecken ist für Frauen heute ein neuer Weg; ein anderer ist die Abkehr mit Gefühlen des Zorns und der Enttäuschung darüber, «dass im Namen von Maria Menschen, und ganz besonders Frauen, unterdrückt und gelähmt wurden». Auch wenn bei uns viele Frauen in der Kirche ruhig weitermachen wie bisher, wird dieser Weg doch auch bei uns gegangen. Das zeigen nicht zuletzt Erfahrungen in Frauengruppen, in denen die Beziehung zu Maria überlegt wird.

«Es ergaben sich Gespräche einerseits über tröstliche Bilder, anderseits über die Wut gegen die ‹Magd des Herrn› oder über die Beziehungs-

losigkeit zu Maria, die nie Person, nie Frau, sondern immer Mutter sei. Wir sprachen über die repressive, sexfeindliche Erziehung, die wir unter Berufung auf Maria erlebt haben – über das, was Man mittels dieser Frau mit uns Frauen alles gemacht hat... Maria wurde in dieser Gruppe aber nicht nur zu keinem neuen Symbol, weil sie missbraucht wurde und wir damit, sondern auch weil die betreffenden Situationen nicht der Vergangenheit angehören. Jede von uns hat noch und noch ‹Magd›-Erfahrungen, im Beruf, mit dem Mann, in der Kirche.»[4]

Die Gestalt Mariens, ihre Stellung in der Lehre der Kirche und in der Glaubenspraxis trennt Kirchen. Zur Überwindung dieser Trennung haben vor allem das theologische Gespräch und die Erneuerung der Marienverehrung beizutragen[5]. Die Trennung, zu der der Missbrauch der Gestalt Mariens zur Rechtfertigung von Abhängigkeiten beispielsweise geführt hat, ist hingegen nur durch eine neue, befreiende Lebenspraxis zu überwinden.

Rolf Weibel

[1] The Mary Myth. On the feminity of God, New York 1977; deutsch: Maria. Über die weibliche Dimension Gottes, Graz 1979. Dazu Rolf Weibel, Maria lebt, in: SKZ 147 (1979) Nr. 20, S. 317f.

[2] Mary, the feminine face of the church, Philadelphia 1977; deutsch: Maria. Kirche in weiblicher Gestalt, München 1980.

[3] Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, Gütersloh 1980. Auf diese Neuerscheinung gehen wir in der Rubrik «Neue Bücher» noch näher ein.

[4] Brigit Keller, Frauen haben Exoduserfahrungen, in: Neue Wege 74 (1980) Nr. 4, S. 105f.

[5] Lumen gentium, Nr. 67.

Weltkirche

Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht

Unter diesem Buchtitel sowie in zwei weiteren Veröffentlichungen stellt Heribert Schmitz in einem gründlichen Überblick die neuere kirchenrechtliche Entwicklung von 1959 bis 1978 dar, näherhin von der Ankündigung der Reform des kirchlichen Gesetzbuches bis zu dem Zeitpunkt, da alle Schemata des neuen Codex Iuris Canonici als Entwürfe vorliegen[1]. Die Darstellung einer kritischen Zwischenbilanz kann im Interesse einer weiteren Leserschaft sein.

I. Weisung und Auftrag des Konzils

Beginn einer neuen Ära

Ersten Anstoss zur Kirchenrechtsreform gab Papst Johannes XXIII. (1958–1963), der mit der Ankündigung eines Ökumenischen Konzils und der Revision des Codex Iuris Canonici am 25. Januar 1959 eine neue Epoche des Kirchenrechts einleitete. Überzeugt, dass kirchliche Reform sich auch in der konkreten Ordnung des Gottesvolkes niederschlagen muss, sollte das Aggiornamento des kirchlichen Gesetzbuches das Konzil begleiten und krönen[2].

Die römische Diözesansynode (24.–31. Januar 1960) war zwar als Modell für die Reform der Universalkirche ungeeignet. Dennoch brachte Johannes XXIII. erste kirchenrechtliche Erneuerungen ein: Die suburbikarischen Bistümer wurden eigentlichen Ortsordinarien übertragen, das Kardinalskollegium durch Erhöhung der Mitgliederzahl internationalisiert und allen Kardinälen die Bischofsweihe erteilt. Das 1959 geschaffene Einheits-Sekretariat – ein neuer Typ unter den Kurienämtern – sollte die Suche nach Einheit erleichtern und den getrennten Kirchen die Konzilsteilnahme durch Beobachter ermöglichen. Dank dieser Institution blieb die Ökumene zumindest während des Konzils ein wesentliches Leitprinzip.

Neue kirchenrechtliche Impulse gab die Missionsenzyklika «Princeps pastorum» vom 28. November 1959 über die Heranbildung eines autochthonen Klerus, über das Apostolat der Laien und die kulturelle Adaptation sowie die Friedensenzyklika «Pacem in terris» vom 11. April 1963 über Menschenwürde und Menschenrechte.

Die von Johannes XXIII. eingeschlagene Richtung sollte das Zweite Vatikanische Konzil weiterführen, vor allem durch fundamentale Weisungen für den künftigen Codex.

Weisungen des Konzils

Die in die Kirchenreform gesetzten Hoffnungen riefen zunächst eine «antijuridische Welle» bei den Konzilsvätern hervor. «Eine Folge dieses Protests war die bewusste nichtrechtliche Sprechweise der Konzilsbeschlüsse, die seiner pastoralen Ausrichtung entsprechen mochte, aber mitursächlich wurde für manche Verwirrung in der Kirche schon zu Zeiten des Konzils und vor allem in der unmittelbaren nachkonziliaren Zeit.»[3]

Dennoch war das Konzil für die Codex-Reform bedeutungsvoll durch die richtungweisenden Grundentscheidungen wie durch einzelne konkrete rechtliche Massnahmen. Als verfassungsrechtlich wichtiges Leitprinzip wird die Lehre von der Kirche als Volk Gottes herausgearbeitet (Kirchenkonstitution, 2. Kapitel), die ihren rechtlichen Ausdruck in der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen mit gleichen Rechten und Pflichten findet. «Durch diese leitende Grundidee wurde die Hierarchie aus ihrer Position über den Gläubigen in das Volk Gottes hineingeholt und wurden die Laien von Schutzgenossen des Klerus zu dessen Weggenossen»[4].

Kanonistisch bedeutsam ist die Wiederentdeckung der Ortskirche als eignständiger und eigenverantwortlicher Teil des Gottesvolkes und als Ort und Mittel der Verwirklichung der kirchlichen Communio (Kirchenkonstitution 23; 13). Die Lehre von der Sakramentalität der Bischofsweihe bedeutet eine kirchenrechtliche Aufwertung des bischöflichen Dienstamtes und eine epochemachende Umkehr vom Konzessionssystem zum Reservationssystem. Der Bischof besitzt aufgrund seines Amtes alle Vollmachten zur Leitung seiner Diözese, soweit sie der Papst sich nicht ausdrücklich reserviert (Bischofsdekret 8).

Bei diesen nur exemplarisch angeführten tragenden Leitlinien darf nicht übersehen werden, dass das vorkonziliare Kirchenrecht «in einen anderen Rahmen ge-

[1] H. Schmitz, Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht. Die Entwicklung von 1959 bis 1978, Freiburg-Basel-Wien 1979, 96 S.; ders., Reform des kirchlichen Gesetzbuches. Codex Iuris Canonici 1963–1978, Reihe Canonistica Bd. 1, Trier 1979, 119 S.; ders., Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung, Reihe Canonistica Bd. 2, Trier 1979, 50 S.

[2] Neben der vom Papst geforderten Anpassung des erstarrten und überholten Rechts an die Notwendigkeiten der Kirche postulierte in der Folgezeit die Kirchenrechtswissenschaft überdies eine Überprüfung der Grundlagen und der Berechtigung sowie eine grundlegende Umgestaltung. Vgl. M. Zimmermann, Revision of the Code of Canon Law – Révision du Code du Droit Canonique, International bibliography 1965–1977 indexed by Computer – Bibliographie internationale 1965–1977 établie par ordinateur, RIC-Supplement 29, Strasbourg 1977.

[3] H. Schmitz, Auf der Suche ... 16.

[4] AaO. 18.

stellt wurde, der einen Bedeutungswandel der Normen impliziert» und dass diese Normen «in verändertem Kontext zu verstehen sind»[5].

Gegenüber den fundamentalen Weisungen des Konzils erscheinen die wenigen unmittelbar anwendbaren Rechtsnormen zweitrangig, wie etwa die teilweise Anerkennung der Sakramentenspendung zwischen katholischer und orthodoxer Kirche (Ostkirchendekret). Wesentlicher war der Auftrag des Konzils, in seinem Geist neue Rechtsnormen zu schaffen und dadurch die Konzilsbeschlüsse in anwendbares Recht umzusetzen.

II. Die postkonziliare Gesetzgebung

In Vollzug des Konzilsauftrags wurden zunächst Durchführungsbestimmungen zu den juridisch relevanten Dekreten erlassen, die eine Fülle neuer Normen brachten.

Ausführungsbestimmungen

Die Durchführung der Liturgiekonstitution wurde einer besonderen Kommission, dem «Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia», anvertraut; dieser Liturgie-Rat wurde Ende der 60er Jahre durch die Kurienreform aufgelöst und seine Funktionen der Kongregation für den Gottesdienst übertragen[6].

Das Motu proprio «Ecclesiae Sanctae» vom 6. August 1966 brachte die Ausführungsbestimmungen zu den Dekreten über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, über Dienst und Leben der Priester, über die zeitgemässe Erneuerung des Ordenslebens und über die Missionstätigkeit der Kirche (NKD 3). Das Dekret über den Ökumenismus fand seine Konkretisierung im Ökumenischen Direktorium (1967, NKD 7; 1970, NKD 27), und jenes über die sozialen Kommunikationsmittel in einer Pastoralinstruktion von 1971 (NKD 11). Erstaunlicherweise wurden für das Dekret über das Laienapostolat und für die Erklärung über die christliche Erziehung trotz entsprechenden nachkonziliaren Kommissionen keine Ausführungsbestimmungen erlassen[7].

Diese juridische Konkretisierung des Konzils muss zusammen mit der weiteren nachkonziliaren Gesetzgebung gewertet werden, bei der drei Tendenzen von grösserer Tragweite erkennbar sind.

Pro-episkopale Tendenz

Die theologische Aufwertung des Bischofsamtes in der Konzilslehre findet in den verschiedenen Erlassen die rechtliche Ausformung, indem die originären Bischofsrechte wiederhergestellt werden (Bischofsdekret 8) durch Übertragung von Vollmachten an die Bischöfe (1963 und 1967), durch Neuregelung der nunmehr den Bischöfen und Äbten vorbehaltenen Pontifikalinsignien (1968, NKD 16), durch Aufnahme von Diözesanbischöfen unter die Mitarbeiter der Römischen Kurie (NKD 10). In der Perspektive der Wiederentdeckung der Ortskirche wurden die Bischofskonferenzen (Bischofsdekret 37–38) «von einem rein kollektiven Beratungsorgan zu kollegialen hierarchischen Mittelinstanzen mit bestimmter Gesetzgebungskompetenz umgebildet»[8].

Unverkennbar ist die «bischofsfreundliche» Tendenz in den erlassenen Einzelnormen festzustellen, auch wenn man fragen kann, ob die Kompetenzabgrenzung «jeweils in dem wünschenswerten Umfang oder in optimaler Weise geschehen ist»[9]. Eher in entgegengesetzte Richtung weisen der Erlass über die päpstlichen Nuntien (1969, NKD 21), die durch die Kurienreform (NKD 10; 47) geförderten Zentralisierungsbestrebungen nach innen und aussen sowie das revidierte Papstwahlrecht, das weiterhin allein den Kardinälen vorbehalten bleibt, jedoch einer Altersgrenze unterliegt.

Insgesamt sind die «theologische Ortung und rechtliche Ordnung» des Bischofsamtes «im Ansatz gelungen». Beim weiteren Ausbau ist jedoch «der Ausgleich im Spannungsbereich Bischöfe und Papst bzw. Teilkirchen und Gesamtkirche noch weiter zu suchen»[10].

Pro-laikale Tendenz

Die Aufwertung der Laien durch das Konzil (Kirchenkonstitution 4. Kapitel; Dekret über Laienapostolat) wird in verschiedenen kirchenrechtlichen Strukturen und Normen aufgegriffen.

Auf universalkirchlicher Ebene wurde ein besonderes Sekretariat, der Laienrat, eingerichtet (NKD 13). Als Behörde der Römischen Kurie hat er teil an der Leitung der Gesamtkirche. Sofern die Aufgaben geistliche Vollmacht erfordern, können sie nur von Amtsträgern ausgeübt werden. Laien können deshalb keine führenden Stellungen einnehmen.

Auf Diözesanebene sind Pastoral-(Seelsorge-)Räte mit mehrheitlich Laien-Mitgliedern einzusetzen (NKD 44), deren rechtliche Position «in Form des Anhörungsrechts durch mögliche Selbstbindung des Bischofs gestärkt wurde»[11].

Laut Konzilsaussage sind die Laien befähigt, «von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen zu werden, die geistlichen Zielen dienen» (Kirchenkonstitution 33). Nach der Neuordnung der niederen Weihen dürfen männliche Laien – Frauen bleiben unverständlicherweise ausgeschlossen – formell in kirchliche Dienste (z.B. Lektorat und Akolythat), die bisher Klerikern vorbehalten waren (NKD 38), unter bestimmten Voraussetzungen auch als Richter eingesetzt werden (NKD 39). Grundsätzlich können Laien «alle Dienste» ausüben, «die nicht der sakramental grundgelegten Befähigung bedürfen». «Unbeantwortet ist noch die Frage, welche Dienste allein aufgrund sakramentaler geistlicher Vollmacht (sacra potestas) ausgeübt werden können.»[12] Die Abgrenzung bleibt vorläufig offen und bedarf einer theologischen Lösung, zu der erst gewisse Ansätze erkennbar sind.

Pro-liberale Tendenz

Die «freiheitsfreundlichen» Erlasse gestehen den Gläubigen grössere Entscheidung und Verantwortung zu. Erwähnt seien die Aufhebung des rechtlichen Bücherverbotes (einschliesslich Index 1966), das als moralische Verpflichtung weiterbesteht, und die Neuregelung der gegenüber dem CIC stark eingeschränkten Bücherzensur (1975, NKD 52).

Tragende Grundgedanken der Neuordnung des Mischehenrechts (1970, NKD 26, 28) sind: «das Grundrecht des Kirchengliedes auf Ehe und Familie stärker zu achten, Raum zu schaffen für die freie Glaubens- und Gewissensentscheidung beider Partner und der Verzicht auf kirchenrechtliche Sanktionen, um die moralische Verpflichtung zu erzwingen»[13].

Mündigkeit und Gewissensreife konzediert die Neuordnung des Fasten- und Abstinenzgebotes (1966, NKD 2), wonach die innere Busshaltung vertieft, die persönliche Verantwortung für die Erfüllung des göttlichen Gebotes erweitert werden soll und die Bischofskonferenzen für teilkirchliche Sonderregelungen ermächtigt wurden. In zeitgemässer Weise gemildert wurde schliesslich die kirchliche Disziplin bezüglich der Gewährung des Begräbnisses für öffentliche Sünder und hinsichtlich der Zulassung der kirchlichen Exequien bei Kremation.

[5] AaO. 21.

[6] Die rechtlich bedeutsamen Dokumente sind umfassend gesammelt in: X. Ochoa, Leges Ecclesiae post CIC editae (1917-1972), vol. I-IV, Roma 1967-74. Für den deutschsprachigen Bereich sei verwiesen auf die (nicht auf rechtliche Erlasse beschränkte) Reihe Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 1-58, Trier 1967-1977 (zitiert NKD).

[7] H. Schmitz, aaO. 26.

[8] AaO. 62.

[9] H. Schmitz, Tendenzen... 10.

[10] AaO. 34.

[11] H. Schmitz, Auf der Suche ... 35.

[12] H. Schmitz, Tendenzen... 21.

[13] AaO. 27.

Die eingeschlagene pro-liberale Richtung, die ihre Wurzel in den Weisungen über die Religionsfreiheit hat, bedeutet eine Entrechtlichung der sittlichen Forderung und «verheisst darüber hinaus auch mehr innerkirchliche Freiheit in anderen Bereichen, fordert zugleich aber eine Neubesinnung über die Funktionen des Rechts in der Kirche»[14].

Weitere Einzelmassnahmen

Ausser den von den erwähnten Trends geprägten Erlassen seien stichwortartig ergänzend noch folgende postkonziliare Gesetzesmassnahmen genannt: Einsetzung der Bischofssynode als Beratungsorgan des Papstes (1965, NKD 12) und der Internationalen Theologenkommission (1969, NKD 47); die Ratio fundamentalis für die Priesterausbildung (1970, NKD 25); Verlust des Papstwahlrechts und der Kurienämter mit Vollendung des 80. Lebensjahres (NKD 47); Normen über die Kandidatenauswahl für den bischöflichen Dienst; Rundschreiben über die Priesterräte (NKD 54); Einführung des ständigen Diakonats (NKD 9); Erlasse für das Kleriker- und Weiherecht und für Laisierung von Priestern (NKD 38); Verfahrensnormen zur Prüfung von Lehrfragen (NKD 37); Neuregelungen im kirchlichen Prozessrecht (NKD 39).

Im Bereich des Ordensrechts wird bei Beibehaltung der Exemtion die Verbandsautonomie gestärkt und die Vollmachten der Superioren ausgeweitet (NKD 16). Zugleich wird die pastorale Tätigkeit der Ordensleute stärker der Ortskirche zugeordnet. Weisungen über Ausbildung, Klausur, Leitung und Mitverantwortung sollen eine zeitgemässe Erneuerung des Ordenswesens ermöglichen (NKD 17, 23, 36).

Für den Missionsbereich bedeutsam wurde das Lehrschreiben «Evangelii nuntiandi» über die Evangelisierung in der Welt von heute (1975, NKD 57) und zwei Instruktionen über die Abstimmung bischöflicher Missionshilfe mit den päpstlichen Missionswerken sowie Sonderaktionen der Diözesen zugunsten der Missionen, und über Grundsätze und Richtlinien für die Beziehungen zwischen den Ortsordinarien und den Missionsinstituten (NKD 18.)

Zurückhaltend blieb die nachkonziliare Gesetzgebung im Bereich der Ökumene. Ausser dem bereits genannten Direktorium kamen Dokumente heraus über den ökumenischen Dialog (1970, NKD 30) und über die ökumenische Zusammenarbeit auf den verschiedenen Ebenen (1975, NKD 56) sowie die Instruktion über die Zulassung von Nichtkatholiken zur Eucharistie in besonderen Fällen (1972, NKD 41).

Die nach dem Konzil erlassenen Gesetze sind zahlreich, jedoch nicht alle «in Inhalt und Form von gleichem Gewicht und Format». Sie sind «an den konziliaren Grundsatzaussagen und Zielvorstellungen zu messen»[15]. Erfreulicherweise unübersehbar ist «das mehr oder weniger reflektierte, aber wachsende Bemühen um ein nicht nur juristisch richtiges, sondern um ein theologisch besseres Kirchenrecht»[16].

III. Die Reform des kirchlichen Gesetzbuches

Die Codex-Reform-Kommission

Papst Johannes XXIII. hatte kurz vor seinem Tode, am 28. März 1963, die «Päpstliche Kommission zur Überarbeitung des kirchlichen Rechtsbuches» eingesetzt. Unter Papst Paul VI. erhielt sie zudem als weitere Aufgabe das Studium der Frage einer Lex Ecclesiae Fundamentalis und die Beratung der Römischen Kurie bei der nachkonziliaren Gesetzgebung sowie bei konkreten Rechtsfragen zugewiesen[17].

Die Codex-Kommission besteht aus Kardinälen, die von Konsultoren beraten werden. Ihr steht ein kleines Sekretariat zur Verfügung. Die zweimal jährlich erscheinende Zeitschrift «Communicationes» berichtet zunehmend ausführlicher über die CIC-Reformarbeit. Dennoch wurde der Vorwurf der Geheimniskrämerei laut, weil die Entwürfe den Bischöfen mit dem Vermerk «Reservatum» zugestellt wurden.

Formell begann die Kommissionsarbeit aus einsichtigen Gründen erst nach Abschluss des Konzils. Nachdem grundsätzliche Fragen erläutert und die verschiedenen Materien in Subkommissionen bearbeitet worden waren, wurden in bisher zehn Schemata alle Entwürfe den Bischofskonferenzen und interessierten Fachkreisen zur Prüfung und Stellungnahme zugestellt. Als weiterer, abschliessender Schritt wird die Möglichkeit erwogen, «ob nicht der (überarbeitete und verbesserte) Gesamtentwurf des neuen CIC und das Schema der Lex Ecclesiae Fundamentalis einer Bischofssynode zur endgültigen Gutheissung vorgelegt werden sollen»[18].

Leitlinien der Reformarbeit

Die Kommission hatte bei der Reformarbeit die Zielvorstellungen und Weisungen des Konzils, die Fortentwicklung der konziliaren Lehre sowie die postkonziliare Gesetzgebung zu berücksichtigen. Überdies war sie gebunden an die zehn «Principia quae CIC recognitionem dirigant», welche unter Mitwirkung der Bischofskonferenzen erarbeitet und von der Bischofssynode 1967 approbiert wurden. Auch wenn diese Leitsätze teilweise die «Zustimmung nur mit Vorbehalt» fanden, sind sie «der Massstab, an dem die Ergebnisse der Arbeit an der CIC-Reform zu messen sind»[19].

Die Leitlinien enthalten Direktiven zu folgenden Themenkreisen:

- Der neue CIC soll kein pastorales Handbuch werden, sondern den rechtlichen Charakter beibehalten;
- die innere Verknüpfung von forum externum und forum internum ist zu berücksichtigen, und mögliche Konflikte im Sakramenten- und Strafrecht sind weitgehend auszuschliessen;
- die diakonische pastorale Funktion des Kirchenrechts soll gefördert werden;
- dem neuen Verständnis des Bischofsamtes entsprechend, sind die Vollmachten der Bischöfe aufzuführen;
- im Kontext der Wiederentdeckung der Teilkirchen soll das Subsidiaritätsprinzip stärkere Anwendung finden;
- die Personenrechte in der Kirche bedürfen wirksamen Schutzes;
- dazu sollen auf allen kirchlichen Ebenen Verwaltungsgerichte eingeführt werden;
- an der territorialen Grundgliederung der Kirche (Diözese - Pfarrei) ist in der Regel festzuhalten, ohne jedoch die personalen Einteilungsprinzipien auszuschalten;

[14] H. Schmitz, Auf der Suche... 38.

[15] H. Schmitz, Tendenzen... 7,8.

[16] H. Schmitz, Auf der Suche ... 94. - Es würde den zur Verfügung stehenden Rahmen sprengen, die teilkirchliche Verwirklichung konziliarer Weisungen und Anstösse im deutschsprachigen Raum 1965-78 näher aufzuzeigen; vgl. H. Schmitz, Auf der Suche ... 48-63: Zur Umsetzung der Konzilsbeschlüsse wurden überall Diözesansynoden in den verschiedenen Erscheinungsformen abgehalten. Die Idee der Teilhabe aller an der Sendung der Kirche, die bereits in der synodalen Bewegung zum Durchbruch kam, zeigte sich in der Ausgestaltung des Rätewesens auf den verschiedenen Ebenen der Diözesen. «Die anfängliche Räte-Euphorie musste zwangsläufig einer Räte-Krise weichen. Ihre Wurzeln liegen letztlich nicht im rechtlich normierbaren Bereich, sondern in einem Missverständnis von Amt und Dienst der Räte und damit in einem Verkennen der kirchlichen Grundstruktur der ‚Communio'» (aaO. 61). Die Bischofskonferenzen mit vermehrter Gesetzgebungskompetenz versuchten ebenfalls das Konzil in ihren Gebieten zu verwirklichen.

[17] H. Schmitz, Reform ... 7 ff.

[18] AaO. 12. - Als Gegenstück zur CIC-Reformkommission wurde die «Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis recognoscendo» zur Bearbeitung des CIC für die unierten orientalischen Kirchen von Papst Paul VI. am 10. Juni 1972 eingesetzt. Die Kommission besitzt in der Zeitschrift «Nuntia» ein eigenes Mitteilungsorgan. Zwischen beiden CIC-Reformkommissionen besteht eine Verbindung dadurch, dass der Vorsitzende der einen Kommission Mitglied der anderen ist.

[19] H. Schmitz, aaO. 15.

- im Strafrecht sollen die Strafen auf ein Mindestmass reduziert werden;
- schliesslich ist die Systematik des neuen CIC unter Berücksichtigung wissenschaftlicher Erkenntnisse anzupassen.

Inhalt und Form des neuen CIC

Im Geist des Konzils und der Leitprinzipien wurden die Schemata erarbeitet. «Inhalt und Gestalt, Materie, Formulierung und Systematik des revidierten Gesetzbuches für die lateinische Kirche sind, wenn auch zum Teil nur in groben Zügen, erkennbar.»[20]

Im Gegensatz zum bisherigen Codex mit seinen fünf Büchern, Allgemeine Normen, Personenrecht, Sachenrecht, Prozessrecht und Strafrecht, soll der neue CIC in sieben Bücher gegliedert sein. Die von einer Spezial-Unterkommission erarbeitete neue Systematik, die noch vorläufigen Charakter hat, versucht die schwerwiegenden Mängel der im wesentlichen auf Gaius zurückgehenden bisherigen Gliederung zu beheben durch Anpassung der Form an die ekklesiologischen Erkenntnisse des Konzils sowie durch Beachtung der verschiedenen Funktionen der kirchlichen Vollmacht. Vor allem wurde das vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderte juridische Statut der Christgläubigen und die Drei-Ämter-Lehre (Lehramt, Heiligungsamt, Hirtenamt) berücksichtigt, wodurch beispielsweise die Sakramente nicht mehr unter das Sachenrecht fallen.

Es ist hier nicht der Raum, auf Einzelheiten, offene Fragen, ungelöste Probleme und unbefriedigende Vorschläge einzugehen. Stichwortartig sei nur die Gliederungsübersicht skizziert[21].

Das erste Buch, die allgemeinen Normen, enthält ausser der überarbeiteten Materie des noch geltenden Rechts (Gesetz, Gewohnheit, Zeitrechnung, Reskript, Privileg, Dispens) weitere bisher anderswo eingereihte Normen über Ausübung der kirchlichen Leitungsgewalt, rechtserhebliche Akte, Begriff, Verleihung und Verlust der Kirchenämter, Ersitzung, Verjährung, Präzedenz.

Das zweite Buch ist mit «Volk Gottes» überschrieben und behandelt einerseits das allgemeine Personenrecht mit dem Grundrechtskatalog und dem allgemeinen Vereinsrecht, anderseits das spezielle Personenrecht, näherhin das Klerikerrecht, Bestimmungen über den hierarchischen Aufbau der Kirche mit den einzelnen Kirchenämtern, das Ordensrecht und das Laienrecht. Auf massive Kritik stiess vor allem das Ordensrecht, weil das Recht der eigentlichen Ordensleute ungenügend dargestellt ist. Obwohl der bisher originellste Entwurf, wird es in Form und Inhalt abgelehnt.

Das dritte Buch über das Lehramt der Kirche befasst sich mit der Wortverkündigung (Predigt, Katechese), der missionarischen Tätigkeit der Kirche, mit Erziehung und Bildung, den Massenmedien, insbesondere mit der Aufsicht über die Bücher und mit dem Glaubensbekenntnis.

Das umfangreiche vierte Buch über das Heiligungsamt der Kirche behandelt im ersten Teil die Normen über die einzelnen Sakramente und Sakramentalien, im zweiten Teil jene über Kirchen, Kapellen, Friedhöfe, Begräbnis, Sonntage, Busstage, Gottesdienst, Heiligen-, Bilder- und Reliquienverehrung, Gelübde und Eid. Unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Gesetzgebung bringt das Sakramentenschema «eine beachtliche theologische Vertiefung, indem es die dingliche Sicht des Sakraments zugunsten einer mehr personalen und ekklesialen Betrachtungsweise aufgibt»[22]. Im Eherecht sind noch verschiedene Verbesserungswünsche anzumelden.

Zu Recht in einem eigenen fünften Buch wird das kirchliche Vermögensrecht zusammengefasst, mit Canones über Eigentum, Erwerb, Verwaltung, Veräusserung von Kirchengut, über Verträge und fromme Stiftungen. Das in unserer Zeit zunehmend bedeutungslos werdende Benefizialsystem ist abgeschafft und die verbleibende Normierung den Bischofskonferenzen übertragen.

Das Strafrecht im sechsten Buch will als Grundsatz die Barmherzigkeit verwirklichen. Die Zahl der Strafen und Straftatbestände wurde reduziert und weitgehend Raum gelassen für ein partikularkirchliches Strafrecht. «Die theologisch tiefstgreifenden Bedenken ergeben sich gegenüber der neuen Form der Exkommunikation, die nicht mehr von den Sakramenten der Busse und der Krankensalbung ausschliessen soll.»[23]

Das siebte Buch über das kirchliche Prozessrecht schliesslich bemüht sich in der Zielvorstellung um ein vereinfachtes und beschleunigtes Verfahren. Im ersten Teil enthält es die Gerichtsverfassung und allgemeine Gerichtsordnung sowie Bestimmungen über die Streit- und Strafverfahren, die verschiedenen eherechtlichen Verfahren und das Vorgehen für Amtsenthebung und Versetzung von Pfarrern. Kritisiert wird, dass «die Normen für den Weiheprozess ... und für das Lehrprüfungs- und -beanstandungsverfahren nicht in das neue Prozessrecht eingefügt wurden»[24]. Der zweite Teil führt zum Schutz der subjektiven Rechte gegenüber der kirchlichen Verwaltung eine Verwaltungsgerichtsbarkeit auf allen kirchlichen Ebenen neu ins Kirchenrecht ein. «Neben dem ‹recursus hierarchicus› an den nächsthöheren Oberen soll es den ‹recursus ad tribunal administrativum› geben.»[25]

Mit Ausnahme des neuen Ordensrechts und des Strafrechtsentwurfs, die bei verschiedenen Beratungsorganen abgelehnt wurden, konnten die Schemata «grundsätzliche Zustimmung finden, obwohl zahlreiche und auch tiefgreifende Verbesserungsvorschläge gemacht werden mussten»[26].

Die Lex Ecclesiae Fundamentalis

Die Frage nach einem kirchlichen Grundgesetz war von Anfang an in der Diskussion. Angesichts eines lateinischen und eines orientalischen Gesetzbuches entschied sich die Kardinalskommission 1965 für ein gemeinsames und grundlegendes Verfassungsrecht. Es hat «seinen theologisch-kanonistischen Ursprung darin, dass es verfassungstheologische Grundprinzipien gibt, die für die ganze Kirche verbindlich sind und - wenn und soweit sie erkannt sind - auch einheitlich formuliert, kodifiziert und systematisiert werden können. Ein solches Vorhaben zu verwirklichen, ist insofern schwierig, als man derartige Grundprinzipien nicht in jedem Fall leicht erkennen und aus ihrer konkreten geschichtlichen Ausformung, die sie notwendig erfahren haben, herauslösen kann.»[27]

Nach Erarbeitung zweier Vorentwürfe 1966 und 1967 wurde für die Weiterarbeit eine Spezialkommission eingesetzt und die Glaubenskongregation sowie die Internationale Theologenkommission zur Stellungnahme aufgefordert. «Vermutlich infolge gezielter Indiskretionen mit Publikation des Schemas» von 1970 und 1971 wurde «unerwartet starke Kritik aus dem ganzen kirchlichen Raum» gegen das neue Projekt erhoben[28].

Den verbesserten Entwurf von 1971 lehnten die Bischöfe nach Inhalt, Systematik und Aussageform zwar ab, doch wurde die Möglichkeit und Nützlichkeit eines Grundgesetzes (LEF) weithin bejaht, sofern dadurch einerseits die vom Konzil gewünschte «Dezentralisierung der Kirche auch in der Rechtsentwicklung sich anbahnen und durchgeführt» und anderseits «einer in der Vielfalt der Kirche angelegten

[20] AaO. 14.
[21] Die einzelnen Schemata wurden grösstenteils in dieser Zeitschrift bereits kritisch vorgestellt.
[22] H. Schmitz, aaO. 27.
[23] AaO. 25.
[24] AaO. 32.
[25] AaO. 23.
[26] H. Schmitz, Auf der Suche ... 71.
[27] H. Schmitz, Reform .... 46.
[28] AaO. 48.

Rechtszersplitterung» gewehrt werden kann[29].

Der Episkopat forderte in seinen kritischen Stellungnahmen einen eindeutig rechtlichen Charakter der LEF; klare Rechtsnormen sollen die konstitutiven, theologisch begründeten Grundnormen der Kirche in pastoraler Zielsetzung darlegen, ohne zu einem ekklesiologischen Lehrbuch zu werden; das Verhältnis zu den übrigen Gesetzen sei festzulegen, so dass die LEF als übergeordnetes Gesetz Interpretationsnorm für alle nachgeordneten Gesetze werde. Inhaltlich wurden ein Grundrechtskatalog aller Christgläubigen sowie Normen über Struktur und Aufbau der Gesamtkirche und der Teilkirche mit ihren Organen und Funktionen postuliert[30].

In der Folgezeit setzte Paul VI. 1974 für die weitere Bearbeitung auf breiterer Basis eine gemischte Sonderkommission aus Konsultoren der lateinischen und der orientalischen CIC-Reform-Kommission ein. Diese verabschiedete 1977 einen verbesserten Entwurf. Die Zukunft des ganzen Projektes bleibt also abzuwarten. Die letzte nicht leichte Entscheidung wird wohl der Papst zu fällen haben.

Die kirchenrechtliche Entwicklung der letzten zwanzig Jahre ist hinsichtlich der CIC-Reform «von Aufbruch und Protest, von Erwartungen, Euphorie, Ernüchterung und Resignation, von stürmischem Drängen und tiefer Beunruhigung und Unsicherheit geprägt», mag auch in den letzten Jahren die Entwicklung sich konsolidiert und beruhigt haben. «Ob die Zeit für eine theologisch fundierte und ausgereifte Kodifikation schon gekommen ist, kann nicht uneingeschränkt bejaht werden. Zu viele fundamentale Fragen harren noch der Lösung.»[31]

So bleibt die Kirche vorläufig noch auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht, das nach Meinung des Sekretärs der CIC-Reform-Kommission nicht vor 1983 vorliegen wird. Eine Bestandsaufnahme dieser Suche bieten die Arbeiten von H. Schmitz mit ihrer sachkundigen Information über die jüngsten kirchenrechtlichen Entwicklungen und den neuesten Stand der Codex-Revision.

Oskar Stoffel

[29] AaO. 50.
[30] AaO. 50f.
[31] H. Schmitz, Auf der Suche... 93f.

Kirche Schweiz

Nicht unvorbereitet an die Arbeit gehen

Der Ende des vergangenen Jahres neu gewählte *Seelsorgerat* des Bistums St. Gallen trat am 15. März in Wil zu seiner konstituierenden Versammlung zusammen. Im Mittelpunkt dieser Tagung hatte die Eucharistiefeier gestanden, in welcher Bischof Dr. Otmar Mäder ein wegleitendes Wort in die neue Amtsperiode hinein sprach, wenn er hervorhob, dass alle Gedanken einmünden sollen in das Gebet, damit einem immer wieder der volle Gnadenreichtum Gottes zuteil wird, selbst in Schwierigkeiten die geistliche Freude aufleuchtet und man stets von neuem aus dem österlichen Geheimnis zu leben vermag. Mit dem Ja zur Mitarbeit im Seelsorgerat übernehme das einzelne Mitglied auch eine zusätzliche Verantwortung.

In nach regionalen oder sprachlichen (Ausländer) Gesichtspunkten zusammengesetzten Gruppen galt es, sich gegenseitig kennen zu lernen, die Auffassungen anderer Mitglieder zu hören, mit Problemen anderer konfrontiert zu werden. Bisherige und neue Mitglieder des Rates haben sodann über ihre früheren Erfahrungen und über die mitgebrachten Erwartungen berichtet. So wurde der Wunsch zum Ausdruck gebracht, inskünftig möchte die Tätigkeit des Seelsorgerates noch deutlicher bis in die Pfarreien hinein spürbar werden. Ein anderes Anliegen ging dahin, eine vermehrte Zusammenarbeit in der Region anzustreben. Eine stärkere Öffnung der Ratsarbeit sollte sodann ausmünden in eine ökumenische Zusammenarbeit. Mit Nachdruck betont wurde der Wunsch, die Themen der Synode 72 wieder aufzunehmen und sinnvoll fortzuführen.

Mit zur ersten Zusammenkunft gehörte ein gesellschaftliches Moment: ein Aperitif im Pfarreiheim Wil und das anschliessende Mittagessen boten Gelegenheit, ungezwungen persönliche Beziehungen über die Region hinaus aufzunehmen und früher gesponnene Bande zu vertiefen.

Ins Büro des Seelsorgerates wurden für die Amtsperiode 1980–1983 gewählt Riccardo Salaorni, St. Gallen, bisher, Rösli Meier-Sager, Trogen, Dr. Karl Bauer, Abtwil, und Margrit Schöbi, St. Gallen (alle neu). Zu ihnen kommen die drei vom Priesterrat gewählten Bischofsvikar Dr. Ivo Fürer, St. Gallen, Pfarrer Anton Hüppi, Au, und Kaplan Dr. Josef Manser, Flawil. Nachdem Bischofsvikar Dr. Ivo Fürer während drei Perioden dem Seelsorgerat vorgestanden hatte, wurde nun Dr. Karl Bauer zum Präsidenten erkoren.

Mehrfach geäusserten Wünschen Folge leistend wurde von der Pastoralplanungskommission des Bistums St. Gallen eine Arbeitsgruppe beauftragt, *Einführungstagungen für Pfarreiräte* vorzubereiten. Sie stehen nicht nur den neuen Mitgliedern dieser Gremien offen, sondern sind für alle Interessenten zugänglich. An diesen Tagungen sollen zunächst Informationen über die Pfarreiratsarbeit und praktische Anregungen vermittelt werden. Darüber hinaus wird eine Hilfe zur theologisch-spirituellen Vertiefung der Ratsarbeit angeboten. Schliesslich sollen zwischenmenschliche Kontakte geschaffen und ausgebaut werden. Je besser man sich kennt, desto grösser ist die Möglichkeit, von den Erfahrungen anderer profitieren zu können.

Diese Tagungen werden an sechs verschiedenen Orten der Diözese zu unterschiedlichen Zeiten angeboten, damit jeder Interessent Ort und Zeit nach seinen Möglichkeiten auswählen kann. Da an allen Tagungen sowohl ein Pfarrer wie ein Pfarreiratspräsident aus der betreffenden Region mitwirken und es zudem gegeben ist, möglichst mit jenen Pfarreiräten zusammenzusitzen, die aus der gleichen Gegend stammen, stehen die Angebote im eigenen oder im Nachbardekanat verständlicherweise im Vordergrund. Die Tagung in St. Gallen belegt einen ganzen Samstag; die übrigen Angebote sind auf einen Samstagnachmittag im Mai oder Juni angesetzt. Bereits haben sich zahlreiche Interessenten gemeldet, so dass mit Sicherheit eine starke Beteiligung erwartet werden kann.

Arnold B. Stampfli

Theologie

Erfahrung von Gnade in «gnadenloser» Zeit

Nach Auskunft des reformierten Theologen *Emil Brunner* ist Gnade der «Zentralbegriff der christlich-biblischen Gotteserkenntnis», was für ihn näherhin die Konsequenz hat, dass Gnade «kein einzelnes Moment des Glaubens, kein besonderer ‹locus› der christlichen Lehre» sein kann, sich vielmehr als der «entscheidende, alles bestimmende Gesichtspunkt für jede

christliche Glaubensaussage» erweist[1]. Dieser alles beherrschende Gesichtspunkt reformatorischer Theologie überhaupt hat in unserem Jahrhundert insbesondere in *Karl Barths* Lehre von Gottes Gnadenwahl einen unübersehbar deutlichen Ausdruck gefunden, insofern die absolute Souveränität und Unverfügbarkeit der gnädigen Gnadenwahl Gottes der alles umgreifende Verständnishorizont darstellt, von welchem her seine ganze «Kirchliche Dogmatik» letztlich zu entschlüsseln ist. Fortschreitend hat sich ein solches gesamttheologisches Fundamentalverständnis von der Gnädigkeit Gottes aber auch in der katholischen Theologie durchsetzen können.

Gegenüber der pointiert anti-reformatorischen (darin aber noch keineswegs katholischen) und bis in die gängigen Schulbücher der katholischen Dogmatik auch unseres Jahrhunderts greifbaren beinahe ausschliesslichen Betonung der geschaffenen Gnade, der «gratia creata», welche zumindest tendenziell die Gnadenlehre insgesamt zu einem kategorialen Traktat neben andern depotenzierte[2], hat nämlich als eines der bedeutendsten Ereignisse der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts dies zu gelten: dass immer mehr die ungeschaffene Gnade, die «gratia increata», verstanden als «unmittelbare Selbstmitteilung Gottes in quasiformaler Kausalität zum Unterschied von einer effizienten Ursächlichkeit»[3], in den Mittelpunkt des gnadentheologischen Denkens getreten ist.

Während etwa nach dem Lehrbuch katholischer Dogmatik von *Pohle-Gummersbach* die Gnadenlehre die Hauptbedeutung von Gnade als «gratia creata» noch beinahe exklusiv («Gratia est donum gratis datum»!) ins Auge fasst[4], ist vor allem nach *Karl Rahner* Gnade primär und elementar im Sinne der «gratia increata» zu denken, näherhin als «der sich mit seinem eigenen Wesen mitteilende Gott selbst»[5]. Mit dieser von Rahner selbst so bezeichneten «transzendentalen Wende der Gnadentheologie»[6] wird nicht nur die weithin vorpersonal-aristotelische Begrifflichkeit mit personalen und subjektivitätstheologischen Kategorien überboten, sondern auch und vor allem die Gnadenlehre als ganze aus dem Schattendasein eines bloss regionalen Traktates zum transzendentalen Verständnishorizont der Theologie überhaupt befreit.

Text und Kon-Text heutiger Gnadentheologie

Das nähere Verständnis von Gnade ist demnach nicht einfach eine jener vielen Fragen, mit denen sich die Theologie unter andern auch beschäftigt, sondern es bestimmt durch und durch das Selbstverständnis des Menschen, die Art und Weise seines Gottes- und Nächstenverhältnisses und seine Grundeinstellung zu Welt, Gesellschaft und Geschichte; deshalb hat der Text der Gnadenlehre stets das Ganze der Theologie im Blickfeld zu behalten, ein kurzer Blick auf den heutigen Kontext, innerhalb dessen von Gnade zu reden ist, zeigt jedoch auf der anderen Seite in neuer und veränderter Weise den recht prekären Status des christlichen Redens von Gottes Gnade. Denn nachdem die kontroverstheologischen Fragen der Gnadentheologie, über denen sich die abendländischen Kirchen letztlich getrennt haben[7], weitestgehend einer ökumenischen Lösung entgegengeführt werden konnten[8], zeigt sich gegenwärtig nirgendwo sonst so sehr die «neuzeitliche Entfremdung des innerkirchlichen Sprachgebrauchs vom ausserkirchlichen» wie gerade an der Reaktion des heutigen Menschen auf das christliche Reden von Gnade: «So zentral und beglückt es in der Kirche gehört und verwendet wird, so heftige Abneigung kann es bei Aussenstehenden hervorrufen. Ihnen klingt es wie ein feudaler Rest, an die devote Anrede ‹Gnädiger Herr› oder ‹Gnädige Frau› erinnernd. Gnade erscheint als eine Haltung der Herablassung.»[9]

Dass das Wort Gnade heute weithin zu einem religiösen Binnenbegriff ohne allgemeine existentiell-anthropologische und gesellschaftlich-politische Relevanz zu werden und deshalb auch immer mehr aus unserer Alltagssprache zu verschwinden droht, dürfte damit zusammenhängen: dass anders als in früheren Zeiten das Wort Gnade für das Begreifen der gesamten Wirklichkeit kaum mehr eine grosse Rolle spielt, vielmehr die Tendenz herrscht, all das zu eliminieren, was im öffentlichen Leben ehedem in analoger Weise Gnade genannt wurde[10]. Zu solchem Relevanzverlust des christlichen Redens von Gnade hat darüber hinaus aber auch und gerade die dieses zu verantwortende Theologie entscheidend beigetragen, was sich namentlich an der Hypothek von zwei Problemen manifestiert, die im gnadentheologischen Zusammenhang in der Geschichte der christlichen Theologie und vor allem im interkonfessionellen Gespräch immer wieder leidenschaftlich erörtert wurden und auch dem heutigen Denken aufgegeben bleiben.

Göttliche Gnade – menschliche Freiheit

Das eine betrifft die Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Leistung. Dieses im traditionellen Gegenüber der beiden dominanten Grundpositionen des Monergismus und des Synergismus aufbewahrte Problem, das auch unter den Stichworten von Glauben und Handeln, von Gnade und Werk und von Rechtfertigung und Recht thematisiert wurde, ist deshalb im heutigen Kontext dahingehend zu reformulieren, dass die Gnade keineswegs als «Tranquilisierung des Menschen» missverstanden werden darf, vielmehr als «Mobilisierung seiner Kräfte» zu denken ist[11]; denn *entlastet* von der falschen *Sorge* der Selbstrechtfertigung vor Gott wird der Mensch erst recht *belastet* mit der *Für-Sorge* für Gerechtigkeit unter den Menschen[12].

Eng damit zusammen hängt das zweite Problem, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit. Dieses bereits zwischen Augustinus und Pelagius, zwischen Luther und Erasmus und erst recht zwischen Báñez und Molina strittige Problem[13] ist deshalb heute dahingehend neu aufzunehmen, dass Gottes Gnade gerade nicht als «konkurrierender Ursprung *neben* der menschlichen Freiheit» missverstanden werden darf, vielmehr als «konkret ermöglichende, seinlassende, befreiende Freiheit» zu denken ist[14].

[1] E. Brunner, Gnade, in: RGG II (2. Auflage) 1261 f.

[2] Zur Geschichte der katholischen Gnadentheologie vgl. nach wie vor die ausgezeichnete Darstellung bei H. U. von Balthasar, Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie (Köln 1951) bes. 278–386, und bei H. de Lubac, Die Freiheit der Gnade. Zwei Bände (Einsiedeln 1971).

[3] K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie IV (Zürich 1960) 91.

[4] Lehrbuch der Dogmatik II (Paderborn ^{10}1952) 491.

[5] K. Rahner, Gnade, in: Sacramentum Mundi II (Freiburg i. Br. 1968) 457. – Vgl. auch die treffende Formulierung von H. Gollwitzer, Befreiung zur Solidarität (München 1978) 169: «Gnade ist mehr als die Gabe, die sie gibt; sie ist die Zuwendung des Gebers selbst.»

[6] K. Rahner, Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie, in: Mysterium Salutis II (Zürich 1967) 413.

[7] Vgl. das Urteil K. H. Schelkles, Wort und Schrift (Düsseldorf 1966) 251.

[8] Vgl. nur die Arbeiten von M. Löhrer und O. H. Pesch, in: Mysterium Salutis IV/2 (Zürich 1973) 773–920.

[9] H. Gollwitzer, Befreiung zur Solidarität (München 1978) 157.

[10] Vgl. B. Langemeyer, Die Frage nach dem gnädigen Gott heute, in: GuL 43 (1970) 125–130.

[11] J. M. Lochman, Rechtfertigung in einer gnadenlosen Zeit, in: Ev Komm 8 (1975) 522.

[12] Vgl. N. Greinacher, Christliche Rechtfertigung – Gesellschaftliche Gerechtigkeit (Zürich 1973).

[13] Vgl. P. Schoonenberg, Ein Gott der Menschen (Zürich 1969) bes. 9–51.

[14] J. B. Metz, Freiheit, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe 2 (München 1970) 30. – Als philosophisch-theologische Durchdringung vgl. auch J. B. Lotz, Person und Freiheit (Freiburg i. Br. 1979) bes. 148–158.

Gelingt es der heutigen theologischen Reflexion, diese beiden Probleme dadurch zu durchdringen, dass die traditionelle Problematik mit der neuzeitlichen Erfahrungswirklichkeit des Menschen vermittelt wird, dann könnte gerade der heutige *Kontext* einer gnadenlosen Zeit, wie sie sich vor allem in der Tendenz des Menschen bemerkbar macht, nie und nimmer «von Gnaden» eines andern leben und deshalb nichts geschenkt haben zu wollen, vielmehr selber alles leisten zu können und zu müssen, vielleicht doch zum *Kairos* werden; zum Kairos, der es ermöglicht, das christliche Reden von Gnade wieder existentiell und gesellschaftlich relevant werden zu lasse. Dafür wird christliche Theologie sogar anknüpfen können an Gelegenheiten, in denen auch der heutige Mensch Gnade nicht nur gleichsam ganz anonym erfährt, sondern in denen er selbst gerade nicht auf das Wort Gnade verzichten kann[15].

Der eine Bereich dürfte vor allem derjenige der *Kunst* sein; denn lässt sich das gelungene Werk eines Malers, Dichters oder Musikers nicht einfach durch seinen Fleiss und durch sein Geschick erklären, spricht man auch heute gerne von einem «begnadeten» Künstler. Bei aller Blassheit dieses Sprachgebrauchs wird damit aber doch die auch für die Theologie äusserst relevante fundamental-anthropologische Struktur von Gnadenerfahrung ins Wort gebracht, dass Gnade letztlich *unverfügbar* und aller Berechnung entzogen ist.

Der andere Bereich, in dem auch heute von Gnade die Rede ist, dürfte vorwiegend derjenige der *Rechtsprechung* sein; denn wird auf der einen Seite Schuld festgestellt und auf der andern Seite Schuld auch wirklich eingesehen und eingestanden, gibt es nur noch eine Möglichkeit, der Strafe zu entgehen, diejenige nämlich, «Gnade vor Recht» ergehen zu lassen. Bei aller Gebrochenheit dieser Analogie kommt damit aber wiederum der theologisch relevante fundamental-anthropologische Sachverhalt zum Ausdruck, dass Gnade letztlich *unverdient* ist.

Dass Gnade in anthropologischer Erfahrung und in theologischer Reflexion unverfügbares und unverdientes Geschenk ist – dies gerade in einer recht gnadenlosen Zeit, deren Leistungsideologie strukturell weithin den Charakter einer «Anti-Gnade» aufweist, neu zum Leuchten zu bringen, wird christlicher Theologie und Verkündigung aber nur dann gelingen, wenn sie ihre Reden von Gnade nicht über und nicht neben der gegenwärtigen Welt ansetzt, sondern mitten in ihr; wenn sie also dem theologischen Wegweiser von *Amos N. Wilder* folgt: «Wenn wir Gnade finden sollen, muss sie in der Welt gefunden werden und nicht darüber.»[16] Im Ernstnehmen der Erkenntnis, dass Gnade nicht einfach ein besonderer Bereich der Wirklichkeit, auch nicht ein bloss geheimnisvoll-innerlicher, ist, sondern die ganze Wirklichkeit selbst meint, besteht denn auch der Ausgangspunkt gegenwärtiger gnadentheologischer Bemühungen[17]. Auf dem Hintergrund des nur eben kurz skizzierten gegenwärtigen Kontextes sollen im folgenden und in einem späteren Beitrag zwei besonders relevante Ansätze vorgestellt werden.

Reden von Gnade im Kontext der neuzeitlichen Freiheitsfrage

Die elementare Erfahrungs- und Weltbezogenheit des Redens von Gnade kommt in *Gisbert Greshakes* Buch «Geschenkte Freiheit»[18] darin zum Ausdruck, dass er bei menschlichen Grunderfahrungen und Grundfragen ansetzt, näherhin bei einer phänomenologischen Skizze des Menschen, der in seinem Lebensvollzug nach Heil, Ganzheit, Freiheit und darin nach Gnade sucht. Diese Skizze fungiert als *Verstehensansatz* (15–27), um von daher die Botschaft von der Gnade Gottes als Antwort entfalten zu können auf eben diese Frage des Menschen nach einem sinnvollen, erfüllten und befreiten Leben.

Dabei besteht die eine Grunderfahrung des Menschen, von welcher christliche Gnadentheologie ausgehen kann, darin, dass der Mensch, wie er sich vorfindet, noch nicht fertig, noch unterwegs ist und deshalb seine Vollendung noch nicht gefunden hat. Dass der Mensch auf der einen Seite den Menschen um ein Unendliches übersteigt und deshalb einen ständigen Mehrwert aufweist, der über alle mögliche Erfüllung hinaus auf ein je Grösseres verweist, dass aber der Mensch auf der anderen Seite gerade das Gelingen des Ganzen seines Lebens und der Welt nicht selbst in die Hand nehmen kann, will er sich selbst nicht überfordern und damit notwendigerweise «totalitär» werden – diese menschliche Grunderfahrung erweist sich gleichsam als anthropologische Folie, auf deren Hintergrund das christliche Reden von der Gnade Gottes dahingehend relevant zu werden vermag: dass der Mensch den letzten Grund und Sinn seines Daseins und der Geschichte der Welt letztlich nie selber schaffen, sondern nur empfangen kann und erst darin wirkliche Freiheit gewinnt. Ist deshalb Gnade – kurz gesagt – die «Antwort auf das Unvermögen des Menschen, sich selbst zu leisten und zu vollenden» (27), verkündet die christliche Botschaft von der Gnade Gottes, «dass menschliche Leistung vollendetes Heil nicht zu erreichen vermag, sondern dass der Mensch auf ein begegnendes, erlösendes, befreiendes Handeln Gottes angelegt ist» (23).

Aber nicht nur die Einsicht in ein letztes Unvermögen des Menschen, dessen äusserstes Signum der Tod des Menschen ist, sondern auch die positive Erfahrung eines unbedingten Mehrwertes menschlicher Liebe erweist sich als anthropologisch-existentieller Zugang zu einem näheren Verständnis dessen, was letztlich Gnade ist. Denn gerade in der zwischenmenschlichen Liebeserfahrung leuchtet das grundsätzliche Wesen des Menschen auf, dass er auf die «nicht planbare und nicht einklagbare Begegnung der Liebe» angewiesen ist (27). Darin aber zeigt sich, dass in aller menschlichen Liebe letztlich die unendliche Liebe intendiert ist, und dass solche den Menschen erfüllende, ganz zu sich selbst bringende und ihn befreiende Liebe Gnade ist, nämlich «unableitbares Geschenk, über das niemand aus sich heraus verfügt» (26).

Ur-Kunde und Stationen

Dass der Mensch wirklich zum vollendeten Gelingen seines Menschseins befreit wird – dies lässt sich allerdings aus den aufgezeigten menschlichen Grunderfahrungen nicht einfach deduzieren, sondern dies muss geschichtliches Ereignis werden. Von daher ist christliche Gnadentheologie verwiesen auf die alt- und neutestamentliche *«Ur-Kunde der Gnade»* (28–33), in welcher die geschichtliche Erfahrung verdichtet ist, dass dem Menschen von Gott her alles Erdenkbare und Unausdenkbare in freier Güte geschenkt ist, und auf die *«geschichtlichen Stationen des Gnadenverständnisses»* (34–90).

Dabei liegt die Grösse von Greshakes Überblick über die Geschichte christlicher Gnadentheologie, welcher ganz im Sinne einer «Einführung in die Gnadenlehre», wie sich das Buch selbst verstehen will[19], den Hauptteil ausmacht, darin, dass er keineswegs einen gleichsam musealen Rückblick bietet, sondern die Einsichten der

[15] Vgl. M. Linz, Gnade, in: H. J. Schultz, Theologie für Nichttheologen (Stuttgart 1966) 146–150.

[16] Zit. bei H. Cox, Stadt ohne Gott? (Stuttgart 1966) 280.

[17] Als Übersicht und Programmatik vgl. G. Greshake, Unheil-Sünde-Gnade. Bemerkungen zur gegenwärtigen theologischen Situation, in: G. Bitter, G. Miller (Hrsg.), Konturen heutiger Theologie (München 1976) 192–202.

[18] G. Greshake, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre (Freiburg i. Br. 1977) 128 Seiten. Die Seitenverweise im Text beziehen sich auf dieses Buch.

[19] Dass dieses Buch in der Reihe «Theologisches Seminar» erschienen ist, spricht denn auch nicht nur für seine Qualität, sondern ist deshalb auch besonders an Theologiestudenten und Theologen in der pastoralen Praxis gerichtet.

gängigen kirchlichen Gnadenlehre von ihrem ursprünglichen geschichtlichen Erfahrungskontext und ihrer konkreten Problembasis her zu verstehen sucht. So aber werden nicht nur die Kontinuitäten, sondern gerade auch die Diskontinuitäten im gnadentheologischen Denken der Tradition deutlich; etwa zwischen der griechischen Patristik, welche Gnade als universalen Heilsprozess in dem Sinne verstand, dass das ganze Heilshandeln Gottes als Gnade aufscheint, und der westlichen Patristik, welche Gnade als heilende und befreiende Kraft dachte, womit die Gnade von einer dezidiert anthropologischen Problematik her entworfen und letztlich zu einer anthropologischen Grösse wurde, nämlich zu «etwas am und im Menschen» (40).

Vom existentiell-anthropologischen Ansatz her gelingt es Greshake aber auch, die vielen Einzelprobleme und Einzelelemente, insbesondere die diffizilen Unterscheidungen von verschiedenen Gnadenarten und Gnadenmomenten in der traditionellen Gnadenlehre, wie sie vor allem in der scholastischen Gnadentheologie, in der Rechtfertigungslehre des Tridentinums und im sogenannten Gnadenstreit zum Ausdruck gekommen sind, von dem grundsätzlichen Motiv her zu erklären; dass nämlich jedem Aspekt des Menschseins auch ein differenzierter Aspekt und eine unterschiedliche Gestalt der Gnade entspricht: «Wieviel unterscheidbare Momente es am Menschen gibt, soviel unterscheidbare Momente der göttlichen Gnade» (89). Dass sich die Gnade, die auch in der Tradition letztlich stets Gott selber ist, dann in eine Vielzahl von Aspekten aufgliedert, wenn sie in die Wirklichkeit des menschlichen Lebens eintritt, erhält deshalb bei allem Anschein einer begrifflich-abstrakten und vom konkreten Lebensvollzug getrennten Reflexion in Greshakes Durchleuchtung der traditionellen Gnadensysteme eine eminent anthropologische Erfahrungsbasis; nämlich die Einsicht in den pluralen Charakter des Menschen, der nur in der Vielfalt polarer Spannungen wie Freiheit und Verfügtheit, Geist und Materie, Individualität und Sozialität und Wesenhaftigkeit und Geschichtlichkeit adäquat bestimmt werden kann.

Christliche Freiheitslehre

Von dieser gewiss mit einer neuzeitlichen Brille geschriebenen Darstellung der traditionellen Gnadenlehre her erstaunt es nicht, dass Greshake in den verschlungenen Problemartikulationen und -lösungen der Tradition bleibend-gültige Elemente im Sinne eines «kritischen Korrektivs» für heutige gnadentheologische Bemühungen (90) namhaft zu machen versteht. Den entscheidenden Ertrag findet er dabei darin, dass es bei den vielfältigen Fragen zum Gnadenverständnis im Grunde stets um die menschliche Freiheit geht, um jene Freiheit und Liebe nämlich, die der Mensch sich letztlich nie selber geben kann, die ihm vielmehr von Gott her als Geschenk verheissen ist und die sich jetzt schon in der konkreten Wirklichkeit verwirklicht, so dass die Gnadenlehre letztlich zu verstehen und zu vollziehen ist als *christliche Freiheitslehre.*

Leitwort einer christlichen Gnadentheologie, welche der besonderen Eigenart heutiger menschlicher Erfahrung entspricht, ist deshalb das Verständnis der Gnade als Freiheit[20] (106–122), weil und insofern sich darin für den heutigen Menschen all das äussert – wenn auch oft pauschal und unreflektiert –, was an Heils- und Erlösungsvorstellungen in ihm ist[21]: Gnade ist letztlich «geschenkte Freiheit», und zwar sowohl im dynamischen Sinne der Befreiung, insofern sich Freiheit immer nur im Kräftespiel mit anderer Freiheit am und im Medium konkreter raumzeitlicher Wirklichkeiten verwirklicht, als auch im antizipatorischen Sinne letztgültiger Identität des Menschen mit sich selbst, wie sie in der Selbstmitteilung radikalster Liebe Gottes an den Menschen geschenkt ist.

Greshakes gelungene Weiterführung der klassischen Gnadentheologie durch die Entfaltung entschieden personaler Kategorien fügt sich ganz in die *«neuere Entwicklung der Gnadenlehre»* (91–105) ein, insbesondere in den Kontext personalen Denkens, welches die Gnadenlehre ganz vom absoluten Vorrang der ungeschaffenen Gnade her zu formulieren suchte, so dass die geschaffene Gnade in strikter Relation zur Selbstmitteilung Gottes zu denken ist. Eng damit zusammen hängt ein vertieftes Verstehen dessen, was traditionellerweise «äussere Gnade» genannt wurde, nämlich die im Gegenzug zur traditionellen Betonung der «inneren Gnade» gewonnene Einsicht, dass Gottes Gnade keineswegs ihren exklusiven Ort in der menschlichen Innerlichkeit hat und deshalb die konkreten Dimensionen des Menschseins gerade nicht überspringt, sondern vielmehr in ihnen und damit in der Lebenswirklichkeit der Welt von heute konkret vermittelt, insofern ihre Verwirklichung nur in einem konkreten «Gnadenraum» möglich ist, so dass Gnade als «konkrete Freiheit»[22] in aller Zweideutigkeit und Angefochtenheit vor dem Forum der Öffentlichkeit zu verantworten und als konkret anschaubare Grösse in die gegenwärtige Gesellschaft zu tragen ist.

Kurt Koch

[20] Vgl. bereits K. Rahner, Gnade als Freiheit (Freiburg i. Br. 1968).

[21] Vgl. auch H. Kessler, Erlösung als Befreiung (Düsseldorf 1973) und D. Wiederkehr, Glaube an Erlösung (Freiburg i. Br. 1976).

[22] Zu einem erfahrungsbezogen-«empirischen» Verständnis von Gnade vgl. auch Greshakes in Auseinandersetzung und weitgehender Rehabilitierung der Gnadenlehre des Pelagius entwickelte gnadentheologische Neuorientierung: Gnade als konkrete Freiheit (Mainz 1972) bes. 275–310.

Pastoral

Von der Animation in der Seelsorge

Am 14. Dezember 1979 starb in Rom P. Ricardo Lombardi. Der am 28. März 1908 in Neapel geborene Jesuit wurde unter anderem durch seine am 10. Februar 1952 gegründete «Bewegung für eine Bessere Welt» bekannt. Diese Bewegung besteht seit etwa vier Jahren unter dem Namen «Kirche für die Welt» auch in der Schweiz. Die Mehrzahl der Gruppen der «Bewegung für eine Bessere Welt» fördert und begleitet Erneuerungsprozesse in Diözesen, Pfarreien, Orden, Schulen usw. Im Geist ihrer «Prospektiven Methode» (Dialog, Kreativität, Zukunftsorientierung) hilft sie anderen Gruppen in der Kirche, ihre Zielvorstellungen zu artikulieren und sie in mitverantwortlicher Weise zu realisieren. Diesen Dienst bezeichnet die Bewegung als Animationsdienst. Was diese Animation will und im Bereich der Pfarrei anstrebt, erhellt aus dem folgenden Beitrag. Er geht aus vom Bericht der PPK-Sitzung, an dem von der Kluft zwischen «Oberkirche» und Kirchenvolk die Rede war, ein Problem, das die PPK weiterhin beschäftigen wird.

Redaktion

Geht es um ein Problem oder um das Problem?[1]

Die im Bericht aufgezählten Symptome könnten durch weitere ergänzt und analysiert werden. Es gibt offenbar eine Kluft, die durch das kirchliche Leben hindurch-

[1] Vgl. J. B. Cappellaro, Pfarrgemeinde der Zukunft, Salzburg 1979, S. 11–17.

geht: eine Kluft zwischen Glauben und Alltag, zwischen den kirchlichen Dokumenten und dem Desinteresse des Volkes, zwischen der gut organisierten Institution und dem Empfinden und Sprechen der Leute, zwischen der Kerngemeinde einer Pfarrei und der Masse der Auswahlchristen. Betrachten nicht die meisten Katholiken ihre Seelsorger als Funktionäre, deren Dienst sie ab und zu in Anspruch nehmen, je nach momentanem Bedürfnis? Auf dem Weg ihres Alltags spielt die Kirche fast keine Rolle.

Es scheint also nicht nur eine Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit, die allem Menschlichen anhaftet, sondern etwas, das in der Geschichte so geworden ist und das nicht einfach hingenommen werden müsste. Wir Christen wissen zwar im Kopf, dass Gott das Heil aller Menschen will; aber dieses Wissen ändert weder die Herzen der Gläubigen noch die Pastoral der Hirten. *Den meisten Getauften fehlt die Heilserfahrung.* Sagen nicht die sogenannten Abgestandenen, dass sie sich nicht angesprochen fühlen? Die respektablen Angebote entsprechen offenbar nicht ihrer wirklichen Nachfrage.

Dass viele Menschen – mehr als vor Jahren – nach echtem Lebenssinn und nach Gemeinschaft suchen, ist ein positives Zeichen, vermindert aber nur unwesentlich das Unbehagen derer, die im Dienst der Leitung der Kirche stehen. Es fällt schwer, darin eine Wende zu sehen. Vielmehr fragen sich die Verantwortlichen, wie jene 99 anzusprechen sind, die sich in der Wüste verlaufen haben. Ist es so übertrieben, das Zahlenverhältnis in Jesu Gleichnis (Mt 18,12) heute umzukehren?

Die praktischen Seelsorger ahnen hier eine Aufgabe, die nicht nur ihre, sondern alle vorhandenen Kräfte bei weitem übersteigt, oder zu übersteigen scheint. Denn Gottes allgemeiner Heilswille belastet häufiger ihr Gewissen und ihren Arbeitsschwung, als dass er ihnen Hoffnung macht. Wie mancher kapituliert, oder er macht noch das bisher Gewohnte – bis zur Pensionierung – oder er beschäftigt sich mit Tagesfragen oder flieht in ein Alibi. Und wie manche strampeln sich durch und suchen Helferinnen und Helfer für die Seelsorge, wie einst Mose (Ex 18,13–27).

In welcher Richtung müsste die Lösung gesucht werden?

Eine Kluft kann man überbrücken oder zuschütten; aber nur wenn beide Ufer das Gleiche wollen. Sicherer geschieht Begegnung, wenn beide Seiten so tief graben, bis sie zur wirklich gemeinsamen Ebene vorstossen. So werden sie den tiefen Graben unterfangen.

Konkret: Glauben wir im Ernst daran, dass das Grundproblem der Kirchen (nicht nur unserer und nicht nur in unserem Land) gelöst werden könne durch Symptombehandlung, zum Beispiel durch bessere Methoden, weitere Spezialisierung der Seelsorge oder durch Aufstockung der Mitarbeiter? Teilbehandlung ist nicht böse; aber wenn der Arzt die Krankheit eines Menschen erkannt hat, wird seine Therapie erheblich wirksamer sein.

Die Krankheit der Menschen ist ihre offenbare Unfähigkeit, auf Gottes Geist zu horchen. Der Geist ist jedoch der ganzen Kirche gegeben, wie es die Berichte der Apostelgeschichte bezeugen. Und auch heute spricht Gott zu uns durch die Zeichen der Zeit, wie Konzil und Synoden 72 betonen. *Müsste das Volk also verkümmerte oder unterentwickelte Fähigkeiten, auf Gottes Geist zu horchen, wieder entdecken und neu aktivieren?* Wenn das das Ziel ist, müsste es als Aktionsziel wirklich und für die Menschen erkennbar angestrebt werden.

Bereit zum Umdenken

Nehmen wir an, ein Seelsorger denkt viel nach über seine Pfarrei. Er träumt nicht nur, dass er nicht mehr allein und allein verantwortlich wäre. Er überlegt auch, wie er die Gemeinde motivieren und fördern könnte, dass sie sich aufmacht. Er gewinnt die Einsicht, dass solches nur von unten wachsen kann, dass weder er noch sonst jemand die Gemeinde geistlich durchorganisieren kann, auch nicht mit den besten Hilfsmitteln und Methoden. Es ist ihm also klar, sein Bemühen ist nicht Fürsorge für die Pfarrei, sondern ein Begleiten, dass Menschen und Gruppen und Gemeinde sich finden und sich entfalten. Denn er glaubt ja an das Wirken des Geistes in der Gemeinde. Jedoch ist ihm bewusst, dass Gott nicht ohne die Menschen hier sein Reich bauen wird. Als Seelsorger müsste er wohl in die Gemeinde hin-eingehen können, mit ihr horchen, was der Geist zur Gemeinde spricht. Das wäre schön, fast ideal, wenn alle auf Gott horchen und Gott gehorchen würden.

Aber wenn sich dann Menschen täuschen, oder wenn selbstsüchtige oder rachsüchtige Wünsche und Begierden oder Ängste voreinander die Oberhand gewinnen, was dann? Als Seelsorger hat er doch die Hauptverantwortung übernommen. Er spürt, dass in einem solchen Moment sein Machtwort oder Veto ein Sprung aus der Gemeinde hinaus wäre. Die ganze Entwicklung wäre damit in Frage gestellt. Er sucht also weiter. Es müsste doch möglich sein, Spannungen und andere Probleme in einem gemeinschaftlichen Unterscheidungsprozess zu lösen.

Animator...

Der Begriff der Animation gibt ihm wichtige Hinweise. Er spürt, hier geht es nicht zuerst um Methoden, sondern um eine innere Haltung. Die praktische Psychologie und die Soziologie sind aus der Erfahrung überzeugt, dass eine menschliche Gruppe die innere Kraft und die Dynamik hat, sich das zu besorgen, was sie braucht. Die Gruppe ist fähig, sich so zu strukturieren, dass es ihr dienlich ist, sie fördert auf ihrem Weg. Zwar liegt am Anfang dieses Potential oft brach. *Es braucht den Animator, der die blockierten Kräfte freilegen hilft.* Er ist nicht der Führer der Gruppe, sondern ein Glied, aber ein Glied, das Anstösse gibt, damit die einzelnen und die Gruppe zu sich finden und Schritte tun. Wahrscheinlich hat er das Ziel der Gruppe, auch ihren Lebensstil und das Ziel ihrer Aktionen mehr überdacht als die andern. Er ist mehr davon überzeugt; doch er weiss, dass er diese Sicht der Gruppe nicht aufzwingen kann. Es ist auch nicht nötig. Er wird mit seiner inneren Haltung in der Gruppe leben und wirken.

Die Gruppe wird als Gruppe zu leben anfangen. Einzelne werden sich entpuppen (im eigentlichen Wortsinn), ihre Talente entdecken. Neue Animatoren werden so erstehen. Ein ganzes Netz echter zwischenmenschlicher Beziehungen wird wachsen.

Die Parallele Animator-Seelsorger ist offenkundig. Unser Seelsorger sieht immer klarer, in der Pastoral gilt das vom Animator Gesagte sogar in noch stärkerem Masse, da der Glaubende nicht nur an die innere Kraft einer Gruppe glaubt, sondern auch an den Geist, der der ganzen Kirche geschenkt ist, und der zu allen Zeiten in der Kirche wirkt und sie eint.[2] Ist Seelsorge also Animation? Sie ist es auch, und sicher mehr als Führung: «Wer bei euch der Erste sein will, sei euer Diener» (Mt 20,26f.). Wohl hat er als Seelsorger eine Leitungsaufgabe; die Väter nennen es den Vorsitz im Glauben und in der Liebe. Wenn er als Animator in der Gemeinde leben und entsprechend wirken will, wird er nicht regieren, sondern fördern und übt somit echte Auctoritas (Förderung). Er verkündet das Wort, aber es ist Gottes Wort, und er steht genauso unter diesem Wort wie jeder andere in der Gemeinde. Er leitet als Priester die Feier der heiligen Geheimnisse, aber er weiss, dass sie ihm anvertraut und nicht sein Besitz sind. Wenn das Zweite Vatika-

[2] Vgl. auch Lumen gentium 9, Gaudium et spes 32, Ad gentes 2.

nische Konzil den Dienst der ministri, der Diener so sehr betont, so fordert es eigentlich damit die innere Haltung des Animators, und es folgt darin den Forderungen Jesu (Mt 23, 8–12).

... in überschaubaren Gruppen

Bei diesem Sinnen wird nun dem Seelsorger immer klarer, Animation ist ihm möglich zum Beispiel im Pfarreirat oder in anderen überschaubaren Gruppen. Da kann Gemeinschaftsbewusstsein wachsen und alle Glieder der Gruppe mittragen. In der Pfarrei als Ganzes geht das nicht. *Er wird also mit dem Pfarreirat Wege suchen, wie alle Gläubigen der Pfarrei gute Erfahrungen von Gemeinschaft und Brüderlichkeit machen könnten, derart, dass alle Menschen, denen das einleuchtet, sich in Basisgemeinschaften, in überschaubaren Gruppen, zusammentäten.* Er träumt jetzt, wie sich die Pfarrei gliedert in solche kirchliche Basisgruppen. Nicht er tut es. Die Menschen haben den Wert von Brüderlichkeit erkannt und tun das selber. Gewiss, es braucht den Animator dazu, aber die Kräfte, die innere Kraft der Gruppe, vor allem die einende Kraft des Geistes, die sind da, sie müssen nur entblockiert werden.

Kirchliche Basisgruppen sind soziologisch nicht nur Teile, sondern auch Abbilder der Gesamtgesellschaft, also der Gesamtpfarrei[3]. In ihnen bestehen etwa die gleichen Unterschiede an Alter, Geschlechtern, sozialer Stellung, wie in der ganzen Pfarrei, denn sie haben nicht spezielle Ziele, die sie von den andern unterscheiden; ihr gemeinsames Ziel ist eine lebendige Gemeinschaft. Sie werden bald einmal merken, dass sie für die Lösung ihrer Probleme das Evangelium brauchen, dass die Hl. Schrift hilft, die Zeichen der Zeit zu deuten. Und sie werden dann beginnen, missionarisch zu wirken, Sauerteig werden. Die Pfarrei, als dynamische und strukturierte Gemeinschaft von Basisgemeinschaften, ist eine Gemeinschaft des Glaubens und ist echt Zelle des Bistums und der ganzen Weltkirche und mit ihr verbunden.

In unserem Land sind einige Pfarreien, die so zu arbeiten beginnen. Seelsorger und engagierte Frauen und Männer haben in zwei Seminarwochen darüber nachgedacht und planen. Im Ausland laufen etliche solcher Pfarrei-Projekte seit Jahren und beginnen, ganze Bistümer anzustecken.

Erich Schlienger

[3] Cappellaro aaO. S. 25–30.

Berichte

Erste IAG-Sitzung in der DDR

«Liturgische Bildung im Blick auf den Leiter der liturgischen Feier» war das Hauptthema der diesjährigen Zusammenkunft der «Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet» (IAG), zu der sich Vertreter der DDR, Luxemburgs, Österreichs, der Schweiz, des Bistums Lüttich und der Bundesrepublik Deutschland vom 13. bis 19. April 1980 in Erfurt zusammengefunden hatten. Als Gastgeber und Präsident konnte Bischof Hugo Aufderbeck mit grosser Freude etwa 35 Teilnehmer zu dieser ersten internationalen Zusammenkunft katholischer Vertreter in der DDR begrüssen.

Neben den Berichten aus den einzelnen Ländern, dem Sekretariat der IAG und über die Situation in der «Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst», war der erste Tag ganz den Beratungen über das oben genannte Thema gewidmet, in das Max Hofer, Liturgiedozent und Bischofssekretär im Bistum Basel, einführte. Hofer hatte bei seinen Ausführungen nicht nur die Priester, sondern auch die Diakone, Pastoralreferenten und die vielen anderen Laien – in der Schweiz besonders auch die zahlreichen Katechetinnen – im Auge, die inzwischen einen guten Teil der Gottesdienste vorbereiten und leiten. Ziel liturgischer Bildung muss nach Hofer der ganze Mensch sein, die gesamte Persönlichkeit des Gottesdienstleiters. Hofer nannte drei Prioritäten, die in einer solchen Bildung zu setzen seien: sich von Gottes Geist ergreiffen lassen, die theologia cordis (Theologie des Herzens) betonen, das ganze Gottesvolk miteinbeziehen! Unter neun vordringlichen Aufgaben nannte Hofer: das Selbstverständnis der Gottesdienstleiter vertiefen, die heutigen pastoralen Aufbrüche ernst nehmen, liturgische Feiern erleben, über die Liturgie reflektieren, wobei er auf die «Instruktion über die Liturgische Ausbildung der Priesteramtskandidaten» (Rom 1979) verwies.

In der Generaldebatte wurde anschliessend festgestellt, dass sich in verschiedenen «Bewegungen» eine ganze Reihe von neuen Ansätzen zur geistlichen Vertiefung zeigt. Zu solchen Kreisen sollte ein stärkerer Kontakt gesucht und gepflegt werden. Die vielen guten Texte des Konzils und der verschiedenen Synoden sollten weiter bekannt gemacht, aber nicht ein weiteres Papier hinzugefügt werden. Studientagungen, in denen Gottesdienste – nicht nur Eucharistiefeiern! – miteinander vorbereitet werden, das heisst erlebt werden können, wurden als ein besonders geeignetes Mittel zur liturgischen Bildung angesehen. Leben als Geschenk, die Feier des Sonntags – nicht nur der Sonntagsmesse, sondern des ganzen Tages – als Zeichen der Dankbarkeit und Weg zur Wiederbesinnung auf das Eigentliche des Lebens könnte Schwerpunktthema für die Massnahmen in der nächsten Zeit sein.

Neben solchen grundsätzlichen Anliegen behandelte die IAG in Erfurt auch die praktischen Fragen nach der Gestaltung der neuen Lektionare mit den Texten der jetzt vorliegenden Einheitsübersetzung des geplanten Evangeliars. Zur Frage «Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester» gab Bischof Aufderbeck aus der Sicht und den Erfahrungen der DDR ein engagiertes Plädoyer für die «Stationsgottesdienste» mit Kommunionfeiern.

Vor, nach und am Rande dieser Arbeitstagung konnten die westlichen Teilnehmer einen Einblick in das herrliche kulturelle Erbe in Thüringen gewinnen und zahlreiche Eindrücke zur kirchlichen und gesellschaftlichen Situation dieses Teiles Deutschlands sammeln, die wohl keinen der Teilnehmer unberührt gelassen hat. Besondere Freude und Anerkennung musste die grossherzige Gastfreundschaft und herzliche Aufgeschlossenheit der Christen am Ort wecken, was sicher nicht wenige bewegen wird, den Weg bald wieder einmal zurückzufinden.

Werner Hahne

Die Glosse

Was mir Kummer macht ...

Nach einer Zeit des Desinteresses an bestimmten veralteten Formen der Volksfrömmigkeit besteht heute eine Tendenz bei Bischöfen, Theologen und Seelsorgern, sie, wenn auch von einem neuen Geist beseelt, wieder einzuführen. Das ist nicht ungefährlich, denn zunächst werden nur die Leute mitmachen, die sich noch an die alten Formen erinnern. Sie werden den neuen Geist gar nicht verstehen und wieder fernbleiben, oder sie werden versuchen, die An-

dachten zu dominieren und wieder «wie früher» zu beten.

Da ist es doch einem Pfarrer passiert, dass er eine *Rosenkranz*-Andacht als Meditation ankündigte, und was geschah? Die Teilnehmer ratterten wieder die Gebete herunter nach dem alten Motto: in einer halben Stunde möglichst viel, also Tempo, Tempo; von Meditationshaltung nicht die Spur. Der Zwischenruf einer in Kontemplation geübten Teilnehmerin: langsamer! half nichts. Die Wiederholung einer solchen Andacht unterblieb. Und die Moral von der Geschichte? Man veranstalte keine Rosenkranzandachten, bevor die Leute hinreichend in meditierendes Beten eingeführt, eingeübt und vor der Gefahr des rein quantitativen Herunterleierns gefeit sind.

Marienverehrung: Ja oder Nein?

Ja! Denn Maria ist die Mutter unseres Herrn Jesus Christus, also Mutter Gottes. Wenn das kein Grund ist, sie zu verehren und um ihre Fürbitte anzuflehen! Doch nicht genug damit. Wenn ausser in ihrem Sohn Reich Gottes in irgendeinem Menschen Wirklichkeit wurde, bei einem Menschen ankam, dann in Maria. «Siehe, ich bin die Magd des Herrn. Mir geschehe nach deinem Wort» (Lk 1,38).

Ja, aber ...! Warum wurde im Lauf der Jahrhunderte die Marienverehrung oft so masslos, dass dadurch die direkte Hinwendung zu Gott und seinem menschgewordenen Sohn, vom Heiligen Geist schon gar nicht zu reden, in den Schatten der Volksfrömmigkeit gedrängt wurde? Warum konnte diese alles überwuchernde Marienverehrung und die unzähliger anderer Heiliger mit ein Grund für die Glaubensspaltung werden? Warum konnten in unserem Jahrhundert Bewegungen entstehen, die Maria als «Miterlöserin» und «Mittlerin aller Gnaden» dogmatisiert haben wollten?

Im Neuen Testament ist so wenig von Maria die Rede, dass jene Hypertrophie ihrer Verehrung im späten Mittelalter wirklich unbiblisch, und das heisst: in der biblischen Offenbarung nicht begründet ist. Dasselbe gilt von den erwähnten Bestrebungen der neuesten Zeit. Nach dem Neuen Testament gibt es nur einen Erlöser: Jesus Christus. Und nur einen Mittler zwischen Gott und den Menschen: Jesus Christus (1 Tim 2,5). Woher also die Gefahr überbordender, massloser Marienverehrung?

Die Griechen und Römer verehrten neben Göttern auch Göttinnen. Ihre patriarchalische Einstellung wirkte sich höchstens dahin aus, dass der oberste Gott männlichen Geschlechts war. Für die Volksfrömmigkeit wurde trotzdem im ganzen Mittelmeerraum der «Magna Mater»-Kult bestimmend, die Verehrung der Kybele, ursprünglich Göttermutter, dann aber auch Mutter alles auf Erden spriessenden Lebens.

Die Israeliten hingegen, die aus der Vielgötterei und dem Glauben an einen nur ihnen eigenen Stammesgott zu einem wirklichen Monotheismus geführt wurden, konnten sich auf Grund ihres strengen, echt orientalischen Patriarchalismus den einen Gott nicht anders als einen Mann vorstellen, und diese Vorstellung ist dann vom Christentum übernommen worden. Dies umso mehr, als Christus selber Mann war und von Gott als seinem Vater sprach.

Kann man aber Gott überhaupt einem Geschlecht zuteilen? Muss man sich ihn nicht eher ungeschlechtlich oder besser: übergeschlechtlich vorstellen? Nun, im Alten Testament, wo von der Erschaffung des Menschen die Rede ist, heisst es: «So schuf Gott den Menschen nach seinem Abbild, nach Gottes Bild schuf er ihn, als männlich und weiblich schuf er sie» (Gen 1, 27). Gott hat den Menschen als Ebenbild seiner selbst erschaffen, also muss in ihm sowohl das männliche als auch das weibliche Element vorhanden sein. Und tatsächlich finden sich im Alten und Neuen Testament Stellen, die Gott frauliche und mütterliche Eigenschaften zuschreiben.

In einem zweiten Überlieferungsstrang (Gen 2) ist dann nicht mehr einfach von Gott die Rede, sondern von Gott, dem Herrn, also von einem männlichen Wesen, und folgerichtig wurde nach diesem Bericht die Frau nicht gleichzeitig mit dem Mann nach Gottes Bild erschaffen, sondern aus einer Rippe des Mannes. Sie wurde damit als vom Manne abhängig dargestellt. Und dieses Gottes- und Menschenbild hat sich im Gegensatz zum andern, zutreffenderen, bis in unsere Tage durchgehalten. Dass für Jesus Mann und Frau gleichrangig war, spielte keine Rolle.

So fehlt denn in unserem Gottesbild das weibliche Element, das an und für sich nach Gen 1,27 hineingehört. Da aber das Weibliche in der Menschenwelt – nolens volens – eine so grosse Rolle spielt, war die Versuchung gross, das vermännlichte Gottesbild durch ein weibliches zu ergänzen, wenn schon nicht als gleichrangige Göttin, so doch durch eine zwischen Gott und den Menschen angesiedelte Halbgöttin. Wer anders käme da schon für fromme Christen in Frage, wenn nicht Maria?

Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Gefahr gesehen, hat die auf eine neben der Christologie auf gleicher Ebene einzuordnende Mariologie abzielende Vorlage der Kurie abgelehnt und Maria als vornehmstes Glied, als Urbild und Vorbild der Kirche in das Kapitel über diese Kirche hineingenommen (Dogmatische Konstitution über die Kirche, Kap. 8).

Wer hat schon über dieses Marienbild des Konzils gepredigt? Wer es nicht getan hat, handelt leichtfertig, wenn er Marienandachten alten Geistes und alten Stils wieder einführen will. Er nehme sich jenen Prediger an einem Marienwallfahrtsort zum Vorbild, der sagte: «Maria ist nicht so eine, die den ganzen Tag angehimmelt werden will. Ihr ist es lieber, wenn wir den Willen ihres Sohnes erfüllen. Was er euch sagt, das tut (Joh 2,5).» Das ist die Haltung des Konzils, wenn es im erwähnten Kapitel lehrt: «Die verschiedenen Formen der Verehrung der Gottesmutter ... bewirken, dass in der Ehrung der Mutter der Sohn ... richtig erkannt, geliebt, verherrlicht wird und seine Gebote beachtet werden.»

Ganz gebannt wird die Gefahr, Maria zu einer Halbgöttin zu machen, erst dann sein, wenn wir gelernt haben, mit dem wenig bekannten Kirchenvater Synesios von Kyrene (um 400 n.Chr.) zu beten: «Du Vater und auch Mutter.» *Eduard Vetter*

Die Rede von Gott

Die Frage von Walter Kasper an Hans Küng, mit welcher der Bericht über ein Küng-Podium schloss (SKZ Nr. 17, S. 271), zeigt meines Erachtens, warum augenblicklich die Diskussion nicht weiterkommt: «Wer ist Jesus Christus? Ist er eine menschliche Person, in der sich Gott sprechend und handelnd offenbart, oder ist er der ewige Sohn Gottes, der in der Geschichte Mensch wird?» Die Frage verdeckt nämlich zwei Probleme oder Ungewissheiten bzw. gibt sie als Gewissheiten aus.

1. Wir wissen in Wirklichkeit nicht, was wir sagen, wenn wir sagen, dass sich in einer menschlichen Person «Gott sprechend und handelnd offenbart». Vielleicht verbinden wir das mit völlig ungenügenden, märchenähnlichen Vorstellungen. Wir wissen nicht, welchen Grad von Nähe, ja «Identität zu Gott» es aussagen kann, dass in allem Sprechen und Handeln eines Menschen sich Gott ungebrochen offenbart.

2. Wir wissen in Wirklichkeit auch nicht, was wir sagen, wenn wir sagen, dass «der ewige Sohn Gottes in der Geschichte Mensch wird». Von Gott eine Physis oder eine Hypostasis aussagen, die man mit einer geschaffenen Physis vergleichen und zusammenbringen, ja «zusammenrechnen» kann, ist bestenfalls reines Tasten im Dunkeln. Wir wissen nicht, ob nicht «der ewige Sohn Gottes» dadurch «in der Geschichte Mensch wird», dass «Gott sich in einem Menschen sprechend und handelnd

offenbart» nach dem «Exzessprinzip» von Joh 3,34 und Heb 1,1f. Denn auch Verben wie Sprechen und Handeln sind, von Gott ontologisch ausgesagt, Tasten im Dunkeln.

3. Was wir zu wissen glauben, ist in Wirklichkeit eine unhaltbare Übertragung einer von der kategorialen Wirklichkeit abgeleiteten Ontologie auf die transzendente Wirklichkeit Gottes, und der Begriff der Analogie hilft nicht viel weiter. Indem wir das innewerden, müssen wir versuchen, neu zu sprechen, und dann lösen Alternativen wie die Kaspersche Frage das Problem gerade nicht.

4. Wir müssen ohne die Anmassung, Gott ontologisch in den Griff bekommen zu wollen, die Rede suchen, mit der wir Christi Einzigartigkeit und Unüberholbarkeit als Offenbarer Gottes, als Ikon Gottes, als gegenwärtiger Gott festhalten können und ihn nicht mit einem der «vielfältigen Propheten» verwechseln.

Diese Rede sucht Küng, und eigentlich bräuchte er nur zu sagen, die Formel von Chalkedon sei als solche Rede zu verstehen. Oder hat er das am Ende schon gesagt? *Alois Müller*

Amtlicher Teil

Bistum Basel

Weihe eines ständigen Diakons

Am 27. April 1980 weihte Weihbischof Dr. Otto Wüst Laientheologe *Urs Buser-Zivithal* in Stein (AG) zum ständigen Diakon. Gleichzeitig setzte er Diakon Urs Buser als hauptamtlichen Seelsorger im Pfarreienverband Stein-Eiken ein und nahm die Installation von *Andreas Schmidiger,* Pfarrer in Eiken, zum Pfarradministrator von Stein vor. *Bischofssekretariat*

Bistum Chur

Im Herrn verschieden

Karl Rütsche, Resignat, Bazenheid (SG)

Karl Rütsche wurde am 13. Januar 1897 in Bazenheid (SG) geboren und am 12. Juli 1925 zum Priester geweiht. Er war tätig als Vikar in der Pfarrei St. Anton, Zürich, von 1925 bis 1931, als Pfarrektor in Zollikon (ZH) von 1931 bis 1937, als Pfarrer von Ruggell (FL) von 1937 bis 1948 und als Pfarrer von Alpthal (SZ) von 1948 bis 1971. Seinen Lebensabend verbrachte er in Bazenheid (SG). Er starb am 18. April im Josefshaus in St. Gallen und wurde am 23. April 1980 in Bazenheid (SG) beerdigt.

Bistum St. Gallen

Diözesane Ehrung

Bischof Otmar Mäder ernannte Kaplan *Arthur Kobler* zum Ehrenkanonikus der Diözese. Der Geehrte hat durch diözesangeschichtliche Studien und Veröffentlichungen Namhaftes geleistet und sich durch jahrelange Registraturarbeit am Stiftsarchiv alte Quellen zugänglich gemacht. Für Erwachsenenbildung und Katechese sind seine lokalkirchengeschichtlichen Essays eine wertvolle Befruchtung.

Ernennung zum Ruralkanonikus

Aus dem Fünfervorschlag des Domkapitels wählte und ernannte Bischof Otmar den derzeitigen Pfarrer von Goldach, *Hans Nussbaumer,* zum Ruralkanonikus. Er ersetzt den durch Demission ausgeschiedenen Spriritual August Wagner, Berg Sion.

Stellenausschreibung

Die vakante Pfarrstelle von *Widnau* wird hiemit zur Wiederbesetzung ausgeschrieben. Bewerbungen sind bis zum 22. Mai 1980 an das Personalamt der Diözese, Klosterhof 6b, 9000 St. Gallen, zu richten.

Die Meinung der Leser

Kommentare sind nötig!

Zum Leserbrief «Können kirchenamtliche Briefe und Dokumente nur noch mit Lesehilfen und Kommentaren gelesen werden?» (SKZ 16/1980, S. 258):

Wichtige Meldungen werden im Fernsehen (z. B. Tagesschau) und Radio (z. B. Echo der Zeit, Rendez-vous am Mittag) sowie in den grossen Tages- und Wochenzeitungen kommentiert. Das entspricht dem Bedürfnis des heutigen Menschen, sich über Schwerpunkte und Hintergründe des aktuellen Geschehens zu informieren. Deshalb ist es nicht bloss angebracht, sondern entsprechend heutiger Kommunikation einfach notwendig, dass auch kirchenamtliche Briefe und Dokumente kommentiert werden. Ist es nicht ein Vorteil der Schweizerischen Kirchenzeitung, dass oft Kommentatoren beigezogen werden, die unsere kirchlichen Verhältnisse sehr gut kennen? Die Leser können sich so an Fachleuten orientieren und sind nicht auf mehr oder weniger dürftige Kommentare nicht spezialisierter Journalisten angewiesen. Dies trifft für beide Beispiele, die Markus Friedli anführt, zu: für Bischofsvikar Karl Schuler und P. Otto ter Reegen, den die Redaktion in einem Vorspann vorstellt und dabei begründet, warum sie gerade diesen Mann für einen Kommentar ausgewählt hat.

Wer die beiden von Markus Friedli kritisierten Kommentare durchliest, stellt fest, dass es nicht darum geht, den «Papst vor falschen Reaktionen zu schützen» (wobei dazu heute oft Grund genug wäre) oder «ins Lot zu bringen, was offenbar schief liegt». Wie könnte sonst P. ter Reegen feststellen, dass «der Eine die Synode notwendig fand, der Andere fand sie überflüssig...» oder Bischofsvikar Karl Schuler schreiben: «Auch die Pastoraltheologen und Pastoralplaner erhalten keine Antwort auf die Frage: hat die Gemeinde ein Recht auf die sonntägliche Eucharistie? Ist tägliche Zelebration das einzig Richtige? Wie begegnet die Kirche dem Mangel an Zelebranten?...» Ferner steht es ja jedermann frei, auch nur das Dokument im Wortlaut, um deren Veröffentlichung sich die SKZ immer bemüht, zu lesen. Als Informationsbeauftragter kann ich aber in Journalistenkreisen immer wieder feststellen, dass Kommentare heute nicht überflüssig sind und recht viele zuerst den Kommentar und erst nachher das Dokument lesen.

Max Hofer

Verstorbene

Augustin Ammann, Pfarresignat, Wil

Unter grosser Beteiligung der Priester und des gläubigen Volkes wurde am Aschermittwoch die sterbliche Hülle unseres Mitbruders Augustin Ammann auf dem Friedhof bei St. Peter in Wil zu Grabe getragen. Unsere zwei Bischöfe begleiteten die Feier mit ihrem Gebet und Opfer. Es ist keine Anmassung und nicht Überheblichkeit, wenn ich sage, dass die Worte des Papstes Johannes Pauls II. in seinem Rundschreiben an die Priester hier angewandt werden dürfen: «Beim gläubigen Volk ist gefragt der tiefgläubige Priester, der mutig seinen Glauben bekennt, der eifrig betet, mit Überzeugung in der Lehre unterrichtet, der dient und in seinem Leben das Programm der Seligpreisungen verwirklicht, der selbstlos zu lieben weiss und allen nahe ist, besonder denen, die sich am meisten in Not befinden».

Wer ehrlich zurückschaut auf das Leben unseres am 12. Januar 1906 geborenen und am 15. Februar 1980 verstorbenen August Ammann, der darf mit Recht bezeugen, dass er sich ehrlich und redlich bemüht hat, sein Priestertum in diesem Sinn zu verstehen und auch beispielhaft vor Gott und vor den Menschen zu leben. Er war immer wieder auf dem Weg der Anstrengung, der Selbstüberwindung, der Selbstkontrolle, um vorwärts zu kommen auf dem Weg zum priesterlichen Leben, in Wirklichkeit und Leuchtkraft. In manchen Dingen tat er sich nicht leicht. Die verschiedenen Dienstleistungen des priesterlichen Lebens erforderten immer neu den persönlichen, überzeugten Einsatz für die Sache des Herrn. Er war kein gelehrter Professor. Er suchte nicht das Amt, sondern den Menschen. In den grossen,

weiträumigen Pfarreien, in denen er eingesetzt wurde, entfaltete er Kraft und Überzeugung. Er ging den Menschen nach in der Liebe des guten Hirten und diente den Gläubigen im hellen Beispiel seines priesterlichen Beispiels.

Geleitet vom Bestreben, ein guter, volksnaher Priester zu sein, suchte er immer wieder den Kontakt mit den geistlichen Mitbrüdern. In ihrem Kreis entfaltete er nicht nur Frohsinn und Geselligkeit, er war auch geprägt vom Geheimnis der Liebe und der priesterlichen Hingabe. Das Gebet war die Kraft seines Lebens. Er war überzeugt, dass dieses Kapitel notwendig ist und bleibt zum Gelingen der schweren Aufgabe, die ihm von der Kirche für die Kirche auferlegt wurde. Mit seinen begrenzten Kräften arbeitete er voll Freude und Zuversicht, denn er wusste: «Unsere Hilfe ist im Namen des Herrn, der Himmel und Erde erschaffen hat.» In diesem Sinn und Geist meisterte er das Leben mit seinen Pflichten und Gefahren, seinen Schwierigkeiten und Rätseln.

Sein treues Wort und sein aufrichtiges Wort schufen einen Kreis der Freundschaft, der Hilfsbereitschaft zu jeder Zeit. Sein Dienst unter den Waffen als Feldprediger in unserer Armee war Ausdruck überzeugter Dienstbereitschaft auf Leben und Tod. Er wollte auch selbst jederzeit bereit sein.

Ein kleines Marienheiligtum war in seiner Pfarrei. Dorthin ging er oft als Hilfesuchender und wünschte, dass auch das Volk Hilfe finde in der Not und Mühsal des Lebens. Besonders im Monat Mai gab er das leuchtende Beispiel grosser Liebe und Anhänglichkeit zu Maria, der Trösterin der Betrübten und der Helferin der Christen. Unser Mitbruder lebte tief volksverbunden. Zu den einfachen Menschen, zu den Armen und Sanftmütigen, zu den Frohen und Leutseligen übte er einen lieben, frohen Kontakt. Es kam zum Gespräch. Es kam zum Dialog. Es kam zu gegenseitigem Verstehen und Helfen. Im Gewand der ehrlichen Demut fand er den Zugang zu den Menschen, die Gott ihm anvertraut hatte. Er liebte das Volk in seinen Sorgen und Aufgaben. Er half dem Volk in seinen Schwierigkeiten. Er betete für sein Volk, denn dafür trug er grosse und ernste Verantwortung. Nun ist die Pilgerreise zu Ende. Er ist am Ziel seiner priesterlichen Berufung angekommen. Wir wollen hoffen, dass der eifrige Priester nun voll und ganz am Priestertum Christi teilhat, um in Seligkeit zu leben, der in Wahrheit ein guter und getreuer Knecht war für die heilige Kirche Gottes. Pfarresignat August Ammann ruhe im Frieden!

Josef Schönenberger

Neue Bücher

Feministische Theologie

Feministische Theologie ist eine Erfahrungstheologie[1], sie ist aber auch eine kritische Theologie, insofern Feminismus auch eine Kritik an der bestehenden Kultur und der herrschenden Religion ist, wie C.J.M. Halkes, die an der Theologischen Fakultät der Universität Nimwegen einen Forschungs- und Lehrauftrag zum Problemkreis «Feminismus und Christentum» wahrnimmt, in ihrem Siebenstern-Taschenbuch «Gott hat nicht nur starke Söhne» schreibt[2]. Insofern feministische Theologie Erfahrungstheologie ist, ist der männliche Theologe – vorderhand jedenfalls – auf die Rolle des Zuhörers verwiesen. Gerade bei der Dozentin Halkes fällt es einem Theologen aber nicht schwer, zuzuhören, denn sie «hofft weiterhin auf zuhörende männliche Theologen», wie sie in ihrem Beitrag «Feministische Theologie» im Concilium-Heft «Frauen in der Männerkirche?»[3] erklärt, und schreibt dementsprechend.

Während ihr Concilium-Beitrag eine gedrängte Zwischenbilanz darstellt und einiges an Wissen voraussetzt, eignet sich ihr Taschenbuch als Einführung sowohl für Frauen, die von ihrer Erfahrung her Theologie treiben wollen, als auch für Männer, die sich erzählen, beschreiben und erklären lassen wollen, was feministische Theologie meint und will. In einem ersten Teil («Einführung») beschreibt sie zunächst den Feminismus als Weg zur Befreiung und dann feministische Theologie als Theologie der Feministinnen, das heisst als Theologie im Kontext dieser Erfahrungen: des Erlebnisses von Unterdrückung und Einschränkung, der Erfahrung der Befreiung und des Kampfes, sich selber zu werden, der Freude über ein neues Lebensgefühl, aber auch der Solidarität mit allen andern Unterdrückten in der Gesellschaft sowie des leidenschaftlichen Suchens nach neuen menschlichen Verhältnissen. Über diesen Kontext in unseren schweizerischen Verhältnissen wäre einiges nachzulesen im Bericht der Eidgenössischen Kommission für Frauenfragen «Die Stellung der Frau in der Schweiz»[4], in dem auch davon die Rede ist, wie Frauen ihre eigenen Vorstellungen und Werte in den bisher von Männern geprägten Bereichen verwirklichen und damit diese Männerwelten umgestalten könnten.

Für einen zweiten Teil («Fingerübungen») überarbeitete C. J. M. Halkes bereits erschienene Beiträge, die feministische Theologie thematisieren und so auch anschaulicher machen. In einem ersten Beitrag erklärt sie die Mühe, die Feministinnen mit der Bibel haben, und die so anstehenden Aufgaben. Ein zweiter Beitrag zeigt auf, wie Bilder unterdrücken können («Die Gewalt der Bilder»). Ein dritter macht auf Parallelen zwischen den verschiedenen sozialen Befreiungsbewegungen aufmerksam. Ein letzter Beitrag schliesslich zeigt persönliche und feministische Zugänge zu Maria auf, was für C.J.M. Halkes von besonderer Wichtigkeit ist, wie auch aus dem Leitartikel der vorliegenden Ausgabe der SKZ hervorgeht. Die diesbezüglichen Sätze stammen aus dem Nachwort des letzten Beitrages («Flügelalter für Maria»), rücken deshalb von ihrem Ort her verständlicherweise formale und methodologische Momente in den Vordergrund; sie sind damit aber zugleich bezeichnend für das ganze Taschenbuch. So bleibt nur, ein zweites Bändchen zu wünschen, das sich auf das Inhaltliche konzentriert und es entsprechend entfaltet. Bereits dem vorliegenden wünsche ich allerdings «zuhörende männliche Theologen».

Rolf Weibel

[1] Elisabeth Moltmann-Wendel, Feministische Theologie, in: SKZ 147 (1979) Nr. 16, S. 254–256.

[2] Catharina J. M. Halkes, Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, GTB-Siebenstern 371, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1980, 128 Seiten.

[3] 16. Jahrgang, Heft 4, April 1980, Zitat S. 299.

[4] Siehe dazu auch Rolf Weibel, Die Stellung der Frau in der Kirche, in: SKZ 148 (1980) Nr. 2, S. 19–20.

Pontifikatswechsel

Hermann Kardinal Volk, Stärke deine Brüder. Predigten in vier Papstgottesdiensten des Jahres 1978, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1979, 64 Seiten.

Der Mainzer Kardinal hat bei den Gottesdiensten in seinem Dom anlässlich des Todes der Päpste Paul VI. und Johannes Paul I. sowie nach den Papstwahlen im Jahre 1978 gepredigt. Diese vier homiletischen Prachtswerke sind in diesem kleinen Bändchen gesammelt. Ein schönes und gehaltvolles Andenken an das Dreipäpstejahr 1978.

Leo Ettlin

Für die Stiftskirche S. Vittore in Locarno-Muralto fehlen die Baudaten. Aufgrund architekturhistorischer Vergleiche wird sie auf etwa 1100 datiert.

Die Mitarbeiter dieser Nummer

Dr. P. Leo Ettlin OSB, Rektor der Kantonsschule, 6060 Sarnen
Werner Hahne, Schriftleiter Gottesdienst, Jesuitenstrasse 13e, D-5500 Trier
Dr. Max Hofer, Bischofssekretär und Informationsbeauftragter, Baselstrasse 58, 4500 Solothurn
Kurt Koch, dipl. theol., Assistent, Adligenswilerstrasse 15, 6006 Luzern
Dr. Alois Müller, Professor, Bramberghöhe 2, 6004 Luzern
Erich Schlienger, Pfarrer, 4534 Flumenthal
Josef Schönenberger, Kaplan, 8890 Flums
Arnold B. Stampfli, lic. oec., Informationsbeauftragter des Bistums, Steigerstrasse 4, 9000 St. Gallen
Dr. Oskar Stoffel, Professor an der Theologischen Fakultät, Museggstrasse 21, 6004 Luzern
Dr. Eduard Vetter, Buchhändler, Helvetierstrasse 4, 4125 Riehen

Schweizerische Kirchenzeitung

Erscheint jeden Donnerstag

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

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

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

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

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

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

Redaktionsschluss und Schluss der Inseratenannahme: Montag, Morgenpost.

Stelle gesucht als

Dokumentalist oder Bibliothekar

in kirchliche oder staatliche Informations- oder Medienstelle. Vornehmlich auf den Gebieten: Theologie, Pädagogik, Psychologie.
Ausbildung: A-Matura und Religionslehrerdiplom am KIL, Luzern. Kursausbildung und Praxis in Medien-, Registratur- und Bürotechnik. Bereitschaft zur Weiterbildung.

Offerten sind erbeten an Chiffre 1210, Schweizerische Kirchenzeitung, Postfach 1027, 6002 Luzern.

Gesucht kleine

Kirchenglocke

Die Bewohner von Compi, einer kleinen Gemeinde im Hochland von Peru, wünschen sich dringend ein kleines Glöcklein für ihre ganz in Fronarbeit hergestellte Kapelle. Welche Pfarrei kann z.B. nach einer Renovation ein solches zur Verfügung stellen?

Auskünfte nimmt gerne entgegen: Fam. H. Eberhard, Botenau 14, 9443 Widnau, Telefon 071 - 72 26 92.

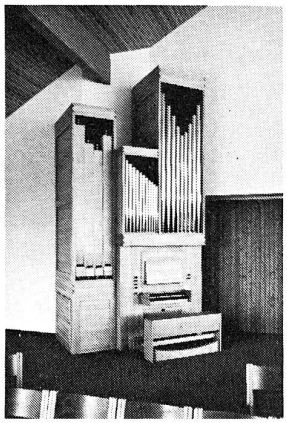
Die Römisch-katholische Kirchgemeinde Beckenried (NW) sucht auf Mitte August (Schulbeginn 1980)

Katecheten oder Laientheologen

Aufgabenbereich:
- Religionsunterricht (vorwiegend Oberstufe)
- Mitarbeit an Gottesdiensten
- Jugendarbeit

Wir bieten:
- zeitgemässe Besoldung, Pensionskasse, Wohnung

Interessenten mögen bitte Kontakt aufnehmen mit Herrn Hans Aschwanden, Pfarrer, 6375 Beckenried, Telefon 041 - 64 12 32.



Meisterbetrieb

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

Orgelbau Hauser
8722 Kaltbrunn

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

Rauchfreie

Opferlichte

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

Keine fragwürdigen Kaufverpflichtungen.
Franko Station bereits ab 1000 Lichte.

Verlangen Sie Muster und Offerte!

HERZOG AG
6210 Sursee, Tel. 045 / 21 10 38

Auf Schuljahresbeginn im Herbst 1980 ist an der Orientierungsschule Visp (VS) die Lehrstelle als vollamtlicher

Religionslehrer

neu zu besetzen. Im Einverständnis mit dem katholischen Pfarramt Visp ist für einen Laientheologen je ein Teilpensum in Katechese und Pfarreiseelsorge möglich.

Anmeldungen mit den üblichen Unterlagen (Foto, Lebenslauf, insbesondere Ausbildung und bisherige Tätigkeit, Fotokopie der Zeugnisse und Diplome) sind bis 10. Mai 1980 zu richten an: Gemeindeverwaltung 3930 Visp (VS).

Die katholische Kirchgemeinde Illnau-Lindau sucht per 1. August 1980 oder früher ins Pfarrteam St. Martin, Effretikon, vollamtliche

Katechetin oder Katecheten

mit Interesse an Seelsorgeaufgaben

Aufgabenbereich:
- Religionsunterricht an der Mittelstufe
- Mitarbeit in Jugendseelsorge
- Mitarbeit in Pfarreiarbeit je nach Eignung und Wunsch

Als Anforderung wird eine entsprechende Ausbildung mit Abschluss vorausgesetzt. Die Besoldung richtet sich nach den Richtlinien der ZK Zürich.

Schriftliche Bewerbungen mit Abschlusszeugnissen sind zu richten an Frau R. Burkhardt, Wältiwiesstrasse 4, 8311 Winterberg.

Bellach, eine lebendige Pfarrei mit 2500 Gläubigen, in der Nähe Solothurns gelegen, sucht vollamtlichen

Laientheologen oder Katecheten

Der Aufgabenbereich umfasst zwischen 10 und 16 Stunden Katechese an der Sekundar- und Oberstufe, Mithilfe in der Pfarreiseelsorge, Liturgie und Predigt, Jugendseelsorge u.a. Je nach Eignung und Neigung können die Schwerpunkte gesetzt werden.
Die Anstellungsbedingungen sind angemessen. Antritt auf 1. Oktober 1980 oder später.

Nähere Auskunft erteilt Herr Pfarrer Griesser (Tel. 065-38 10 49). Ihre Bewerbung richten Sie an den Präsidenten der Römisch-katholischen Kirchgemeinde, 4512 Bellach.

Die katholische Kirchgemeinde Dulliken (SO) sucht auf Herbst 1980 (September/Oktober) in vollamtlicher Anstellung

Katechet/Katechetin

Aufgabenbereich:

13 Stunden Religionsunterricht (4. und 6. Primarklassen, 1. und 3. Oberstufe)

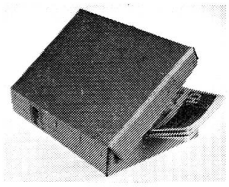
Jugendarbeit (Pfadfinder, Blauring «Team»)

Mitgestaltung von Schülergottesdiensten

Mithilfe in der Pfarreiarbeit nach Absprache

Arbeitsgruppe für die Sonntagsfeiern der Kleinen ist vorhanden. Musikalische Betreuung möglich.

Auskünfte und Anmeldung an den Präsidenten der Kirchgemeinde Herrn M. Bitterli, alte Gasse, 4657 Dulliken oder katholisches Pfarramt, Tel. 062-35 37 92.



Archivierung der SKZ

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

Raeber AG Postfach 1027 6002 Luzern

rex

Für zeitgemässe Marienandachten!

Theo Schmidkonz

Maria – Gestalt des Glaubens

Meditationen, Fragen, Gebete.
7. Aufl. 116 S. Brosch. Fr. 16.80

Ein neuer Zugang zu den biblischen Texten über die Gottesmutter. Hervorragend geeignet für marianische Besinnungsstunden. Dem jeweiligen Vorbeter dient es als Handbuch.

Dazu für das gemeinsame Beten:
Maria – Gestalt des Glaubens Wortgottesdienste

18 Modelle für Marienandachten.
11. Aufl. 46 Seiten. Einzeln Fr. 3.–, ab 30/2.70, ab 100/2.50, ab 200/2.20

Rex-Verlag, 6000 Luzern 5

LIENERT KERZEN EINSIEDELN
055 53 23 81

Das vieldiskutierte, neueste Rundschreiben des Papstes «Über die Eucharistie» kommentiert und in seiner Bedeutung für die Praxis des Glaubens erschlossen von dem angesehenen Tübinger Dogmatiker Professor Dr. Walter Kasper.

Ein Leib und ein Geist werden in Christus

ca. 96 Seiten, kartoniert, ca. DM 6.80 (Bestell-Nr. 19148)

Gegenüber manchen oberflächlichen Reaktionen werden fünf tragende Anliegen des Rundschreibens herausgestellt. Sie zeigen die theologische Tiefe und pastorale Aktualität dieses Schreibens, das «um des Menschen wie um der Kirche willen höchst notwendige und not-wendende Wahrheiten ausspricht» und zweifellos zu den wichtigsten Dokumenten des Papstes zählt.

1. Geist der lebendigen Tradition und der schöpferischen Treue
2. Eucharistische Konzeption der Kirche
3. Die Dimension des Mysteriums und die Haltung der Anbetung
4. Eucharistie als Opfer und Ruf zur Busse
5. Eucharistie als Sakrament der Einheit

Verlag Herder Freiburg Basel Wien

A. Z. 6002 LUZERN

00247023
PFAMMATTER JOSEF DR.
PRIESTERSEM.ST.L
7000 CHUR

63000

18/1.5.80