

Zeitschrift: Schweizerische Kirchenzeitung : Fachzeitschrift für Theologie und Seelsorge
Herausgeber: Deutschschweizerische Ordinarienkonferenz
Band: 156 (1988)
Heft: 25

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: 08.08.2025

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

25/1988 156. Jahr 23. Juni

Zur Pastoral einer Kirche der gemeinsamen Verantwortung 393

Sterben heute: Was ist gut und was ist recht? Ethische Vorstellungen zum Sterbevorgang im Wandel der Zeit, vorgestellt und diskutiert von Alberto Bondolfi 394

«Wo ist der Leib? – Wo ist der Tod?» Neue Begräbnissitten als Herausforderung an die Seelsorge. Ein Beitrag von Bernhard Gemperli 399

Auf den Spuren der Jakobspilger Ein Reisebericht von Doris Weber-Kauf 400

Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen Von Silvia Müller 401

Hinweise 404

Amtlicher Teil 404

Schweizer Kirchenschätze

Kathedrale Solothurn: Evangeliar (Pergamenthandschrift 12. Jahrhundert, Deckel vermutlich 1549 erneuert)



Zur Pastoral einer Kirche der gemeinsamen Verantwortung

Bei ihrem Nachdenken über «Die Weitergabe des Glaubens» hat die Pastoralcommission Österreichs die Verantwortung aller für die Glaubensweitergabe herausgestellt und sich deshalb auch Gedanken gemacht, was es für die Pastoral bedeutet, wenn auf diese Weise der Weg von einer Betreuungskirche zu einer Kirche der gemeinsamen Verantwortung eingeschlagen wird.¹ Im folgenden dokumentieren wir ihre Schlussfolgerungen, die sie auf den Begriff eines «neuen Stils der Pastoral» bringt. Redaktion

Wenn alle im Dienste der Verkündigung stehen, hat der hauptberufliche Verkünder – Priester, Diakon, Pastoralassistent(in), Lehrer(in) usw. – die Aufgabe, seine Botschaft so auszurichten, dass die Hörer der Botschaft bereit sind und in die Lage versetzt werden, selber die Botschaft wieder weiterzugeben. Seelsorger und Gemeinden sollen zum Beispiel den Eltern helfen, ihre ursprüngliche und unverzichtbare Aufgabe als erste Katecheten ihrer Kinder wahrzunehmen; dann werden auch die ergänzenden Formen der Unterweisung (durch Kindergarten und Religionsunterricht, in Erstkommunion- und Firmgruppen usw.) fruchtbarer wirken können. Die vielen Aktivitäten im religiösen Bildungsbereich sollten weniger bloss der Information bildungsbeflissener Konsumenten dienen, sondern auf die Bildung potentieller Verkünder ausgerichtet sein.

Die Christen sollen alles tun, wozu sie Recht und Pflicht haben; die Seelsorger sollen ihnen helfen, dass sie es tun können. Es ist besser, wenn die Verkündigung durch verschiedene Mitglieder der Gemeinde geschieht, auch wenn es die «amtlich» bestellten Personen zunächst besser könnten. Sicher ist es für die Gläubigen bequemer, sich versorgen zu lassen, als selbst Verantwortung zu übernehmen; aber wenn die Verkündigung als Aufgabe der ganzen Gemeinde erkannt wird, werden immer mehr Gemeindemitglieder ihre Verantwortung wahrnehmen – nicht erst dann, wenn zum Beispiel kein eigener Pfarrer mehr da ist.

Insgesamt bedarf es heute einer gewissen «Doppelstrategie»: Alle Dienste, die wir im Rahmen der «Volkskirche» miteinander und füreinander tun können, sollen wir in gemeinsamer Verantwortung von Pfarrer und Gemeinde so gut wie möglich verrichten. Zugleich sollen aber überall dort, wo neue Formen möglich und notwendig sind, mit Mut und Phantasie neue Wege beschritten werden, und vor allem sollen die verschiedenen kleinen Gruppen in den Gemeinden gefördert werden.

Eine wichtige Frage für den pastoralen Stil innerhalb der Gemeinden lautet: Wie gehen wir miteinander um? Eine mitmenschliche, einladende, an Freude und Trauer der Menschen teilnehmende, möglichst «herrschaftsfreie» Atmosphäre – bei der also nicht das Diktat einzelner Personen die Kreativität und das Engagement anderer zu lähmen droht – sollte unsere

Kirche und unsere Gemeinden prägen. Überlegen wir uns manchmal und hören wir zum Beispiel auf kirchlich Distanzierte, wie unser Umgangsstil ist? Ein Weiteres ist die Ausrichtung jedes einzelnen an der biblischen Botschaft. Die Weitergabe des Glaubens wird nur dann überzeugend ausfallen, wenn wir von der Botschaft des Evangeliums selbst erfüllt sind und dadurch in Liebe zu den Mitmenschen leben. Wie gut kennen wir diese Botschaft, und was können wir tun, um sie besser zu verstehen? Ist es uns als Mitglieder der Gemeinde ein Anliegen, biblischer zu denken, zu glauben, zu leben und immer wieder aus den Quellen zu schöpfen? So heisst es in Evangelii nuntiandi (Nr. 13): «Jene, die aufrichtig die Frohbotschaft annehmen, vereinigen sich also kraft dieser Annahme und des gemeinsamen Glaubens im Namen Jesu, um gemeinsam das Reich zu suchen, es aufzubauen, es zu leben. Sie bilden eine Gemeinschaft, die ihrerseits evangelisiert.»

Ein neuer Stil ist aber vor allem für die hauptamtlichen Seelsorger notwendig, da der bisherige Stil hauptsächlich von ihnen geprägt wurde. Dieser Stil verlangt von ihnen, sich zurückzunehmen und auch den anderen Mitgliedern des Volkes Gottes Platz zu machen; Geduld zu haben, wenn es andere anders und vielleicht nicht so gut machen; zu ertragen, wenn sie selbst nicht mehr so wichtig sind. Seelsorger sind Wegbegleiter, die mit den Menschen mitgehen, die den Entwicklungsprozess hin zum «Vollalter Christi» mitmachen und die sich offenhalten für die lebenspendenden Vorgänge bei den Menschen. Nur wer selbst aus dem Wort Gottes lebt, ein spiritueller Christ ist und die Kultur des geistlichen Lebens pflegt, wird andere Menschen entsprechend inspirieren können. Und nur wer spüren lässt, was die Feier der Liturgie für ihn selbst bedeutet, darf erwarten, dass der Gottesdienst tatsächlich die Mitte des Gemeindelebens ist und dass sich möglichst viele Mitglieder der Gemeinde um eine sorgfältige Gestaltung bemühen.

¹ Den Glauben weitergeben. Texte der Pastorkommission Österreichs für die Seelsorger, Pfarrgemeinderäte und Apostolatsgruppen. Im Auftrag der Pastorkommission Österreichs herausgegeben vom Österreichischen Pastoralinstitut, März 1988 (Stephansplatz 3, A-1010 Wien). Vgl. dazu: Kirche als Lerngemeinschaft, in: SKZ 156 (1988) Nr. 24, S. 773 f.

Theologie

Sterben heute: Was ist gut, und was ist recht?

Die Thematik, welche man mir hier anvertraut hat*, ist sehr komplex und umfangreich. Da meine Kräfte in verschiedener Hinsicht begrenzt sind, werde ich mich begnügen, einige Dimensionen der durch Exit aufgeworfenen ethischen Probleme zu behandeln, ohne der Illusion zu verfallen, eine Gesamtbewertung der Problematik darlegen zu können. Meine Begrenzung hat auch eine weitere Dimension. Ich bin, in der Tat, bisher kaum persönlich mit konkreten Konflikten in diesem Bereich konfrontiert worden. Ein bisschen emotionale Distanz zum Problem aber kann auch für die ethische Reflexion nützlich sein.

Ich werde meine Ausführungen in drei Teile zu strukturieren versuchen. Dabei

gehe ich von der Voraussetzung aus, dass der Prozess des Sterbens die ideologischen und wertenden Züge annimmt, welche von den sozialen Grundeinstellungen gegenüber dem Tode einerseits und der Krankheit andererseits kommen.

Sterben stellt also eine Art *Knotenpunkt* dar, wo man am besten die sozialen Mentalitäten zu Krankheit und Tod diagnostizieren, analysieren und bewerten kann. Die Struktur meiner Ausführungen wird versuchen, in der Kürze der Zeit, dieser grundlegenden Zusammengehörigkeit Rechnung zu tragen:

In einer ersten Etappe werde ich versuchen, einige Überlegungen zum Thema *Tod* darzulegen, um letzteren von seiner kulturellen Verarbeitung scharf zu unterscheiden. Diese kulturellen Verarbeitungen sind sowohl geschichtlich als auch geographisch sehr verschieden, wenn auch nicht beliebig.

In einem zweiten Moment möchte ich ein paar Gedanken zur Krankheit vorlegen, um vor allem die Zusammenhänge zwischen Krankheit, Schuld und Lebenssinn kurz zu reflektieren.

Erst in einer dritten Etappe werden die ethischen Probleme der Gestaltung des Sterbevorganges dargestellt und eine Bewertung der Exit-Positionen unternommen. Diese relativ lange *Annäherungsoperation* scheint mir wichtig, wenn man eine rein kasuistische Beurteilung der durch Exit gestellten Probleme vermeiden will.

1. Der Tod

Jede Person, welche sich mit dem Todesthema beschäftigen will, von welchem Horizont oder welcher Methode die Beschäftigung auch immer ausgeht, ist vor eine fundamentale *paradoxe Situation* gestellt. Diese Paradoxie könnte folgendermassen umschrieben werden: einerseits ist der Tod nie Gegenstand innergeschichtlicher Erfahrung. Diese grundlegende Gegenstandslosigkeit ist aber zugleich direkte Ursache einer Reihe gesellschaftlicher und kultureller Reaktionen.

1.1. undefinierbarkeit des Todes

Der Tod ist eine Art *Nullpunkt*, welcher notwendig ist, um überhaupt «die Zahlen des Lebens» buchstabieren zu können. Den Nullpunkt kennen wir aber nicht, und buchstabieren können wir nur die Zahlen *vor* und *nach* diesem Nullpunkt. Mit anderen Worten, der Mensch kann nur etwas sagen bzw. unternehmen zu dem, was *vor* oder *nach* dem Tode passiert. Der Tod gehört nicht zu Zeit und Raum, und in diesem Sinne ist er der menschlichen Geschichtlichkeit und Wirksamkeit völlig entzogen. Vor dem Tod können wir zum Beispiel Einstellungen zu alten Leuten, Kranken, Gefährdeten usw. beobachten und bewerten. Nach dem Tode entstehen eine Reihe von Reaktionen, Riten, Institutionen (wie etwa das Erbrecht) usw. Wir haben uns an diese *Abwesenheit-Anwesenheit* des Todes so gewöhnt, dass wir dazu neigen, alles, was sich um den Tod unter uns ereignet, als Tod selbst zu definieren, ohne den Grundunterschied zwischen *Sterben* und *Tod* bewusst nachzuvollziehen.

1.2. kulturelle Prozesse im Umfeld des Todes

Wenn man die sozialen Praktiken um Krankheit und Sterben rekonstruiert, wird vor allem sichtbar, wie die Grundeinstellungen zum Leben aussehen. Deswegen ist dieses Umfeld ethisch so intensiv besetzt. Was wir im Kreis des Sterbens unternehmen, hat

* Dieser Text geht auf einen an der Paulus-Akademie Zürich gehaltenen Vortrag zurück. Dazu eingeladen hatte der SBK (Schweizer Berufsverband der Krankenschwestern und Krankenpfleger) am 28. 1. 1988.

sonst für das ganze Leben eine Art *sittenbildende Funktion*. Die normative Unsicherheit in diesem Bereich, von der das Phänomen Exit nur eine Manifestation unter vielen ist, wird gesellschaftlich gesehen nicht leicht geduldet, da man Angst hat, dass die ethischen Kriterien, welche hier zur Anwendung kommen, auch in anderen Bereichen des Lebens Erfolg haben und zur Unsicherheit des ganzen Systems führen könnten.

Andererseits ist eine kritische Analyse der gesellschaftlichen Grundeinstellungen dem Sterbevorgang gegenüber, ethisch gesehen, sehr fruchtbar, da sie indirekt die vorherrschende Wertskala offenbart und eine alternative Wertsetzung ermöglicht.

1.3. Geschichtliches zur Ritualisierung des Todes

Das Interesse für eine geschichtliche Rekonstruktion der Mentalitäten in unserem Bereich ist so gross, dass es Stunden brauchen würde, um nur den allgemeinen Stand der Forschung darzulegen. Unzählige Bücher und Zeitschriften haben zur Frage nach der Geschichte des Todes Materialien gesammelt, Diagnosen und Vergleiche zwischen Epochen und Gegenden unternommen. Auch die Forschungsmethoden in der geschichtlichen Thanatologie sind sehr differenziert und führen zu je verschiedenen Resultaten. Es ist nicht meine Aufgabe, darüber hier zu referieren.¹

Ich möchte mich mit einigen Bemerkungen begnügen, welche aber Folgen für unsere Bewertung von Phänomenen wie Exit von grosser Tragweite haben. Geschichtlich über unseren Gegenstand (Krankheit, Sterben und Todesritualisierungen) zu arbeiten bedeutet nicht nur, der Neugierde Raum zu geben, sondern vielmehr eine *sozialtherapeutische Operation* zu unternehmen, mit der Absicht, die Bedingungen heutigen Sterbens kritisch zu beleuchten und alternative Strategien ins Auge zu fassen. Deswegen sollte die ethische Behandlung der Euthanasieproblematik nicht nur ein Übungsfeld für medizinische Ethiker und Ärzte sein, sondern auch eine Angelegenheit von vielen betroffenen Disziplinen und Akteuren. Schlussendlich sterben wir alle, also sind wir hier alle kompetent bzw. völlig inkompetent, da eben der Tod uns allen entzogen ist. Eine angemessene Geschichtsschreibung sollte also der heutigen Gestaltung des Alters und des Sterbens einen Dienst erweisen.

Aus der Fülle der geschichtlichen Themen der heutigen Thanatologie möchte ich nur *drei* herauskristallisieren und sehr kurz erwähnen. Alle drei Themen sind Gegenstand von polemischen und unabgeschlossenen Diskussionen. Ich möchte letztere we-

der referieren noch weniger lösen. Die Erwähnung geschieht hier nur in pädagogischer Absicht, um die Diskussionen über die Lage heutigen Sterbens zu bereichern und zu animieren:

Wenn man die Gestaltung des Sterbens in sogenannten «*primitiven Gesellschaften*» analysiert, stellt man leicht fest, dass die *Angst* nicht so sehr *vor dem Tod* existiert, sondern eher *vor den Toten*.² Jedes Individuum meint, die eigene Identität durch den Tod nicht zu verlieren. Die betroffene Person geht nur von einem Bereich zum anderen: vom Reich der Lebenden zum Reich der Toten. Letztere sind immer im Leben präsent, auch wenn in einer mysteriösen Weise. Sie sind gleich liebenswürdig und/oder gefährlich wie die Lebenden. Deswegen sind alle Riten in diesem Bereich, in diesen Gesellschaften so ambivalent.

In den sogenannten «*traditionellen Gesellschaften*» werden präzisere Jenseitsvorstellungen vertreten, aber die Kontaktmöglichkeiten zwischen Lebenden und Toten geschehen durch die asymmetrischen Kommunikationswege des Gebetes und des Sakraments. Der Sterbevorgang wird stark *ethisiert*, da die Zustände der Person im Jenseits durch das Verhalten in diesem Leben vorprogrammiert sind. Es ist kein Zufall, dass die christliche Eschatologie bis im Spätmittelalter die Definitivität der Lebensscheidungen mit der Vorstellung von *Paradies und Hölle* verfestigt hat. Die Möglichkeit einer Änderung dieses Zustandes auch im Jenseits, durch «*gute Werke*» von Dritten in diesem Leben oder durch Busse im Jenseits im Rahmen einer Alternative³ (*Fegefeuer*), tritt erst in Erscheinung in einem Moment, wo das Auseinanderklaffen zwischen christlichen Werten und Lebensführung von neuen Schichten (die «*Bourgeoisie*») sehr manifest wird.

Schwierig wird es für die Geschichtsschreibung, wenn sie versucht, die mannigfaltigen Prozesse der Neuzeit umfassend zu interpretieren. Stellt der *moderne Tod* eine Art *Säkularisierung* dar, welche zur Versachlichung des Todes und der Krankheit beigetragen hat⁴, oder stehen wir hier vor einem sehr kritisierbaren *Verdinglichungsprozess*, welcher radikal zu hinterfragen ist?⁵ Das Dilemma ist sehr komplex und kann hier nicht restlos entschieden werden. Die Diagnosen sind sehr differenziert, aber die Therapien sehr diffus. Wir wollen uns hier nicht für die eine oder andere These entscheiden. Es ist vor allem wichtig, dass wir diese Gesamtdiagnosen immer vor Augen haben, um Phänomene wie Exit in den richtigen Kontext zu stellen. Diese Schwierigkeit in der Gesamtbeurteilung von *Modernisierungsprozessen* gilt nicht nur für den Sterbevorgang und für den Umgang mit dem Tod,

sondern auch für die Wahrnehmung und Beurteilung von Krankheit und Medizin.

2. Die Krankheit

Obwohl wir alle die Erfahrung der Krankheit gemacht haben, neigen wir dazu, sie zu verdrängen oder ihr Bedeutungen zu verleihen, welche stark wertend sind. Dies ist eine anthropologische Konstante, welche in der Zeit und in verschiedenen Gesellschaften zu beobachten ist. In der Tat werden nicht nur Organismen krank, sondern Personen, und dies führt notwendigerweise zur Feststellung, dass jede Krankheit *Geschichte* hat und bildet.

2.1. Krankheit und Geschichte

Zum Wesen der Krankheit gehört die Tatsache, dass sie immer in eine Geschichte eingebettet ist. Wie Leben überhaupt, so ist auch die Krankheit nicht nur Zustand und/oder Unfähigkeit, sondern auch Geschehen. Dies gilt sowohl für die Mikrogeschichte des einzelnen als auch für die Makrogeschichte der Institutionen und Gesellschaften.

Deswegen braucht jede Interaktion zwischen Patienten und Ärzten der narrativen Vermittlung. Auch dieses erzählende Element, das wesentlich zur Definition der Krankheit gehört, weist strukturelle Ähnlichkeit mit der Erfahrung von Schuld auf. Der Zusammenhang zwischen Krankheit und Schuld ist nur *einer* unter vielen. Wir analysieren hier vor allem dieses Verhältnis, da es für die ethische Beurteilung von Euthanasievorgängen höchst bedeutungsvoll ist.

Schuld wird auch nicht abstrakt erfahren, sondern immer in Geschehnissen. Auch Schuld braucht eine Bewältigung, welche erzählenden Charakter hat, so zum Beispiel im Seelsorgegespräch.

2.2. Krankheit und Schuld

Auf den ersten Blick scheint es, dass Theologie in diesem Zusammenhang nichts zu sagen hätte, weil sie dieses komplexe Verhältnis nur auf eine Grösse reduzieren will,

¹ Vgl. für eine erste Einführung in die sozialwissenschaftliche Literatur G. Schmid, *Sterben und Trauern in der modernen Gesellschaft*, Opladen 1985. Zur geschichtlichen Forschung vgl. unter vielen G. Condru, *Der Mensch und sein Tod. Certa moriendi conditio*, Zürich 1985.

² Vgl. dazu das klassische Werk von J. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, London 1931.

³ Vgl. dazu J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981.

⁴ Vgl. dazu vor allem W. Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1973.

⁵ Als Gegenposition zu W. Fuchs vgl. etwa N. Elias, *Über die Einsamkeit der Sterbenden*, Frankfurt a. M. 1982.

nämlich auf das Element *Schuld*. Bei einem ersten oberflächlichen Blick könnte man meinen, dass Theologie Schuld auf Sünde reduzieren, Sünde als Beleidigung Gottes und damit Krankheit als Strafe definieren würde. In dieser *vorwissenschaftlichen* Perspektive ist Medizin keine eigenständige Disziplin, sondern von der Theologie abhängig. Gegen eine solche imperialistische Art, das Verhältnis zwischen Krankheit und Schuld zu sehen, kann die Theologie selbst positive Elemente aus der eigenen Tradition schöpfen. «Und Jesus ging vorüber und sah einen, der blind geboren war. Und seine Jünger fragten ihn und sprachen: «Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, dass er ist blind geboren?» Jesus antwortete: «Es hat weder dieser gesündigt noch seine Eltern, sondern es sollen die Werke Gottes offenbar werden an ihm.»⁶ Mit anderen Worten, eine Theologisierung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Krankheit und Schuld mit der Reduzierung der medizinischen Elemente auf die theologischen ist selbst theologisch illegitim.

Bei dieser Problematik kann man auch unter einem anderen Vorzeichen einen anderen Denkimperialismus beobachten. Letzterer besteht darin, die Dimension Schuld als impertinent zu deklarieren. Man ist hier der Überzeugung, dass die Denkmuster und Kategorien, die aus den Naturwissenschaften stammen, genügen, um einen adäquaten Begriff der Krankheit zu erarbeiten. Krankheit ist nur empirisch zu definieren, als Pathologie von organischen Funktionen, welche für alle Menschen gleich sind. Subjektive Zustände eines einzelnen kranken Menschen können eine Bedeutung haben für die konkrete klinische Beurteilung dieses Patienten, haben aber keine generalisierende Funktion. Die Frage nach einem möglichen Verhältnis zwischen Krankheit und Schuld wird hier als impertinent abgetan.

Vor diesen vorgenannten Alternativen versucht die heutige medizinische Forschung einen Mittelweg einzuschlagen. Dieser Mittelweg, der sich vor allem in der Gesundheitsdefinition der WHO widerspiegelt, kann das Problem des Verhältnisses zwischen Krankheit und Schuld nur zum Teil adäquat lösen. Nach der WHO ist Gesundheit «der Zustand vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens». Durch diese Definition wird lediglich die Existenz eines Verhältnisses zwischen subjektiven und objektiven Zuständen im menschlichen Subjekt festgestellt. Die radikale anthropologische Bedeutung dieser Wechselwirkung zwischen geistigem und körperlichem Wohlbefinden wird meiner Meinung nach ungenügend reflektiert.

Liegt vielleicht eine der Schwächen der WHO-Definition der Gesundheit nicht in

der Tatsache, dass Krankheit bzw. Gesundheit als Zustände beschrieben werden? Könnte man Gesundheit bzw. Krankheit statt als Zustände nicht besser als Vorhanden- bzw. Nichtvorhandensein von Fähigkeiten definieren? Damit gewinnt das Phänomen des Schuldhaften eine indirekte normative Funktion für eine adäquatere Definition von Gesundheit und Krankheit.

Wenn die Krankheit als eine partielle Handlungsunfähigkeit des Menschen definiert wird, dann weist sie strukturell ähnliche Elemente wie der Begriff der Schuld auf.⁷ Schuld kann, sehr allgemein gesehen, als Beziehungslosigkeit und Handlungsunfähigkeit umschrieben werden. Ähnliches erfährt, obwohl auf einer anderen Ebene, der kranke Mensch: Sein Kranksein beinhaltet ein neues, gestörteres Verhältnis des Ichs zum eigenen Körper. Darüber hinaus bedeutet Kranksein, die bittere Erfahrung zu machen, in einem vermehrten Entfremdungszustand der gesellschaftlichen Umgebung zu stehen. Diese Erfahrungsmerkmale sind mit der Erfahrung von Schuld nicht gleichzuset-

3. Sterben

In jeder Gesellschaft ist die organische Degeneration des körperlichen Lebens von gesellschaftlich normierten und ritualisierten Vorgängen begleitet. Nur eine dogmatische Perspektive in der Analyse von Geschichtsdokumenten kann eine *Kontinuität der Bewertung und der Gestaltung* in diesem Bereich postulieren. Auch die Ethik des Sterbens hat ihre eigene Geschichte, welche nicht auf eine einzige Linie zu reduzieren ist.

3.1. Historisch-kulturelle Aspekte

Die neuere Geschichtsschreibung in diesem Bereich hat vor allem gezeigt, dass auch innerhalb der sogenannten *christlichen Tradition* eine Vielfalt von Grundeinstellungen gegenüber dem Sterbeprozess zu finden sind. Sicherlich ist die Tendenz zur respektvollen Annahme der biologischen Prozesse als indirekter Ausdruck des Willens Gottes über jegliches menschliche Leben vorherrschend. So kennt man auch, immer im Banne der christlichen Traditionen, keine ethische Legitimation für ein aktives Eingreifen des Menschen in den Sterbeprozess.

Es sind aber auch Stimmen zu verzeichnen, welche diese christliche Übereinstimmung, mindestens partiell, hinterfragen.⁸ Für unser Vorhaben ist es hier wichtig, dass wir verstehen können, warum die Problematik der Euthanasie für die früheren Generationen noch nicht die heutzutage erreichte ethische Brisanz aufweist. Die Erklärung liegt auf der Hand: da die medizinischen

weisen aber strukturelle Ähnlichkeiten auf. Viele Kranke entdecken solche Ähnlichkeiten und erleben ihr Kranksein dann als anthropologisch radikale Krise. Der kritische Arzt sollte diese Elemente in sein Krankheitsbild und im Therapievorgang bewusst einbeziehen.

Für das Spitalwesen führen die bisherigen Überlegungen zu einem neuen Verständnis der eigenen Aufgaben. Das Spital sollte sich nicht mehr als eine Stätte der Gesundheitskontrolle verstehen; noch weniger als den Ort, wo eine Allmacht des medizinischen Wissens sich optimal organisieren kann. Es muss also zugegeben werden, dass die heutige überspezialisierte Arbeitsteilung in den Spitälern zu einer unnützen Potenzierung der psychischen Belastung der einzelnen Akteure (Ärzte, pflegendes Personal und Kranke) führt. Diese Überlegungen sollen nicht als ein Plädoyer für Wissenschaftsfeindlichkeit verstanden werden, sondern nur als bescheidener Beitrag zur Selbsteingrenzung der medizinischen Wissenschaft und Praxis.

Mittel sehr rudimentär in die biologisch-natürlichen Sterbeprozesse eingreifen konnten, machte «*die Natur*» ihre Arbeit ohne grosse Widerstände, und somit waren die «tragischen Fälle» einer sehr langsamen Agonie nicht so zahlreich, wie es heute der Fall ist.

Somit ist die Notwendigkeit einer differenzierten ethischen Bewältigung der Euthanasieproblematik eine spezifische Notwendigkeit unserer Zeit und unseres «*entwickelten*» euro-amerikanischen Raums. Wir sollten uns dieser geographisch-geschichtlichen Bedingtheit immer bewusst sein, damit wir die Vorgegebenheiten unserer ethischen Konflikte nicht verabsolutieren.

3.2. Die ethisch-normative Bewältigung der Problematik

Alle diejenigen, die eine ethische Antwort auf die Probleme heutigen Sterbens suchen, stehen vor einer Reihe Schwierigkeiten, welche nicht leicht zu bewältigen sind. Es melden sich Schwierigkeiten verschiedener Art: empirische Definitionsprobleme und typisch normative Sackgassen.

⁶ Joh 9, 1–3.

⁷ Vgl. zur ganzen Problematik S. Sontag: *Krankheit als Metapher*, München² 1980.

⁸ Vgl. zum Beispiel M. Luther, *Tischreden*, 1480 und 1498, oder Thomas Morus, *Utopia*, III, 21, sowie F. Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, IV, 2.

Unter den empirischen Schwierigkeiten ist vor allem die der Definition des *Todeszeitpunktes* ausdrücklich zu erwähnen. Letztere ist von der einfachen Beobachtung des Atmens und des Pulses, durch die Vorstellung eines *Herztodes*, bis zur Annahme eines *Hirntodes* ausgegangen. Die ethische Relevanz dieser Definitionen ist nur eine indirekte. Je nach Annahme über den Todeszeitpunkt entstehen für den Arzt andere Therapiepflichten.

Andere Schwierigkeiten sind spezifisch normativ und können nur mittels der Reflexion überwunden werden. Ich nenne hier zum Beispiel die Diskussionen über das Therapieverständnis selbst: was bedeutet es, für den Kranken zu handeln, in einer Situation, in der von Heilung und Genesung keine Rede mehr sein kann. An welchem Gesundheitsverständnis soll sich der Arzt orientieren? Vor solchen Fragen kennt die Ethik, sowohl die philosophische als auch die theologische, zwei Grundmuster der argumentierenden Antwort:

die *deontologische* Argumentationsfigur,

die *teleologische* Argumentationsfigur.

Nach der ersten gilt eine Handlung als sittlich gut, wenn sie Maximen folgt, die *in sich* gut sind, unabhängig von den Folgen dieser Handlung. Eine teleologisch argumentierende Ethik wird hingegen die Beurteilung der Handlungsfolgen in die ethische Gesamtbewertung einbeziehen. Diese Einteilung verschiedener Argumentationstypen soll nicht mechanisch wahrgenommen werden, als ob letztere in Reinform anzutreffen wären. In der Tat mischen sich deontologische und teleologische Momente in jedem Versuch, den Konflikten ethisch gerecht zu werden.

Das gleiche gilt auch für das Verhältnis von beschreibenden und wertenden Momenten in der Normbegründung. Beide sind immer in einer je anders gemischten Gestalt anzutreffen. So weist zum Beispiel das Wort *Euthanasie* selbst eine zum Teil rein beschreibende und zum Teil eine normative Dimension auf. Viele Missverständnisse in der ethischen Beurteilung von konkreten Massnahmen in Zusammenhang mit dem Sterbeprozess haben ihren Ursprung im Umgang mit solchen unklar benützten Ausdrücken.

3.2. 1. Deontologische Positionen

Eine deontologisch argumentierende Ethik versucht hier, das objektive *Recht auf Leben* jeder Person als oberste Maxime zu betrachten, und lässt sich nicht auf Güterabwägungen mit anderen Gesichtspunkten direkt und ausdrücklich ein. Das *ethische Gut* des physischen Lebens wird als unantastbar betrachtet und als unkonkurrenzierbar mit

anderen Gütern angesehen. Diese Betrachtung der Konflikte ist oft in theologischen Kreisen anzutreffen, ist aber der theologischen Ethik nicht spezifisch. Deontologisch argumentieren auch *autonome Ethiken*, wie etwa die kantische, und teleologische Güterabwägungen sind oft auch im Zusammenhang mit theologischen Argumenten zu finden.

3.2. 2. Teleologische Positionen

Ich bin der Überzeugung, dass die Komplexität der Konflikte, in denen sich alle Beteiligten in einem Sterbeprozess (der Sterbende selbst, die Angehörigen, die Ärzte und das Hilfspersonal usw.) befinden, unbedingt eine *reflektierte und ethisch motivierte Güterabwägung* verlangt.

Letztere sollte sich meines Erachtens auf drei Grundgüter, welche sowohl ethisch als auch rechtlich relevant sind, konzentrieren:

- Es besteht die Notwendigkeit, *Schmerzen und Leiden* im Sterbeprozess zu minimieren.

- Jeder sterbende Patient sollte in der Lage sein, so weit wie möglich die *eigene Selbstbestimmungskraft* zu bewahren und auszuüben.

- Alle Beteiligten sollten sich bewusst sein, dass *das physische Leben* nicht restlos zur menschlichen Disposition steht. Der Sinn dieses Gutes ist nicht einfach auf die wahrgenommene Sinnhaftigkeit durch die Beteiligten zu reduzieren.

Die drei Grundgüter sollen jedesmal, in je einer anders veranlagten *Situation*, abgewogen werden. Für diese *Güterabwägung* gibt es in der Ethik keine Zauberformel. Damit aber von einer richtigen Abwägung geredet werden kann, soll kein auf dem Spiel stehendes Gut *absolut* gesetzt werden. Wird zum Beispiel die Schmerzbekämpfung⁹ absolut gesetzt, dann ist eine Linderung legitimiert, welche die Selbstbestimmungskraft des Patienten völlig ausschaltet und eventuell mit einer Lebensverkürzung verbunden ist.

Stellt man das physische Leben als oberstes Gut dar, ohne jegliche Abwägung mit anderen Gütern, dann ist die Notwendigkeit eines *«acharnement thérapeutique»* schon im voraus gegeben.

Die Verabsolutierung der Selbstbestimmung des Patienten führt zu anderen Lösungen, welche ethisch bedenklich sind. Letztere werde ich erst später, im Zusammenhang mit Exit, erwähnen und bewerten. Mir scheint es in diesem Zusammenhang wichtig, dass man die Notwendigkeit reflektiert, nicht vorschnell in untragbare Güterabwägungen zu fallen. Letztere können manchmal nur tragisch und ausweglos werden, da man das Gefühl hat, dass man sich so oder so schuldig macht.

3.2.3. Prävention von ausweglosen Situationen

Wichtiger ist also, dass man vor jeglicher Entscheidung über die Gestaltung des Sterbeprozesses überlegt, wie es möglich ist, bestimmte Konflikte *präventiv* zu vermeiden. Diese Notwendigkeit der Prävention ist prinzipiell leicht zu formulieren: im Alltagsleben ist sie nicht ohne weiteres immer praktikierbar. Man ist vor allem dem Zwang der Zeit unterworfen, indem man oft Entscheidungen treffen muss, welche kein ruhiges Nachdenken über ihre ethischen Implikationen erlauben.

Die Versuchung ist stark, sich automatisch von Patentrezepten leiten zu lassen und ein allzu grosses Vertrauen der (*straf-*) *rechtlichen Regulierung* der Probleme zu schenken.

3.3. Die Verrechtlichung des Sterbeprozesses

In der Tat weist das Recht in diesem spezifischen Bereich eine *strukturelle Schwäche* auf. Falls das Recht allzu viele Situationen regulieren würde, wäre die medizinische Tätigkeit in der Einschätzung von einmaligen Konflikten und in der Vielfalt der therapeutischen Entscheidungen stark beeinträchtigt. Eine *«verkettete Medizin»* würde die technische und menschliche Qualität des Arzt-Patient-Verhältnisses stark mindern, und alle Beteiligten würden darunter leiden.

Diese Feststellungen sollten aber nicht unbedingt zu einer völligen *rechtlichen Abstinenz* in diesem Bereich führen. Die Grundrechte, welche in anderen Sektoren des menschlichen Lebens volle Gültigkeit haben, sollten auch im Sterbeprozess weiterhin anwendbar sein. Die Diskussion ist höchstens über die Modalitäten dieser Anwendung möglich.

3.3. 1. Durch die Ärzte: die Richtlinien

Auf der Suche nach Entscheidungskriterien, welche für alle Ärzte verbindlich sind, haben die *Standesorganisationen* verschiedener Länder¹⁰ selbstverbindliche Regeln aufgestellt. Letztere sind, in ethischer Hinsicht, differenziert zu bewerten.

Zu deren *ethischen Vorteilen* muss man vor allem ihre relative *«Elastizität»* rechnen. Sie versuchen, der Vielfalt der Situationen und Konflikte Rechnung zu tragen, und er-

⁹ Oft wird die Unterscheidung zwischen *Leid* und *Schmerz* leicht übersehen. Vgl. zum Leidensproblem in der europäischen Kulturgeschichte S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, Milano³ 1987.

¹⁰ In der Schweiz die *Akademie der medizinischen Wissenschaften*. Vgl. deren Richtlinien für die Sterbhilfe, Basel 1987.

leichtern zugleich die Verantwortung der Beteiligten. Sie ersparen die strafrechtliche Androhung, wenn sie, ethisch gesehen, nicht indiziert sind.

Da die Richtlinien nur für die Ärzte und für das Hilfspersonal in öffentlichen Spitälern verbindlich sind, sind sie, ausserhalb dieses Rahmens, wirkungslos und bestätigen somit indirekt die Präsenz eines rechtlichen Vakuums. Darüber hinaus ist diese Regulierung, auch wenn interdisziplinär und mit starker ethischer Motivation entstanden, eben eine *Selbstregulierung*. Dies stellt einen *ethischen Nachteil* dar, weil sich hier die Gefahr eines Urteils zu eigenen Gunsten melden könnte.¹¹

Deswegen melden sich in letzter Zeit immer mehr Stimmen, welche dem Selbstbestimmungsanliegen des Patienten eine rechtliche Verbindlichkeit verschaffen möchten.

3.3.2. Staatliche Abstinenz, Patientenrechte und Patiententestamente

Der Tod und seine Ankündigung durch das Sterben sind als Verlust der sichtbaren Autonomie des Menschen und als *Notwendigkeit* zu betrachten.¹² Wir alle haben grosse Mühe, diese Verminderung unserer Selbstdisponibilität in Kauf zu nehmen, und versuchen schon im voraus, so weit wie möglich die Bedingungen unseres Abganges zu fixieren. Wir möchten gern vorsorglich schon heute unsere Behandlungswünsche bzw. unsere Behandlungsverbote ausdrücken und unseren Willen schon jetzt festlegen. Die sogenannten *Patiententestamente* sind ein Versuch, diesem Bedürfnis eine öffentliche Verbindlichkeit zu verleihen.

Der Versuch ist mehr als verständlich und sogar ethisch zu bejahen, ist aber mit strukturellen Schwierigkeiten verbunden. Wenn staatliche Behörden die *beschränkte Wirkung* dieser Testamente zu betonen pflegen,¹³ ist dies nicht in erster Linie auf die sogenannte *Allmacht der Ärzte* oder eventuell auf *Behördenwillkür* zurückzuführen. Mit der Behauptung der beschränkten Wirkung dieser Dokumente bzw. deren beschränkten Verbindlichkeit für den behandelnden Arzt wird eher die grundlegende *Zeitlichkeit* menschlicher Willensäusserungen wieder betont.¹⁴ Wir können als Menschen unsere Autonomie nicht schon im voraus für den Augenblick unseres Sterbens prädisponieren. Es gehört zum Wesen menschlichen Sterbens, dass seine Bedingungen von aussen total willkürlich eintreffen. Uns ist gegebenenfalls ein bisschen Spielraum gegeben, aber ohne jegliche Garantie. Es ist kein Zufall, dass der mittelalterliche Mensch vor allem Angst vor dem *plötzlichen Sterben* hatte. Es ist also zu begrüssen, dass jeder von uns die Möglichkeit hat, die *Rahmenbe-*

dingungen seiner Behandlung im künftigen Sterbeprozess umschreiben zu können. Daraus ergibt sich aber für eine andere Person nicht die Freiheit, sei sie nun der behandelnde Arzt oder ein Angehöriger, im voraus schon zu bestimmen.

3.3.3. Exit

Der erste Eindruck, den man bekommt, wenn man die Publikationen von Exit liest, ist mit dem Verständnis von Medizin dieser Schriften verbunden. Krankheit und Therapie werden hier nicht mehr im ausschliesslichen Zusammenhang mit einer Strategie der Leidensminimierung wahrgenommen. Der Arzt fragt also nicht mehr: «*Wo und wie leiden Sie?*», sondern: «*Was wünschen Sie von mir?*» Diese Einstellung gehorcht einer Logik einer «*Médecine du désir*» als dem klassischen Verständnis von Medizin, Diagnose und Therapie. Diese Metamorphose im Medizinverständnis ist aber nicht nur bei Exit zu finden, sondern ist ein Ausdruck unter vielen eines radikalen Mentalitätswechsels, der auch in anderen Sektoren der Medizin anzutreffen ist.¹⁵

Exit hat vor allem die Absicht, die Autonomie der Patienten bis in den Tod hinein zu maximieren. Diese Absicht führte, bis zur Revision der Statuten der schweizerischen Sektion im Jahre 1984, zur Forderung der Legalisierung der sogenannten *aktiven Euthanasie*. Die Streichung dieser Forderung geschah eher aus pragmatischen als aus prinzipiellen Gründen.¹⁶

Heute tritt Exit vor allem für eine offene *Hilfe zum Freitod* ein. Für diese Möglichkeit bietet sie theoretische und praktische Hilfe und denkt daran, eigene *Sterbehospize* zu gründen. Was ist von diesen Anliegen und Positionen ethisch zu halten?

Ich werde versuchen, eine sehr knappe Stellungnahme, welche weiterer Entwicklungen bedarf, abzugeben:

– Unabhängig von den Bedingungen, unter denen man heute in den sogenannten spätindustriellen Gesellschaften stirbt, glaube ich, dass es nötig ist, die klassische ethische Verurteilung des Selbstmordes partiell zu revidieren.¹⁷ Die üblicherweise ins Feld gebrachten Argumente beruhen auf einer Vorstellung Gottes und seiner Souveränität und auf einer Vorstellung menschlicher Freiheit, welche zum Teil fraglich sind.

– In diesem Zusammenhang ist es verständlich, dass moderne Staaten die *Straflosigkeit* des Selbstmordes und die *Zulässigkeit* der Hilfe zum Freitod vorsehen. Der Staat verzichtet zu Recht auf die Vollmacht sogar über den Tod.

– Straflosigkeit und Zulässigkeit beinhalten aber noch nicht eine Art *Pflicht* zur Hilfe zum Freitod. Diese Beihilfe kann nicht

aufgefordert werden. Hier stehen in der Tat zwei Freiheiten auf dem Spiel: die des Patienten und die des Arztes. Keine darf auf Kosten der anderen ausgespielt werden.

Die Antwort von Exit auf die Herausforderung der total technisierten Medizin ist verständlich, aber nicht unbedingt korrekt. Die Lösung der Sackgassen der modernen Medizin durch *Hilfe zum Freitod* scheint mir ungenügend, und dies aus verschiedenen Gründen:

– Sie ist privatistisch, indem sie die bestehende Organisation der Medizin zwar kritisiert, aber nicht überholt.

– Durch die totale Delegation der Definitionsmacht über die Lage an den Patienten entlastet sie alle andere Akteure (Angehörige, Ärzte und Pfleger/-innen) von ihrer eigenen, undelegierbaren, ethischen Verantwortung.

– Die Schaffung von *Sterbehospizen* verstärkt die Tendenz, Sterben und Tod aus der Gesellschaft zu isolieren und zu verdrängen. In diesem Sinne ist Exit sehr konform.

Alle diese Kritiken sollten aber nicht nur als kämpferische Parolen gegen einen Verein verstanden werden. Vielmehr sind sie an uns alle selbst gerichtet, damit wir uns die eigene *ars moriendi* wieder aneignen. Wir werden alle einmal sterben müssen. Exit ist, in diesem Zusammenhang, eine Herausforderung für uns alle. Sie ist zwar eine ambivalente Antwort auf eine ambivalente Lage. Es liegt an uns, korrektere Antworten zu finden, wohl im Bewusstsein, dass der Tod durch unsere Kräfte allein unüberwindbar ist. Alberto Bondolfi

¹¹ Nach dem Motto «*nemo est iudex in causa propria*», das heisst, niemand ist Richter in einer eigenen Angelegenheit.

¹² Hier meldet sich die ganze philosophische und theologische Diskussion um den Tod als letzten Ausdruck der Freiheit und/oder der Notwendigkeit menschlicher Existenz. Ich bitte um Verständnis für die fast sträfliche Nichtbeachtung dieser Problematik. Vgl. unter vielen: Der Tod in der Moderne. Hrsg. von H. Ebeling, Königstein 1979.

¹³ Vgl. dazu die rechtliche Stellungnahme des Bundesamtes für Justiz in der NZZ vom 31. 12. 1987, S. 18.

¹⁴ Vgl. dazu S. Rickmann, Zur Wirksamkeit von Patiententestamente im Bereich des Strafrechts, Bern 1987.

¹⁵ So zum Beispiel bei den neuen Reproduktionstechniken. Vgl. dazu meinen Beitrag: Ethische Überlegungen zum Problemkreis In-Vitro-Fertilisation und Embryo-Transfer, in: Schweizerische Kirchenzeitung 155(1987) 66–69.

¹⁶ Vgl. die Informationen in: Fünf Jahre Exit, Grenchen 1987, vor allem S. 29–30.

¹⁷ Vgl. dazu grundlegend A. Holderegger, Suizid und Suizidgefährdung. Humanwissenschaftliche Ergebnisse – anthropologische Grundlagen, Freiburg i. Ü. 1979.

Pastoral

«Wo ist der Leib? – Wo ist der Tod?»

Sicher geht es den meisten Pfarreiseelsorgern ähnlich wie mir: Ich bin dankbar für die vielfältigen Möglichkeiten und den Reichtum, den die Kirche uns in der erneuerten Liturgie anbietet. Nicht zuletzt auch bei der Begräbnisfeier. Denn gerade hier ist es doch «hohe Kunst» eines einführenden Seelsorgers, Gebete, Texte, Lieder usw. auszuwählen und auf die Situation der betreffenden Trauergemeinschaft abzustimmen und so zu versuchen, sie dort abzuholen, wo sie in ihrem Denken und Fühlen steht.

Aber da sind in den letzten Jahren zwei Erscheinungen immer mehr am Kommen, die mir als Landpfarrer ausserhalb der katholischen Stammlande Sorge machen:

Begräbnisfeier ohne Begräbnis

Immer öfter – zum Teil beraten durch gutmeinende Zivilstandsbeamte – verlangen die Angehörigen auf dem Rathaus der Gemeinde und im Pfarrhaus, dass der Verstorbene sofort kremiert werde, so dass bei der «Begräbnis(!)»-Feier nur mehr die Urne mit der Asche vorhanden ist. Es mag seltene Fälle geben, wo ein Abschied auf dem Friedhof weniger herb und bitter ist, wenn bereits der Körper eingäschert ist (zum Beispiel beim Tod eines jungen Menschen). Aber in allen übrigen Fällen habe ich als Seelsorger Schwierigkeiten: Einmal suche ich vergebens nach Texten für die Liturgie – sei es mit einer oder mehreren Stationen –, die zu diesem Häuflein Asche in der Urne passen. Die Texte – sowohl in offiziellen Ritualen für die Begräbnisfeier wie auch in ergänzenden Publikationen zur Gestaltung der «Totenliturgie» – gehen doch alle von der Annahme aus, dass ein toter Körper noch da ist, von dem Abschied genommen wird. Dieser Körper «ver-körpert» ja für uns immer noch die Person des Heimgegangenen in ihrer Ganzheit. Natürlich kann auch Asche zu einem «Symbol» für diesen ganzen – jetzt verstorbenen – Menschen werden. Aber müsste dann nicht ein eigenes Rituale geschaffen werden, das von dieser andern Voraussetzung ausgeht: nämlich dass eine Urne mit Asche vor uns steht anstatt ein Sarg mit einem toten Körper?

Oder gilt nach wie vor, was in der «Pastoralen Einführung» zur «kirchlichen Begräbnisfeier» in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes steht (Nr. 11): «Die Kirche sieht in der Erdbestattung eine besondere Ähnlichkeit mit dem Begräbnis des Herrn. Doch auch dann, wenn der Gläu-

bige seinen Leichnam zur Einäscherung bestimmt, hat er das Recht auf eine kirchliche Bestattung»? Da scheint mir doch auch stillschweigend vorausgesetzt, dass zuerst eine kirchliche Bestattung (= Abschied im Beisein des toten Körpers im Sarg) stattfindet und nachher die Kremation. Dem würde ja auch entsprechen, dass in der offiziellen «Begräbnisfeier» ein kurzes Ritual für eine Urnenbeisetzung vorgesehen ist, die aber auch eine kirchliche Feier zur Einäscherung voraussetzt.

Oder was bedeutet der vage Hinweis (oben S. 121 in der «Begräbnisfeier»), wo es heisst: «Findet zur Einäscherung keine kirchliche Feier statt, kann die Urne nach Form II oder Form III beigelegt werden»? Wenn ich dort nachschlage, finde ich den Ritus für das «Begräbnis mit zwei (bzw. einer) Station(en)». Und dort wird wieder – vor allem bei der «Verabschiedung» – immer wieder vom Leib (oder vom toten Leib) gesprochen...

Ich fühle mich etwas hilflos! Welcher Kollege könnte mir einen Ritus zur Verfügung stellen für diese Situation, in der ich ein Begräbnis vornehmen muss, bei dem die Kremation bereits vorher stattgefunden hat?

Sind es vielleicht auch Sparsamkeitsgründe, die diesen neuen Modus aufkommen lassen? Damit der Leichnam nach dem Tod im Spital oder Pflegeheim (wer stirbt noch daheim?) sofort und hygienisch ins Krematorium gebracht werden kann, ohne dass noch Unkosten entstehen, weil man ihn zuerst in die Heimatgemeinde bringen und dort aufbewahren muss? Und weil dann der Totengräber nur einmal zum Einsatz kommt? Ob dann nicht mit der Zeit auch der Sarg überflüssig wird?

Oder könnte eine Liturgiekommission uns Seelsorgern ein wenig helfen? Vielleicht auch so, dass die Bischöfe hinter uns Seelsorgern stehen, wenn wir uns dafür einsetzen – soweit es in der jeweiligen Situation möglich ist –, dass bei der Beerdigung der Leib im Sarg noch anwesend ist und erst nachher die Kremation erfolgt (mit nachheriger Urnenbeisetzung). Auch als Ausdruck dafür, dass der Leib auch im und nach dem Tod mehr ist als ein Haufen Materie, die man rasch verbrennt. Sondern Teil eines Menschen, der von Gott geschaffen und geliebt wird als Mensch mit Seele und Leib! Ich denke nicht an irgendein kirchliches Gesetz, sondern einfach an eine kirchliche Verlautbarung der Bischöfe, dass sie es begrüssen, wenn im Fall der Kremation zuerst eine liturgische Verabschiedung (Abdankung) in Anwesenheit des toten Körpers im Sarg vorgenommen wird, der dann einige Tage später die Urnenbeisetzung im engsten Familienkreis folgt (mit oder ohne Seelsorger). Ein

solch klärendes Wort durch die Bischöfe würde vielen unsicheren katholischen Christen helfen in einer Entscheidung, die ohnehin nicht leicht zu fällen ist in der unmittelbaren Erfahrung des Todes eines Angehörigen.

Die Privatisierung der Trauer

Seit etwa 2 Jahren beginnt auch auf dem Land die Sitte, keine Todesanzeige mehr zu versenden (oder in der Zeitung zu publizieren) vor der Bestattung, sondern als «Todesanzeige und Danksagung» (in einem) *nach* der vollzogenen Begräbnisfeier erst die breitere Öffentlichkeit zu informieren. Auch dafür kann ich in gewissen Fällen durchaus Verständnis aufbringen (zum Beispiel um unbefugt Neugierige oder Sensationslusterne von einer Beerdigung fernzuhalten).

Aber in einer «normalen» Beerdigung, vor allem bei einem betagten Menschen, macht mir diese neue Praxis echte Mühe: Warum darf denn die Gemeinde – auch eine Pfarrgemeinde – nicht wissen, dass jemand aus dieser Gemeinschaft gestorben ist? Warum werden die Bekannten im Dorf oder aus der Pfarrei so von der Teilnahme an der Beerdigungsfeier (und auch am -gottesdienst) ferngehalten? Wird so der Tod nicht noch mehr privatisiert, aus unserem Lebenszusammenhang heraus-manövriert?

Es wird ja schon seit Jahren einsam gestorben in Spitälern und Pflegeheimen, jetzt wird auch die Trauer nicht mehr geteilt mit andern; man will nicht umgeben und mitgetragen sein, sondern möglichst allein oder in kleinstem Kreis sich abschliessen. Isoliert der trauernde Mensch sich damit nicht erst recht, wird Trauer verdrängt oder eingekapselt, anstatt versucht, sie Schritt für Schritt zu verarbeiten? Als Seelsorger stehe ich dann vor der Situation, dass die Beerdigung und der Trauergottesdienst armselig werden, dass ein kleines Häufchen – meist auswärtiger oder auch kirchlich distanzierter – Teilnehmer einen oder zwei Kirchenbänke füllen, während viele aus dem Dorf nachher bedauern, dass sie nicht dabei sein und ihre Teilnahme ausdrücken konnten, weil sie gar nichts wussten. Vielleicht sind es manchmal durchaus edle Motive, die eine Trauerfamilie zu diesem Vorgehen veranlasse, zum Beispiel Scheu vor Geschwätz oder vor dem «Ausgestellt-sein» in einer grossen Trauergemeinde. Aber auch andere Motive werden ohne Zögern erwähnt: Es ist billiger, weil es nur *ein* Inserat braucht; es kommen viel weniger zum Traueressen; es geht alles schneller...

Vielleicht wäre diese neue «Mode» gelegentlich auch ein Predigt-Thema, zum Beispiel an Allerseelen, damit eine Diskussion wenigstens bei den engagierteren Pfarreian-

gehörigen und in ihren Familien darüber in Gang kommt. Nicht um zu verbieten, sondern um das Nachdenken anzuregen. Vielleicht dass so manche spüren, wie sinnvoll – theologisch, aber auch psychologisch – es ist, wenn wir den Tod ins Leben des einzelnen und der Gemeinschaft hineinbetten und nicht immer mehr davon trennen. Denn mir scheint, diese Tendenz führe in eine Sackgasse: Dem einsamen Sterben folgt einsames Trauern; die isolierte, unverarbeitete Trauer lastet und drückt (De-pression = Be-drückung) und der Tod wird immer mehr zum Tabu, vor dem man sich so ängstigt, dass man jede Berührung damit meidet. Aber so wird die Angst vor dem Unbekannten und Unvertrauten nur noch grösser, denn wir bauen an einer Illusion, die von der Wirklichkeit des Todes immer wieder jäh zerstört wird. Aber dann Menschen völlig unvorbereitet trifft und so noch hilfloser macht.

Täuschen wir uns auch nicht, weil seit Frau Dr. Kübler-Ross und ihren Büchern das Thema Sterben und Tod wieder «in» zu sein scheint. Bis solche Tabus durchbrochen sind, dauert es Jahrzehnte, nicht zuletzt auch beim einfachen Volk, das wenig von «Thanatologie» hört und weiss. Vorläufig geht doch der Trend an der Basis noch in die gegenteilige Richtung: Verdrängung, Privatisierung, vom Leben abtrennen, also tabuisieren. Wäre es nicht ein dankbares und wichtiges Feld im ureigensten Bereich der Kirche und ihrer Verkündigung, wenn wir hier «Gegensteuer» geben: Nicht um Traditionen zu retten, sondern um des Menschen willen, dem wir helfen möchten beim Verarbeiten der Erfahrung des Todes durch das Erleben der Gemeinschaft glaubender Menschen, die mit-tragen. *Bernhard Gemperli*

Auf den Spuren der Jakobspilger

Von den Pyrenäen bis Compostela erstreckt sich der Jakobsweg, der auf eine mehr als tausendjährige Geschichte zurückblickt. Diese Geschichte beginnt im Jahre 825, als ein übernatürliches Licht einen Einsiedler zur Stelle führte, wo der Apostel Jakobus begraben lag. Einer Legende entsprechend sollen seine Gebeine von einem Engel in einem Sarkophag übers Meer ans Ufer des nordspanischen Atlantiks und von dort aus von Ochsen zu einem alten römischen Friedhof gebracht worden sein. Bereits in der Mitte des 9. Jahrhunderts wurde die Überführung und Grablegung des Apostels in Santiago in den Martyrologien von Metz und St. Gallen notiert.

Südspanien war in jener Zeit von den Mauren besetzt, die wiederholt Angriffe auf den Norden unternahmen. Die Entdeckung des Jakobsgrabes brachte nun den bedrängten Christen den ersehnten Patron und Beschützer. Jakobus wurde zum «Matamoros», dem Maurentöter, der das angeschlagene Selbstbewusstsein der Christen stärkte und in dessen Namen man gegen den ungläubigen Feind ins Feld zog. Die Kunde vom Apostel als Streiter für die christliche Sache drang bald nach ganz Europa und weckte in vielen den Wunsch, den Heiligen an seinem Grab zu verehren.

Bereits in der Mitte des 12. Jahrhunderts beschreibt ein französischer Geistlicher, Aimerico Picaud, im «Liber Sancti Jacobi» die Route und gibt den Pilgern konkrete Anweisungen für die lange, gefahrvolle Wanderung. Wenn man an die Wegstrecke denkt, die zurückgelegt werden musste, kann man begreifen, weshalb Dante in seiner «Vita Nuova» sagte: «Nur der darf sich wahrlich Pilger nennen, der nach Santiago di Compostela zog.» Es waren Tausende, ja Millionen, die sich diesen Namen verdienten, auch wenn die Beweggründe zur Wallfahrt recht unterschiedlich waren: die Erfüllung eines Gelübdes, der Wunsch, am Grab des Heiligen zu beten und Ablass für seine Sünden zu gewinnen, die Hoffnung auf ein Wunder usw. Es gab aber auch Berufspilger, die stellvertretend für andere nach bestimmten Tarifen die Wallfahrt unternahmen. Andere wiederum wurden durch ein Gerichtsurteil verpflichtet, als Sühneleistung für ein Vergehen nach Santiago zu pilgern. Selbst politische Motive spielten eine Rolle, wenn es bei weltlichen und geistlichen Fürsten darum ging, zu bezeugen, dass der Kampf gegen die Mauren und die Verehrung des «Matamoros» auch ihre Sache war.

Zwischen dem 12. und 15. Jahrhundert, in der hohen Zeit des Jakobswegs, war Santiago für die europäischen Christen von grösserer Bedeutung als Rom und Jerusalem. Die Pilgerfahrten wurden gleichsam zum ersten gemeinsamen Erlebnis des Abendlandes. Sie nahmen ein so gewaltiges Ausmass an, dass sie «in ihrer Bedeutung für die gemeinsamen religiösen Aspekte, aber auch für das Aufblühen von Handel, Gewerbe, Kunst und Wissenschaft und überhaupt für das Zusammenwachsen des Abendlandes gar nicht hoch genug gewertet werden können» (Prof. Dr. Hermann, J. Hüfner)¹.

Wer sich heute

zum Jakobsweg aufmacht, wie die Gruppe, die kürzlich auf Einladung von Orbis-Reisen, St. Gallen, auf der alten Pilgeroute unterwegs war, kann für sich wohl kaum in Anspruch nehmen, im eigentlichen

Sinn auf Pilgerfahrt zu sein. Dennoch lässt sich selbst vom komfortablen Pullman aus erahnen, was die Faszination des Jakobswegs für Abertausende über Jahrhunderte hinweg ausmachen musste. Und wer, wenn auch nur über kurze Strecke zu Fuss über die alten Wege geht, wird von einem Gefühl erfasst, das schwer zu beschreiben ist. Man wird gleichsam zu einem Glied einer unendlich langen Menschenkette, die mit einem gemeinsamen Ziel unterwegs ist, ungeachtet aller sprachlichen und kulturellen Unterschiede.

Die alten Pilgerlieder sind längst verklungen. Doch ihre Sprache sprechen die schmückenden Ornamente, die Wandfriese und Portalplastiken der romanischen Kirchen, denen wir überall begegnen. Die Kunst wird für uns zum begreifbaren Erlebnis auf dem «Camino». Die vielen Legenden aus alter Zeit werden Wirklichkeit, nicht nur durch bildhafte Darstellungen, sondern auch durch handfeste Beweise. Ich denke da an den Hahn und die Henne, die in ihrem Käfig in der Kirche von Santo Domingo de la Calzada friedlich ihre Körner picken. Sie sind eine lebendige Erinnerung an das Wunder, das sich hier ereignet haben soll: Der Richter verurteilte einen Unschuldigen zum Tod durch Erhängen. Seine Eltern zogen weiter zum Grab des Apostels. Bei ihrer Rückkehr stellten sie fest, dass ihr Sohn am Galgen noch lebte, errettet durch den Heiligen Dominikus von Colzada. Als der Richter davon hörte, meinte er, dass die gebratenen Federtiere auf seinem Teller krähen würden, wenn der Bursche noch lebendig sei. Und tatsächlich: das Huhn begann zu gackern und der Hahn zu krähen.

Wir Heutige mögen über diesen Wunderglauben lächeln. Was er aber den Menschen jener Zeit bedeutet hat, beweist die Tatsache, dass wir dem Galgen- und Hühnerwunder in vielen Kirchen Europas begegnen, so zum Beispiel auch in einer Kapelle im Kanton Luzern, in der Nähe von Willisau.

Rund 700 Kilometer sind es von Puente de la Reina, wo die Wege aus Frankreich zusammentreffen, bis Santiago di Compostela. Wie viele Tage und Wochen die Jakobspilger für diese letzte Strecke auf ihrer langen Wallfahrt brauchten, weiss ich nicht. Im Pullman ist sie in vier bis fünf Tagen leicht zu «schaffen», selbst wenn man für die wichtigsten Besichtigungen genügend Zeit einräumt. Eigenartig ist aber, dass wir Gehetzten und Lauten, selbst bei einem üblichen Touristenprogramm, plötzlich still

¹ Als Schweizer dürften wir auch daran denken, dass die Mehrheit der spanischen Gastarbeiter heute aus Galizien stammt (Anm. der Redaktion).

werden und es bedauern, so wenig Musse zu haben. Wir möchten über weite Wegstrecken zu Fuss gehen, in den kleinen, schmucklosen Dörfern anhalten, die vielen, oft unbedeutenden Reminiszenzen an die alten Jakobspilger in uns aufnehmen, in den Kreuzgängen der abgelegenen Klöster verweilen, die Atmosphäre der Landschaft und der Städte auf uns wirken lassen, bevor wir vom Monte del Gozo – dem Berg der Freude – das ersehnte Ziel, Santiago, erblicken. Im Innern der Kathedrale empfängt uns eine Jakobsstatue mit dem Gesicht eines Menschen, der viel weiss und deshalb viel versteht und verzeiht. An der Säule, auf der der Apostel sitzt und die den Baum Jesse verkörpert, haben sich im Laufe der tausendjährigen Geschichte fünf Vertiefungen in den Stein eingegraben: hier hinein legten und legen die Pilger ihre fünf Finger, um die «Erlösung» zu begreifen, um durch ihre Sinne zu erfahren, was es heisst, angekommen und angenommen zu sein.

Heute machen sich immer mehr Menschen auf, um den Spuren der Jakobspilger zu folgen. Ihre Beweggründe mögen sehr unterschiedlich sein. Doch der Mystik der «peregrinato religiosa», die den altehrwürdigen «Camino» nach wie vor prägt, wird sich keiner entziehen können.

Doris Weber-Kauf

Neue Bücher

Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen

«Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen» – so lautet die Überschrift des vierzehnten Bandes der Reihe «Theologische Berichte»¹. «Katholische Soziallehre» – der Name für eine theologische Disziplin, die ihre Entstehung dem Katholizismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts verdankt. Der Sache nach eine Disziplin, die, ihrem ursprünglichen Auftrag nach, sich mit den normativen Prinzipien befasst, nach denen das soziale Leben zu ordnen und zu gestalten ist. Eine Sozialethik demnach, die das konfessionelle Moment schon durch ihren Namen zum Ausdruck bringt? Der geschichtliche Ursprung dieser Disziplin, der Katholizismus des 19. Jahrhunderts, hat ihr auch sachlich das Gepräge gegeben. Wie steht es mit der katholischen Soziallehre im Katholizismus von heutzutage? Die Überschrift des vierzehnten Bandes der Reihe «Theologische Berichte» spricht von «neuen Zusammenhängen». Spielt sie damit auf den Katholizismus des 20. Jahrhunderts

an? Hat er, als geschichtlicher Erbe dieser Disziplin, ihr sachlich ein neues Gepräge gegeben? Die fünf Beiträge, die in diesem Band publiziert worden sind, möchten dies bestätigen. Und sie tun es aus unterschiedlicher Perspektive. Jeder von ihnen geht von einer eigenen Fragestellung aus. Und kommt erst von daher zurück auf das Thema des ganzen Bandes.

Sozialethische Interpretation des NT

In seinem Beitrag «Sozialethik im Neuen Testament» geht H. Frankemölle den Problemen nach, die sich beim Bemühen um eine sozialethische Interpretation des Neuen Testaments aus historisch-exegetischer und aus theologisch-systematischer Sicht stellen. Sein Hauptinteresse gilt dem hermeneutischen Problem: der Frage der Methode sozialethischer Interpretation des Neuen Testaments. Im Anhalt an eine Fülle von Belegen aus der entsprechenden Literatur zeichnet er nach, wie diese Frage neuerdings beantwortet worden ist. Und auf dem Hintergrund der Antworten anderer Autoren arbeitet er seine eigene heraus: die einer handlungstheoretisch orientierten pragmatischen Exegese.

Hermeneutisch grundlegend ist für solche Exegese ein Verständnis von Sprache, das sich an moderner Handlungstheorie orientiert. Sprache wird hier vom Sprechen her als eine unter anderen Weisen zwischenmenschlichen Handelns aufgefasst. Als ein Handeln, wodurch der Sprechende bei seinen Hörern etwas bewirken, etwas hervorrufen will. So will auch der Autor eines Textes, beispielsweise eines neutestamentlichen, bei seinen Adressaten etwas bewirken, im Falle des Neuen Testaments etwa «... Glaubensüberzeugungen initiieren bzw. bestärken, Verhaltensweisen bestätigen oder neu provozieren u. a.» (66)². Und je nach der Situation, in der sich seine Adressaten befinden, den geschichtlichen, gesellschaftlichen, politischen Verhältnissen, in denen sie leben, sucht der Autor jeweils diese oder jene Wirkung bei ihnen hervorzurufen, und gebraucht dafür diese oder eine andere sprachliche Ausdrucksweise.

Auf welche Wirkung er es dabei abgesehen hat, das auszumachen ist Aufgabe der Exegese. Um sie zu lösen, bedient sie sich mehrerer, unter sich verschiedener Arbeitsmethoden: linguistisch-sprachwissenschaftlicher (um den Text als synchrone Einheit unter grammatisch-syntaktischem, semantischem und pragmatischem Aspekt zu untersuchen), aber auch historisch-kritischer (um den Text als diachrone Einheit textkritisch, literarkritisch, form- und gattungsgeschichtlich, traditions- und redaktionsgeschichtlich zu untersuchen) sowie sozialgeschichtlich-soziologischer (um die gesell-

schaftliche Situation, auf die der Text sich bezieht, herauszuarbeiten). Hat die Exegese mit Hilfe dieser Arbeitsmethoden herauszuarbeiten, was der Autor mit seinem Text bei den ursprünglichen Adressaten bewirken wollte, so hat sie auf die Differenz zwischen der Situation der ursprünglichen Adressaten und der Situation der gegenwärtigen Rezipienten – einschliesslich des Exegeten selber – zu achten. Indem sie diese Situationsdifferenz herausarbeitet, trägt die Exegese gleichzeitig bei zur Beantwortung der systematisch-theologischen Frage, was der Text seinen heutigen Rezipienten sagen, was er bei ihnen bewirken will.

Solch handlungstheoretisch orientierte pragmatische Exegese findet ihre biblische Grundlage – und darin zugleich den Anhaltspunkt für eine sozialethische Interpretation – «... im biblischen Glauben...», wonach Gott *in der Geschichte Israels, in der Geschichte der Welt* (AT), dann aber in einzigartiger Weise *in der Geschichte Jesu und in der Geschichte der Jesusbewegung* (NT) *gehandelt hat*» (38). Von daher fällt einer sozialethischen Interpretation des Neuen Testaments die Aufgabe zu, «... nach dem spezifischen sprachlichen und nichtsprachlichen Handeln Jesu von Nazareth und derjenigen, die in seine Nachfolge traten...» sowie «... nach der Begründung für die jeweilige sittliche Lebenspraxis zu fragen...» (39). Und um herauszuarbeiten, was Jesus und seine Nachfolger durch ihr Handeln bei den jeweiligen Adressaten bewirken, aufgrund welcher «... Glaubensüberzeugungen» sie welche sozialethischen «... Verhaltensweisen bestätigen oder neu provozieren...» (66) wollten, bietet sich das methodische Instrumentarium handlungstheoretisch orientierter pragmatischer Exegese als Hilfsmittel an.

Zwar konzentriert sich H. Frankemölle in seinem Beitrag ausdrücklich auf die Methodenfrage sozialethischer Interpretation des Neuen Testaments, wie sie zunächst die Exegese betrifft. Das bedeutet jedoch nicht, dass er sich von den damit zusammenhängenden systematischen Problemen, wie sie sich primär der Ethik stellen, völlig distanzierte. Im Gegenteil: von der Diskussion um

¹ Herausgegeben im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur von J. Pfammatter und der Theologischen Fakultät Luzern von F. Furger, Benziger Verlag, Zürich 1985. Gewidmet ist dieser Band Herrn Prof. Dr. theol. A. Sustar, Erzbischof von Ljubljana, «der als Professor der Moraltheologie an der Theologischen Hochschule Chur die Begündung der Reihe «Theologische Berichte» anregte...» (5).

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

das Selbstverständnis theologischer Ethik, von der Kontroverse um ihre Begründung, von der Bedeutung des Praxis- und des Gesellschaftsbezuges für die Theologie insgesamt und von daher auch von der Bedeutung der Handlungstheorie für ein neues Verständnis von Fundamentaltheologie – von all dem ist in seinem Beitrag durchaus auch die Rede.

Dass er sich dennoch in erster Linie für die Methodenfrage sozialetischer Interpretation des Neuen Testaments interessiert, hat mit der Deutung des Begriffes katholische Soziallehre durch das Zweite Vatikanum zu tun: nicht nur damit, dass es in einem der hierfür aufschlussreichsten Dokumente, in der Pastoralkonstitution «Über die Kirche in der Welt von heute», die «... Identität der Begriffe <Christliche Soziallehre> und <Sozialetik> ... betonte» (17f.). Vor allem damit, dass dort die für die katholische Soziallehre bisher übliche Argumentation vom Naturrecht her zugunsten der Argumentation von der Bibel her deutlich in den Hintergrund tritt. Von daher ist die Frage, wie die Bibel sozialetisch zu interpretieren sei, für katholische Theologie ein zentrales, Sozialetik und Exegese gemeinsam betreffendes Problem geworden.

H. Frankemölle sucht es in Anlehnung an moderne Handlungstheorie zu lösen. Theologisch bedacht ist damit freilich bloss dies gewonnen, dass das Problem in einer anderen Gestalt wiederkehrt: denn es fragt sich jetzt, wie sich das, was nach biblischem Verständnis Handeln – Handeln Gottes, Handeln des Menschen – heisst, zu dem verhält, was unter dem Ansatz moderner Handlungstheorie dafür zu halten ist.

P. Theodosius Florentini

Unter dem Titel «Jenseitsfrömmigkeit und Sozialengagement im 19. Jahrhundert. Das Beispiel der sozialen Schwesterngemeinschaften des Theodosius Florentini» stellt A. Gasser ein heute geläufiges Vorurteil zur Diskussion: das Vorurteil, «Jenseitsfrömmigkeit» – genauer: Spiritualität im herkömmlichen, auf das Ordensleben bezogenen Sinne – sei mit Weltflucht und daher mit Indifferenz gegenüber dem sozial benachteiligten Nächsten in eins zu setzen. Belege, die dieses Vorurteil bestätigen, dürften in der Kirchengeschichte wohl auch zu finden sein. Doch A. Gasser verweist auf solche, die es widerlegen. Und reiht sie ein in eine Tradition, die von der Patristik bis in die Neuzeit reicht. Sie verbindet, was das Vorurteil trennt: Spiritualität und soziales Engagement.

Dafür zeugt – als Beispiel – das Leben und Wirken des Kapuziners Theodosius Florentini. Dafür zeugt der Auftrag – Schulunterricht, Krankenpflege, Seelsorge –, den

er den von ihm gegründeten Schwesterngemeinschaften gab. Und sein Beitrag zur Lösung der Arbeiterfrage. Aber auch sein literarisches Werk. Das Ungeläufige daran: Theodosius Florentini weiss nicht nur zu verbinden, was das Vorurteil trennt, er weiss zugleich zu unterscheiden zwischen dem, was man heutzutage oft miteinander vermengt: zwischen dem Wohl der Welt und ihrem Heil. Das Heil der Welt lässt er Sache des Glaubens sein. Der Glaube schenkt ihm die Freiheit, sich im Sinne der «caritas» (95) einzusetzen für ihr Wohl.

A. Gassers Beitrag stellt ein Vorurteil zur Diskussion, dem die Theologie der Gegenwart zu erliegen droht: das Vorurteil, was christlicher Glaube sei, sei an bestimmten gesellschaftlich-politischen Aktionen abzulesen, die das Heil der Welt zu erwirken versprechen. Theodosius Florentini steht in einer anderen Tradition: sie weiss zu unterscheiden – zwischen dem Heil der Welt und ihrem Wohl...

Philosophische oder biblische Anthropologie?

Was macht eine christliche Ethik zur christlichen? Dass sie – um auf das Thema des Beitrages von A. Gasser zurückzukommen – sich einzig für das geistliche Heil des einzelnen interessiert und die weltlichen Probleme der Gesellschaft ignoriert? Marxistische Kritik an christlicher Ethik hat dies wahrhaben wollen. Und christliche Ethik? Sie bemüht sich zu prüfen, inwiefern sie es selber wahrhaben muss. Das jedenfalls ist es, was in F. Furgers Beitrag «Christliche Ethik im Spannungsfeld von Individuum, Gruppe und Gesellschaft – das personale Ziel in der Verschiedenheit seiner Ansätze» geschieht.

Wahrhaben muss christliche Ethik, was marxistische Kritik von ihr hält, sofern sie sich in der Neuzeit weithin an einer individualistisch geprägten philosophischen Anthropologie orientiert hat. Heutige christliche Ethik hingegen neigt dazu, sich an einer marxistisch geprägten philosophischen Anthropologie zu orientieren. In beiden Fällen freilich versäumt es christliche Ethik, ausdrücklich nach jener Anthropologie zu fragen, die – als christliche – christliche Ethik zur christlichen macht. Und genau das ist es, was christliche Ethik angesichts marxistischer Kritik wahrhaben muss: dass sie den Anspruch verspielt, christliche Ethik zu sein, solange sie sich an philosophischer statt an christlicher Anthropologie orientiert.

Christliche Anthropologie – das ist biblische Anthropologie. Und biblische Anthropologie unterscheidet sich von philosophischer dadurch, dass sie den Menschen «... weder kollektivistisch als blossen Funk-

tionsteil eines grösseren sozialen Ganzen noch individualistisch als letztlich sich selbst genügenden einzelnen...» (109) versteht. Biblische Anthropologie versteht den Menschen vielmehr «... als eine von Gott als sein Ebenbild geschaffene... Persönlichkeit...» (109), die für ihre personale Würde in dreifacher Hinsicht verantwortlich ist: in Hinsicht auf sich selbst als Individuum, in Hinsicht auf die Mitmenschen als Gruppe und in Hinsicht auf die Menschheit insgesamt als Gesellschaft. Diese dreifache Verantwortung des Menschen für seine personale Würde methodisch zu reflektieren – das ist Aufgabe christlicher Ethik. Ihrem Inhalt nach ist sie dreifach gegliedert. Denn jeder der drei Aspekte menschlicher Verantwortung – der individuelle, der zwischenmenschliche und der gesellschaftliche – will sachlich und methodisch selbständig durchdacht sein. Und beim Durchdenken eines jeden will all das miterwogen und kritisch beurteilt sein, was Wissenschaft und Philosophie an Kenntnissen über ihn erarbeitet haben.

Zwar hat sich auch neuzeitliche, gerade katholische Ethik auf ihre Weise mit jedem dieser drei Aspekte menschlicher Verantwortung befasst: mit dem individuellen in der spirituellen Theologie, mit dem zwischenmenschlichen in der Moralthologie und mit dem gesellschaftlichen in der Soziallehre. Doch statt auf die Zugehörigkeit eines jeden dieser drei Aspekte zu jenem Verständnis des Menschseins zu achten, das als christliches christliche Ethik zur christlichen macht, hat sie sich jene individualistisch geprägte philosophische Anthropologie zu eigen gemacht, die marxistische Kritik mit der christlichen gleichsetzt. Neigt nun heutige christliche Ethik dazu, sich marxistische Anthropologie zu eigen zu machen, in der Meinung, diese sei mit der christlichen gleichzusetzen, so droht sie damit den Anspruch, christliche Ethik zu sein, erneut aufs Spiel zu setzen. Das jedenfalls ist die Gefahr, auf die F. Furger in seinem Beitrag aufmerksam macht.

Die biblische Anthropologie, auf die er sich dabei beruft, erhält ihre Konturen freilich höchstens indirekt von der Bibel her. Selbst darüber, ob es sich, wie F. Furger es nennt, um eine «... den biblischen Texten... konforme Ausfaltung» (135) ihres Verständnisses des Menschseins und ihrer Einschätzung des Ethischen handelt, wäre zu diskutieren. Wird der Mensch «... als eine von Gott als sein Ebenbild geschaffene... Persönlichkeit» (109, Hervorhebung von mir) angesprochen, so erinnert diese Umschreibung ihrem Wortlaut nach jedenfalls ebensowohl an den Sprachgebrauch philosophischer Anthropologie wie an den der Bibel. Dass dieser Persönlichkeit durch die

Ethik der Weg zu ihrer «... eigentlichen Erfüllung, dem im Hier und Jetzt schon angebrochenen Eschaton des Gottesreiches» (135) gewiesen wird, verrät zudem eine Einschätzung des Ethischen, die jener der dogmatischen Tradition weit näher steht als etwa jener des Paulus. Wenn sich F. Furger schliesslich eingesteht, dass das «... von jeder Ethik ... vorauszusetzende Menschenbild ... in einem ... vor-ethischen Glaubensakt als biblisch christliches *gesetzt* ... wird» (128, Hervorhebung von mir), so scheint solches Setzen für das entsprechende Menschenbild mindestens ebenso verantwortlich zu sein wie eine «... den biblischen Texten ... konforme Ausfaltung» (135). In all dem aber zeigt sich, dass durch F. Furgers Beitrag die Frage, mit der er sich beschäftigt hat, zwar vorläufig beantwortet, aber durch die Fragwürdigkeit der Antwort selber um so fragwürdiger geworden ist: Was macht eine christliche Ethik zur christlichen?

Abgrenzung oder Öffnung?

«Katholische Soziallehre am Scheideweg» – so lautet die Überschrift des Beitrages von W. Kroh. «Am Scheideweg» – inwiefern? «Ohne den bedeutsamen Wandlungen in Theologie, Kirche und Gesellschaft Rechnung zu tragen, kann die katholische Soziallehre den Streit um ihre Daseinsberechtigung nicht zu ihren Gunsten entscheiden» (139). Katholische Soziallehre also vor einer Entscheidung, mit der «ihre Daseinsberechtigung» steht und fällt, vor der Entscheidung, ob sie bereit ist, den «bedeutsamen Wandlungen» in ihrem nächsten Umkreis, in Theologie, Kirche und Gesellschaft «Rechnung zu tragen». Solch theologie-, kirchen- und sozialgeschichtlichen Wandlungen Rechnung zu tragen – das kann auf verschiedene Weise geschehen. Nicht bloss, aber auch, weil man ihre Bedeutsamkeit verschieden einschätzen kann. W. Kroh jedenfalls schätzt sie anders ein als katholische Soziallehre im traditionellen Sinn. Sind sie für diese weithin bloss Anlass zu kritischer Abgrenzung, so sind sie für W. Kroh Anlass zu selbstkritischer Öffnung. Zu einer Öffnung, die die Chance in sich birgt, dass sich katholische Soziallehre selber entsprechend wandelt, dass sie den grundlegenden Wandlungen in ihrem Umkreis durch eine Revision ihrer eigenen Grundlagen Rechnung trägt. Was will das besagen?

Katholische Soziallehre im traditionellen Sinn ruht auf einem philosophischen Fundament: auf der Naturrechtslehre der Neuscholastik. Katholische Soziallehre in dem von W. Kroh intendierten gewandelten Sinn ruht auf einem theologischen Fundament: auf der politischen Theologie im Sinne von

J. B. Metz. Solch politische Theologie geht aus von einem Verständnis des Christlichen, in dem sich zur Einheit verbindet, was die Neuscholastik auseinanderhält: das Subjekt des christlichen Glaubens (für die Neuscholastik das Subjekt einer bestimmten Religion) und das Subjekt des gesellschaftlich-politischen Handelns (für die Neuscholastik das Subjekt unabhängig von seiner Religion). Sie versteht den christlichen Glauben selbst als eine bestimmte Weise religiös-gesellschaftlicher Praxis. Das gesellschaftliche Moment solcher Praxis ergibt sich für diese politische Theologie aus der «Parteilichkeit» (153), die Jesu Ruf in die Nachfolge im Zeichen des Liebesgebotes impliziert. Praxis des christlichen Glaubens besteht demnach in der besonderen Zuwendung «zu den Armen und Schwachen, ... zu denen, denen Unrecht und Leid zugefügt wird» und in der Sorge darum, dass «auch für sie Gerechtigkeit und Freiheit in der Gesellschaft durchgesetzt werden» (153).

Das religiöse Moment solcher Praxis ergibt sich für diese politische Theologie aus dem «eschatologischen Vorbehalt» (152), den Jesu Verkündigung des Reiches Gottes impliziert. Praxis des christlichen Glaubens bleibt demnach an der Vorläufigkeit jeder geschichtlichen Gesellschaftsordnung, ja an der Vorläufigkeit jeder Idealvorstellung von gesellschaftlicher Ordnung orientiert. Sie versteht sich als Kritik an bestehenden Unrechtsverhältnissen. Doch ebensowenig wie sie mit der «machtpolitischen Durchsetzung kirchlicher Sonderinteressen in einer pluralistischen Gesellschaft» verwechselt werden will, massiert sie sich an, «das Leben in christlichen Gemeinschaften ... zum Modell für die Gesamtgesellschaft» (152) zu machen. Praxis des christlichen Glaubens hat lediglich damit ernst zu machen, dass das Subjekt religiösen Handelns im Raum der Kirche, im Bereich der Theologie und demzufolge auch im Bereich der katholischen Soziallehre miteinander zur Deckung kommen. Das schliesst ein, dass sie damit ernst zu machen hat, dass die primären Subjekte christlicher Praxis in Gesellschaft, Kirche und Theologie «die Christen selbst» sind und dass der primäre Ort solcher Praxis «die gesellschaftliche Basis des Christentums» (159) ist.

Versteht sich katholische Soziallehre als Reflexion auf die so gedeutete Praxis des christlichen Glaubens, so kann sie es nicht länger als ihre Aufgabe betrachten, «... eine Theorie gesellschaftlicher Ordnung zu entwerfen» (160). Dem gesellschaftskritischen Moment solcher Praxis, ihrer Orientierung an der Vorläufigkeit jeder geschichtlichen Gesellschaftsordnung und jeder Idealvorstellung gesellschaftlicher Ordnung «... entspricht eher eine Theorie gesellschaftlicher Veränderungen» (160). Für eine solche Theo-

rie ist ein Doppelpes konstitutiv. Sie geht davon aus, dass in Sachen des christlichen Glaubens die Praxis den Vorrang hat vor der Theorie. Daher kann sie die Richtlinien für die Postulate gesellschaftlicher Veränderungen «nur *in* den Praxisfeldern selbst zu finden und *aus* dem konkreten Handeln heraus zu formulieren» (160) suchen. Und sie geht davon aus, dass in Sachen des christlichen Glaubens die Veränderungen den Vorrang haben vor den Ordnungen. Daher muss sie nicht bloss «... in Rechnung stellen, dass «Veränderung» selbst ein abstrakter Begriff ist, dessen Inhalt nur in gesellschaftlicher Differenzierung bestimmt werden kann» (160), sie muss auch «... stets offen bleiben für die Veränderung... dessen, was sie unter «Theorie gesellschaftlicher Veränderungen» versteht» (160f.).

«Katholische Soziallehre am Scheideweg» – vor der Frage also, ob sie sich weiterhin als Theorie gesellschaftlicher Ordnungen versteht und sich der «Legitimation des status quo» (161) verschreibt oder ob sie bereit ist, sich als Theorie gesellschaftlicher Veränderungen zu verstehen und die Interessen derer ernst zu nehmen, die die gesellschaftliche Basis des Christentums bilden? Dann wäre der Streit um ihre Daseinsberechtigung primär eine Auseinandersetzung über die *politische* Frage, welchen gesellschaftlichen Interessen Kirche und Theologie das Wort zu reden haben. Und erst sekundär eine Auseinandersetzung über die *theologische* Frage, wie sich christlicher Glaube zu gesellschaftspolitischem Handeln verhält. Über *diese* Frage freilich hätte nicht «die gesellschaftliche Basis des Christentums», hätten nicht «die Christen selbst» (159) zu entscheiden, sondern die Neuscholastik oder die politische Theologie. Die politische Theologie? Sie selber am Scheideweg? Vor der Frage, ob sie bereit ist, ihren eigenen theologischen Implikationen Rechnung zu tragen?

Umweltethik

Dass ein gesellschaftlich und politisch derart umstrittenes Problem wie die Frage des Umweltschutzes auch innerhalb von Kirche und Theologie ausgiebig diskutiert und sehr unterschiedlich beurteilt worden ist, ist aus dem Forschungsbericht von H. Halter «Theologie, Kirchen und Umweltproblematik. Der Beitrag der Theologie zu einer ökologischen Ethik» zu ersehen. Aufgrund zahlreicher Veröffentlichungen – Beiträgen zur sogenannten Ökotheologie, Entwürfen zur Umweltproblematik, kirchenamtlichen Stellungnahmen – hat H. Halter den bisherigen Ertrag dieser Diskussion in seinen Umrissen skizziert und unter dem Gesichtspunkt eines seiner Meinung

nach sachgemässen theologischen Beitrags zur Umweltethik kritisch interpretiert. H. Halters sachkritisches Interesse durchzieht seinen ganzen Bericht. Und es verleiht ihm theologisches Gewicht. Was in der theologischen Diskussion über die Umweltproblematik umstritten ist, wird nicht bloss Thema neutraler Information. Es bleibt, was es in seiner Strittigkeit ist: Sache verantwortlicher Konfrontation.

Umstritten nämlich ist – das zeigen die Beiträge zur Ökotheologie – zunächst die Frage, was der Schöpfungsglaube, was die biblischen Texte zum Verständnis der Umwelt und zum Verständnis der Stellung des Menschen in ihr beizutragen haben. Umstritten ist ferner – das zeigen die kirchenamtlichen Stellungnahmen –, in welchem Zusammenhang, in welchem Horizont sozusagen die Umweltproblematik theologisch zu situieren sei. Und umstritten ist schliesslich – das zeigen die Entwürfe zur Umweltethik –, auf welcher Stufe der Wertehierarchie die Umwelt und auf welcher Stufe der Mensch zu plazieren sei. Dass in dem allen auch die moralische Frage, die Frage, inwiefern, wie und in welchem Ausmass die Umwelt des menschlichen Schutzes bedarf, umstritten ist, und dass die kirchlichen und theologischen Antworten darauf vielfach mit denen konvergieren, die man von der politischen Tagesdiskussion her kennt, ist für H. Halter bloss die Kehrseite dessen, was er für eigentlich theologisch umstritten hält. Und das ist weder bloss die Frage des theologischen Verständnisses der Umwelt noch bloss die Frage des moralischen Verhaltens zu ihr, es ist die Frage des Verhältnisses von christlichem Glauben und Moral. Er selber nämlich hält jene beiden Entwürfe zur Umweltethik für theologisch sachgemäss, die er als Beispiele für eine theonom begründete autonome Moral anführt. Denn hier kommt der christliche Glaube nicht als moralisches Gesetz ins Spiel – was in der Ökotheologie und in der Ökoethik gang und gäbe ist –, sondern als «Letztbegründung» (197) für die unbedingte Forderung sowie als «zusätzliche Motivation» (198) zu sachgerechtem und menschengemässen Umweltschutz.

Dass selbst dieser Ansatz – und zwar zu Recht – umstritten ist und dass der bisherige Beitrag der Theologie zur Umweltethik noch in mancher Hinsicht der Ergänzung bedarf, ist aus H. Halters Bericht durchaus auch zu ersehen. Doch dabei stehenzubleiben würde besagen, an dem vorbeizugehen, was diesem Bericht theologisches Gewicht verleiht: der Hinweis darauf, dass über die Frage, ob ein theologischer Beitrag zur Umweltethik sachgemäss sei, nicht erst in der Ethik, sondern vor der Ethik entschieden wird – nämlich dort, wo das Ethische selber theologisch beurteilt wird.

«Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen»

Die fünf Beiträge, die in Band 14 der Reihe «Theologische Berichte» publiziert worden sind, deuten darauf hin, dass katholische Soziallehre als theologische Disziplin heutzutage um ihr Selbstverständnis ringt. Sie deuten zugleich darauf hin, dass sich Vertreter verschiedener theologischer Disziplinen – ausser Moraltheologen auch Exegeten und Kirchenhistoriker – an diesem Ringen beteiligen. Vor allem aber deuten sie darauf hin, dass das Ringen um das Selbstverständnis von katholischer Soziallehre als theologischer Disziplin ein Ringen um das Selbstverständnis von Theologie als solcher impliziert. Darum lädt Band 14 der Reihe «Theologische Berichte» nicht bloss zu neutraler Feststellung dessen ein, was er an Informationen vermittelt. Er lädt vielmehr zu verantwortender Teilnahme an dem Ringen ein, das sich in ihm vollzieht.

Silvia Müller

Hinweise

Theologische Fakultät Luzern

An der Theologischen Fakultät Luzern wird Prof. Dr. *Josef Bommer*, Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie, auf Ende des Studienjahres 1987/88 emeritiert. Er wird eine Abschiedsvorlesung halten am Donnerstag, den 30. Juni 1988, 18.15 Uhr im Grossen Hörsaal der Fakultät (Pfistergasse 20) zum Thema: *Die praktische Theologie als Kunst und als Wissenschaft*. Zur Teilnahme an dieser Veranstaltung sind Interessenten und Freunde der Fakultät freundlich eingeladen.

Amtlicher Teil

Für alle Bistümer

Erklärung der Vorsitzenden der Schweizer, Deutschen und Französischen Bischofskonferenzen

Alterzbischof Marcel Lefebvre hat seinen Entschluss angekündigt, am 30. Juni 1988 vier Priestern die Bischofsweihe zu er-

teilen, wobei er sich in Gegensatz zum erklärten Willen des Papstes und zu einer von langer Tradition bestimmten Praxis der Kirche stellt. Wenn er diese Absicht verwirklichen sollte, begäbe er sich ausserhalb der kirchlichen Gemeinschaft und übernehme damit die Verantwortung für das endgültige Eintreten des Schismas.

Gegen Ende des vergangenen Monats Mai hat Kardinal Ratzinger uns in Rom umfassend und genau über den Stand der Versöhnungsgespräche zwischen dem Heiligen Stuhl und Alterzbischof Lefebvre unterrichtet. Der Heilige Vater selbst wünschte, dass alle Bischöfe unserer Länder über alle Verständigungsbemühungen informiert werden sollten, die in seinem Auftrag unternommen worden sind. Die Vereinbarung, die in dem Dialog mit dem Gründer von Ecône gesucht wurde, musste notwendigerweise in treuer Übereinstimmung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sein und auf die Bedürfnisse der Priesterbruderschaft Pius X. Rücksicht nehmen, sofern diese mit jener Treue vereinbar sind.

Der Heilige Vater hat alles versucht, um der Kirche das Drama eines neuen Schismas zu ersparen. In vollem Wissen um all das, was Alterzbischof Lefebvre und seine Anhänger gegen ihn, das Konzil und die Bischöfe geschrieben und erklärt hatten, hat der Papst dennoch ausserordentliches Verständnis und Entgegenkommen gezeigt. Er ist bis an die äussersten Grenzen aller möglichen Zugeständnisse gegangen.

Wir bitten Alterzbischof Lefebvre eindringlich, seinen Entschluss nochmals zu überdenken, und fordern das ganze Volk Gottes auf, dafür zu beten, dass Alterzbischof Lefebvre keine Handlung begeht, die der Gemeinschaft der Kirche nicht mehr gutzumachenden Schaden zufügen könnte.

Paris, am 16. Juni 1988

+ *Henri Schwery*, Präsident der Schweizer Bischofskonferenz
Kardinal *Albert Decourtray*, Präsident der Französischen Bischofskonferenz
+ *Karl Lehmann*, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz

Bistum Basel

Wahlen und Ernennungen

Adolf Hugo, bisher Erwachsenenbildner im Bildungszentrum Wislikofen und priesterlicher Mitarbeiter im Seelsorgeverband Zurzach-Studenland (AG), zum Pfarrer von Wangen bei Olten (SO) (Installation 3. Juli 1988).

Stellenausschreibung

Die vakante Pfarrstelle von *Ins* (BE) wird zur Wiederbesetzung ausgeschrieben. Interessenten melden sich bis zum 12. Juli 1988 beim diözesanen Personalamt, Baselstrasse 58, 4501 Solothurn.

Priesterweihen

Am Samstag, den 18. Juni 1988, spendete Mgr. Dr. Otto Wüst, Bischof von Basel, in der Pfarrkirche St. Pankraz in Boswil die *Priesterweihe* an: Fr. *Martin Blaser* OSB, von Steinen (SZ) in Sarnen; *Pero Brkic*, von Grebnice (YU) in Muri (AG); *Christophe Holzer*, von Bellwald in Bern; *Raimund Obrist*, von Littau in Reussbühl; *Marco Riedweg*, von und in Luzern; *Simon Vogel*, von Unterbäch in Emmen.

Am Sonntag, den 19. Juni 1988, spendete Mgr. Dr. Otto Wüst, Bischof von Basel, in der Pfarrkirche Ste-Marie in Saignelégier die *Priesterweihe* an: *Dominique Jeannerat*, von und in Montenol; Fr. *Imier Montavon* OFMCap, von Montigné in Delémont; *Ivan Sergy*, von Burtigny in Bern.

Institutio

Am Samstag, den 18. Juni 1988, nahm Weihbischof Dr. Joseph Candolfi in der Pfarrkirche St-Michel in Tramelan durch die *Institutio* in den Dienst des Bistums Basel als Pastoralassistenten auf: *Patrick Fromaigeat*, von Vicques in Courrendlin.

Institutio

Am Sonntag, den 19. Juni 1988, nahm Weihbischof Martin Gächter in der Pfarrkirche St. Jakob in Cham durch die *Institutio* in den Dienst des Bistums Basel als Pastoralassistenten und -assistentinnen auf: *Bettina Bischof-Bircher*, von Sins in Köniz; *Paul Bühler-Hofstetter*, von Weesen in Orpund; *Markus Burri-Gisler*, von Ebikon in Luzern; *Annelis Kuhn-Fähndrich*, von Steinhausen in Luzern; *Andres Lienhard*, von Zürich in Nussbaumen; *Regina Müller*, von Sirnach/Horben in Burgdorf; *Emilio Patocchi*, von Peccia (TI) in Wabern; *Christoph Schwager-Uhlmann*, von Bischofszell in Härkingen; *Marek Sowulewski*, von Legnica (PL) in Luzern; *Martin Tanner-Saurer*, von Triengen in Wettingen; *Thomas Thali-Zeder*, von Hitzkirch in Luzern.

Zudem erhielten die *Bischöfliche Missio* als Pastoralassistent und -assistentinnen: Sr. *Hildegard Schallenberg*, von Hadamar (BRD) in Allschwil; *Edith Weisschar-Aeschlimann*, von Rüderswil in Luzern; *Michael Weisschar-Aeschlimann*, von Remshalden (BRD) in Luzern.

Bistum St. Gallen

Wechsel im Rektorat der katholischen Kantonsekundarschule (KKS)

Nach Ablauf des Schuljahres verlässt diesen Sommer P. *Hans Hobi* SJ nach 14jähriger Tätigkeit den Posten des Rektors. Der Administrationsrat wählte mit dem Einverständnis des Bischofs auf Antrag des Schulrates den derzeitigen Pfarrer von Thal/Rheineck *Bernhard Gemperli* zum neuen Rektor. Er übernimmt Mitte August die Leitung der Schule.

Demission vom Pfarramt

Pfarrer Bernhard Gemperli hat zufolge seiner Wahl zum Rektor der KKS auf den 1. Juli die Demission vom Pfarramt Thal/Rheineck eingereicht. Ab Herbst wohnt er im Pfarrhaus Bernhardzell und wird dort zusätzlich als Aushilfspriester tätig sein. Die Gottesdienste von Thal/Rheineck werden in der Vakanz vom Missionshaus Marienburg übernommen. Die pfarramtliche Zuständigkeit liegt beim Pfarramt Heiden, Telefon 071-91 17 53.

Stellenausschreibung

Die Doppelpfarrei Thal/Rheineck wird hiermit zur Wiederbesetzung ausgeschrieben. Interessenten melden sich bis Mitte August beim Personalamt der Diözese, Klosterhof 6b, 9000 St. Gallen.

Verstorbene

Johann Rohrer, alt Spiritual, Ingenbohl

Der Nachruf auf den am Palmsonntag Verstorbenen sei in ganz unüblicher Weise mit seiner Aufbahrung begonnen. Jedermann staunte: hier lag ein Toter mit den Gesichtszügen des Pfarrers von Ars. Andere hielten dafür, dass es eher die Gesichtszüge von Bruder Klaus seien. Mochten dem Dahingegangenen hin und wieder Strenge und gar Unbeweglichkeit aneignen, hier nun schien die Totenstarre überhöht durch einen mild gelösten Ausdruck tiefen Friedens. Was ihn zeit lebens bewegte, dass nämlich Priester und Ordensleute ihrem Ideal naheifern sollen, schien hier im Sarg sein letztes Wort vor allem an die Klostergemeinde zu sein. Es war sein Vermächtnis aus seinem langjährigen Amt als Spiritual heraus an die Kongregation der barmherzigen Schwestern vom Hl. Kreuz in Ingenbohl.

Johann Rohrer liess an Bruder Klaus erinnern. Für den Obwaldner (mütterlicherseits in der Ahnenreihe des Einsiedlers vom Ranft sich befindend) war Bruder Klaus von der Scholle und von

der steten Gottsuche her ein Ideal. Ihm war er besonders zugetan durch den Lobpreis des Gehorsams als Spitze allen Tugendlebens. Andererseits war die im Jahre 1925 erfolgte Heiligsprechung des Pfarrers von Ars richtungweisend für seine priesterliche Berufung und Spiritualität. Man darf wohl annehmen, die Aszese von Johann Rohrer, die so viele Jahrgänge von Ordensschwestern beeindruckte, habe ihre geistige Wurzel im Leben des Pfarrers von Ars gehabt.

Eines weitern «Bindeglieds» seiner Lebensart sei noch gedacht. Sein geistlicher Vater war der Benediktinerpater aus der Abtei Muri-Gries, der als Professor am Sarner Kollegium wirkte, Dr. P. Hugo Müller. Er kam aus der Schwendi, der Heimat von Bruder Klausens Frau Dorothea. Wie Johann Rohrer war auch er Bauernbub gewesen und scheinbar hat er seinen spätern geistlichen Sohn in seinen Kollegiums Jahren zur Liebe der heimischen und fremden Sprachen animiert. Und was der Ewiler/Sachsler leider etwas zu wenig oft in Wort und nachfolgender Gebärde durchschimmern liess – den unübertrefflichen Obwaldner Schalk –, das brach bei P. Hugo beinahe bei je-

Die Mitarbeiter dieser Nummer

Dr. Alberto Bondolfi, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Sozialethik der Universität, Kirchgasse 9, 8001 Zürich

Dr. P. Leo Ettlín OSB, Kollegium, 6060 Sarnen
Bernhard Gemperli, Pfarrer, 9425 Thal

Leo Gemperli, Krankenseelsorger, Klosterstrasse 12, 6440 Ingenbohl

Silvia Müller, Kapuzinerweg 21, 6006 Luzern

Doris Weber-Kauf, Redaktorin, Burgstrasse 7, 6023 Rothenburg

Schweizerische Kirchenzeitung

Erscheint jeden Donnerstag

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

Hauptredaktor

Rolf Weibel, Dr. theol.
Frankenstrasse 7-9, Postfach 4141,
6002 Luzern, Telefon 041 - 23 50 15

Mitredaktoren

Kurt Koch, Dr. theol. des., Lehrbeauftragter
St.-Leodegar-Strasse 4, 6006 Luzern
Telefon 041 - 51 47 55

Franz Stampfli, Domherr
Bachtelstrasse 47, 8810 Horgen
Telefon 01 - 725 25 35

Josef Wick, lic. theol., Pfarrer
Rosenweg, 9410 Heiden, Telefon 071 - 91 17 53

Verlag, Administration, Inserate

Raeber Druck AG, Frankenstrasse 7-9
Briefadresse: Postfach 4141, 6002 Luzern
Telefon 041 - 23 07 27, Postcheck 60-16201-4

Abonnementspreise

Jährlich Schweiz: Fr. 80.-;
Ausland Fr. 80.- plus Versandgebühren
(Land-/See- oder Luftpost).

Studentenabonnement Schweiz: Fr. 53.-.

Einzelnummer: Fr. 2.- plus Porto.

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

Redaktionsschluss und Schluss der Inseratannahme: Montag, Arbeitsbeginn.

dem Satz durch. Doch etwas anderes gab P. Hugo seinem geistlichen Sohn voll auf seinen Lebensweg mit: dadurch Persönlichkeit werden, dass man entfaltet, «was in einem steckt», und sich ehrlich müht, den andern anzuerkennen und vor allem dem *einen* andern, Jesus Christus, in Hingabe und in der Gemeinschaft der Kirche zu dienen.

Ist so die Lebenswürdigung von Johann Rohrer umschrieben, sei nun im folgenden auf seinen Lebensweg hingewiesen. Er kam als Zweitjüngster einer Fünfer-Geschwisterreihe am Martinstag 1908 auf Ewilimatten in Sachseln zur Welt. Sein Vater war Kilian Rohrer; seine Mutter Agnes war eine gebürtige von Flüe. Sehr früh schien sich unter den Geschwistern eine Arbeitsteilung eingestellt zu haben. Das «Mitwerchen» auf dem Hof wurde den andern zugewiesen, auf ihn entfiel das «Kommissionenmachen» ins weit entfernte Dorf hinunter. Dies wurde später mit dem Kirch- und Schulweg verbunden. Mit sehr guter Matura krönte er seine Kollegiumsahre von Sarnen. Der damalige Abt von Muri-Gries bewog ihn, dem Kloster beizutreten. Doch nach einem kurz nachher nötig gewordenen Kuraufenthalt in einem Sanatorium in Ägeri schien es ratsam, die Studien im Priesterseminar St. Luzi in Chur fortzusetzen. 1935 feierte Johann Rohrer Primiz in der Pfarrkirche zu Sachseln und im selben Jahr begann er im Kollegium Maria Hilf, Schwyz, als Sekretär. Zugleich war er in verschiedenen Fächern noch Lehrer.

1947 (im Jahr der Heiligsprechung von Bruder Klaus) wurde er nach Ingenbohl gerufen, um sich der Vorarbeiten für eine Seligsprechung der Klostergründerin Mutter Maria Theresia Scherer

anzunehmen. Hinzu kam das Amt eines Religionslehrers im Institut Theresianum. Seine Hauptaufgabe und so das Feld eines ausserordentlich segensreichen Wirkens wurde aber das Amt eines Spirituals. Hier entfaltete er seinen Dienst am Altar bei den vielen Professefeierlichkeiten. Hier widmete er sich voll Eifer den jungen Menschen, die sich zum Leben in der Kongregation berufen fühlten. Hier begleitete er die Schwestern durch ihre Klosterjahre in der weisen Art eines Seelenführers, in Bibelseminarien und geistlichen Vorträgen und als Tafelmeister im Speisesaal der Geistlichen, wo so oft hoher und höchster Besuch sich einfand.

Des Verstorbenen Gesundheit war durch alle Jahre hindurch nicht ungetrübt. Die Erkrankung an den Lungen wurde schon erwähnt. Eine oft sehr schmerzende Nierensenkung begleitete ihn durch alle Ingenbohljahre. Später kam Schwerhörigkeit dazu. Dann machte ihm eine immer mehr sich steigernde Gedächtnisschwäche zu schaffen. «Altwerden ist schwer», so beteuerte er oft. Zumal, als die fortschreitende Krankheit ihm die tägliche Zelebration, später sogar den täglichen Empfang der Kommunion verunmöglichte. Aber er trug das Leiden tapfer, und er trug es in der grossen Dankbarkeit, dass er diese Leidenszeit im Klosterspital St. Joseph verbringen durfte, bewundernswert umsorgt und gepflegt durch die Krankenschwestern.

Am Vorabend der Karwoche zeigte sich die Nähe des Todes an, und in der Mitte des Palmsonntags ging er friedlich in das Sterben hinein, wo er – das ist ja unser Glaube – im Tod Jesu Christi den Ort aller Läuterung fand, den Ort aber auch zu Auferstehung und ewigem Leben. Uns

aber bleibt das zum Dank an Gott und an den Verewigten aufrufende Nachsinnen: Johann Rohrer war ein edler, frommer, überzeugter und überzeugender Priester des Herrn. Diesen Gedanken gab auch Bischof Johannes Vonderach am Ende der Eucharistiefeyer der Trauergemeinde auf den Weg zum Friedhof, und so wird er zum bleibenden, ehrenden Andenken an den Verstorbenen.

Leo Gemperli

Neue Bücher

Kartausen und Kartäuser

Willibald Bösen, Auf einsamer Strasse zu Gott. Das Geheimnis der Kartäuser. Mit Illustrationen von Gordona Köllner, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1987, 191 Seiten.

Willibald Bösen schreibt als Aussenstehender über Begegnungen und Erlebnisse, die er mit Kartausen und Kartäusern erfahren durfte. Er ist so etwas wie ein Kartäuser-Fan, der zuerst mehr von Neugier getrieben Kontakte knüpfte. Es gelang ihm auch mit viel Geschick und Beharrlichkeit, in die stillen Klausuren der Kartäuser hineinzukommen, was sonst Aussenstehenden verwehrt ist. Mit der Zeit wird sein Kartäuserverständnis zusehends geistlicher und realistischer. In fliessendem Erzählstil, häufig in der lockeren Form des Tagebuches oder auch des Interviews, bietet das Buch alles Wissenswerte über das Leben der schweigenen Mönche und ihre Spiritualität. *Leo Ettlin*

Römisch-katholische Kirchengemeinde St. Johannes, Geroldswil, und römisch-katholische Kirchengemeinde Engstringen, Oberengstringen

Wir suchen auf Herbst 1988

kirchlichen Jugendarbeiter

Als Aufgaben stellen sich in beiden Kirchengemeinden:

- Erteilung einiger Religionsstunden an der Oberstufe
- Mithilfe bei der Leitung von Jugendgruppen
- Aufbau der Betreuung von Schülern
- Mitarbeit bei der Vorbereitung und Gestaltung von Jugendgottesdiensten
- Organisation von Weekends für Firmlinge und Abschlussklassen

Die Arbeit erfolgt je zur Hälfte in beiden Kirchengemeinden.

Unsere Erwartungen:

- abgeschlossene, geeignete Ausbildung
- religiöses Engagement
- Bereitschaft zur Zusammenarbeit
- Freude an selbständiger Arbeit

Wir bieten:

- Besoldung und übrige Anstellungsbedingungen nach den Richtlinien der Zentralkommission der römisch-katholischen Körperschaft des Kantons Zürich
- Arbeitsräume

Weitere Auskünfte erteilen gerne Herr Pfarrer B. Kramm in Oberengstringen, Telefon 01-750 12 70, und Herr Pfarrer Erik Maeder in Geroldswil, Telefon 01-748 27 39.

Bewerbungen sind schriftlich mit den üblichen Unterlagen zu richten an: Herrn Dr. Andreas Zimmerli, Rauchackerstr. 31, 8102 Oberengstringen

Für die **Pfarrei St. Laurentius in Flawil/SG** suchen wir einen/eine

Pastoralassistenten/-in

Wir freuen uns, wenn Sie in folgenden Bereichen mitverantwortlich sein möchten:

- Gemeindeleitung und -pastoral
- Liturgie und Verkündigung
- Erwachsenenbildung

Selbständiges Arbeiten wäre erwünscht in

- Katechese auf der Oberstufe
- Jugendarbeit

Wir erwarten eine kontaktfreudige, initiative Persönlichkeit, die einerseits selbständiges Arbeiten schätzt und andererseits bereit ist, im Team zusammenzuarbeiten.

Amtsantritt: nach den Sommerferien 1988 oder nach Vereinbarung.

Die Besoldung erfolgt nach den Richtlinien des Katholischen Administrationsrates St. Gallen.

Auskünfte erteilen Ihnen gerne: Max Elmiger, Kaplan, Enzenbühlstrasse 20, 9230 Flawil, Telefon 071 - 83 14 15, oder Toni Kuster, Laienseelsorger, Enzenbühlstrasse 38, Telefon 071 - 83 14 16.

Ihre Bewerbung richten Sie bitte an den Präsidenten des Katholischen Kirchenverwaltungsrates, Herrn Raphael Kühne, Fohlenweg 1, 9230 Flawil, Telefon 071 - 83 57 67

Kath. Kirchgemeinde Steinhausen

sucht auf Schulbeginn Ende August, evtl. Oktober 1988 eine/n

Laientheologen/-in oder Katecheten/-in

Aufgabenbereich:

- Religionsunterricht an der Ober- und Mittelstufe
- Schüler- und Familiengottesdienste
- allgemeine Pfarreiarbeiten, wie Betreuung von pfarreilichen Erwachsenengruppen, je nach Neigung.

Wir suchen religiös engagierte sowie kontakt- und teamfreundige Persönlichkeit!

Wir bieten zeitgemässe Besoldung und Zusammenarbeit mit aktiven Mitarbeiter/innen und Pfarreigruppen.

Nähere Auskünfte erteilt Pfarrer Otto Enzmann, Zugerstrasse 6, 6312 Steinhausen, Telefon 042 - 41 84 54.

Schriftliche Bewerbungen sind zu richten an Kirchenratspräsident Heinz Huber, Obstweg 3, 6312 Steinhausen, Telefon 042 - 41 37 40

Wir suchen für unsere Kirche in **Zweisimmen** einen

Pfarresignaten

Stellenantritt: 1. Oktober 1988.

Aufgabe:

Mithilfe in der seelsorgerischen Betreuung des Obersimmentales nach Absprache.

Gegenleistungen:

- 4 ½-Zimmer-Wohnung (inkl. Heizung, Licht, Wasser, Telefon)
- Garage
- Studio für Gäste steht zur Verfügung
- finanzielle Entschädigung nach Vereinbarung.

Auskunft:

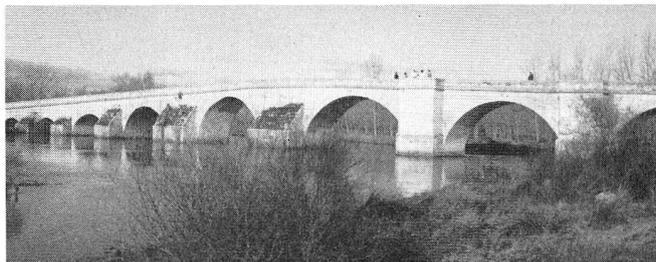
J.-P. Bühler, Präsident der Kirchgemeinde, Telefon 030 - 4 12 86

Pfarramt Gstaad, Telefon 030 - 4 11 41

Röm.-kath. Kirchgemeinde Gstaad

Der Kirchgemeinderat

Camino de Santiago – Jakobsweg Santiago de Compostela



... als Pfarreise, Pilgerreise oder ganz einfach: als Reise für religiös, kulturell und kunsthistorisch Interessierte. Rufen Sie uns an!

Vom 4. bis 13. August 1988 findet zudem eine solche Reise statt, zu der Einzelpersonen herzlich willkommen sind. Verlangen Sie den Prospekt!



Wichtig:

Für Pfarreien und Gruppen sind wir gerne bereit, einen Informationsabend über den «Camino de Santiago» zu organisieren oder mitzuwirken. Wir sind daran, einen Film über den Jakobsweg nach Santiago de Compostela anzufertigen, welcher Ihnen zur Verfügung stehen wird! Rufen Sie uns doch an!



Orbis-Reisen

Reise- und Feriengenossenschaft der Christlichen Sozialbewegung, Bahnhofplatz 1, 9001 St. Gallen, Telefon 071 - 22 21 33

Neue Steffens-Mikrofonanlage jetzt auch in der Stadtkirche zu Rapperswil. Wir bieten Ihnen kostenlos und unverbindlich unsere Mikrofonanlage zur Probe.

Wir kooperieren mit der bekannten Firma Steffens auf dem Spezialgebiet der Kirchenbeschallung und haben die Generalvertretung für die Schweiz übernommen.

* * *

Seit über **25 Jahren** entwickelt und fertigt dieses Unternehmen spezielle Mikrofonanlagen für Kirchen auf internationaler Ebene.

* * *

Über Steffens-Mikrofonanlagen hören Sie in mehr als **5000 Kirchen**, darunter im Dom zu Köln oder in der St.-Anna-Basilika in Jerusalem.

Auch arbeiten in Ardez/Ftan, Basel, Berg-Dietikon, Brütten, Chur, Davos-Platz, Dübendorf, Emmenbrücke, Engenburg, Fribourg, Genf, Grengiols, Hindelbank, Immensee, Kloten, Lausanne, Luzern, Meisterschwanden, Morges, Moudon, Muttenz, Nesslau, Otelfingen, Ramsen, Rapperswil, Ried-Brig, Rümlang, San Bernadino, Schaan, Vissoie, Volketswil, Wabern, Wasen, Oberwetzikon, Wil, Wildhaus, Winterthur und Zürich unsere Anlagen zur vollsten Zufriedenheit der Pfarrgemeinden.

Mit den neuesten Entwicklungen möchten wir eine besondere Leistung demonstrieren.



Steffens
Elektro-Akustik

Damit wir Sie früh einplanen können schicken Sie uns bitte den Coupon, oder rufen Sie einfach an. **Tel. 042-22 12 51**

Coupon:

Wir machen von Ihrem kostenlosen, unverbindlichen Probeangebot Gebrauch und erbitten Ihre Terminvorschläge.

Wir sind an einer Verbesserung unserer bestehenden Anlage interessiert.

Wir planen den Neubau einer Mikrofonanlage.

Bitte schicken Sie uns Ihre Unterlagen.

Name/Stempel: _____

Strasse: _____

Ort: _____

Telefon: _____

Bitte ausschneiden und einsenden an:

**Telecode AG, Industriestrasse 1
6300 Zug, Telefon 042/221251**

N/6/88



Die Personalcomputer-Lösung für die Pfarreiverwaltung

Nähere Informationen und Unterlagen:
Telefon 043-41 21 81

BORM-INFORMATIK AG

Rossbergstrasse 41, 6422 Steinen

Aus Hauskapelle preisgünstig abzugeben

8 Kirchenbänke

Länge 142 cm

Hartholz, braungebeizt, sehr guter Zustand.

Auskunft: Tel. 041-36 30 70, Montag bis Samstag von 10-12 Uhr

Welcher Mitbruder besorgt pensioniertem Geistlichen in landschaftlich schöner Gegend eine

2 1/2-Zimmer-Wohnung?

Aushilfen werden gern übernommen.

Angebote bitte unter Chiffre 1530 an die Schweiz, Kirchenzeitung, Postfach 4141, 6002 Luzern



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



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



Lexikon der Religionen

Phänomene - Geschichte - Ideen. Begründet von Franz König. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter hrsg. von Hans Waldenfels. 730 Seiten, geb., bis 31. 3. 1988: Fr. 81.-. Herder Verlag 1987.

Das neue Lexikon will - wie sein Vorgänger (Religionswissenschaftliches Wörterbuch) wissenschaftlich zuverlässig sein und darum den heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen, soweit möglich, Genüge leisten. Es will aber die Ergebnisse der Wissenschaft zugleich in einer Weise präsentieren, dass auch der Nichtfachmann mit ihnen umgehen kann und angesichts der immer deutlicheren Entwicklung eines vom religiösen Pluralismus und Synkretismus gezeichneten religiösen Horizonts fundierte Informationen über die heute vorherrschenden Formen des Religiösen und der Religionen findet und ihm zugleich Hilfen zur eigenen Urteilsbildung vom christlichen Standpunkt aus an die Hand gegeben werden. - Den größten Umfang des Lexikons nehmen Artikel ein, die über die heute wirksamen Religionen und religiösen Strömungen berichten, Zugang zu religiösen Phänomenen vermitteln und damit die Wahrnehmung des Religiösen fördern. Kürzere Artikel bieten auch Auskünfte über einzelne Begriffe, die im Kontext der Religionen beheimatet sind. In vielen Fällen verweisen Stichwortangaben auf die Artikel, in denen das gesuchte Thema mitbehandelt ist. Die Literaturhinweise am Ende verweisen einmal auf wichtige Grundlagentexte, vor allem aber auf weiterführende Literatur zum Thema.

Raeber Bücher AG, Frankenstrasse 9, 6002 Luzern

A. Z. 6002 LUZERN

7989

Herrn
Dr. Josef Pfammatter
Priesterseminar St. Luzi

7000 Chur

25/23. 6. 88