Zeitschrift: Schweizerische Kirchenzeitung : Fachzeitschrift für Theologie und Seelsorge

Herausgeber: Deutschschweizerische Ordinarienkonferenz

Band: 158 (1990)

Heft: 31-32

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

Schweizerische Kirchenzeitung

KIRCHE

31–32/1990 2. August 158. Jahr

Für eine neue Sonntagskultur 445

Massgebliches zur Bischofswahl 446

Der «Katholische Literaturstreit» im frühen 20. Jahrhundert (1) Wie sich der deutsche (und deutschsprachige) Katholizismus der Bildungsgesellschaft entfremdete; der 1. Teil eines Beitrages von Manfred Weitlauff 447

Der alte Christ – ernstgenommenes Mitglied unserer Gemeinde oder Opfer betulicher Seelsorge? Ein pastoraltheologischer Beitrag von Uwe Wolfgang Burrichter 452

Sozialethische Überlegungen zur Energiepolitik 456

Amtlicher Teil 457

Schweizer Kirchenschätze
Abtei Einsiedeln: Immaculata im Strahlenkranz (um 1700; 98, 55 cm hoch, Holz und Silber, aus der Sammlung des Klosters)

Für eine neue Sonntagskultur

«Immer mehr Menschen suchen heute nach einer neuen Sonntagskultur. Die gesellschaftliche Bedeutung liegt in der gemeinsamen Unterbrechung der Arbeit, die im Bewusstsein gründet, dass der Mensch nicht für die Arbeit da ist und Anbetung, Freude, Spiel, Feste und Gemeinschaft wesentlich sind.» Mit dieser Feststellung plädiert der «Sozialhirtenbrief 1990» der katholischen Bischöfe Österreichs für eine gemeinsame Sonntagskultur.[1] Dieses Plädoyer steht im IV. Teil dieser massgeblichen teilkirchlichen Stellungnahme zur sozialen Lage, in dem unter der Überschrift «Sinnfragen, Werte und Ziele» die Bedeutung einer Wertekultur für den Einzelmenschen wie für die Gesellschaft herausgestellt wird. Dabei greift das Lehrschreiben zwei aktuelle Fragen heraus, den «Grundwert Leben» und die «Sonntagskultur».

Das Plädoyer der österreichischen Bischöfe für eine neue Sonntagskultur ist ausdrücklich eine Antwort auf die zweifache Bedrohung des Sonntags: die drohende Ausweitung der Sonn- und Feiertags*arbeit* aus (teilweise neuen) technischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gründen und die drohende Beschränkung der Sonn- und Feiertags*ruhe* durch die Angebote der Freizeitgesellschaft – wobei durch das Eindringen der Vergnügungsindustrie in den Sonntag zugleich «immer mehr Menschen gezwungen werden, Erwerbsarbeit zu leisten».

Eine neue Sonntagskultur – gegen diese (teilweise neuen) Bedrohungen des Sonntags – braucht einen breiten Konsens in der Bevölkerung, der «nur durch die Mitverantwortung vieler gesellschaftlicher Kräfte aufgebaut werden» kann. Sie bedarf aber auch der schützenden Hilfe des Staates. Dieser Gesichtspunkt dürfte bei uns noch besonders aktuell werden, weil die Frage der Sonntagsarbeit im Zusammenhang der laufenden Revision des Arbeitsgesetzes ansteht. Diese Revision verfolgt hauptsächlich drei Ziele:[2] Erstens soll die Gleichstellung von Mann und Frau angestrebt werden. Wenn diese Gleichstellung aber so angestrebt wird, dass die einschränkenden Bestimmungen für Frauen in bezug auf Nacht- und Sonntagsarbeit einfach wegfallen sollen, kommt es zu einer Gleichstellung zu schlechteren Bedingungen; dann wird «gleiches Recht Recht für Mann und Frau» zum «gleichen Recht auf eine geringere Lebensqualität». Zweitens soll der Arbeitnehmerinnen- und Arbeitnehmerschutz verstärkt werden. Hier werden Änderungen vorgeschlagen, die den Schutz bei besonders belastenden Arbeiten oder Arbeitszeiten verbessern können. Drittens geht es um eine grössere Beweglichkeit des Gesetzes, um die «Flexibilisierung von Regelungen, die sich unter den heutigen Wettbewerbs- und Produktionsbedingungen als zu starr erwiesen haben», konkret um die Lockerung des Verbotes der Nacht- und der Sonntagsarbeit.

Gegen eine solche Lockerung – und dies durchaus im Sinne einer Förderung der Sonntagskultur – sprechen sich nicht nur kirchliche, sondern auch gewerkschaftliche Kreise aus. Es ist deshalb besonders aufschlussreich, wenn sich in dieser Frage kirchliche, christliche und gewerkschaftliche Überlegungen verbinden, wie dies beispielsweise beim Grundlagenpapier des Schweizerischen Verbandes evangelischer Arbeitnehmer (SVEA) zur Sonntagsarbeit der Fall ist.[3] Zur Sonntagsarbeit hält die SVEA schon in ihrem Grundsatzprogramm fest: «Der Sonntag ist Teil der Freizeit und eingegliedert in den Rhythmus von Arbeits- und Ruhezeit. Dem Sonntag kommt eine bevorzugte Stellung zu im Sinne eines Tages der Besinnung, der Ruhe, der Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen. Deshalb muss der Sonntag für möglichst viele ein arbeitsfreier Tag bleiben. Die Ausdehnung der Sonntagsarbeit bedeutet Unterordnung des Menschen und des menschlichen Gemeinschaftslebens unter materielle und wirtschaftliche Aspekte.» Damit geht es dem SVEA nicht nur um die religiös begründete Sonntagsheiligung, sondern um die Sinnfrage, die er vor allem religiös begründet, die andere aber auch anders begründen können.

In seiner religiösen Begründung geht das Grundlagenpapier von der jüdisch-christlichen Zeitgestalt der Sieben-Tage-Woche mit sechs Werktagen und einem Ruhetag aus. In jüdischer Sicht ist der Ruhetag der Sabbat, auf den hin die Schöpfung geschaffen wurde. In christlicher Sicht ist der Ruhetag der Sonntag, der Tag der Auferstehung des Herrn. Der Sonntag ist so Ausgangspunkt und Ziel der Arbeit. «Durch den Sonntag erhält das menschliche Leben eine Sinnstruktur, einen Ausgangspunkt und einen Zielpunkt. Genau auf diese Sinnstruktur kommt es an: Ruhe – Bewegung – Ruhe, Sonntag – Arbeit – Sonntag, Ausgangspunkt – Zielpunkt.»

Der Sonntag kann so dann auch «Ort gemeinsamer Freiheitserfahrung» sein. Als Ruhetag schafft er die Möglichkeit, zu Arbeit und Konsum auf Distanz zu gehen, die Möglichkeit zur Erinnerung und Vergegenwärtigung der Herkunft und der Zukunft der christlichen Sinnerfahrung (im Gottesdienst der Gemeinde), die Möglichkeit zu einer Tagesgestaltung, die eine Ahnung von befreiter Zeit vermitteln kann. Der Sonntag als gemeinsamer Ruhetag ist dadurch auch «Ort gemeinsamer Zeiterfahrung und der Gemeinschaft». Durch die zeitliche Strukturierung der Woche sind gemeinsame Zeiterfahrungen möglich, die eine Voraussetzung für Gemeinschaft bilden. «Durch den Sonntag bleibt eine gemeinschaftsbildende Zeitkultur erhalten.» Insgesamt bietet der Sonntag so die «Möglichkeit der Realisierung einer humanen Zeit». Das heisst, der Sonntag ermöglicht dem Menschen, «sich Zeit lassen zu können», auch «Zeit verlieren zu können», er ermöglicht dem Menschen so eine ganzheitliche Zeiterfahrung.

Von diesem Sinn des Sonntags her erscheint eine Ausdehnung der Sonntagsarbeit allein aus Gründen des wirtschaftlichen Vorteils als eine Minderung der menschlichen Lebensqualität. Indes gefährdet nicht nur der wirtschaftliche und technische Fortschritt die überkommene Zeitstruktur und damit den Sonntag, sondern auch die Gedankenlosigkeit des seine Freiheit der Freizeit dem Freizeitbetrieb opfernden Menschen. Zum Schutz des Sonntags bedarf es deshalb auch einer neuen Nachdenklichkeit – als einer Voraussetzung einer neuen Sonntagskultur. *Rolf Weibel*

[1] Auf dieses wichtige Lehrschreiben werden wir noch eingehender zurückkommen; zu beziehen ist es beim Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz, Rotenturmstrasse 2, A-1010 Wien.

[2] Eine gute Übersicht der ethisch besonders sensiblen Revisionsvorschläge bietet die Stellungnahme der Schweizerischen Katholischen Arbeitsgemeinschaft Kirche und Industrie (SKAKI) und der Industrie- und Arbeiterseelsorgerkonferenz (IASKO), die zu beziehen ist beim Pfarramt für Industrie und Wirtschaft, Postfach 206, 4007 Basel.

[3] Erschienen unter dem Titel «Sonntags nie! Oder doch?» und zu beziehen beim SVEA-Zentralsekretariat, Postfach 6376, 8023 Zürich.

Memorabilia

Massgebliches zur Bischofswahl

Ein gutes Gedächtnis – mit oder ohne Zuhilfenahme technischer Mittel – lohnt sich auch im Hinblick auf aktuelle Fragen. Das belegt der folgende Text des Leiters der Feuilleton-Redaktion der Neuen Zürcher Zeitung, Dr. Hanno Helbling, mit dessen freundlichem Einverständnis wir dieses In-Erinnerung-Rufen, das er in seiner Zeitung am 13. Juli erstveröffentlicht hat, nachdrucken. *Redaktion*

Wenn wir die folgenden Bemerkungen zur Bischofswahl «massgeblich» nennen, so rechtfertigt sich dies aus dem Umstand, dass sie nicht etwa von uns stammen, sondern von *Eugenio Corecco,* der heute Bischof von Lugano und seit langem eine Autorität im Kirchenrecht ist. Wir entnehmen sie einer Arbeit, die er 1968/69 unter dem Titel «Note sulla chiesa particolare e sulle strutture della diocesi di Lugano» in der Zeitschrift «Civitas» (Band 24) veröffentlicht hat.

Nachdem Mgr. Corecco festgestellt hat, dass in der Praxis der Alten Kirche und bis ins Hochmittelalter der Bischof «von Klerus und Volk» gewählt wurde, analysiert er die weitere Entwicklung, in deren Verlauf sich die Kirche genötigt sah, sich gegen Eingriffe des Staates durch ein zentralistisches Verfahren abzuschirmen. Dann stellt er fest, dass von solchen Interventionen ausserhalb des kommunistischen Bereichs nicht mehr die Rede sein könne, dass also ein synodaler Wahlmodus, das Bemühen um einen möglichst weiten Konsens in unseren Verhältnissen kein Risiko mehr darstellen würde; anderseits habe «das Wiedererwachen der Theologie der Ortskirche und des Laientums in breiten Schichten des Gottesvolkes den Eindruck einer Verarmung hinsichtlich der nicht nur im ersten Jahrtausend, sondern in wenn auch geringerem, so doch beständigem Mass auch nach dem Ende des Mittelalters genossenen Rechte aufkommen lassen».

Die Freiheit und damit die Einheit der Kirche sei heute «ausserhalb der totalitären Staaten nicht durch äussere Mächte, sondern durch innere Faktoren bedroht, die ihren Sammelpunkt im kirchlichen Protest gegen jeden Versuch der Autorität finden, ein Übermass an monopolartigen Rechten und Vorrechten zu wahren, die keine genügende ekklesiologische Basis mehr haben». Um zu vermeiden, dass dieser Protest «global» werde und ins «Schisma» führe, «sollte ohne zu grossen Verzug ein immer tiefer gegrün-

detes Verhältnis der Transparenz zwischen den theologischen Anforderungen und der Praxis der Kirche hergestellt werden».

Und diese Praxis bringt es nun, immer nach Mgr. Corecco, mit sich, dass «die Nomination eines Bischofs trotz ihrer vitalen Bedeutung für eine ganze Ortskirche einzig aufgrund eines Spiels von Beziehungen, Bekanntschaften, persönlichen Einflüssen und privaten Interessen zustande kommt».

Das theologische Erfordernis bestehe aber darin, die Konsequenz aus der Erkenntnis zu ziehen, «dass der Heilige Geist der Ortskirche bei der Wahl des geeigneten Oberhirten beisteht». Dadurch werde die Möglichkeit menschlicher Irrtümer nicht ausgeschlossen. Hier müsse «die Gewähr infolgedessen und im Rahmen des Möglichen darin gesucht werden, dass man den Kreis der institutionell für die Wahl verantwortlichen Personen erweitert». Die Domkapitel, die ihrerseits keine gewählten Behörden seien, genügten dieser Aufgabe nicht mehr. «Die einzige befriedigende Lösung des Problems würde in der Schaffung einer *Wahlsynode* bestehen, die aus den Vertretern der Domkapitel, der Diözesanräte (Klerus, Seelsorgerat, Pfarreirat) und der Bischöfe der betreffenden Kirchenprovinz bestünde.» Corecco entwirft dann zwei mögliche Modelle des Zusammenwirkens zwischen dieser Wahlsynode und dem Heiligen Stuhl bei der Ermittlung des geeigneten Amtsträgers.

Die Auffassung des Tessiner Bischofs, dem bisher noch niemand «progressive» Tendenzen nachgesagt hat, dürfte in dieser Sache von Interesse und eigenem Gewicht – oder eben: massgeblich sein.

Hanno Helbling

Theologie

Der «Katholische Literaturstreit» im frühen 20. Jahrhundert (1)

Der sogenannte «Katholische Literaturstreit» am Beginn unseres Jahrhunderts, von der allgemeinen Literaturgeschichte kaum zur Kenntnis genommen, war eine Angelegenheit, die den Katholizismus im deutschsprachigen Raum betraf und auf ihn beschränkt blieb. Ausgelöst durch die 1898 unter dem Pseudonym «Veremundus» erschienene bewusst provozierende Schrift «Steht die Katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit?» aus der Feder des katholischen Kulturkritikers Karl Muth (1867–1944)[1] und über ein Jahrzehnt, bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs, in zum Teil erbitterten Kontroversen sich hinziehend, ist er in seiner Fragestellung wie in seinen Ausuferungen (wenn für uns Heutige überhaupt noch) nur zu begreifen im Gesamtzusammenhang der Entwicklung, welche der Katholizismus speziell des deutschsprachigen Raumes im Laufe des 19. Jahrhunderts genommen hat. Diese Entwicklung war gekennzeichnet durch fortschreitende innerkirchliche, theologische, geistige Verengung und Abschliessung, durch den fast gänzlichen Verlust der Dialogwilligkeit, schliesslich der Dialogfähigkeit.

Kurz vor seinem Tod hatte der schlesische Dichter der Romantik Joseph Freiherr von Eichendorff (1788–1857) unter dem Eindruck zunehmender konfessioneller und innerkirchlicher Polarisierung das katholische Deutschland davor gewarnt, einem «Rigorismus kirchlicher Beschränktheit» zu verfallen und gleichsam wie eine vom Zeitgeist belagerte Festung hinter dem Bollwerk verbrauchter Formeln sich selber geistig auszuhungern.[2] Eichendorffs Warnung war in den Wind gesprochen. Denn seit der Mitte des 19. Jahrhunderts glich der kulturelle Zustand des Katholizismus in Deutschland, aber auch in Österreich und in der – konfessionell zerklüfteten – Schweiz (in der sich schon auf Grund der räumlichen Enge die widerstrebenden weltanschaulichen Kräfte besonders heftig rieben), einer belagerten Festung, deren Verteidigung man das vorhandene geistige Potential zur Gänze opfern zu müssen glaubte. Der Katholizismus, Kampfesposition beziehend, entfremdete sich der deutschen Bildungsgesellschaft; er trieb in die geistige Isolation, genauer: er wurde in diese Isolation hineingetrieben von einer seit den zwanziger Jahren erstarkten, um die Mitte des Jahrhunderts zur Vorherrschaft gelangten innerkirchlichen Richtung, die rundum nur Abfall vom Glauben, nur feindselige Bedrohung der Kirche – verstanden im engen Sinn der hierarchischen Klerus- und Papstkirche – sah, aber die offene Feldschlacht scheute und deshalb im Sinne ihrer theologischen Kampfstrategie für die Kirche das Bild der vom Ansturm der Feinde umbrandeten Festung, Burg oder Stadt gebrauchte, von der man in strengster innerer Geschlossenheit und in engstem Anschluss an das Papsttum alle Angriffe abwehren müsse.[3]

Der historische Zusammenhang

Freilich hatte der Zustand, in den sich der deutsche Katholizismus – und nicht nur der deutsche! – teils hineinmanövrieren liess, teils selber hineinmanövrierte, seine weiter zurückliegenden Ursachen. Ihre Wurzeln gehen, was Deutschland betrifft, zurück bis zur Reformation; denn *die grundstürzende Erfahrung der Reformation als einer innerkirchlichen Revolution* von ungeheurer Sprengkraft hatte die katholisch gebliebene Restkirche und ihr Papsttum – nach einer Phase tiefer Ratlosigkeit – jene Haltung der Defensive und Abwehr annehmen lassen, die zum Charakteristikum des neuzeitlichen (tridentinisch zugleich geläuterten und uniformierten) Katholizismus wurde und natürlich fortan auch das innerkirchliche Klima

[1] Wulfried C. Muth, Carl Muth (1867–1944), in: Georg Schwaiger (Hrsg.), Christenleben im Wandel der Zeit. Bd. 2: Lebensbilder aus der Geschichte des Erzbistums München und Freising, München 1987, 247–264; siehe auch: Lorenz Wachinger (Hrsg.), Joseph Bernhart. Leben und Werk in Selbstzeugnissen, Weissenhorn 1981, 97–107.

[2] Zitiert bei: Friedrich Fuchs, Die deutschen Katholiken und die deutsche Kultur im 19. Jahrhundert. Zur geistesgeschichtlichen Einordnung von Karl Muths Werk, in: Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth, München 1927, 9–58, hier 9.

[3] Zum Folgenden allgemein: Hubert Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte IV–VII, Freiburg-Basel-Wien 1967–1975. – Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland (Anm. 2); Franz Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. Bd. 4: Die religiösen Kräfte, Freiburg i. Br. ²1951; Eduard Winter, Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus, Berlin 1962; Gottfried Maron, Die römisch-katholische Kirche von 1870–1970 (= Die Kirche in ihrer Geschichte IV, Lieferung N 2), Göttingen 1972; Elisabeth Kovács (Hrsg.), Katholische Aufklärung und Josephinismus, München 1979; Martin Greschat, Das Zeitalter der Industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne (= Christentum und Gesellschaft II), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980 (bes. 195–208); Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983 (bes. 403–451); Michael Stürmer, Das ruhelose Reich. Deutschland 1866 bis 1918 (= Die Deutschen und ihre Nation III), Berlin 1983; Rudolf Pfister, Kirchengeschichte der Schweiz III, Zürich 1984; Heinrich Lutz, Zwischen Habsburg und Preussen. Deutschland 1815–1866 (= Die Deutschen und ihre Nation II), Berlin 1985.

bestimmte.[4] Die Erfahrung der Reformation hatte im Katholizismus eine tiefgreifende Mentalitätsveränderung bewirkt. Wohl schwang sich der nachtridentinische Katholizismus nochmals zu bedeutender schöpferischer Kraft auf, die sich gerade in der süddeutschen, wesentlich von der Kirche getragenen und von religiöser Vitalität erfüllten Barockkultur grandiosen Ausdruck schuf – Zeichen des wiedergewonnenen Selbstbewusstseins der katholischen Kirche und ihres ungebrochenen Kulturgefühls.[5]

■ Die Aufklärung

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kam sodann – mit deutlicher Verzögerung gegenüber den protestantischen Staaten – in den katholischen deutschen Territorien *das Gedankengut der Aufklärung* allmählich zum Durchbruch. Unter seinem Einfluss setzte überall ein lebhaftes Bemühen ein, das geistig-kulturelle Leben und den Bildungsstand aller Schichten zu heben, insbesondere durch Verbesserung des Schulwesens – von der Volksschule bis zur Universität – und der gesamten Volksunterweisung. Man öffnete sich der neuen Bildungsidee der Humanität. Im Zuge der Reorganisation und Reform des höheren Schulwesens nach dem Vorbild der grundlegenden theresianisch-josephinischen Studienreformen in den habsburgischen Erblanden wurde das bislang vorherrschende Lehrsystem der Jesuiten, das mehr auf Abschirmung und Bewahrung denn auf Erziehung zu geistiger Selbständigkeit ausgerichtet war, abgelöst oder doch zurückgedrängt. Man wandte sich den neu gestellten naturwissenschaftlichen Problemen und den neuen Methoden experimentaler Praxis zu. Der Sinn für eine geschichtliche Sicht der Dinge erwachte. Der theologische Fächerkanon zum Beispiel, bislang im wesentlichen systematisch ausgerichtet, wurde durch historische und biblische Fächer ergänzt. An die Stelle des herkömmlichen Lateins trat als Unterrichtssprache (das noch von den Jesuiten streng verpönte) Deutsch.[6] Es war eine Atmosphäre geistigen Aufbruchs, geistiger Neuorientierung, die sich der katholischen Hohen Schulen des Reiches – gewiss in je unterschiedlicher Intensität – bemächtigte und ihren konfessionalistischen Charakter lockerte.[7]

Von diesem Klimawechsel an den Hohen Schulen gingen alsbald fruchtbare Impulse für eine zeitgemässe Reform der Seelsorge aus,[8] und im fortschreitenden 18. Jahrhundert veränderte sich unter seinem Einfluss unversehens auch das Welt- und Lebensgefühl, und zwar keineswegs nur in den oberen und mittleren Rängen der Gesellschaft. Ein Streben nach rationaler Klarheit und Nüchternheit in allen Bereichen des Lebens brach sich Bahn, in den Mittelpunkt des Denkens rückte mehr und mehr der sich seiner selbst bewusst werdende Mensch mitsamt der Problematik seiner diesseitigen, irdischen Daseinsbewältigung, was nicht ohne Konsequenz sein konnte für sein Verhältnis zur überkommenen Welt des Glaubens wie zur Frage der Konfession, an die beide er – wie überall sonst auch – den Hebel der Vernunft ansetzte. Was den katholischen Bereich anlangte, erwies sich hier trotz mancher Auflösungserscheinungen die kirchliche Tradition im ganzen noch als tragfähig; zugleich wuchsen aber auch Respekt und Veständigungsbereitschaft gegenüber der anderen Konfession, Sehnsucht nach konfessionellem Frieden und christlicher Einigkeit.[9]

Die Besinnung auf das Katholiken und Protestanten Gemeinsame und sie Verbindende bewirkte in der Tat nicht selten konfessionelle Annäherung und Verständigung. Und im Zusammenhang mit dieser Begegnung der Konfessionen hatte auch eine Berührung des katholischen Deutschlands mit dem literarischen Leben statt, wie es sich auf dem «Boden» des deutschen Protestantismus entfaltet hatte und entfaltete. Es war keineswegs so, dass der deutsche Katholizismus an der nationalen Kultur etwa nur partizipiert, von ihr nur empfangen hätte. Vielmehr bereicherte er sie aus eigenen Kräften auf den Gebieten der Architektur, der bildenden Kust, der Musik; hier vollbrachte er Leistungen von unvergleichlichem Rang, man denke – zum Beispiel – nur an die musikalischen Schöpfungen der Wiener Klassik.

Indes, die dem deuschen Katholizismus damals eigene kulturschöpferische Kraft vermochte doch nicht mehr vorzudringen zur Sprache und Dichtung. Die klassische deutsche Literatur erblühte ausserhalb des katholischen Bereichs. Allerdings war sie auch keine Frucht der lutherischen Orthodoxie, unter deren Dominanz im deutschen Protestantismus weder Poesie noch Historie noch Philosophie gediehen waren. Sie war – wie Johann Adam Möhler wohl richtig diagnostiziert hat – Frucht eines im Zuge zunehmender Säkularisierung im Protestantismus aufgebrochenen Individualismus, der schliesslich aus sich eine – eben in der deutschen Klassik zu ihrem Mannesalter heranreifende – *weltliche Kultur* gebar.[10]

Angesichts des regen literarischen Strebens auf dem «Boden» des Protestantismus begann man katholischerseits, wo immer man sich dem aufgeklärten Denken öffnete, den eigenen Rückstand in den «schönen Wissenschaften» je länger je mehr schmerzlich zu empfinden. Man erblickte seine Ursache unter anderem in der traditionellen katholischen Lateinschule insbesondere jesuitischen Modells mit ihrer – auch unter anderen Rücksichten folgenschweren – Vernachlässigung des Deutschen. Da und dort ergriffen einige aufgeschlossene Lehrer (wohl nicht ohne Gefahr) die Initiative, um ihre bildungsbeflisseneren Schüler mit den Erscheinungen der deutschen Nationalliteratur bekannt zu machen, ihren Sinn für die Schönheit der deutschen Sprache zu erschliessen und ihr Sprachgefühl zu bilden – ausserhalb des regulären Unterrichts.[11] Der letzte Kölner Kurfürst Max Franz von Österreich – jüngster Sohn der Kaiserin Maria Theresia – errichtete schliesslich, um dem Übel abzuhelfen, an der aufgeklärten Universität sei-

[4] Manfred Weitlauff, Das Konzil von Trient auf dem Hintergrund der kirchlichen Zustände der Zeit, in: Jahresbericht der Theologischen Fakultät Luzern 1984/85. Wissenschaftliche Beilage, Luzern 1985, 47–88.

[5] Gustav Schnürer, Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit, Paderborn-Wien-Zürich 1937; Hermann Tüchle, Barock als Wurzel des Triumphalismus in der Kirche, in: Concilium 1 (1965) 606–610.

[6] Jedin V, 368–408, 571–605. – Beda Franz Menzel, Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Brevnov-Braunau. Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis (= Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer 5), Königstein/Taunus 1969 (bes. 33–46, 147–243); Josef Müller, Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs «Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen» (= Wiener Beiträge zur Theologie 24), Wien 1969.

[7] Notker Hammerstein, Die Universtiätsgründungen im Zeichen der Aufklärung, in: Peter Baumgart, Notker Hammerstein (Hrsg.), Beiträge zu Problemen deutscher Universitätsgründungen der frühen Neuzeit (= Wolfenbütteler Forschungen 4), Nendeln/Liechtenstein 1978, 263–298. – Beispielhaft die Universität Würzburg unter Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal: Anton Schindling, Die Julius-Universität im Zeitalter der Aufklärung, in: Peter Baumgart (Hrsg.), Vierhundert Jahre Universität Würzburg. Eine Festschrift, Neustadt an der Aisch 1982, 77–128.

[8] Siehe hierzu die Hirtenbriefe der Erzbischöfe von Wien (1752) und Salzburg (1782) und des Bischofs von Laibach (1782) in: Peter Hersche (Bearb.), Der aufgeklärte Reformkatholizismus in Österreich (= Quellen zur neueren Geschichte 33), Bern-Frankfurt 1976; Joachim Seiler, Sailers Hirtenbrief für den Augsburger Fürstbischof Clemens Wenzeslaus von Sachsen (1783), in: Georg Schwaiger, Paul Mai (Hrsg.), Johann Michael Sailer und seine Zeit (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 16), Regensburg 1982, 209–227.

[9] Jedin V, 554–570; Franz Georg Friemel, Johann Michael Sailer und die getrennten Christen, in: Schwaiger, Mai, Johann Michael Sailer und seine Zeit 331–349 (Anm. 8).

[10] Fuchs 10 f. (Anm. 2).

[11] Johann Michael Sailer und der (Sailer eng verbundene) spätere Schweizer Staatsmann Urs Joseph Lüthy – um nur zwei Beispiele zu nennen – hatten das Glück, einem solchen Lehrer zu begegnen, dem aus Schenkon gebürtigen P. Joseph Zim-

ner Residenzstadt Bonn einen eigenen Lehrstuhl für die «schönen Wissenschaften».[12]

■ **Die Revolution und die Romantik**

Freilich, im Sog des Sturmes der Französischen Revolution, die binnen kurzem ganz Europa erschütterte, fiel – in der Säkularisation von 1802/03 – die immer noch mächtige und prächtige Reichskirche. Gleichsam über Nacht wurden die geistlichen Fürstentümer, die sich mehrheitlich gerade in den Jahrzehnten zuvor den geistigen Bewegungen der Zeit zugewandt und in ihren reformerischen Ansätzen nochmals eine erstaunliche Regenerationsfähigkeit an den Tag gelegt hatten, mitsamt ihren Bildungseinrichtungen hinweggefegt.[13] Ihnen folgte auf dem Fuss der Zusammenbruch des Heiligen Römischen Reiches, das mit der Reichskirche seine letzte Stütze verloren hatte.

Natürlich rief der Schrecken der Revolution die Gegenkräfte, die mit Mühe zurückgedrängt worden waren, wieder auf den Plan. Hatten sie in den vom aufgeklärten Denken angestossenen Regungen und Strebungen, mochten diese auch noch so gemässigt gewesen sein, von allem Anfang unterschiedslos nur Verderb gewittert, so schien sich ihnen jetzt in der Revolution das «wahre» Gesicht der Aufklärung vollends enthüllt zu haben, und um so ungestümer forderten sie bedingunslose Rückkehr zum Althergebrachten. Beträchtlichen Auftrieb erhielten sie durch *die Romantik* – auch sie eine allerdings aus anderer Wurzel entsprungene Gegenbewegung zur Aufklärung mit deutlicher Tendenz zum Historischen, Organisch-Gewachsenen und mit einer gewissen Neigung zum Irrationalen: eine Bewegung, die den aufgeklärten Maximen Individuum, Vernunft, Fortschritt meist in ebenso einseitiger Überbetonung die Werte der Gemeinschaft, von Gefühl und Mystik, Tradition und Kontinuität entgegenstellte, deren idealisierende Sicht des von der Aufklärung verachteten «katholischen» Mittelalters nicht wenige ihrer Vertreter zu einer Entdeckung oder auch Wiederentdeckung der katholischen Kirche, ihrer Strukturen und Frömmigkeitsformen, ihres päpstlichen «Zentrums» Rom führte.[14]

Es bildeteten sich romantische Zirkel, die in jener Phase schwerster Demütigung der katholischen Kirche zu Keimzellen einer Erneuerung kirchlichen Lebens und Einflusses in Deutschland wurden, in ihrem geistig-geistlichen Zuschnitt und in ihrer Zielsetzung so verschieden wie die Köpfe, von denen sie ihre Prägung empfingen. Weiteste Ausstrahlung erlangten die «Familia sacra» um die Fürstin Amalie Gallitzin in Münster[15] und der Schüler- und Freundeskreis um Johann Michael Sailer in Landshut.[16] Gerade die weltoffene Katholizität, wie Sailer sie so überzeugend verkörperte, sein «lebendiges Christentum» wirkte tief auf seine Schüler, trug ihm die innige Freundschaft zahlreicher von ihrer Grundhaltung her ihm geistesverwandter Protestanten ein und die Hochschätzung wohl aller Grossen des deutschen Kulturlebens, mit denen er in geistigen Austausch trat. Und Sailer repräsentierte im katholischen Deutschland an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert wie nur ganz wenige sonst deutsche Bildung. In Sailer und seinem Kreis hatte schliesslich die «Landshuter Romantik» ihren Ursprung, unter deren Einfluss sich im Königreich Bayern allmählich ein Ausgleich im (durch die Säkularisation und ihre unmittelbaren Folgen) gestörten Verhältnis zwischen Kirche und Staat anbahnte.

Aber Sailer und sein Kreis standen nicht allein. Vielmehr erfreuten sich die katholisch-theologischen Fakultäten, soweit sie erhalten geblieben und von den Staaten in Obhut genommen worden waren, einer erstaunlichen Regsamkeit und Vielseitigkeit des Schaffens und Forschens, besonders dort, wo eine unmittelbare Berührung mit der «protestantischen Wissenschaft» (wie man damals sagte) gegeben war. Mehrere theologische Schulen erstanden, die, miteinander wetteifernd, in lebhaftester Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie und in Anwendung der von ihr entwickelten Methoden des Denkens nach einer geistig tieferen Fassung und wissenschaftlichen Begründung der katholischen Glaubensüberzeugung strebten. Auch ihr Bemühen trug massgeblich zu einem Aufschwung des katholischen Bewusstseins in der Welt der Gebildeten bei.[17]

Im ganzen freilich herrschte – aus der Zeit heraus verständlich – Kampfesstimmung. Und der Kampf, wiewohl ausschliesslich mit geistigen Waffen und auf offenem Feld geführt, liess der Musse wenig Raum. Wo unter dem Einfluss der Romantik im deutschen Katholizismus dennoch literarisches Leben erwachte, artikulierte sich darin «nicht etwa ... eine Bewegung der Katholiken zur Literatur hin, sondern vielmehr eine Annäherung der Literatur an den Katholizismus» (Karl Muth), eben auf Grund seiner «ideellen Anziehungskraft».[18] Lediglich in Joseph von Eichendorff mag man die Ausnahme von der Regel erblicken und natürlich in Annette von Droste-Hülshoff (1797 bis 1848), der wohl frühesten und eigentümlichsten Vertreterin eines europäischen Realismus, die ihr dichterisches Genie in der familiären Abschirmung, fast gänzlich auf sich selbst verwiesen, entfaltete und in ihrem «Geistlichen Jahr» mit geradezu hellseherischer Schärfe die religiöse Problematik ihrer Zeit durchlebte und gestaltete. Insgesamt aber gilt: «Die deutschen Katholiken fingen erst an auch für die Literatur Interesse zu gewinnen, als diese die Sache der Religion zu der ihrigen machte.» Es war ein einseitig «auf die Pflege des Übernatürlichen» fixiertes Interesse (Karl Muth).[19]

Doch dass es in dieser Beschränkung befangen blieb, ja literarisches Interesse als solches alsbald schon wieder erstarb, war Folge jener verhängnisvollen Entwicklung, die

mermann SJ, der eine auf dem Münchener, der andere auf dem Solothurner Gymnasium, und beide bewahrten sie ihm dafür lebenslang ein dankbares Gedenken. Sailers Selbstzeugnis in: Hubert Schiel, Johann Michael Sailer. Bd. 1: Leben und Persönlichkeit in Selbstzeugnissen, Gesprächen und Erinnerungen der Zeitgenossen, Regensburg 1948, 24 f. – Manfred Weitlauff, Lüthy Urs Joseph, schweizer. Staatsmann, Geschichtsforscher (1765–1837), in: Neue Deutsche Biographie 15 (1987) 480 f. (Lit.).

[12] Freilich erwies sich die Berufung des Exfranziskaners Eulogius Schneider auf diesem Lehrstuhl rasch als Fehlgriff. Max Braubach, Die erste Bonner Universität und ihre Professoren, Bonn 1947, 67–70, 116–126.

[13] Georg Schwaiger, Das Ende der Reichskirche und die Säkularisation in Deutschland, in: ders. (Hrsg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 11), Göttingen 1975, 11–24.

[14] Jedin VI/1, 259–271; Franz Schultz, Klassik und Romantik der Deutschen. II. Teil. Wesen und Form der klassisch-romantischen Literatur 1780–1830, Stuttgart [3]1959, 333–428.

[15] Siegfried Sudhof, Der Kreis von Münster. Briefe und Aufzeichnungen Fürstenbergs, der Fürstin Gallitzin und ihrer Freunde I/1–2 (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XIX: Westfälische Briefwechsel und Denkwürdigkeiten V), Münster 1962–1964; ders., Gallitzin, Amalia Fürstin, in: Neue Deutsche Biographie 6 (1964) 51–53 (Lit.).

[16] Hubert Schiel, Johann Michael Sailer I–II, Regensburg 1948–1952; Georg Schwaiger, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater, München-Zürich 1982; Schwaiger, Mai, Johann Michael Sailer und seine Zeit (Anm. 8); Manfred Weitlauff, Johann Michael Sailer (1751–1832), Universitätslehrer, Priestererzieher und Bischof im Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Restauration, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 77 (1983) 149–202.

[17] Karl Werner, Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart, München 1866, New York-London-Hildesheim 1965, 469 f.; Martin Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg i. Br. 1933 (Darmstadt 1961), 206–248; Heinrich Fries, Georg Schwaiger (Hrsg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert I–III, München 1975.

[18] Karl Muth, Die Wiedergeburt der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis. Gedanken zur Psychologie des katholischen Literaturschaffens, Kempten-München 1909, 1 f.

[19] Ebd. 2.

auch Sailers Einfluss zum Erliegen brachte und die vielverheissenden Bemühungen einer deutschen Theologie ins Unrecht setzte. Dass Annette von Droste-Hülshoffs «Geistliches Jahr», mit eines der stärksten Dokumente religiöser Dichtung, in vieler Hinsicht freilich auch Dokument ganz persönlicher Ängste, Hoffnungen und Zweifel – es trägt (so die Dichterin) «die Spuren eines vielfach gepressten und geteilten Gemütes»[20] –, bei seinem posthumen Erscheinen 1852 kaum Beachtung fand, war symptomatisch für diese Entwicklung.

■ Die Restauration

Im deutschen Katholizismus erstarkte eine Richtung, wie sie – je auf ihre Weise – in Wien der Kreis um den Redemptoristen und Voksmissionar Clemens Maria Hofbauer (1751–1820),[21] das dritte weit ausstrahlende Zentrum katholischer Romantik, und der Kreis um das Mainzer Priesterseminar unter dessen Regenten Franz Leopold Liebermann (1759–1844)[22] verfochten. Auch ihnen ging es um Weckung erneuerten religiösen Bewusstseins, aber sie hatten davon einen verengten, «ausschliessenden» Begriff. Sie setzten «religiös» in eins mit «streng-kirchlich» und fassten «streng-kirchlich» im Sinne der ultramontanistischen Maximen de Maistres («Du Pape», Paris 1821) auf, denen sie den philosophischen und theologischen «Unterbau» nachlieferten. Erneuerung und Wachstum religiösen Bewusstseins konnten sie sich deshalb nur vorstellen in einer Atmosphäre strikter kirchlicher Abschirmung, im engsten Anschluss an das Papsttum und im konsequenten Rückzug auf die (ihnen allein sicher scheinenden) Prinzipien der Scholastik, die sie als «allein gültig», «allein wahrhaft katholisch» propagierten, jede damit nicht konforme Geistesregung als suspekt, verwegen, als Ausfluss unkirchlicher Gesinnung denunzierend.

Ihre Auffassung korrespondierte zur Gänze mit den restaurativen Absichten sowohl der Partei der «zelanti» an der Römischen Kurie, die sich bei der Wahl Leos XII. (1823–1829) durchzusetzen wusste[23] und seither bis weit in das 20. Jahrhundert herein den päpstlich-kurialen Kurs bestimmte, als auch der 1814 wiederhergestellten Gesellschaft Jesu, die mit aller Macht ihre frühere omnipotente Position in Kirche und Theologie zurückzuerobern entschlossen war und sogleich daranging, ihre von den Ländern deutscher Zunge (wenn auch zunächst zögernd) wieder beschickten Ausbildungsstätten «in Urbe» (Germanikum und Gregoriana) auf der Grundlage ihres im 16. Jahrhundert entwickelten Lehr- und Erziehungskonzepts zu Musteranstalten strengkirchlichen, und das hiess dezidiert römischen (jesuitisch-römischen) Geistes zu machen.[24] Man verband sich zur Verteidigung der «gesunden Lehre», und hatte bereits Hofbauer, wenn es ihm in Verfolgung seines Zieles, die Kirche Deutschlands zur Salvierung der «gesunden Lehre» einer zentralistisch-autoritären Ordnung zu unterwerfen, nützlich und notwendig schien, zum Mittel geheimer Denunziation gegriffen, so wurde in den streng-kirchlich sich dünkenden Kreisen die Praxis des Absprechens und Verdächtigens, der Denunziation und gezielten Verleumdung nachgerade zur Methode.

Freilich waren letzte Ursache für das Erstarken dieser kämpferischen Richtung, deren Vertreter auf die Bischofsstühle und andere kirchliche «Schaltstellen» drängten, die äusseren Umstände: die Verschiebung des konfessionellen Gleichgewichts zuungunsten der Katholiken im Zuge der staatlichen Neuorganisation Deutschlands am Beginn des 19. Jahrhunderts, die massive staatliche Reglementierung der Kirche, die man, zumal unter protestantischer Obrigkeit, je länger je mehr als unerträgliche Bevormundung, als Knebelung kirchlicher Freiheit empfand, die erbitterten weltanschaulichen Auseinandersetzungen usw., überhaupt die in allen Bereichen des öffentlichen Lebens vehement spürbare Zurücksetzung der Katholiken (sieht man von Bayern, wo die Verhänltnisse ein wenig anders lagen, einmal ab). Alle diese Faktoren bewirkten im deutschen Katholizismus eine zunehmende Solidarisierung, die jene kämpferischen Kräfte ihren Intentionen geschickt nutzbar zu machen verstanden, im Dienst einer spätestens seit dem Regierungsantritt Gregors XVI. (1831 bis 1846) planmässig betriebenen kirchlichen Restauration kurialistischen Zuschnitts.

Die Entwicklung des Katholizismus, speziell des deutschen Katholizismus, im 19. Jahrhundert kann in diesem Zusammenhang nicht nachgezeichnet werden. Der Hinweis auf ein paar «Stationen» muss genügen. 1835 erfolgte die römische Verurteilung des gesamten gedruckten Werkes des gefeierten Bonner Theologen Georg Hermes (1775 bis 1831) auf Grund von Denunziation, wie heute erwiesen ist, und auf Grund eines Inquisitionsverfahrens, das den billigsten Regeln des Rechtes spottete.[25] Das Urteil traf einen bereits Verstorbenen, es bedeutete aber zugleich den Todesstoss für die Hermes-Schule und den ersten schweren Schlag gegen eine nicht streng in scholastischen Bahnen sich bewegende deutsche Universitätstheologie. Es eröffnete die bis über die Modernismusstreitigkeiten des beginnenden 20. Jahrhunderts hinaus nicht mehr abreissende Kette römischen Theologenmassregelungen und -verurteilungen.[26]

Die Weichen für die künftige Entwicklung waren bereits gestellt, als sich unvermittelt der Anlass ergab, die Kampfesbereitschaft der deutschen Katholiken auf die Probe zu stellen: Am 20. November 1837 wurde der schroff kurialistische (und – wie sich rasch herausgestellt hatte – seinem hohen Amt in keiner Weise gewachsene) Erzbischof Clemens August von Droste zu Vischering von der preussischen Regierung verhaftet und gefangengesetzt. Die Massnahme stand im Zusammenhang mit dem Mischehenstreit in Preussen und mit dem Hermes-Urteil, das der preussische Staat als Angriff auf die von ihm errichtete Bonner katholisch-theologische Fakultät betrachtete.[27] Nicht der Vorfall als solcher schon trieb die Wogen der Erregung hoch. Erst Joseph Görres' durch diesen Vorfall veranlasste flam-

[20] Zitiert bei: Günther Weydt, Nachwort, in: Annette von Droste-Hülshoff, Sämtliche Werke. Hrsg. von Günther Weydt und Winfried Woesler, Darmstadt 1975, 719–732, hier 726.

[21] Karl Hausberger, Klemens Maria Hofbauer (1751–1820) und die katholische Restauration in Österreich, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 18 (1984) 353–366.

[22] Abraham Peter Kustermann, Leopold Liebermann, kath. Theologe, in: Neue Deutsche Biographie 14 (1985) 485 f. (Lit.) – Siehe auch: Schnabel IV, 75–97; 175 Jahre Bischöfliches Priesterseminar Mainz, Mainz 1980.

[23] Josef Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit I, München 1933, 372–376. – Aufschlussreich auch: Christopf Weber, Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates. Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der kurialen Führungsschicht zur Zeit Pius' IX. (1846–1878) (= Päpste und Papsttum 13/I–II), Stuttgart 1978.

[24] Peter Schmidt, Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552–1914) (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 56), Tübingen 1984 (bes. 32–38, 171–180); siehe dazu: Manfred Weitlauff, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 98 (1987) 135–146). – Bartholomew J. Murphy, Der Wiederaufbau der Gesellschaft Jesu in Deutschland im 19. Jahrhundert. Jesuiten in Deutschland 1849–1872 (= Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII Theologie, Bd. 262), Frankfurt am Main-Bern-New York 1985.

[25] Hermann H. Schwedt, Das Römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert (= 37. Supplementheft der Römischen Quartalschrift), Rom-Freiburg-Wien 1980.

[26] Jedin VI/1, 683–695; Manfred Weitlauff, Zur Entstehung des «Denzinger». Der Germaniker Dr. Heinrich Joseph Dominikus Denzinger (1819–1883) in den ersten Jahren seines akademischen Wirkens an der Universität Würzburg, in: Historisches Jahrbuch 96 (1976) 312–371; ders., «Modernismus» als Forschungsproblem. Ein Bericht, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 93 (1982) 312–344).

[27] Zur Person Clemens Augusts' von Droste zu Vischering siehe: Walter Lipgens, Droste zu Vi-

mende Protest- und Kampfschrift «Athanasius» (Januar 1938) weckte die Geister und schloss die deutschen Katholiken zur Verteidigung der angeblich aufs äusserste bedrohten Kirchenfreiheit zusammen.[28] Durch Görres' «Athanasius» wurde das «Kölner Ereignis» zur entscheidenden Zäsur. Alles musste fortan zweckhaft dem Kampfziel «Freiheit der Kirche» dienen. Und wer sich in die gleichsam verordnete «Gangart» der Polemik nicht fügte, dem blieb nur übrig, sich zurückzuziehen, wollte er nicht als «Verräter an der katholischen Sache» abgestempelt werden.

Verschärfend kam hinzu die «Römische Frage», nämlich die unlösbare Problematik des Kirchenstaates, der seit seiner (rückschauend muss man sagen: unglückseligen) Restauration 1815 de facto bankrott und unregierbar, mit Hilfe ausländischen Militärs mühsam am Leben gehalten, unter dem wachsenden Druck der «Risorgimento»-Bewegung kirchlicherseits dennoch zu einem unverzichtbaren Bestandteil des Papsttums erklärt, ja zu einer dogmatischen Notwendigkeit hochstilisiert wurde.[29] Die starke Orientierung nach Rom, wie sie im deutschen Katholizismus, endgültig unter dem Eindruck des «Kölner Ereignisses», vollzogen wurde, – das darin sich bekundende Bedürfnis nach Anklammerung an den «Felsen Petri» – bewirkte, dass Solidarisierung und Kampf für die Freiheit der Kirche im eigenen Land unwillkürlich auch die Verteidigung jenes sterbenden Gebildes, das der Papst seinen Staat nannte, einschlossen. Und in ähnlichem Masse, wie die Kirchenstaatsproblematik die Päpste gefangenhielt, nicht nur aufs schwerste in ihrer allgemeinkirchlichen Aufgabe behinderte, sondern auch ihre lehramtlichen Äusserungen und Entscheidungen beeinflusste,[30] verengte sie im deutschen Katholizismus den Blickwinkel, so dass Kirche und Kirchenstaat nahezu in eins gesehen wurden: Die Haltung in der Kirchenstaatsfrage wurde zum Prüfstein für die Treue zu Kirche und Papst. Wer es hier – wie der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger[31] – wagte, auf Unterscheidung zu dringen und über Lösungsmöglichkeiten zum Nutzen des Papsttums und seiner geistlichen Sendung nachzudenken, verletzte das «katholische Gefühl».[32]

Schliesslich erreichte diese – nur in wenigen Punkten angedeutete – Entwicklung ihren Höhepunkt im Ersten Vatikanischen Konzil 1869/70, das theologisch unter dem Diktat der unhistorischen Neuscholastik stand und auf der Grundlage ihrer Erkenntnisprinzipien die kirchliche Verfassung im Sinne der vorzüglich von jenen kämpferischen Kräften propagierten papalistischen Doktrin dogmatisch «festschrieb».[33] Zwar drängte der deutsch-französische Krieg den alsbald sich erhebende Streit um die vatikanischen Beschlüsse zunächst in den Hintergrund, was in ultramontanen Kreisen mit Genugtuung registriert wurde:[34] Man empfand die Ablenkung durch den Krieg sozusagen als Geschenk des Himmels. Doch kam dann in den Kulturkämpfen der einzelnen Länder deutscher Zunge dieser Streit – wenn auch mit unterschiedlichen Waffen – zum erbitterten Austrag, nicht ohne erhebliche Schuld ultramontaner Scharfmacher in allen kirchlichen Rängen.[35]

Wieder musste man sich zusammenschliessen zur Verteidigung des – nunmehr auf den neugeschaffenen «vatikanischen Prämissen» aufruhenden – «katholischen Standpunkts», gegen die «Anmassungen» des säkularisierten, liberalen, «kirchen- und christentumsfeindlichen» Staates wie gegen jede «liberale» Regung im eigenen Haus. «Wie aber einst Filius consubstantialis, so ist jetzt Papa infallibilis das unterscheidende Zeichen und Merkmal der wirklichen Katholiken» – so lautete pointiert die Devise (Joseph Hergenröther).[36] Wieder waren die geistigen Kräfte des deutschen Katholizismus in der Defensive gebunden, nach aussen und nach innen. Im Grunde lebte man in einer Stimmung permanenter Panik oder steigerte sich in eine solche Stimmung hinein, genährt von apokalyptisch-satanistischen «Visionen», wie sie im damaligen Ultramontanismus nachgewiesenermassen grassierten.[37]

Das allmähliche Abflauen der Kulturkämpfe und der – durchaus zögernde – Abbau der staatlichen Kampfmassnahmen in den einzelnen Ländern, vorab in Preussen, ermöglichten seit den achtziger Jahren den Katholiken wieder eine Annäherung an den Staat. Nach einer fast hundertjährigen Phase feindseliger Entfremdung setzte nunmehr, nach der Reichsgründung, der Prozess der Integration der deutschen Katholiken in den Nationalstaat ein, nicht ohne Komplikationen auf beiden Seiten. Um so mehr glaubten die Katholiken jetzt durch nachdrückliches Engagement im staatlichen Leben ihre nationale Gesinnung unter Beweis stellen zu müssen. Das die Katholiken im Reich repräsentierende Zentrum wurde zu einem wichtigen und vor allem stabilen Faktor der deutschen Politik.[38] Man gewann Einfluss im Parlament und am Berliner Hof.

Doch all dies konnte nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Katholiken in den Jahrzehnten des Kampfes sich gesellschaftlich und geistig isoliert hatten – und in die Inferiorität gefallen waren. Freilich war man auch in den letzten Jahren der Konfrontation nicht etwa innerer Resignation erlegen; auch war es nicht so, dass man den Übelstand des immer stärkeren Zurücksinkens hinter die Protestanten im deutschen Kultur- und Geistesleben nicht registriert hätte. Der leidenschaftlich diskutierte Plan einer katholischen Universität in Deutschland[39] (der – glücklicherweise – dann doch nicht realisiert wurde) und die Gründung der Görres-

schering, Clemens August, Erzbischof von Köln, in: Neue Deutsche Biographie 4 (1959) 133 f.; Eduard Hegel, Droste zu Vischering, Klemens August Freiherr (1773–1845), in: Erwin Gatz (Hrsg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983, 145–148.

[28] Friedrich Keinemann, Das Kölner Ereignis, sein Widerhall in der Rheinprovinz und in Westfalen I–II (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XXII: Geschichtliche Arbeiten zur Westfälischen Landesforschung 14/1–2), Münster 1974; Lipgens (Anm. 27) 134.

[29] Jedin VI/1, 369–392, 696–705; Manfred Weitlauff, Papsttum und moderne Welt, in: Theologische Zeitschrift Basel 40 (1984) 367–393.

[30] Man lese einmal unter diesem Blickwinkel die Enzykliken (und Allokutionen) der Päpste Gregor XVI. und Pius IX. Zur ebenfalls hier «einschlägigen» Dogmatisierung der Immaculata Conceptio durch Pius IX. siehe: Manfred Weitlauff, Die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio (1854) und die Stellungnahme der Münchener Theologischen Fakultät, in: Georg Schwaiger (Hrsg.), Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle, München-Paderborn-Wien 1975, 433–501, bes. 443 f.

[31] In seinen berühmten Odeons-Vorträgen vom 5. und 9. April 1861. Abgedruckt in: Joh. Jos. Ign. v. Döllinger, Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen, München 1861, 666–684.

[32] So der Würzburger Kirchenhistoriker Joseph Hergenröther in seiner anonymen Replik «Der Zeitgeist und die Souveränität des Papstes», in: Der Katholik 41 (1861/I) 513–543.

[33] Hermann Josef Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (= Tübinger Theologische Studien 5), Mainz 1975; ders., «Auctoritas suprema ideoque infallibilis». Das Missverständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit als Souveränität und seine historischen Bedingungen, in: Schwaiger, Konzil und Papst 503–520 (Anm. 30); August B. Hasler, Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (= Päpste und Papsttum 12/I–II), Stuttgart 1977.

[34] So z. B. Joseph Hergenröther in einem Brief an den Rektor des Collegium Germanicum, P. Andreas Steinhuber SJ (1825–1907, den nachmaligen Kurienkardinal und Präfekten der Indexkongregation), Würzburg, den 23. Juli 1870 (Archiv des Collegium Germanicum): «Auch der Krieg kann sein Gutes haben. Er brach gerade im rechten Moment aus. Ohne ihn wären schon in vielen Städten Deutschlands lärmende Demonstrationen wider das Concil, Austrittserklärungen aus der Kirche, offene schismatische Aufwiegelungen erfolgt, die jetzt etwas zurückgedrängt wurden.»

Gesellschaft 1876[40] zeigten ebenso die Entschlossenheit, Voraussetzungen zur Überwindung dieses Übelstandes zu schaffen, wie in Österreich die Gründung der «Leo-Gesellschaft» 1891[41] und in Freiburg in der Schweiz die Gründung einer betont katholischen Universität 1889.[42] Dass man darauf vertraute, in der Absonderung aus eigener Kraft wieder geistigen Stand zu gewinnen und «konkurrenzfähig» zu werden, entsprach allerdings einer Mentalität, zu welcher ins Getto abgedrängte Sozialgruppen allzu leicht neigen.

Die Inferioritätsdebatte

Es war Georg Freiherr von Hertling (1843–1919), Professor der Philosophie an der Universität München und Reichstagsabgeordneter des Zentrums, der 1896 als Präsident der Görres-Gesellschaft auf deren Jahrestagung in einer Aufsehen erregenden Rede («Der deutsche Katholicismus und die Wissenschaft») zur Problematik der alarmierend ungenügenden Vertretung der deutschen Katholiken in den gelehrten Berufen wie im gesamten Bildungswesen freimütig Stellung nahm[43] – übrigens nicht zuletzt unter dem Eindruck des berüchtigten Taxil-Schwindels, auf den breite Kreise des Katholizismus hereingefallen waren.[44] Von Hertling ging freimütig den Ursachen nach, die zu jener beklagenswerten Entwicklung geführt hatten, zeigte die zu überwindenden Hindernisse auf («ungenügende Wertschätzung» der Wissenschaft, «unberechtigte Ängstlichkeit» vor ihr, «ungesunde Vorliebe für das Geheimnisvolle und vermeintlich Übernatürliche», «übertriebener Conservativismus»), insistierte auf seiner Überzeugung, dass zwischen Glauben und Wissen kein Widerspruch möglich sei, solange beide streng ihre Grenzen wahrten, und rief dazu auf, «die Wertschätzung der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Berufes» im katholischen Bevölkerungsteil nach Kräften zu steigern. «Was wir brauchen» – so stellte der Redner fest –, «das sind nicht so sehr die Apologeten, als vielmehr die eigentlichen Fachgelehrten, diejenigen, die mit dem Rüstzeug der modernen Forschung ausgestattet, in selbständiger Arbeit das Gebiet des menschlichen Wissens zu erweitern und zu befestigen bemüht sind. Ein einziger Gelehrter, der erfolgreich in die Forschung eingreift, dessen Name mit weithin sichtbaren Zeichen in die Blätter der Geschichte eingegraben ist, und der sich zugleich als treuer Sohn der Kirche bewährt hat, wiegt ganze Bände Apologetik auf.»[45]

Von Hertlings bei allem Freimut doch vorsichtig argumentierende, auf Vermittlung bedachte Rede löste ein weites Echo aus. Sie erst trieb die Wogen der damals bereits laufenden Inferioritätsdebatte in die Höhe, in welcher sich auch der Würzburger Apologet Hermann Schell (1850–1906), einer der bedeutendsten theologischen Denker seiner Zeit, zu Wort meldete, mit aller Deutlichkeit auf den unaufhebbaren Konflikt zwischen einer wissenschaftlich orientierten und einer ultramontan orientierten Richtung innerhalb des Katholizismus hinwies – und darüber stürzte.[46]

Manfred Weitlauff

Manfred Weitlauff war Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät Luzern und hat seit 1987 den Lehrstuhl für Bayerische Kirchengeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München inne

36 Joseph Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in Beziehung auf die Fragen der Gegenwart. Historisch-theologische Essays und zugleich ein Anti-Janus vindicatus, Freiburg i. Br. 1872, 994 (gerichtet gegen die Gegner des Unfehlbarkeitsdogmas, vor allem gegen die Altkatholiken, die hier mit den Arianern verglichen werden!).

37 Christoph Weber (Hrsg.), Liberaler Katholizismus. Biographische und kulturhistorische Essays von Franz Xaver Kraus (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 57), Tübingen 1983, 67–82; Manfred Weitlauff, Liberaler Katholizismus im 19. Jahrhundert. Zu einer bemerkenswerten Neuedition, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 97 (1986) 237–253, hier 239–244. – Dazu der Fall der «Seherin von Altötting», eines der düstersten Kapitel der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts: Otto Weiss, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (= Münchener Theologische Studien. I. Historische Abt. 22), St. Ottilien 1983, 552–671; siehe dazu: Manfred Weitlauff, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 5 (1986) 447–451.

38 Jedin VI/2, 59–78, 242–264; Rudolf Lill, Die Wende im Kulturkampf. Leo XIII., Bismarck und die Zentrumspartei, 1878–1880, Tübingen 1973.

39 Jedin VI/2, 262 f.

40 Ebd.

41 Ebd.

42 Ebd. 261.

43 Georg Frh. von Hertling, Der deutsche Katholicismus und die Wissenschaft, in: Jahresbericht der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland für das Jahr 1896, Köln 1897, 16–21 (mit erschreckenden statistischen Angaben); ders., Das Princip des Katholicismus und die Wissenschaft. Grundsätzliche Erörterungen aus Anlass einer Tagesfrage, Freiburg i. Br. 2-31899.

44 Siehe hierzu: Weber und Weitlauff (Anm. 37).

45 Hertling, Der deutsche Katholizismus 20 (Anm. 43); ders., Das Princip des Katholicismus 34, 54–89.

46 Weber, Liberaler Katholizismus 67–82, 214–253 (Anm. 37); Weitlauff, Liberaler Katholizismus 239–244 (Anm. 37); Günter Bleikert, Hermann Schell (1850–1906), in: Fries, Schwaiger III 300–327 (Anm. 17).

Pastoral

Der alte Christ – ernstgenommenes Mitglied unserer Gemeinde oder Opfer betulicher Seelsorge?

1. Vorüberlegungen

Eine Sichtung theologischer Literatur, ein Blick in die Vorlesungsverzeichnisse der theologischen Fakultäten und in die Programme unserer Bildungshäuser sowie unserer Pfarreiveranstaltungen zeigt, dass die «*Altenpastoral*» kein echtes, ernstgenommenes Thema der Pastoraltheologie und -praxis ist. Doch sollten Zeiten, in denen man sich sporadisch bei «Altersnachmittagen» bei Kaffee und Kuchen mit Tonbildschau oder Kinderchor um die «alten Leutchen» kümmerte, endgültig vorbei sein.

Denn es gibt diese «alten Leutchen» nicht (mehr), stattdessen eine unsere Gesellschaft entscheidend verändernde Grossgruppe. Diese Gruppe unserer Mitmenschen und -christen gilt es ernstzunehmen, ihnen Hilfestellungen zu geben in der sinnvollen Bewältigung ihrer grossen Freizeit, ihnen Raum zu geben, ihre Persönlichkeit weiter zu entfalten und so zu einer echten Lebenserfüllung zu kommen. Unsere Lebenserwartung steigt, die Zahl der Alten wächst – sicher ein Verdienst bestmöglicher medizinischer Versorgung und moderner chirurgischer Technik. Diese grosse Zahl alter Menschen – wir werden einmal zu ihnen gehören – ist nicht mit dem generellen, negativen Bild vom hilfsbedürftigen, zu bemitleidenden Alten gleichzusetzen. Die Gefahr, dass das Alter nur als «Defizitmodell» gesehen wird, ist gross. Wir sollten uns bemühen, von dieser

Sichtweise abzurücken, um die Möglichkeit und Fähigkeit des alten Menschen zu erkennen. Die *Korrektur der eigenen Sichtweise* ist der erste Schritt, die Stärkung des Selbstwertgefühls des alten Menschen zu erreichen, der Appell an seine eigenen Kräfte mag der zweite sein.[1] «Die Alten bedürfen keines Gnadenaktes, keiner Entwicklungshilfe und keiner pädagogischen Manöver, sondern nüchterner Akzeptierung in selbstverständlicher Zusammengehörigkeit.»[2]

Auf die besondere Lebenssituation des alten Menschen will dieser Artikel aufmerksam machen. Dabei ist es unabdingbar, auf bestimmte soziologische, biologisch-medizinische und psychologische Aspekte hinzuweisen. In uns muss die Überlegung reifen, dass der Mensch – in jeder Lebensphase – neues Denken und Verhalten aus sich herausholen kann. Sind wir dieser Überzeugung nicht, dann trägt all unser Tun nur das Vorzeichen einer «betulichen Betreuung» – und das ist zu wenig!

2. Gerontologische Aspekte

2.1. Soziologisch

Altern bedeutete in vergangenen Zeiten meist Prestigegewinn, zunehmende Achtung, Anerkennung und Zuweisung beratender und richterlicher Funktionen. Heute ist Altern zu einem Vorgang des Prestigeverlusts geworden.

Dagegen wäre wohl angemessen, in der Entfaltung menschlicher Qualitäten, wie sie speziell dem alten Menschen aufgrund seiner Lebensreife und seiner Erfahrungen möglich sind, ein Gegengewicht zu sehen gegen die «Überbetonung und Einseitigkeit des Leistungsprinzips». Das, was man früher unter «Weisheit des Alters» verstand, sollte stärker vom alten Menschen selbst entfaltet und von der gesellschaftlichen Umwelt als Wert anerkannt werden. Der alte Mensch muss in den vielen Dimensionen, die ihn in seine Alltagswelt einbinden, ernstgenommen werden. Er muss eingebunden gesehen werden in sein soziales Umfeld, in seine Lebenssituation und sein persönliches und soziales Schicksal. *Darum muss auch die Altenpastoral lernen, mehrdimensional zu denken. Sie ist nie nur für den religiösen Bereich zuständig, sondern immer für den ganzen Menschen.* Auch die Altenpastoral unterliegt den Vorzeichen und Vorstellungen, den Verdrängungsmechanismen und Tabuisierungen unserer Zeit. Das Erkennen und Offenlegen der Zeittendenzen, die in Gesellschaft und Kirche wirksam sind, ist notwendig.[3] «Altern ist heute primär soziales Schicksal und erst sekundär funktionelle oder organische Veränderung.»[4]

Dadurch, dass Leistung, Genuss und Wettbewerb, das, was allgemein zum Lebensinhalt geworden ist in unserer Gesellschaft, unter Bedingungen stattfindet, die den alten Menschen ausschliesslich oder doch zumindest benachteiligen und keinesfalls seinen biologisch bedingten Kraftverlust ausgleichen, sondern ihn verschlimmern, bekommt mancher alte Mensch das Gefühl, nutzlos zu sein. Er bedeutet eine Last für Staat und Gesellschaft. Er wird zum Mitglied einer Problemgruppe, die zur Erhöhung der Soziallasten und zum enormen Anstieg der Pflegekosten bis ins neunte oder gar zehnte Lebensjahrzehnt hinein beiträgt.

Das Sprichwort «Man ist so alt, wie man sich fühlt» müsste den Ergebnissen der Sozialpsychologie nach abgeändert werden in «Man ist so alt, wie man sich aufgrund der Haltung der Gesellschaft oder der mitmenschlichen Umwelt einem selbst gegenüber fühlt».[5]

Der alte Mensch lebt oft unter gravierenden ökonomischen und sozialen Missständen. Diese werden vielfach als objektive Bedürfnislosigkeit und altengemäss abgetan. Die Gefahr ist, dass der alte Mensch diesen Missstand, dieses negative Fremdbild zu seinem Selbstbild macht, allein um nicht anzuecken, um sich nicht noch zusätzlich ungerechtfertigten Konflikten auszusetzen.

Das Alter ist so zu einer «Un-rolle» geworden, es hat in der Gesellschaft keine Rolle mehr zu spielen, es ist «sozial ausgeklinkt». Zum Selbstbild der Gesellschaft ist das Altenbild nur noch das Gegenbild: «Man presst die altgewordenen Menschen in die Schablone: abgebaut, klapprig, senil, verkindscht, kontaktarm, hilfsbedürftig, unbeweglich, starr, rückständig, schwerhörig, gedächtnisgestört, weltfremd, dem Leben nicht mehr gewachsen, verkrampft, geizig, misstrauisch, verbittert, unnütz.»[6]

Es scheint wichtig, dass gerade in unserer Altenpastoral diesem negativen Fremdbild vom Alter in unserer Gesellschaft entgegengearbeitet wird. Die Alten sind nämlich nicht nur passive Adressaten und Konsumenten herablassender Unterhaltungsangebote. Immer noch wird oft von der schwindenden Lernfähigkeit und einem simplizifierenden Problembewusstsein beim alten Menschen ausgegangen. Und eben dieser Vorentscheid,

[1] Vgl. U. Lehr, Psychologische Aspekte des Alters und der «Altensorge», in: Lebendige Seelsorge 19 (1968), 68.

[2] Siehe W. Schulte, Aktuelle Probleme des Alters, in: W. Bitter, Lebenskrisen. Ursachen und Beratung, Stuttgart 1971, 103.

[3] Vgl. J. Müller, Perspektiven der Altenpastoral, in: Arzt und Christ 28 (1982), 21.

[4] Siehe U. Lehr, Gerontologie – ein Modell interdisziplinärer Forschung und Lehre?, in: Aktuelle Gerontologie 3 (1971), 392.

[5] Vgl. M. Blasberg-Kuhnke, Gerontologie und praktische Theologie. Studien zu einer Neuorientierung der Altenpastoral, Düsseldorf 1985, 95.

[6] Siehe J. Höffner, Die christliche Botschaft vom Sinn des Alters = Zeitfragen 22, Köln 1988, 95.

Die ältere Generation in der heutigen Gesellschaft

Die Stiftung Forum Davos, ein wissenschaftliches Studienzentrum, führt unter dem Patronat des Vorstehers des EDI, Bundesrat Flavio Cotti, vom 27.–29. September 1990 eine Studien- und Arbeitstagung durch, die die individuelle und gesellschaftliche Situation, die Aufgaben, Chancen und Risiken der älteren Generation unter spezieller Berücksichtigung der Wechselwirkungen zu früheren Lebensabschnitten in ihrer Vielschichtigkeit darstellen will.[1] Im Verlaufe der Tagungsarbeit soll in parallel arbeitenden Gruppen zwischen Fachleuten für Altersfragen, Wissenschaftlern, Politikern sowie betroffenen privaten und staatlichen Institutionen einerseits und der älteren und mittleren Generation als Direktbetroffene andererseits ein Massnahmenkatalog zur Realisierung von Chancen und zur Überwindung von Problemen der älteren Generation erarbeitet werden. Die Absicht besteht, damit einen Beitrag zum gegenseitigen Verständnis und zur Erhaltung der individuellen Lebensqualität im Alter zu leisten.

Schwergewichtig werden folgende Fragen diskutiert und beleuchtet: Arbeit im Alter, Wirtschaftliche Unabhängigkeit, Wohnen im Alter, Ambulante Dienste, Selbsthilfe der Betagten, Beziehungen/Freundschaft/Sexualität, Lebenslanges Lernen, Beziehungen der Senioren zu Kunst und Kultur, Richtige Ernährung im Alter, Alterssport und Alter und Massenmedien.

Mit dem Vortrags- und Arbeitsgruppenprogramm läuft ein begleitendes Rahmenprogramm mit Ausstellungen und erklärenden Präsentationen. Die Tagung richtet sich an alle Direktbetroffenen, insbesondere aber an alle diejenigen, die durch ihre Berufe und sozialen Stellungen in der Lage sind, aus den wissenschaftlichen Erkenntnissen die grösste Nutzanwendung für möglichst viele Mitmenschen zu ziehen. *Mitgeteilt*

[1] Auskunft und Anmeldung: Forum Davos, c/o KVD, Promenade 67, 7270 Davos Platz.

dieses Vorurteil führt zu der konventionellen Altenbetreuung, die sich in anbiedernder Betulichkeit niederschlägt und fast ausschliesslich sozialcaritative Züge einer sogenannten «Lebenshilfe» trägt, in Wahrheit aber nur zu einer folgenreichen Funktionsunfähigkeit und «Verkindlichung» führt.[7]

2.2. Biologisch-medizinisch

Der alte Mensch sieht sich in den letzten Jahrzehnten unseres Jahrtausends in einer völlig veränderten biologisch-medizinischen, beruflichen und sozialen Situation. Die Grössen, die sich verändert haben, sind zum Beispiel Gesundheit, Frische, Vitalität, geistige Aufgeschlossenheit, länger dauernde Berufskraft und grössere Lebenserwartung.

Gerade heute darf das Alter nicht mehr als «Defizitmodell» bezeichnet werden, denn das Wirken des Menschen nach dem 60. bis 65. Lebensjahr ist möglich, ist Realität – grosse «Altersleistungen» in Politik, Kunst und auch in der Kirche zeigen das.

Der Alternsvorgang ist eines der Urphänomene im Leben, und er ist wohl letztlich ein metaphysisches Problem. Wie man über das Wesen des Lebens und des Todes nichts Endgültiges aussagen kann, wird man auch über das Wesen des Alterns keine allgemein anerkannte Erklärung liefern können. Jeder Mensch altert auf eine ihm eigene, ihm gemässe, individuelle Weise. Keine Einzelpersönlichkeit gleicht in ihrem Lebenslauf einer anderen. Auch kann körperliches Altern dem seelischen Altern lange vorausliegen. Faktoren, die den Alternsprozess beschleunigen können, sind materielle Not, schwere Schicksalsschläge, eine schlechte Ernährung oder auch eine unzureichende medizinische Versorgung. Ein ruhiges, ausgeglichenes Dasein, ein befriedigender Beruf, stabile Sozialbeziehungen, eine positive Einstellung zum Leben verlangsamen den Alternsprozess gewöhnlich.

Eine Forderung auch an die Altenpastoral, speziell an die theologische Altenbildung, die ja den ganzen Menschen im Blick haben will, ist, das Informationsdefizit der alten Menschen bezüglich der körperlichen Alternsprozesse, der medizinischen Erkenntnisse über Altersbeschwerden und -krankheiten sowie der Bedeutung einer altersgerechten Ernährung und Lebensführung aufzuarbeiten. Eine Zusammenarbeit mit staatlichen Institutionen ist hier gut möglich.[8]

2.3. Psychologisch

Der Übergang in den Lebensabschnitt des Alters vollzieht sich höchst individuell. So kann man eigentlich erst nach Abschluss eines Lebens in rückschauender Betrachtung feststellen, in welchem Alter bei einem Menschen die letzte Phase eingesetzt hat. Weder das 65. noch ein früheres oder späteres Lebensjahr kann hier genannt werden.

Altern ist die Summe all der individuellen und sozialen Bezüge des persönlichen Lebenslaufes. Die Psychologie spricht hier von einem «Prägungserlebnis». Erlebnisse aus den früheren Lebensjahren werden bis in das hohe Alter mitgetragen, Konflikte und Enttäuschungen aus Kindheit und Jugendzeit gewinnen an Aktualität, viele ungelöste, nicht verarbeitete Erlebnisse aus dem familiären und beruflichen Leben werden zutage gefördert.[9] «Alt sein ist ein herrlich Ding, wenn man nicht verlernt hat, was anfangen heisst», das meint Martin Buber. Der alte Mensch darf sein Lebenswerk nicht als abgeschlossen betrachten und das von ihm Geschaffene in andere Hände legen. Er muss bestrebt sein, neue Aufgaben zu finden, neue Lebensinhalte zu entdecken, sonst ist seine Lebensgeschichte zu Ende, und er ist biographisch tot.

Was ein alter Mensch tut, welche Wertorientierung er hat, welche Fähigkeiten er in sich entdeckt und entfaltet, wann er aus dem Arbeitsprozess ausscheidet, ist für das Gelingen des letzten Lebensabschnitts entscheidend. Auf jeden Fall darf das Alter nicht die Zeit des Müssiggangs sein, wohl aber eine Zeit der Musse und die Zeit des eigenen Beliebens. Das Alter ist eine Zeit, die zeigt, was der Mensch aus sich gemacht hat, hier ist der Ort, an dem der Mensch feststellen kann, ob er eine reife Persönlichkeit geworden ist, die auch die Zukunft noch gestalten kann.[10]

Diese grundsätzlichen Erkenntnisse sowie die Erkenntnis, dass der Mensch im Alter geistig leistungsfähig und lernfähig ist, sollte sich der/die Altenseelsorger/-in bei seiner/ihrer wichtigen Arbeit bewusstmachen, denn nur so können wir dem alten Mitmenschen und -christen mit seiner ganzen Personenwürde gerecht werden.

3. Glauben im Alter

Nicht erst der alte Mensch müht sich um den Glauben. Doch wandeln sich die Formen und die Intensität des Glaubens im Laufe des menschlichen Lebens. Wie sich die biographischen Lebensthemen ändern, so auch die religiösen.

Alte Menschen haben oft eine starke Beziehung zu ihrem Glauben und ein ausgesprochenes Zugehörigkeitsgefühl zur Kirche entwickelt. Glaube und Kirche haben von frühester Jugend an ihr Leben entscheidend mitgeprägt. Diese alten Menschen bilden für unsere Pfarreien ein Potential von im Glauben gereiften Menschen, das nicht aufs Spiel gesetzt werden darf. Solche Menschen sind imstande, gleichaltrigen und jüngeren Mitchristen wertvolle Impulse zur Lebensorientierung zu geben.

Diese Impulse können einen «lebendigen» Glauben entfachen. Denn glauben können bedeutet erst einmal, dass der Mensch richtig leben lernt. Glaube steht nicht ausserhalb des Lebens und nimmt auch keine Sonderstellung im Leben ein. Glaube ist auch kein Überbleibsel nur für dogmatische, rigide Christen. Der Glaube ist dem Leben geöffnet und wagt das Leben. Er ist eine Form des Lebens, des Menschseins, die den Mitmenschen miteinbezieht. Glaube ist nur durch Erfüllung von Aufgaben und im Bestehen der Auseinandersetzung möglich.

Die vordringlichste Aufgabe des alten Menschen und Christen ist die Befreiung aus den Fesseln der falschen Erwartungshaltungen unserer Gesellschaft. Dann kann der alte Mensch zu den entscheidenden Fragen der Wirklichkeit, des Leids, der Schuld und des Todes vordringen und sich ihnen mit seiner ganzen Person stellen.

Hat der alte Mensch – jedoch nicht nur er – sich dann selber gefunden, muss er erkennen, dass es in jedem Leben etwas unerreichbar Bleibendes gibt. «Je älter er wird, um so mehr muss er mit dieser Erkenntnis leben, die im Grunde eine Kraft ist.»[11]

So darf man sagen, dass der «alte Glaube» nicht Abbau und Verfall, nicht ein Wartezimmer vor der Schwelle der Ewigkeit, sondern Phase einer letzten Reife zur Vollendung des Lebens werden kann. Die Vollendung des Lebens, der Ausblick auf das ewige Leben, ist kein billiger Trost, sondern eine echte Aufgabe. Die Formen, die eine praktische Gestaltung solcher Vollendung sein können, werden für den alten Menschen oft die sein, die sich während seines bisherigen Lebens bewährt haben. Aus diesem Grunde dürfen Formen der Altersfrömmigkeit nicht verdächtigt werden als Zu-Kreuze-Kriechen eines alten, schwach gewordenen Menschen, der jetzt noch schnell fromm werden will.[12] Wir stehen vielleicht ein wenig befremdet

[7] Vgl. H. Fleckenstein, Erholung und Geselligkeit im Alter, Aufgaben und Programme kirchlicher Hilfe, in: Lebendige Seelsorge 29 (1978), 122.

[8] Vgl. M. Blasberg-Kuhnke, 18–27.

[9] Vgl. F.-J. Hungs, Altenbildung – Altenpastoral, München 1978, 19.

[10] Vgl. A. Szekely, Befristetheit und Endgültigkeit des Lebens. Psychologische Erwägungen, in: M. Schmid, W. Kirchschläger, Nochmals glauben lernen. Sinn und Chance des Alters, Wien 1982, 36–40.

[11] Vgl. wie oben G. Legatis, Älterwerden – Schicksal oder Lebensaufgabe, Hamburg 1974, 110–112.

[12] Vgl. K. Rahner, Lebensstationen im 20. Jahrhundert, in: M. Schmid, W. Kirchschläger, Nochmals glauben lernen. Sinn und Chance des Alters, Wien 1982, 36–40.

oder verständnislos vor der Art und Weise, «wie» manch ein alter Mitchrist sein gläubiges Leben auf die Vollendung in Gott vorbereitet, doch sollten wir auch auf dieser Seite Toleranz üben und die Formen nicht entfernen wollen, sondern versuchen, sie als etwas für uns vielleicht Unverständliches, jedoch für einzelne alte Menschen höchst Wertvolles zu betrachten.

■ Altersklassenkampf?

Die sogenannten «Alterspyramiden» in den Industrienationen nehmen immer seltsamere Formen an: Statt sich – wie es sich für eine Pyramide gehört – nach oben zu verjüngen, wachsen sie je länger desto ausgeprägter im oberen Bereich in die Breite; laut OECD (Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung) wird in 30 Jahren jeder vierte Mensch in Europa pensioniert sein.

Droht uns aufgrund dieser demographischen Entwicklung ein ernsthafter Verteilungskonflikt zwischen Jung und Alt oder gar ein eigentlicher «Krieg der Generationen», wie er da und dort bereits prognostiziert wird? Eine offene Diskussion dieser Frage in den Medien hat bis heute erst in Ansätzen stattgefunden und jedesmal grosse Empörung ausgelöst – zu gross sind in unserer Gesellschaft die durch Altersangst und falsche Pietät in Gang gesetzten Verdrängungsmechanismen.

Schritte ins Offene 2/1990[1] versucht sich diesen Widerständen zu stellen. Der erste Teil befasst sich mit Befürchtungen, die den Rentenbereich, das Gesundheitswesen und das politische Klima betreffen. Im zweiten Teil werden Möglichkeiten erwogen, junge und alte Menschen auf eine neue Weise, die den Herausforderungen der neuen Situation Rechnung trägt, zusammenzuführen. Das Heft möchte überall, wo man sich in Gesellschaft und Kirche mit alten und jungen Menschen befasst, zur Diskussion dieses Problems anregen.

Mitgeteilt

[1] Herausgegeben wird diese ökumenische Zeitschrift vom Schweizerischen Katholischen Frauenbund, vom Evangelischen Frauenbund der Schweiz unter Mitarbeit des Verbandes christkatholischer Frauenvereine der Schweiz; Bezugsquelle von Einzelheften (zu Fr. 6.–): Eva Grossmann, Grabenacherweg 5, 5603 Staufen.

■ 3.1. Fundamentalisierung des Glaubensentscheids

Man darf sagen, dass das Glaubensleben weder ein einmal abgeschlossenes Etwas, noch einfach bloss ein gleichmässiges und gleichbleibendes Bestätigen einer Grundhaltung ist, sondern, dass der Glaube in uns wachsen und reifen kann.

Der alte Mensch befindet sich in einer Lebenssituation, in der fundamentale Fragen seines Glaubens aktuell werden. Solch eine «Fundamentalisierung» ist ein Postulat, «das sich nicht alleine religionspädagogisch-fachwissenschaftlich aufdrängt», sondern das der wirklichen Situation des alten Menschen entspricht.[13]

Der alte Mensch, der sich mit manch einer existentiellen Frage konfrontiert sieht, braucht und will Hilfestellungen, die ihm den Weg weisen und ermöglichen, seine eigene Lebensantwort zu finden. Hier geht es nicht nur darum, Veränderungen und Wandlungen in Theologie und Kirche aufzuarbeiten. Notwendig sind geeignete, gute Predigten, Glaubensgespräche in Gruppen und anderes mehr, was hilft, das Leben aus der Mitte des Glaubens zu sehen und drängende Fragen zu bewältigen.

■ 3.2. Annehmen – Erneuern – Wachsen

Es geht im Alter nicht darum, nur buchhalterisch festzustellen, ob die Frucht des Lebens genutzt werden kann oder das eigene Leben als verfehlt abzulehnen. Das heisst nicht, dass der alte Mensch keine Phase der Rückschau und des erinnernden Erzählens durchlebt, wobei Positives wie Negatives, Gelungenes wie Verfehltes, Versäumnisse, Defizite und Versagen zur Sprache kommen. Das kann als Chance aufgegriffen werden, die eigene Geschichte neu zu interpretieren, sich mit der eigenen Vergangenheit und dem eigenen Gewordensein auseinanderzusetzen.

Auch im Glauben muss der alte Mensch vielfach eine neue Identität finden oder seiner Identität neue Akzente geben, denn Glauben ist ein dynamischer Prozess, der einer ständigen Wandlung unterworfen ist. Glaube im Alter kann heissen, dass der bequeme Weg auf ungeahnten Strecken ins Ziel führt. Er muss versuchen, diese ungeahnten Strecken zu beschreiten, um auf «seinem» Gottesweg zu bleiben. «Es genügen Stichworte, um zu zeigen, worum es geht: neue Formen im Leben der Kirche – der kleinen Hauskirche der Familie, der Pfarrgemeinde, der Diözese, der Weltkirche – neue Einsichten im Bereich der Glaubenslehre, ein neuer Predigtstil, neues Schriftverständnis u. v. a.» [14]

Für den glaubenden Menschen ist klar, dass er ein unfertiges Wesen ist und dass er einer unfertigen Wirklichkeit gegenübersteht. Dieses Bewusstsein der Unfertigkeit schützt ihn davor, sich anzupassen oder sich alle möglichen Informationen kritiklos einzuverleiben. Glaube lebt, er hat etwas damit zu tun, dass der lebendige Mensch niemals Objekt wird, sondern stets Subjekt bleibt.

Andauerndes Hinhören, neues Fragen und weitergehendes Antworten sind drei Pfeiler, die auch im Glaubensleben des alten Menschen ein Geschehen in der Zeit begründen, das im grundsätzlich unvollendbarem Wachstum begriffen ist.

■ 4. Option einer theologischen Altenbildung

Zunächst haben wir bei den verschiedenen Disziplinen nach deren Wissen um das Alter gefragt – damit zugleich auch, ob und wie solche Erkenntnisse eine Bedeutung für unsere Altenpastoral haben können.

Ausdrücklich möchte ich hier noch einmal bemerken, dass Altern und Alter in der traditionellen Theologie keine sehr ausdrücklich und eingehend bedachten Themen sind.

Dass der Mensch im Alter jedoch für *Bildung* offen ist, muss von allen, die in pastoraler Arbeit und Bildungsarbeit tätig sind, beachtet und als Chance begriffen werden. «Die *Bildsamkeit* offenbart auch im Alter Akte, Taten und Entscheidungen, die in ihrer Art vorher nicht möglich waren und als neu empfunden werden. Die Seelsorge darf gerade auf dem religiösen und theologischen Sektor auf eine *Altenbildung der Zukunft* den Blick richten.»[15]

Wie schon angesprochen, wird der alte Mensch oftmals durch eine zu grosse «Betreuung» und «Fürsorge» zusätzlich in Repression und Resignation getrieben. Geschieht dies auch im binnenkirchlichen Raum, wird auch hier einer weiteren Entmündigung des alten Menschen Vorschub geleistet. Das Ergebnis ist meist, dass der alte Mensch das Gefühl bekommt, er sei zu nichts mehr nütze und könne selbst nichts mehr leisten.

Der alte Mensch will und darf aber gefordert werden; er darf zum Beispiel über Fragen des Glaubens- und Theologiefortschritts informiert werden, er kann mit gesellschaftlichen Problemen konfrontiert werden. Betreuungsmassnahmen, bei denen er seine «Aktivität» jedoch nur auf das Zu- und Mithören, auf das Zu- und Mitsehen beschrän-

[13] Vgl. F.-J. Hungs, 100.

[14] Siehe H. Holzer, Glaubensvollzug im Alter, in: M. Schmid, W. Kirchschläger, Nochmals glauben lernen. Sinn und Chance des Alters, Wien 1982, 104.

[15] Siehe B. Dreher, Pastorale Grundsätze zur Altenseelsorge, in: Lebendige Seelsorge 19 (1968), 70.

ken muss, sind verfehlt, verstärken einen Teil seiner Isolation und festigen so indirekt das gesellschaftliche Fremdbild vom alten Menschen.

In einer theologischen Bildung mit alten Menschen sollten diese fühlen, dass sie mit ihrer Lebens- und Glaubensgeschichte ernstgenommen sind. Solches Angenommensein ist die unabdingbare Voraussetzung für ein gelingendes Mit-einander im religiösen Bildungsprozess. So kann begonnen werden, die eigene Vergangenheit im Versagen und Gelingen als Geschichte mit Gott zu verarbeiten. Der alte Mensch muss dann sein Alter nicht mehr nur als etwas Negatives, als ein Zu-Ende-Gehen, ein Schwinden der Kräfte und als ein Aufgeben-Müssen erleben, sondern er kann wachsen und sein Leben als einen Reifungsprozess verstehen.

Vielen alten Menschen bedeuten aufgrund ihrer Biographie religiöse Werte und Anschauungen Sicherheit. So kann es sein, dass neue Erkenntnisse oder Neuerungen in der religiösen Praxis leicht als Bedrohung der eigenen Person oder der gewohnten Sicherheit missverstanden werden. So ist hier Geduld am Platze und eine behutsame Führung dieser Menschen zu neuen Einsichten und Gedanken.

Hauptziel theologischer Altenbildung ist es, dem alten Menschen Orientierungshilfen aus dem Glauben zu schenken, damit er sein Leben mit Sinn füllen kann. «Glaubensvertiefung und ein Leben mit der Kirche sind zentrale Anliegen, sind Lebenshilfe im umfassenden Sinn.»[16] Lebenshilfe kann hier heissen: Menschen aus der Verunsicherung herausführen, ihnen Freude am Leben, am Leben aus dem Glauben, am Leben in einer sich erneuernden Kirche zu schenken.

Alte Menschen sollen sich in der Kirche geborgen fühlen, aber auch aus dieser Geborgenheit heraus fähig werden, Aufgaben zu übernehmen, auch um ihr Selbstbewusstsein und ihr Selbstvertrauen zu stärken. Einige mögliche Leitfäden und Ziele für die theologische Altenbildung – die in der Wirklichkeit unserer Altenpastoral keine Utopien bleiben müssen – sollen abschliessend genannt werden[17]:

- Anerkennung der persönlichen Lebensgeschichte;
- Förderung des Selbstvertrauens und Selbstwerts;
- Entdeckung sinnvoller und anregender Tätigkeiten;
- positive Verarbeitung unbewältigter Schuldgefühle;
- Fragen nach dem Sinn des Lebens;
- Umgang mit Endlichkeit, Tod und Sterben;
- Orientierungshilfen angesichts der sich immer schneller wandelnden Lebensbedingungen;
- Förderung des Interesses und der Offenheit für Umwelt- und Gegenwartsfragen und neuer Entwicklungen in Gesellschaft und Kirche.

So geht es also nicht nur um religiöse oder «metaphysische Fragen» in der theologischen Altenbildung; auch praktische Fragen des «Altersalltags» müssen uns hier beschäftigen und dazu beitragen, dass der alte Mensch und Christ sein Leben gut und sinnerfüllt leben kann.

Uwe Wolfgang Burrichter

Uwe Wolfgang Burrichter ist Pastoralassistent in Zürich-Witikon

[16] Siehe H. Holzer, Gesichtspunkte zur Glaubensbegleitung, in: M. Schmid, W. Kirchschläger, Nochmals glauben lernen. Sinn und Chance des Alters, Wien 1982, 142.

[17] Vgl. J. Müller, Anspruch und Bewältigung des Alters, in: M. Schmid, W. Kirchschläger, Nochmals glauben lernen. Sinn und Chance des Alters, Wien 1982, 131.

Hinweise

Sozialethische Überlegungen zur Energiepolitik

Am vierten Septemberwochenende werden Schweizer Volk und Stände über Verfassungsvorlagen abzustimmen haben, die über wesentliche Fragen der energiepolitischen Zukunft entscheiden: über den von der Bundesversammlung beschlossenen Energieartikel und über zwei Volksinitiativen für einen zeitlich begrenzten bzw. unbegrenzten Verzicht auf Kernenergie. Dass diese Vorlagen auch ethische Fragen implizieren, versteht sich, und das zeigt auch der bei grundsätzlichen Überlegungen ansetzende Text «Sozialethische Überlegungen zum Energieartikel und zu den Atominitiativen», der von den ethischen Fachkommissionen der Landeskirchen, dem Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und der Nationalkommission Justitia et Pax der Schweizer Bischofskonferenz, und der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt (ÖKU) erarbeitet wurde.[1]

■ Kriterien und Folgerungen

Als «ethische Entscheidungskriterien im Bereich der Energiepolitik» nennt dieser Text 1. Ökologische Solidarität (Mitgeschöpflichkeit), 2. Gerechtigkeit (Mitmenschlichkeit und Mitbestimmung) und 3. Weitsichtiges Vorausdenken (offene Zukunft). Die ökologische Solidarität verlangt, die Lebenselemente Boden, Wasser und Luft sowie die nicht erneuerbaren Energieressourcen verschwendungsfrei und belastungsarm zu nutzen. Die Gerechtigkeit verlangt, die Energieversorgung national und international so zu gestalten, dass die Vor- und Nachteile der Energienutzung gerecht verteilt werden. Der Grundsatz der weitsichtigen Vorsorge verlangt nicht nur eine langfristig gesicherte Verfügbarkeit von Energie, sondern auch eine Vermeidung künftiger Lasten und Schäden.

Aus diesen allgemeinen Kriterien, die sich aus dem christlichen Sinn- und Werthorizont ergeben, leitet der Text sodann «Folgerungen für die Bewertung energiepolitischer Strategien und Optionen» ab. Dabei weist er zunächst auf einen Bewusstseinswandel hin. Seit 1950 haben der Energieverbrauch in der Schweiz um das Vierfache und der Treibstoffverbrauch sogar um das Zehnfache zugenommen. Diese Verbrauchszunahme richtete die Aufmerksamkeit in den siebziger Jahren auf die unvermeidliche Erschöpfung der Vorräte an Erdöl und Erdgas, an Steinkohle und Uran. In den achtziger Jahren wurde zunehmend bewusst, dass der überhöhte Energieverbrauch der Industrieländer globale Umweltbelastungen und Umweltrisiken zur Folge hat, dass fossile Energien und Kernenergie «ein bedenkliches Gefahrenpotential» freisetzen.

So konnte die Einsicht wachsen, dass die Energiepolitik in erster Linie die sparsame und rationelle Verwendung von Energie sowie die technische Entwicklung und Anwendung erneuerbarer Energien fördern muss. Darüber besteht in der Schweiz ein weitgehender Konsens. Kein Konsens jedoch besteht in der Frage, mit welchen politischen Massnahmen diese Ziele erreicht werden sollen. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Frage, wie der Verbrauch fossiler Brenn- und Treibstoffe eingeschränkt werden soll. Dass er eingeschränkt werden muss, darüber besteht heute ein allgemeiner Konsens; denn der Gehalt der Erdatmosphäre an Kohlendioxyd nimmt seit Jahren zu, und diese Zu-

[1] Der Text kann kostenlos bezogen werden unter anderem bei Justitia et Pax, Postfach 6972, 3001 Bern, Telefon 031-25 59 55.

nahme ist einerseits auf den zunehmenden Verbrauch fossiler Energien zurückzuführen und hat anderseits eine Erwärmung der Erdatmosphäre mit Klimastörungen, den Treibhauseffekt, zur Folge.

Der Text der sozialethischen Kommissionen hält dafür, die fossilen Energien nicht durch Kernenergie zu ersetzen; denn «der Kernenergieausbau ist zu langsam, zu wenig wirksam, zu teuer und zu gefährlich». Und grundsätzlich hält er mit der Europäischen Ökumenischen Versammlung «Frieden in Gerechtigkeit» (Basel 1989) fest: «Keinesfalls darf unsere künftige Energieversorgung von Kernkraft abhängen, weil damit zuviele soziale, technische, ökologische und militärische Risiken verbunden sind.»

■ **Mitgeschöpflicher und mitmenschlicher Lebensstil**

Von dieser Einschätzung her beurteilen die Kommissionen schliesslich auch die Abstimmungsvorlagen. Dabei unterstützen sie aus sozialethischer Sicht vorbehaltlos die Zielsetzung auch der Vorlage «Für den Ausstieg aus der Atomenergie». Die Vorlage selber unterstützen sie unter der Voraussetzung, dass «die damit verknüpften energiepolitischen Konsequenzen (Stromspargesetz, Energieabgabe) ebenfalls bejaht werden». Mit Recht halten sie auch fest: «Mut zur Konsequenz auf der gesetzgeberischen Ebene und im Alltagsverhalten der Stimmbürger selbst müssen dabei vorausgesetzt werden», gehen allerdings der Frage, ob diese Voraussetzung angenommen werden kann bzw. wie die Vorlagen beurteilt werden müssten, wenn diese Voraussetzungen bewusst nicht angenommen würden, nicht nach.

Hier kann denn auch eine gegenteilige Einschätzung der Vorlagen ansetzen. Bereits hat sich die Arbeitsgruppe «Christen und Energie» vernehmen lassen.[2] Sie meint mit Carl-Friedrich von Weizsäcker, dass ohne die Kernenergie die Menschheit zu einem äusserst einfachen und anspruchslosen Leben zurückkehren müsste. «Dies ist aber auf demokratische Weise kaum durchführbar.» Mit einer biblizistischen Begründung – einem Verweis auf 1 Tim 4,4: «Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, und nichts ist verwerflich, wenn es mit Dank genossen wird; es wird geheiligt durch Gottes Wort und durch das Gebet» – ist für sie die Nutzung der Kernenergie wie jede Energienutzung «eine technische Anwendung von Möglichkeiten» der guten Schöpfung. Deshalb müsse es Sache der christlichen Kirchen sein, «sich nicht gegen, sondern für eine vernünftige, sachgerechte und massvolle Nutzung der Kernenergie auszusprechen». Zudem wäre «ein Ausstieg aus der Kernenergie angesichts der drohenden Klimakatastrophe und der unbefriedigten Versorgungsbedürfnisse in vielen Staaten der dritten Welt nicht zu verantworten».

Abgesehen davon, dass die Vorlage nicht einfach einen «Ausstieg», sondern einen weitgehenden Übergang zu regenerierbaren Energien anstrebt,[3] ist die Verlautbarung der «Arbeitsgruppe Christen und Energie» kaum zukunftsbezogen: Weder in bezug auf technische Innovationen noch auf einen Mentalitäts- und Wertewandel. Auf diesen Wandel kann auf die Dauer aber nicht verzichtet werden; denn «ein mitgeschöpflicher und mitmenschlicher Lebensstil» wird immer mehr zu einer Voraussetzung für das menschliches Überleben. *Rolf Weibel*

[2] Arbeitsgruppe Christen und Energie (ACE), Postfach 8121, 3001 Bern, Telefon 031-45 32 24.

[3] Es gibt allerdings auch christliche Gruppierungen, die wegen des «Restrisikos» unbedingt gegen Kernenergienutzung sind, wie die «Christinnen und Christen für ein Leben ohne atomare Risiken» (c/o Pfr. Renata Huonker, Ährenweg 1, 8050 Zürich).

Amtlicher Teil

Bistum Chur

■ **Neuernennungen Domkapitel Chur**

Mit Dekret vom 16. Juli 1990, dem Gedenktag der Muttergottes von Einsiedeln, hat Diözesanbischof Wolfgang Haas folgende Ernennungen in das Kathedralkapitel von Chur vorgenommen:

Dr. theol. *Vitus Huonder,* Generalvikar für Graubünden, Fürstentum Liechtenstein, Glarus, wurde zum Residierenden Domherrn, und zwar zum Domkustos der Kathedrale von Chur, ernannt.

Don *Aurelio Lurati,* der neue Bischöfliche Kanzler der Diözese Chur, erhielt als Residierender Domherr das Kanonikat des Dompönitentiars/Domsextars an der Kathedrale von Chur.

Zu Nichtresidierenden Domherrn wurden Dr. theol. *Bruno Hübscher,* Bischöflicher Archivar und Bibliothekar sowie Benefiziat von St. Katharina und St. Konrad, Lic. theol. *Christoph Casetti,* Generalvikar für den Kanton Zürich, und *Martin Bürgi,* Pfarrer von Sisikon (UR) und Pfarrprovisor von Riemenstalden (SZ), bestellt.

Die feierliche Amtseinsetzung erfolgt anlässlich einer Bischofsmesse mit Installation im Dom zu Chur.

7000 Chur, 17. Juli 1990

Bischöfliche Kanzlei Chur

■ **Neuernennungen an der Bischöflichen Kurie**

Mit Entschliessung vom 16. Juli 1990, dem Gedenktag der Muttergottes von Einsiedeln, hat Diözesanbischof Wolfgang Haas den Dekan des Decanato del Grigioni Italiano und Pfarrer von Cama (GR), Don *Aurelio Lurati,* Bürger von Landarenca (GR), geboren am 28. September 1935 in Roveredo (GR), zum Priester geweiht am 3. April 1960 in Chur, zum Bischöflichen Kanzler der Diözese Chur ernannt. Der Amtsantritt erfolgt im Herbst dieses Jahres.

Gleichzeitig hat der Bischof von Chur den bisherigen Kanzleisekretär und Notar der Kurie, Herrn *Alfred Schriber-Bruhin,* Chur, zum Vizekanzler des Bistums befördert.

Zum neuen Kanzleisekretär, Bischöflichen Notar und EDV-Verantwortlichen an der Bischöflichen Kurie wurde Herr *Hugo Hafner-Engler,* Zizers (GR), bestellt. Der neue Vizekanzler und der neue Notar des Bischöflichen Ordinariates übernahmen ihr Amt mit dem Tag der Ernennunng.

7000 Chur, 17. Juli 1990

Bischöfliche Kanzlei Chur

■ **Pressemitteilung der Bischöflichen Kanzlei Chur**

In den letzten Tagen sind in der Presse verschiedene Meldungen erschienen, die den Tatsachen nicht entsprechen. Um zu vermeiden, dass die Gläubigen verunsichert werden, möchte die Bischöfliche Kanzlei Chur folgende Richtigstellung bekannt geben:

Als letztes Jahr a. Regierungsrat Dr. Walter Gut ein Gutachten dem Bischof von Chur zustellte und die Regierung des Kantons Schwyz Einwände gegen die Ernennung des Bischofskoadjutors machte, wurde von der Bischöflichen Kanzlei den zuständigen Stellen eine ausführliche Darlegung und Widerlegung ausgehändigt. Nachdem heute die verschiedenen im Archiv vorhandenen Dokumente noch gründlicher untersucht werden konnten, kann man die damalige Darlegung nur noch bekräftigen und bestätigen.

Zusammenfassend muss man folgendes festhalten und erwidern:

Nie wollten die Churer Domherren die direkte Ernennung eines Koadjutors durch den Papst in Frage stellen. Als 1920 die Verhandlungen über den Bischofswahlmodus begannen, wurde das Thema der Koadjutorernennung nicht einbezogen: Für die Domherren waren die Unabhängigkeit und Vereinbarkeit der beiden Ernennungswege von Anfang an klar. Die Verhandlungen dauerten zirka 30 Jahre. Alles wurde genau überprüft, studiert und erwogen. Das Domkapitel konnte sich nicht leicht für einen neuen Wahlmodus entscheiden. Erst als bestimmte Gegenleistungen vereinbart wurden und der genaue Inhalt des zu gewährenden Privilegs erläutert wurde, waren die Kapitulare bereit, ihre Zustimmung zu geben. Die damalige Auffassung der Kanonisten und der Staatskirchenrechtler über Koadjutorernennungen war bekannt, und die damals betroffenen Instanzen waren mit dem genauen Inhalt und der entsprechenden Tragweite der deutschen Konkordate, die für den künftigen Churer Bischofswahlmodus als Beispiel vorgesehen wurden, recht vertraut. In den offiziellen Auslegungen der Konkordate zwischen dem Hl. Stuhl und Deutschland wird ausdrücklich gesagt, dass die Ernennung von Bischofkoadjutoren ausserhalb der Wahlkompetenz der Domkapitel steht. Als 1948 die Entscheidung für die Diözese Chur getroffen wurde, gewährte der Hl. Stuhl die vom Domkapitel gewünschten Sonderrechte für die Domherren und für das Churer Seminar als Gegenleistung für das Entgegenkommen des Kapitels.

Wenn man diese ganze Vorgeschichte nicht einfach negieren will, kann man nicht mit lauterer Absicht bei der 1988 durch den Papst direkt erfolgten Ernennung von Msgr. Wolfgang Haas zum Churer Bischofkoadjutor von Missachtung, Verletzung oder Umgehung der Rechte des Domkapitels sprechen. Wenn wir dazu berücksichtigen, dass die Domherren zwischen 1920 und 1948 in keinem Moment über die Koadjutorenernennung zu verhandeln beabsichtigten und dass für alle bei der Suche einer Lösung Beteiligten problemlos und klar war, dass die Ernennung eines Koadjutors nicht in den neuen Wahlmodus einbezogen sein würde, ist es selber ein *Verstoss gegen Treu und Glauben,* die jetzige päpstliche Ernennung als Verstoss gegen Treu und Glauben zu bezeichnen. Die langen Verhandlungen zwischen der Diözese Chur (Domkapitel und Diözesanbischof) und dem Heiligen Stuhl verliefen immer korrekt und sachbezogen. Beide Parteien kannten genau den Inhalt und die Tragweite der zukünftigen Lösung. Über Gegenleistungen wurde verhandelt und eine Übereinstimmung gefunden. Alle 24 Domherren waren einstimmig mit der Lösung im voraus einverstanden. So ist es wirklich nicht gerecht, auch nur den kleinsten Vorwurf der Unkorrektheit zu machen, wenn der Papst einen Bischofkoadjutor für die Diözese Chur direkt ernennt.

Das Corpus Catholicum von Graubünden war mit der Lösung von 1948 einverstanden. Das heisst: Als das Domkapitel mit der vorgeschlagenen Lösung sich einverstanden erklärte, hörte auch das Corpus Catholicum auf, Einwände zu machen. Direkter Verhandlungspartner mit dem Hl. Stuhl war das Domkapitel; als dieses den neuen Wahlmodus akzeptierte, hat das Corpus Catholicum logischerweise nicht mehr interveniert. Genau dasselbe kann man von der Schwyzer Regierung sagen: Als die zwei Standesdomherren von Schwyz mit der neuen Lösung einverstanden waren, war auch die Regierung ausdrücklich damit einverstanden. Hier muss man noch hinzufügen, dass zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Kanton Schwyz jedenfalls kein Konkordat besteht oder bestanden hat.

7000 Chur, 18. Juli 1990

■ **Ausschreibung**

Infolge Demission des bisherigen Amtsinhabers wird die Pfarrei *Vaz/Obervaz* zur Wiederbesetzung ausgeschrieben.

Interessenten mögen sich melden bis zum 23. August 1990 beim Bischofsrat der Diözese Chur, Hof 19, 7000 Chur.

Bistum Sitten

■ **Ausschreibung**

Infolge Demission des bisherigen Amtsinhabers wird im Oberwalliser Alters- und Pflegeheim *St. Josef, Susten-Leuk* die Stelle eines Hausgeistlichen zur Wiederbesetzung ausgeschrieben.

Interessenten mögen sich melden bis zum 20. August 1990 bei der Bischöflichen Kanzlei Sitten Av. de la Tour 12, 1950 Sitten 2, Telefon 027-23 18 18.

Neue Bücher

Kirche heute

Georg Popp, Aufbruch oder Rückzug? Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung in der katholischen Kirche, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1989, 140 Seiten.

Georg Popp, ein bekannter und gewandter Erzähler (Die Grossen der Welt, Die Grossen der Kirche, Die Grossen des Glaubens usw.) erzählt in diesem Buch einmal nicht Geschichten. Er listet alle Ereignisse und Fakten auf, die heute in der katholischen Kirche viele Gläubige verärgern und verunsichern (Zentralismus, Einschränkung der Laienpredigten, Bischofsernennungen usw.). Diese Materialsammlung enthält Zitate von Betroffenen, Interessenten, Engagierten und Journalisten. Das ergibt ein breites Meinungsspektrum und eine Materialfülle, die bei einer Weiterverarbeitung willkommen sein wird. Popp sucht auch Zusammenhänge und gibt damit Hilfen zur Deutung. Dazu kommt auch viel Material zur Aufarbeitung der Problematik im Sinne der pastorellen Forderung «Stärke deine Brüder!». *Leo Ettlin*

■ **Während der diesjährigen Ferienzeit erscheint die Schweizerische Kirchenzeitung wie üblich viermal als Doppelnummer, und zwar nach der heutigen Ausgabe (Nr. 31–32) noch am 16. August (Nr. 33–34); dementsprechend entfallen noch die Ausgaben vom 9. August und 23. August.**

Die Mitarbeiter dieser Nummer

Uwe W. Burrichter, Carl-Spitteler-Strasse 44, 8053 Zürich

Dr. P. Leo Ettlin OSB, Kollegium, 6060 Sarnen

Dr. Hanno Helbling, Redaktion Neue Zürcher Zeitung, Postfach, 8021 Zürich

Dr. Manfred Weitlauff, Professor, Institut für Kirchengeschichte, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-8000 München 22

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, 6003 Luzern
Briefadresse: Postfach 4141, 6002 Luzern
Telefon 041-23 50 15, Telefax 041-23 63 56

Mitredaktoren
Kurt Koch, Dr. theol., Professor
Lindenfeldsteig 9, 6006 Luzern
Telefon 041-51 47 55
Franz Stampfli, Domherr
Wiedingstrasse 46, 8055 Zürich
Telefon 01-451 24 34
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 60-162 01-4

Abonnementspreise
Jährlich Schweiz: Fr. 95.–;
Ausland Fr. 95.– plus Versandgebühren (Land/See- oder Luftpost).
Studentenabonnement Schweiz: Fr. 63.–.
Einzelnummer: Fr. 2.50 plus Porto.

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

Redaktionsschluss und Schluss der Inseratenannahme: Montag, Arbeitsbeginn.

Die **römisch-katholische Kirchgemeinde St. Katharina** in Zürich-Affoltern sucht per 15. Okt. 1990 (oder nach Vereinbarung)

Pastoralassistenten/-in

Eine aufgeschlossene, initiative Person findet ein vielseitiges, abwechslungsreiches Tätigkeitsfeld. Gute Zusammenarbeit mit dem Pfarreiteam wird erwartet.

Ihre Arbeit umfasst – nach Vereinbarung – Mitarbeit im vielfältigen Aufgabenbereich (Verkündigung, Liturgie, Diakonie, Gemeindeaufbau, Spezialseelsorge), welche die Richtlinien für den Einsatz von Pastoralassistenten vorsehen.

Die Besoldung und die übrigen Anstellungsbedingungen richten sich nach den Bestimmungen der röm.-kath. Körperschaft des Kantons Zürich.

Interessenten wenden sich an das Pfarramt St. Katharina, Wehntalerstrasse 451, 8046 Zürich (Telefon 01-371 29 20) oder an den Präsidenten der Kirchenpflege, Herrn Meinrad Mader, Schwandenholzstrasse 226, 8046 Zürich (Telefon 01-371 01 80)

Die **Pfarrei St. Martin, Schwyz**

sucht per sofort oder nach Übereinkunft eine(n) vollamtliche(n)

Katechetin/Katecheten

Der Aufgabenkreis wird nach Absprache und nach Neigung festgelegt und könnte ungefähr folgendes umfassen:
- Religionsunterricht (auf Ober- und Mittelstufe) (auf der Oberstufe ist zum Teil Unterricht in Gruppen – nicht im Klassenverband)
- Mitgestaltung von Schüler- und Jugendgottesdiensten
- Mithilfe bei pfarreilicher Jugendarbeit.

Wir wünschen uns eine(n) jugendliche(n) Mitarbeiter(in) voller Optimismus und Freude am kirchlichen Dienst.

Nähere Auskünfte erhalten Sie bei Pfarrer Franz von Holzen, Herrengasse 22, 6430 Schwyz, Telefon 043-21 12 01. Bewerbungen (wenn möglich schriftlich) sind an die gleiche Adresse zu richten

Reussbühl, ein Vorort der **Stadt Luzern,** sucht per sofort oder sobald als möglich eine(n)

Katechetin/Katecheten oder Pastoralassistenten

zur Ergänzung des Pfarrers und des Katecheten/Jugendbetreuers.

Sie erweitern das bestehende Zweierteam.
Sie helfen mit in den Gottesdiensten und den allgemeinen Pfarreiarbeiten.
Sie erteilen Religionsunterricht und sind bereit, in unserer Pfarrei zu wohnen (4-Zimmer-Wohnung vorhanden).

Wir erwarten eine entsprechende Ausbildung, gute Kontaktfreudigkeit und Bereitschaft zur Zusammenarbeit.

Wir bieten zeitgemässe Bedingungen und möchten mit Ihnen Ihr Pensum absprechen.
Wir verweisen auf Luzerns Angebote für Weiterbildung und Freizeit.
Auskunft erteilen gerne: Pfarrer Walter Zimmermann, Telefon 041-55 29 54, und René Kiser, Telefon 041-55 10 33.
Ihre Bewerbung mit den üblichen Unterlagen richten Sie bitte an den Kirchenrat Reussbühl, René Kiser, Waldstrasse 21, 6015 Reussbühl

Spezialfirma für Kirchenbänke und Kirchenmobiliar

Restaurieren von Kirchenmobiliar

A. Bründler AG, 5643 Sins, Möbelwerkstätte – Innenausbau
Telefon 042 - 66 13 47

bründler

Meisterbetrieb

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

Orgelbau Hauser
8722 Kaltbrunn

Telefon Geschäft und Privat
055 - 75 24 32

Neue Steffens-Ton-Anlage jetzt auch in der Kath. Kirche in Arth.

Wir bieten Ihnen kostenlos und unverbindlich unsere Mikrofonanlage zur Probe.

Wir haben den Alleinverkauf der Steffens-Ton-Anlagen für die Schweiz übernommen. Seit über 25 Jahren entwickelt und fertigt dieses Unternehmen spezielle Mikrofon-Anlagen auf internationaler Ebene.

* * *

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

* * *

Auch in **Alt St. Johann, Ardez-Ftan, Arth, Arisdorf, Basel, Bergdietikon, Bühler, Brütten, Chur, Davos-Platz, Dietikon, Dübendorf, Emmenbrücke, Engelburg, Flerden, Fribourg, Genf, Grengiols, Hindelbank, Immensee, Jona, Kerzers, Kloten, Kollbrunn, Lausanne, Lenggenwil, 3 in Luzern, Mauren, Meisterschwanden, Mesocco, Morges, Moudon, Muttenz, Nesslau, Oberdorf, Oberrieden, Otelfingen, Ramsen, Rapperswil, Ried-Brig, Rümlang, San Bernardino, Schaan, Siebnen, Tägerwilen, Thusis, Urmein, Vissoie, Volketswil, Wabern, Wasen, Oberwetzikon, Waldenburg, Wil, Wildhaus, 2 in Winterthur und 3 in Zürich** arbeiten unsere Anlagen zur vollsten Zufriedenheit der Pfarrgemeinden.

Mit den neuesten Entwicklungen möchten wir eine besondere Leistung demonstrieren.

Steffens Ton-Anlagen

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 8/90

Suche Stelle in

Pfarrhaushalt

evtl. verbunden mit Pfarreiarbeit. Region Zentralschweiz.

Anfragen unter
Telefon 01-724 25 40

Alle **KERZEN** liefert

Herzog AG Kerzenfabrik
6210 Sursee 045-21 10 38

Zur kirchl. Wiederverwendung gratis abzugeben

Kirchenbänke mit Kniebänken,
gepolsterte Sitzfläche

unten 45° abgewinkelt, Mahagoniholz, gepflegter Zustand, 8 Stück von 2.30–5.50 m¹ Abwicklung.

Interessenten melden sich bitte bei Alters- und Pflegeheim St. Martin, 6210 Sursee, Telefon 045-21 33 66

LIENERT KERZEN EINSIEDELN
055 53 23 81

ZUMSTEIN-PILGERREISEN 1990

ISRAEL: Wallfahrt ins Heilige Land: 25.11.– 2.12.1990
Preis inkl. Flug und Unterkunft in Mittelklasshotels mit Halbpension sowie mit geistlicher Begleitung Fr. 1560.–

		Tage	Preis	HP
Lourdes				
23. 9.–28. 9.	Châteauneuf-Sète-Lourdes-Nevers	6	Fr. 680.–	
Nevers-Paris-Lisieux-Mont-St-Michel-Loireschlösser				**VP**
5. 8.–10. 8.		6	Fr. 790.–	
Annecy-Châteauneuf-La Salette-Ars-Paray-le-Monial				**VP**
10. 9.–14. 9.		5	Fr. 590.–	
Pisa-Rom-Assisi				**VP**
13. 8.–17. 8.		5	Fr. 790.–	
San Damiano-Montichiari-Schlo				**VP**
2. 10.– 5. 10.		4	Fr. 580.–	
Medjugorje (VP während der Fahrt, HP in Medjugorje)				**HP**
19. 8.–26. 8.	Medjugorje Flug	8	Fr. 830.–	
16. 9.–23. 9.	Medjugorje Flug	8	Fr. 830.–	
7. 10.–13. 10.	Medjugorje via Bihac	7	Fr. 720.–	
16. 10.–21. 10.	Medjugorje Car/Flug	6	Fr. 690.–	
21. 10.–26. 10.	Medjugorje Flug/Car	6	Fr. 690.–	
4. 11.–10. 11.	Medjugorje via Bihac	7	Fr. 720.–	
22. 12.–28. 12.	Medjugorje via Kozina	7	Fr. 720.–	

Preise inkl. Carfahrt oder Flug, in unseren Privatunterkünften im Doppelzimmer pro Person.

Als erstes Schweizer Unternehmen haben wir jetzt neu ein Hotel in Medjugorje für unsere organisierten oder individuellen Pilgerreisen.

Detailprospekte, weitere Auskünfte, Buchungen

ZUMSTEIN REISEN

6312 Steinhausen
Bahnhofstrasse 1
Telefon 042-41 10 44

A.Z. 6002 LUZERN

Herrn
Dr. Josef Pfammatter
Priesterseminar St. Luzi
7000 Chur

7989

31-32/2. 8. 90