Zeitschrift: Schweizerische Kirchenzeitung : Fachzeitschrift für Theologie und Seelsorge

Herausgeber: Deutschschweizerische Ordinarienkonferenz

Band: 148 (1980)

Heft: 2

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: 12.07.2025

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

KIRCHE

Schweizerische Kirchenzeitung

2/1980 148. Jahr 10. Januar

Auf dem Weg zur Einheit
Zur Weltgebetswoche für die Einheit der Christen eine Besinnung von Rolf Weibel 17

Der Solidaritätsfonds für werdende Mütter in Bedrängnis Aufgrund der 3jährigen Erfahrung informiert Anne-Marie Höchli-Zen Ruffinen 18

Die Stellung der Frau in der Kirche
Ein Kommentar von Rolf Weibel 19

Der Gott der politischen Theologie
Anmerkungen zu einer kritischen Auseinandersetzung. Von Kurt Koch 20

Musik und integrierter Religionsunterricht Wie steht es mit der Integration des Religionsunterrichts ins Leben mit seinen Ausdrücken, zu denen auch die Musik gehört? Von Stephan Schmid 23

Berichte
Die mikroelektronische Revolution fordert die Kirche heraus 27

Hinweise 28

Amtlicher Teil 29

Romanische Kirchen in der Schweiz
Ehemalige Abtei Notre-Dame, Payerne (VD)

Auf dem Weg zur Einheit

Die diesjährige Gebetswoche für die Einheit der Christen – unter dem Leitwort «Dein Reich komme!» (Mt 6,10) – steht unter dem Eindruck neuerer Entwicklungen und Vorgänge für manche im Zeichen ökumenischer Ratlosigkeit, wenn nicht gar Mutlosigkeit. Dagegen steht auf römisch-katholischer Seite immer noch die Erklärung Papst Johannes Pauls II. in seiner programmatischen Enzyklika «Redemptor hominis», dass es für die Christenheit heute gar keine andere Möglichkeit gibt, «als mit lauterer Absicht, mit Ausdauer, Demut und auch Mut die Wege der Annäherung und der Einheit zu suchen ... Wir müssen uns um die Einheit bemühen, ohne uns durch die Schwierigkeiten entmutigen zu lassen, die uns begegnen oder sich längs des Weges anhäufen können; anderenfalls bleiben wir dem Worte Christi nicht treu, verwirklichen wir nicht sein Testament.»

Dieses Bemühen um Einheit muss nicht nur die Wege der Annäherung und der Einheit suchen, sondern auf diesen Wegen auch konkrete Schritte tun. Der bisher konkreteste Schritt Papst Johannes Pauls II. auf diesem Weg war seine Begegnung mit dem Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I., der seine letztjährige Türkeireise vor allem galt. Am Fest des heiligen Andreas veröffentlichten der Papst und der Patriarch eine gemeinsame Erklärung, in der sie alles zu tun versprechen, was ihre Kirchen versöhnen und in der Einheit fortschreiten lassen kann:

«Bei der Suche nach der reinen Ehre Gottes durch Erfüllung seines Willens bekräftigen wir noch einmal unsere feste Entschlossenheit alles uns Mögliche zu tun, um den Tag zu beschleunigen, an dem die volle Gemeinschaft zwischen der katholischen und orthodoxen Gemeinschaft wiederhergestellt ist, und wir endlich gemeinsam die Eucharistie feiern können.» Als Ausdruck dieses Willens zur vollen Gemeinschaft zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche wurde eine theologische Kommission ins Leben gerufen, deren Mitglieder von der römisch-katholischen und den selbständigen orthodoxen Kirchen ernannt wurden.

In westlichen ökumenischen Kreisen wurde dazu bereits die besorgte Frage gestellt, ob diese Annäherung der römisch-katholischen an die orthodoxen Kirchen ein Abrücken der katholischen von den reformatorischen Kirchen zur Folge habe. In ihrer gemeinsamen Erklärung sagen der Papst und der Patriarch aber ausdrücklich, dass der theologische Dialog zwischen ihren Kirchen auch zu dem vielseitigen Dialog beitragen soll, der sich in der christlichen Welt zur Suche nach ihrer Einheit entwickelt; dass die Fortschritte in der Einheit darüber hinaus auch «neue Möglichkeiten des Dialogs und der Zusammenarbeit mit den Gläubigen anderer Religionen und mit allen Menschen guten Willens eröffnen, damit Liebe und Brüderlichkeit über Hass und Feindschaft unter den Menschen siegen».

Diese erklärte Absicht müsste nun aber mit Schritten auf dem Weg der Annäherung im Verhältnis zu den nichtchalkedonischen Kirchen des

Ostens und den reformatorischen Kirchen des Westens konkretisiert werden. So gibt es beispielsweise für eine allseitige Ökumene auf praktisch allen Ebenen bereits institutionelle Ansätze: Auf Weltebene die Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen sowie den Gemeinsamen Ausschuss für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden. Auf europäischer Ebene der Arbeitsausschuss zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen. Auf schweizerischer Ebene die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen. Von diesen Ansätzen müsste nur mit fester Entschlossenheit Gebrauch gemacht werden. Auf schweizerischer Ebene könnte das konkret heissen, dass sich die Kirchen für die auf den 24./25. Oktober angesetzte erste *Ökumenische Konferenz der Schweiz* – von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen unter dem Leitwort «Ökumene als Auftrag» einberufen – wirklich einsetzen und sich darauf auch sorgfältig vorbereiten.

«Endlich gemeinsam die Eucharistie feiern können», das setzt für die katholisch-orthodoxe Erklärung die volle Gemeinschaft voraus; aber auch für die Kirchenleitungen der drei Landeskirchen der Schweiz gehören «die Einheit der Kirche und die Gemeinschaft am Tisch des Herrn» zusammen[1]. Gemeinschaft am Tisch des Herrn zu feiern «solange die erhoffte Einheit, die ja auch die Einheit im Glauben umfasst, noch nicht gefunden ist, solange die einzelnen Konfessionen noch als getrennte Kirchenstrukturen weiterbestehen», wurde schon oft als die Versuchung von kleineren Gruppen («Basisgemeinden», «wilde Ökumene») und als eine Gefahr für die kirchliche Ökumene bezeichnet. Heute scheint mir eine andere Gefahr grösser geworden zu sein: Das Auseinanderfallen von kirchlicher Ökumene und ökumenischer Weltverantwortung. Die erhoffte Abendmahlsgemeinschaft setzt nicht nur die Gemeinschaft der Abendmahl Feiernden voraus, sondern ebenso ihre Solidarität mit der Welt. «Willst du den Leib Christi ehren? Dann übersieh nicht, dass dieser Leib nackt ist. Ehre den Herrn nicht im Haus der Kirche mit seidenen Gewändern, während du ihn draussen übersiehst, wo er unter Kälte und Blösse leidet ... Was nützt es, wenn der Tisch Christi mit goldenen Kelchen überladen ist, er selbst aber vor Hunger zugrunde geht?»[2] So müssen, wie die Einheit der Kirche und die Abendmahlsgemeinschaft zusammengehören, das Abendmahl und die Sättigung dessen, der hungert, beisammen bleiben.

Rolf Weibel

[1] Johannes Feiner, Der ökumenische Gottesdienst, in: SKZ 147 (1979) Nr. 50, S. 770–773.
[2] Johannes Chrysostomus, Homilie über Mattäus, in: Stundenbuch, Lektionar I/8.

Kirche Schweiz

Der Solidaritätsfonds für werdende Mütter in Bedrängnis

Die weltweite Diskussion um den Schutz des werdenden Lebens bedeutete auch für den Schweizerischen Katholischen Frauenbund (SKF) eine Herausforderung. Als eine Organisation von Frauen, die den christlichen Wertmassstäben verpflichtet sind, setzte er sich mit diesem Problem auf politischer Ebene auseinander. Gleichzeitig überlegte sich der SKF auch, wie eine wirksame Soforthilfe für Mütter in Notsituationen ermöglicht werden könnte. In den letzten Jahren waren zwar viele Sozial- und Beratungsstellen im staatlichen und kirchlichen Bereich aufgebaut worden. Fachleute sind daran, Stellen für Ehe- und Lebensberatung und für Familienplanung in den Regionen einzurichten. Diesen Stellen fehlt aber in den meisten Fällen das nötige Geld für eine finanzielle Direkthilfe. Um diese Lücke im Sozialgefüge unseres Landes zu schliessen, gründete der Schweizerische Katholische Frauenbund (SKF) im Jahre 1976 den Solidaritätsfonds. Er schuf damit ein weiteres Werk, mit dem er, zusammen mit den bereits bestehenden Aufgaben, teilhat am diakonischen Auftrag der Kirche.

Der Fonds gründet im *Gedanken der Solidarität:*

- Solidarität unter Frauen, das heisst zwischen Ledigen und Verheirateten, Berufstätigen und Hausfrauen, zwischen jenen, die ein Kind mit Freude erwarten können, und jenen, für die die Geburt eines Kindes seelische und materielle Not bedeutet,
- Solidarität unter Gebenden und Nehmenden,
- Solidarität unter den verschiedenen Landesteilen (Sprachregionen, Diözesen, Kantone).

Wann hilft der Fonds?

Entsprechend seinem Grundgedanken der Solidarität wird aus dem Fonds finanzielle Hilfe gewährt an verheiratete und alleinstehende Frauen jeder Konfessionszugehörigkeit, wenn sie infolge von Schwangerschaft und Geburt in Not geraten. Beiträge werden geleistet: an die Geburtskosten – an die Kosten von Anschaffungen für Mutter und Kind – an die Kosten einer Familienhelferin – zur Überbrückung bei Lohnausfall – an Umzugskosten – an die Kosten eines Erholungsaufenthaltes – an die Pflege- und Unterhaltskosten des Kindes – an Ausbildungs- und Umschulungskosten der Mutter. In Ausnahmefällen werden auch zinslose Darlehen gewährt.

Überbrückungshilfe als Grundsatz für die Beitragszahlungen hat sich bewährt. Damit kann vielen Frauen über die schwierigste Zeit hinweggeholfen werden. Wichtig ist die rasche und diskrete Hilfe, bis die Frau sich selbst wieder helfen kann oder bis andere längerfristige Hilfsquellen bzw. Unterhaltsbeiträge sichergestellt werden können.

Die Begleitung und Betreuung der werdenden Mütter in Bedrängnis bleibt neben der finanziellen Hilfeleistung ein wichtiges Anliegen. Wo diese Begleitung nicht bereits schon durch einschlägige Institutionen oder Personen besteht, wird ein persönlicher Kontakt durch Vertrauenspersonen des SKF in die Wege geleitet.

Aus welchen Situationen kommen die Frauen zum Solidaritätsfonds?

Wie die Statistik 1979 zeigt, sind die verheirateten Frauen mit rund einem Drittel vertreten. Der Fonds wird also von verheirateten Frauen weniger beansprucht, als man das von der allgemeinen Familiensituation her hätte erwarten können. Das bedeutet nun nicht, dass in einer Familie ein weiteres Kind keine zusätzlichen finanziellen Sorgen bringt. Es hat sich jedoch gezeigt, dass eine Frau in der Geborgenheit

der Familie – auch wenn die Verhältnisse alles andere als rosig sind – im allgemeinen eher in der Lage ist, eine schwierige Situation zu ertragen und zu meistern. Viele Frauen, die einen Zustupf bei der Geburt bitter nötig hätten, verzichten darauf zugunsten jener Frauen, die sich in einer noch grösseren persönlichen Bedrängnis befinden. Und das sind nun jene Frauen, deren Mann wegen Arbeitslosigkeit, Krankheit oder Inhaftierung die Familie nicht erhalten kann und daher die Berufstätigkeit der Mutter dringend nötig ist, aber vor allem auch die alleinstehenden Frauen und jungen Mädchen, die durch Schwangerschaft und Geburt in eine fast ausweglose Situation geraten.

Aus der Statistik 1979

Zivilstand der Gesuchstellerinnen	
verheiratet	31%
geschieden, getrennt, verwitwet	11%
ledig	58%
Alter	
16–20 Jahre alt	22%
21–30 Jahre alt	61%
30 Jahre und älter	17%

Die Arbeit mit dem Solidaritätsfonds führt zu gesellschaftspolitischen Überlegungen

Eine Organisation wie der Schweizerische Katholische Frauenbund mit seinen 250000 Mitgliedern und seinem Einflussbereich in Kirche, Staat und Gesellschaft hat die Möglichkeiten, nicht nur punktuell zu helfen, sondern aufgrund der in den konkreten Situationen am Ort gesammelten Erfahrungen allgemeine Folgerungen zu ziehen und entsprechende Massnahmen anzuregen oder in die Wege zu leiten, zum Beispiel

Familienpolitische Massnahmen

- Frage der materiellen Begünstigung der Familie,
- Probleme des Wohnbaus und der Arbeitswelt.

Sozialpolitische Forderungen

- Einführung einer leistungsfähigen obligatorischen Mutterschaftsversicherung,
- Obligatorium der Krankenversicherung in allen Kantonen,
- Alimentenbevorschussung in allen Kantonen,
- Gesetzliche Massnahmen gegen ruinöse Praktiken bei der Gewährung von Kleinkrediten.

Ethische Forderungen im Bereich der Grundfragen der Sexualität

- Entwicklung der *Verantwortung,* das heisst Verantwortung für das eigene Tun, Verantwortung gegenüber dem Partner und gegenüber der Gesellschaft. Mangel an Verantwortung hat insbesondere dann tragische Folgen, wenn daraus neues Leben erwächst, zu dem man nicht stehen kann oder will.
- *Sexuelle Aufklärung,* vor allem auch in *Fragen der Empfängnisverhütung.* Stellen wir uns doch einmal die konkrete Frage: Wo holen sich die jungen Leute aus unseren Pfarreien ihre diesbezügliche Information?

Verwaltung und Finanzierung des Fonds aus der Sicht einer 3jährigen Erfahrung

1. Die *Strukturen des SKF* mit Frauengruppierungen auf allen Ebenen sind vorhanden. Sie können für den Fonds in Anspruch genommen werden und ermöglichen es, dass einzelne Notfälle aufgespürt, erfasst und die Betroffenen begleitet werden können. Überdies bedeutet diese soziale Tätigkeit für eine grosse Zahl von Frauen eine *echte Partizipation am diakonischen Auftrag der Kirche.*

2. Gerade auf diesem Gebiet bewährt sich die *Spontanhilfe als Hilfe von Frauen für Frauen.*

3. Die Zusammenarbeit mit lokalen Fürsorge- und Beratungsstellen sowie mit verbandseigenen Fachleuten gewährleistet die *sachgerechte Behandlung der Gesuche.*

4. Die *zentrale Organisation* des Fonds auf schweizerischer Ebene ermöglicht eine einheitliche Planung, eine einheitliche Handhabung der Kriterien (unité de doctrine). Sie gibt zudem die Möglichkeit, statistisches Material auszuwerten und sozialpolitische Konsequenzen daraus zu ziehen.

5. Die *drei eigenständigen sprachregionalen Komitees,* denen je eine Arbeitsstelle zugeordnet ist, haben die Aufgabe, sich konkret mit den einzelnen Fällen zu befassen und aufgrund der vorangegangenen Abklärung an Ort und Stelle die Beiträge zuzusprechen.

Diese Strukturen sind beweglich und ermöglichen eine laufende Überprüfung, Entwicklung und Verbesserung.

Der Solidaritätsfonds ist für die Erfüllung seiner Aufgabe *auf eine jährliche feste Speisung angewiesen.* Dazu wird er

- seine Eigenleistungen steigern,
- um eine breite Mitfinanzierung durch die Kirche in der Schweiz nachsuchen (allfällige Spenden der Kantonalkirchen und jährliches Kirchenopfer),
- eine Zusammenarbeit mit anderen Frauenwerken in die Wege leiten.

In den drei Jahren seines Bestehens (1977/78/79) sind aus dem Solidaritätsfonds für 1100 Gesuche rund 2,1 Millionen Franken ausbezahlt worden. Für das Jahr 1979 lauten die Zahlen wie folgt:

Einnahmen 1979

Kirchenopfer	Fr. 515000.—
Kirchgemeinden und Landeskirchen	Fr. 125000.—
Private Spenden aus Mitglieder- und Gönnerkreisen	Fr. 320000.—
	Fr. 960000.—

Auszahlungen 1979

Für 427 neue Gesuche sowie Nachtragszahlungen für Gesuche vom letzten Jahr	Fr. 781000.—

Die Kosten für Verwaltung und Werbung (für 1979 liegen die Zahlen noch nicht vollständig vor) bewegen sich mit rund Fr. 60000.— im Rahmen des Vorjahres.

Die vorstehenden Ausführungen und Zahlen zeigen deutlich, dass der Solidaritätsfonds einem Bedürfnis entspricht, dass er aber auch im Jahre 1980 für die Erfüllung seiner Aufgabe auf ein Kirchenopfer angewiesen ist.

Wir danken allen, die sich für die Solidarität mit den werdenden Müttern in Bedrängnis einsetzen und die tatkräftig mithelfen, die nötigen finanziellen Mittel beizubringen.

Anne-Marie Höchli-Zen Ruffinen

Der aktuelle Kommentar

Die Stellung der Frau in der Kirche

Von der Stellung der Frau in der Kirche ist auch in dem vor kurzem veröffentlichten Teilbericht der Eidgenössischen Kommission für Frauenfragen zur Stellung der Frau in der Schweiz die Rede. Dieser erste von vier Teilberichten behandelt den Bereich «Gesellschaft und Wirtschaft» und befasst sich in vier Kapiteln mit der Frau im *Bildungs*wesen aller Stufen; in der *Wirtschaft* (wobei nach einem Abriss der weiblichen Erwerbstätigkeit als spezielle Probleme die Teilzeitarbeit und die Stellenbewertung angegangen werden); in *Politik und Staat* (Parlamente, Regierungen, Gerichte, politische Parteien, Kommissionen); und im *öffentlichen Leben* (Verbände, Interessengruppen, Kirchen, gemeinnützige Organisationen).

Jedes Kapitel bietet zum einen eine Bestandsaufnahme, die die Situation der Frau an der Situation des Mannes misst, und zum andern – wegen der so festgestellten teilweise noch immer krassen Untervertre-

tung der Frauen im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bereich – Folgerungen und Empfehlungen. Diese Art der Beschreibung bezeichnet der Bericht als ein «Denken in Anteilen», das auf der Annahme beruhe, «dass unterschiedliche Fähigkeiten und Neigungen innerhalb eines Geschlechtes ebenso verteilt sind wie die zwischen den Geschlechtern. Gleichberechtigung und Chancengleichheit, wie wir sie verstehen, müssen darum dem Mann ebenso erlauben, eine familiäre Aufgabe zu übernehmen, wie sie der Frau offen lassen sollen, sich ausserhalb der Familie zu qualifizieren und zu betätigen.»

Die Bestandsaufnahme zeigt, dass heute den Frauen die ausserfamiliäre Sphäre zwar vermehrt offen steht, dass von einer angemessenen Vertretung aber nicht die Rede sein kann. «Weniger institutionalisierten Bereichen scheinen Frauen mehr angetan als hierarchischen Organisationen und klar definierten Funktionen.» Dies gilt gerade auch für die Kirchen. Im Blick auf die römisch-katholische Kirche sagt der Bericht: «Die Präsenz der Frauen ist gross im kirchlichen Leben, sie nimmt ständig zu in den kirchlichen Berufen und freiwilligen Diensten, bei den Leitungsfunktionen sind die Frauen aber kaum vertreten.»

Die letzte Aussage ist für «Folgerungen und Empfehlungen» zu undifferenziert. Die von Anne-Marie Höchli-Zen Ruffinen erarbeitete Vorlage, die von der Redaktion des Berichtes gestrafft wurde, hatte noch gesagt: «Leitungsfunktionen in Räten und staatskirchenrechtlichen Organen sind jedoch den Frauen nur in vereinzelten Fällen anvertraut. Von den eigentlichen kirchlichen Dienstämtern mit Leitungsfunktion sind sie gemäss Kirchenrecht ausgeschlossen.» Diese Differenzierung – sie gilt mutatis mutandis auch für die christkatholische Kirche – ist nicht unerheblich, denn daraus erhellt, dass die Stellung der Frau in der Kirche bereits heute, das heisst auch unabhängig von einer Änderung der Zulassungsbedingungen zum Priesteramt verbessert werden könnte – und müsste.

Auf der einen Seite sind die Frauen in den Leitungsfunktionen, zu denen sie Zugang hätten, untervertreten; auf der andern Seite könnten viele Bereiche kirchlicher Tätigkeit ohne die ehrenamtliche Mithilfe von Frauen – auf katholischer Seite ist namentlich an den Frauenbund und die Frauen- und Müttergemeinschaften, aber auch an andere Formen von Einsätzen zu denken – überhaupt nicht mehr funktionieren. So hält der Bericht im Abschnitt über gemeinnützige Frauenarbeit ganz allgemein fest: «Ohne den unentgeltlichen Einsatz der Frauen könnten die Kirchen ihren Sozialaufgaben nicht gerecht werden.»

So findet sich in der Kirche wieder, was in der Gesellschaft im allgemeinen festzustellen ist: Dass man eine dem Mitglieder- und Bevölkerungsanteil eher entsprechende Frauenvertretung in den Gremien findet, die der organisatorischen Basis am nächsten sind. So sind die Frauen in den verschiedensten Aktionsgruppen und Bürgerbewegungen oder anderen Formen von wenig institutionalisierter Politik – wie etwa Elternorganisationen – wesentlich besser vertreten als in den Gremien der institutionalisierten Politik. Frauen trifft man also dort an, wo wenig Macht vorhanden ist, wo ausführende Aufgaben zu erfüllen sind. Mit Recht unterstreicht deshalb der Bericht die Notwendigkeit einer paritätischen Vertretung von Männern und Frauen in allen wichtigen Institutionen und gesellschaftlichen Bereichen. Eine solche Folgerung und Empfehlung gilt, wenn man die Verhältnisse differenziert betrachtet, für die Kirche auch bei den heutigen kirchenrechtlichen Gegebenheiten! *Rolf Weibel*

Theologie

Der Gott der politischen Theologie

Bedenkt man, dass es sich bei der gegenwärtigen Gestalt «politischer Theologie» um einen – transzendental – das Ganze des theologischen Denkens betreffenden Neuansatz handelt, wird es kaum verwundern, dass die gegen ihn vorgebrachte Kritik vielgestaltig, aber auch von verschiedener Qualität ist, die von einer einhelligen Befürwortung bis zu einer prinzipiellen Ablehnung reichen kann. Dazwischen gibt es aber auch Stellungnahmen, die einen differenzierten und vermittelnden (aber deswegen nicht schon konturlosen) «Weg der Mitte» in der Beurteilung gehen.

Auf dem Hintergrund der zusammenfassenden Darstellung von Konstruktion und Kritik dieses neueren Theorieansatzes politischer Theologie[1] sei hier auf einen solchen Versuch einer weitausgreifenden Nachzeichnung und Auseinandersetzung eingegangen, nämlich auf die Studie «Der Gott der politischen Theologie» des evangelischen Theologen *Arnulf Seifart*[2]. Dass es sich dabei um einen vermittelnden Weg der Beurteilung handelt, zeigt sich bereits in der halbierten Sympathie an, welche hier der «politischen Theologie» entgegengebracht wird:

Auf der einen Seite teilt Seifart nämlich mit den Vertretern einer «politischen Theologie» die existentielle Betroffenheit darüber, «dass der Gottesglaube heute weitgehend zu einer privatistischen Angelegenheit degeneriert ist, zu einer Art individueller Liebhaberei, die man pflegen, aber auch bleibenlassen kann» (VIII), wie der Giessener evangelische Systematiker Jürgen Rebhardt in seinem sympathischen Geleitwort mit Recht bemerkt. Auf der andern Seite aber signalisiert Seifart die umgekehrte Tendenz, dass durch die «politische Theologie», welche im Gegenzug zu einem religiösen Privatismus die christliche Botschaft weithin auf Kosten der individuellen Religiosität beinahe exklusiv auf Gesellschaft und Politik beziehe, ein «politischer Pietismus» reaktualisiert worden sei.

Gottesfrage in gesellschafts-politischer Sicht

Von daher besteht das erklärte Ziel der Studie Seifarts darin, einen mittleren Weg zwischen politischer Apathie, welche den christlichen Glauben zur rein privaten Angelegenheit des einzelnen verkommen lässt, und politischer Überaktivität, welche den christlichen Glauben gleichsam soziologisch-politisch unter Beweis stellen will, aufzuzeigen, um dadurch aus der theologischen wie kirchlichen Sackgasse herauszuführen, in welches das Konzept der «politischen Theologie» in ihren verschiedenen Richtungen letztlich geführt habe. Dabei besteht das besondere Verdienst und der weiterführende Erkenntnisgewinn darin, dass die Auseinandersetzung mit der «politischen Theologie» über eine konkrete Thematik geführt und insofern inhaltlich spezifiziert wird, nämlich über die Gottesfrage.

Diese wird auf ihre gesellschaftspolitische Relevanz und die unterschiedlichen Rollen hin untersucht, welche sie im Laufe der Jahrhunderte gespielt hat. Wie bereits der Untertitel der Studie «Die Entwicklung der Gottesdiskussion vom kämpfenden Nationalgott bis zur christlich motivierten Strategie des Guerillakrieges» ankündigt, geht es Seifart in der Darstellung und Kritik der Entwicklung der Gottesfrage innerhalb der Dogmengeschichte um nichts weniger als um eine gesellschafts-politisch

[1] Vgl. dazu den Beitrag «Politische Theologie oder theologische Politik?», in: SKZ 147 (1979) Nr. 43, S. 641–644.

[2] A. Seifart, Der Gott der politischen Theologie. Die Entwicklung der Gottesdiskussion vom kämpfenden Nationalgott bis zur christlich motivierten Strategie des Guerillakrieges (Benziger, Zürich 1978) 380 Seiten. – Die Seitenverweise im Text beziehen sich durchgehend auf dieses Buch.

konturierte Theologiegeschichte vor allem der neueren Gottesdiskussion.

Die theologischen Konzepte der verschiedenen Richtungen der «politischen Theologie» werden dabei jeweils umfänglich dargestellt, nach ihren Grundlagen befragt und auf mögliche ideologische Voraussetzungen hin untersucht. Um das Urteil vorzubereiten, ob in diesen jeweiligen Konzepten der christliche Gottesgedanke noch erkennbar bleibt, wird der Problemkreis der christlichen Gottesfrage zunächst kritisch von den biblischen Quellen bis zu den theologischen Entwürfen der Gegenwart aufgerollt, wobei besonders philosophisch-weltanschauliche und gesellschafts-politische Einflüsse berücksichtigt werden. Daraus werden sodann die theologiegeschichtlichen Voraussetzungen gewonnen, um diejenigen Konzeptionen analysieren zu können, die aufgrund soziologischer und politischer Erkenntnisse den Ansatz der «politischen Theologie» weiterzuentwickeln versuchen zur «Theologie der Befreiung», zur «Theologie der Revolution», zur «Theologie des Friedens», zur «Theologie der neuen Ordnungen» usw. Aus dieser knappen Problemanzeige ergibt sich denn auch der Aufbau der Studie:

Der *erste* Teil «Zur Gottesdiskussion der Gegenwart» skizziert nach einer Erhellung des dogmengeschichtlichen Hintergrundes der Gottesdiskussion (5–20) und einer Nachzeichnung der religionskritischen Gottesvorstellungen im Atheismus der Neuzeit (21–53) die Gottesfrage in der gegenwärtigen Theologie, und zwar insbesondere in der dialektischen und hermeneutischen Theologie (54–73: vor allem Barth, Bultmann, Ebeling, Fuchs), in der sogenannten «Gott-ist-tot»-Theologie (73 bis 102: Robinson, Sölle, Braun, Cox, van Buren, Hamilton, Altizer), im Ansatz einer «Theologie der Hoffnung» (102–120: Moltmann) und in der «Theologie der Geschichte» (121–133: Pannenberg).

Der *zweite* Teil stellt auf diesem weitausgreifenden, aber weithin nur die evangelische Theologie berücksichtigenden Hintergrund das «Ärgernis politischer Theologie» dar, und zwar unter dem erkenntnisleitenden Interesse, Gottes gleichsam gesellschaftspolitischen «Sitz im Leben» aufzudecken. Dazu werden die Voraussetzungen theologischen Redens von Gott heute (137–156), das neue leitende hermeneutische Prinzip (156–171) und die gesellschaftsverändernde Potenz der Botschaft Jesu (171–179) namhaft gemacht, um von daher auf die politische Verantwortung[3] der Kirche (179–194) einzugehen und auf die lateinamerikanische Situation hin zu konkretisieren (194–209). Daran knüpfen abschliessende Erwägungen an über «Politik in Konfrontation mit dem Evangelium» (210–223), über das Theorem von «Gottes politischer Aktivität» in der Revolution (223–241) und über die theologische Problematik revolutionärer Gewaltanwendung (241–256).

Der *dritte* Teil «Grundlegung einer Stellungnahme» versucht eine kritische Wertung (259–273) und formuliert abschliessend Thesen zur «politischen Theologie» (274–334).

Ambivalenz theologischer Ideologiekritik

Es würde zu weit führen, in einer kurzen Besprechung auch nur annähernd das umfangreiche Material vorzustellen. Diese Schwierigkeit liegt aber zugleich im methodischen Charakter der Studie selber begründet; denn ihre Stärke liegt eher in der *extensiven* Aus-Faltung und Darstellung als in der *intensiven* Ein-Faltung und Durchdringung des umfassenden Stoffes, so dass sich die Studie eigentlich eher demjenigen empfiehlt, der eine möglichst breit gestreute Information über gegenwärtige theologische Strömungen wünscht, als demjenigen, der eine konzise Performation dieser Ansätze auf die mit der «politischen Theologie» aufgeworfene fundamentaltheologische Problematik hin erwartet. Vor allem letzterer wird verdichtende Zusammenfassungen, in denen zugleich der Ertrag der umfangreichen Analysen eingebracht würde, vermissen; denn auch die abschliessenden Thesen holen dieses Desiderat nicht ein, weil sie ein neues Formalobjekt einblenden. Mit diesen methodischen Schwierigkeiten hängt aber gerade eine doppelte belastende Hypothek der Studie zusammen, die für eine (selbst-) kritische Auseinandersetzung mit der «politischen Theologie» schwer wiegt.

Wenn Seifart nämlich erstens all diejenigen theologischen Konzeptionen, die heute oft als sogenannte «Genetiv-Theologien» diffamiert werden, wie die «Theologie der Welt», die «Theologie der Revolution», die «Theologie der Befreiung», die «Theologie des Friedens» oder die «Theologie der neuen Ordnungen», unter den einen Sammelbegriff «politischer Theologie» subsumiert, dann wird nie recht deutlich, worin denn eigentlich der Koinzidenzpunkt all dieser theologischen Ansätze bestehen und was genauer unter der Chiffre «politische Theologie» verstanden werden soll, etwa auch in Anknüpfung wie Abgrenzung zur «politischen Ethik». Ohne Zweifel lassen sich zwar all diese Ansätze zu einem grossen Teil als weiterentfaltende Fortschreibung «politischer Theologie» verstehen; werden sie aber, ohne Kontinuität wie Diskontinuität in genügendem Masse namhaft zu machen, zu der einen Formel der «politischen Theologie» zusammengefasst, dann droht nicht nur diese Formel noch mehr zu einem letztlich konturlosen Tendenzbegriff zu werden als sie es schon ist, sondern dann wird auch eine kritische Auseinandersetzung mit der «politischen Theologie» erschwert, was sich nicht zuletzt in den abschliessenden Thesen Seifarts auswirken wird

Dazu kommt zweitens, dass Seifart die jeweiligen theologischen Konzeptionen mit ideologiekritischem Interesse im Kontext der herrschenden politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse zu beschreiben versucht. Dabei muss es aber überraschen, wie wenig selbstkritisch das sich ideologiekritisch gebende Urteil Seifarts oft ausfallen kann, wenn beispielsweise – um nur eine besonders krasse Entgleisung zu nennen – nur schon die aktive Teilnahme im Evangelischen Arbeitskreis der CDU als «Beweis» gelten soll für den restaurativen und reaktionären Charakter der universalgeschichtlichen Theologie Pannenbergs (132). Abgesehen davon, dass bereits die Feststellung, Pannenbergs universalgeschichtlicher Ansatz sei «restaurativ nach den sozialrevolutionären Aktionen und Protesten der Studentenunruhen Ende der 60er Jahre» entstanden, historisch nicht stimmt (insofern die Ausarbeitung seines geschichtstheologischen Programms vielmehr bis ans Ende der 50er Jahre zurückreicht), dürfte man doch mit Recht erwarten, dass ideologiekritische Theologie nicht etwa weniger, sondern gerade vermehrt ideologiekritisch sein dürfte – auch sich selber gegenüber!

Kritik «politischer Theologie»

Trotz dieser doppelten Hypothek aber bleibt es das grosse Verdienst der Studie Seifarts, das Programm «politischer» Theologie in ihren verschiedenen Richtungen aus umfassender Kenntnis an einer konkreten Thematik, der gesellschaftspolitischen Relevanz der Gottesfrage, durchgespielt zu haben. Was sich an Kritik der «politischen Theologie» aus diesen Analysen ergibt, sei deshalb ausführlicher erwähnt, wobei wegen des letztlich vagen Begriffs «politischer Theologie» die manchmal allzu pauschalen Thesen Seifarts hier bloss als bleibende Anfragen an gewisse Tendenzen «politischer Theologie» festgehalten seien:

1. Zunächst wird sich «politische Theologie» fragen lassen müssen, ob sie nicht dadurch, dass sie der Verschlossenheit individueller Heilssuche absagt und die exi-

[3] So muss man wohl «Politische Verwaltung der Kirche» (179 ff.) richtig lesen!

stentiale Interpretation gesellschaftskritisch erweitert, also die Situation der einzelnen Existenz unter gesellschaftliche Bedingungen stellt und nach einer Antwort auf die Frage authentischen Lebens für alle in der Verbindung mit sozialethischen, theologischen und politischen Problemen sucht, «ins Politische gewandte Offenbarungstheologie» ist; und ob sie nicht als solche dahin tendiert, *demokratische Grundbegriffe* wie Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit mit *biblisch-eschatologischen Heilsaussagen* zu vermischen, um «in unerschütterlicher Gewissheit mittels eines geschichtsphilosophischen Denkens» das noch zu tätigende Ende der Geschichte vorauszuschauen , so dass sie sich letztlich als eine «Art sozialprogrammatischer Selbsthilfeaktion» entpuppen würde (277–281).

2. Dann ist «politische Theologie» danach zu befragen, ob sie nicht weithin die «Form einer politischen Kampflehre» oder gar einer «Sozialtheorie für innerirdische Verhältnisse» annimmt, wenn sie zur Befreiung von erdrückerischen Strukturen sorgfältige sozioökonomische Analysen verlangt, welche eine Spiritualität der Befreiung und eine «Theologie der Rebellion» bis zu einer «Strategie des Guerillakrieges» anregen, wobei sich der Christ in der Revolution um der Liebe willen auch vor Gewalt nicht wird zurückschrecken lassen (282–292).

3. Wenn die Solidarität der Christen mit Notleidenden eine «politische Diakonie» notwendig macht, in welcher sich die Kirche weniger um ihren «öffentlichrechtlichen Schutz» bemüht als vielmehr zu einer Aktionsgemeinschaft wird, ist «politische Theologie» weiter daraufhin zu untersuchen, ob in ihr nicht der kirchliche Öffentlichkeitsauftrag auf einen Öffentlichkeitsanspruch der Kirche hinausläuft, «der zunehmend *Dogmencharakter* bekommt und somit nicht mehr kirchenkritisch zu sein vermag» (292–304).

4. Ferner muss sich «politische Theologie» der Frage stellen, ob es ihr gelingt, eine überzeugende Wende zum *Heil durch den Menschen* aufzuzeigen, wenn sie beim Ringen um eine menschenwürdige Gesellschaft das «Prinzip Hoffnung» auf das künftige Seinkönnen des Menschen anwendet, und ob sie sich damit nicht als «sozialethischer Gottesersatz» erweist (305–314).

5. Noch weitgehend steht «politische Theologie» vor der Frage, ob sie nicht bei ihrem Bemühen, Gott in die Erfahrungswirklichkeit des Menschen eingehen zu lassen oder gar zugunsten der Vernunft und Moral mehr oder weniger abzusetzen, an die Stelle des im Bewusstsein des Menschen gestorbenen Gottes *Mitmenschlichkeit* setzt, welche auch noch als «Gott-ist-tot»-Theologie den Anspruch erheben will, christlich von Gott zu reden, so dass die «Gott-ist-tot»-Theologie letztlich als «unmittelbare Vorbereitung der politischen Theologie» angesprochen werden muss (315–325).

6. Schliesslich hat «politische Theologie» darüber Rechenschaft zu geben, ob sie nicht, wenn sie sich soziologische Erkenntnisse und politische Einsichten zur Einschätzung der gesellschaftlichen Entwicklung und zur Erkenntnis des politischen Auftrags der Kirche bedient, Christus undifferenziert nach «Art eines *soziologischen* Gottesbeweises» für das tätige Subjekt aller menschlichen Befreiung aus unterdrückenden Strukturen hält, so dass sie sich nach der Verabschiedung aller traditionellen Gottesbeweise letztlich doch um einen Gottesbeweis bemüht, nämlich um den soziologischen, der die gesellschaftliche Brauchbarkeit des christlichen Glaubens nachweisen soll, was sie jedoch in bleibenden Konflikt mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre bringt (326–334).

Glauben und Handeln

Gerade der letzte Kritikpunkt Seifarts, der seine kritische und aufgrund des letztlich schillernden Begriffs «politischer Theologie» notwendig zu pauschale Stellungnahme verdichtend zusammenfasst, weist aber darauf hin, dass sich die genauere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Handeln, zwischen Orthodoxie und Orthopraxie des einzelnen Christen und der christlichen Kirche auch in Aufbau und Kritik der «politischen Theologie» wiederholt.

Um weder dem *praxeologischen* Extrem, nach welchem das christliche Handeln den politisch-sozialen Nachweis der Brauchbarkeit und Notwendigkeit des christlichen Glaubens liefern soll, noch dem *pisteologischen* Extrem, nach welchem das christliche Handeln bloss die gehorsame Exekution des immer schon feststehenden «reinen» Glaubens darstellt, zu verfallen, kann man dieses Verhältnis in *dialektischer* Vermittlung vielleicht dahingehend näher bestimmen: der christliche Glaube ist zwar nie ohne Folgen im Handeln, und zwar nie ohne politische und gesellschaftlich-soziale Konsequenzen, er kann aber dennoch nie in ihnen aufgehen, weil der christliche Glaube bei aller gesellschaftlichen Funktionalität und politischen Relevanz letztlich «in sich selber sinnvoll» sein will, wie insbesondere *Friedrich Schleiermacher* mit Recht immer wieder moniert hat[4].

Erst wenn und wo diese letztgültige Zweckfreiheit des christlichen Glaubens in einer eingleisigen Identifizierung von Glauben und Handeln preisgegeben würde, hätte deshalb «politische Theologie» ihre spezifisch christliche Legitimität und Authentizität eingebüsst. Umgekehrt aber wäre zu erwarten, dass gerade «politische Theologie» eine besondere Sensibilität dafür entwickeln würde, dass der christliche Glaube in seiner letzten Unverwertbarkeit auf einer andern Ebene nochmals eminent «politisch» relevant werden könnte; dann nämlich, wenn er nicht in seiner gesellschaftlichen Brauchbarkeit vereinnahmt, sondern gleichsam als «demonstrativer Seinswert» erfahren und gelebt wird[5]. Dann könnte sich nämlich gerade dasjenige, was von aussen gesehen und funktional als zwecklos erscheint, im Grunde als die sinnvollste und «politisch» in höchstem Masse relevante Möglichkeit menschlichen Lebens erweisen.

Diese «politische» Relevanz gerade in seiner letzten Nichtverwertbarkeit könnte dem christlichen Glauben zumal in einer beinahe exklusiv an Leistung, Erfolg und Profit orientierten Gesellschaft zukommen, die in theologischer Sicht weithin als sozial institutionalisierte «Häresie» der Werkgerechtigkeit angesprochen werden muss[6]. Denn wenn das Evangelium «nicht nur die Forderung» predigt, «sondern auch die Gabe» verkündet[7], dann hat jeder Mensch ein unbedingtes Recht darauf, nicht bloss auf seine durch Handeln und Leistung erwirkte «Haben-Identität», sondern auch und erst recht auf seine ihm im Glauben zugesprochene und geschenkte «Sein-Identität» angesprochen zu werden[8].

Gerade solche Glaubenserfahrung aber wird nicht ohne «politische» und den gegenwärtigen Zeitgeist kontrastierende Folgen sein: Wer beispielsweise christlichen

[4] Vgl. vor allem F. Schleiermacher, Über die Religion (Berlin 1799) bes. die Zweite Rede «Über das Wesen der Religion». – Vgl. ferner auch die Erwägung von E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt (Tübingen 1977) bes. 16–44: Ist Gott notwendig?, und von K. Rahner, Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft, in: F. Mildenberger/J. Track (Hrsg.), Zugang zur Theologie (Göttingen 1979) 201–214 (demnächst auch in: Schriften zur Theologie XIV).

[5] Zu diesem Begriff vgl. F.J.J. Buytendijk, Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis (Stuttgart 1958).

[6] Vgl. J. Moltmann, Humanität in Schule und Gesellschaft, in: Menschenwürde, Recht und Freiheit (Stuttgart 1979) 37–57.

[7] L. Mohaupt, Grundwerte – Grenze der Politik, Aufgabe der Religion, in: H. Westphal (Hrsg.), Christsein in Zukunft (Freiburg i. Br. 1978) 25.

[8] Vgl. zur anthropologischen Basis dieser theologischen These: E. Fromm, Haben oder Sein. Die seelischen Gundlagen einer neuen Gesellschaft (Stuttgart 1976).

Gottesdienst als gesellschaftlichen Kontrastort erfährt, an welchem er seine Existenz nicht durch Leistung und Erfolg rechtfertigen muss, sondern an welchem ihm seine Existenz als in seinem Sein bereits gerechtfertigte zugesprochen wird, der wird aus solcher Erfahrung heraus erst recht eine sympathische Sensibilität für den unmenschlichen Leistungsdruck und die daraus folgende Verzweckung des menschlichen Lebens von ökonomischen Effizienkategorien in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Lebenswelt entwickeln. Insofern Sym-pathie und mit-leidende Sensibilität die anthropologische Basis aller humanen Reformen des gesellschaftlichen Lebens darstellen, wird man solche letztlich zweckfreie Erfahrungen gerade nicht als «unpolitisch» bezeichnen können[9].

Politische «Theologie des Festes» – ein Desiderat?

Ohne Zweifel bewegt sich dieser nur eben angedeutete Versuch einer dialektisch-vermittelnden Umschreibung des Verhältnisses von Glauben und Handeln im Kontext gegenwärtiger Leistungsgesellschaft gleichsam «auf des Messers Schneide», weil er leicht missbraucht werden könnte als Rechtfertigungstheorie für eine bewusstlose und scheinbar unpolitische Gottesdienstpraxis. Dabei jedoch würde die gerade durch die «politische Theologie» eingeübte fundamentale Erkenntnis ausgeblendet, dass letztlich zweckfreier Gottesdienst nur dann auch politisch positiv relevant zu werden vermag, wenn er bewusst und unter sensibler Berücksichtigung der gesellschaftlichen Situation als solcher vollzogen wird; sonst würde er politisch-unbewusst in einer schlechten Entlastungs- und Suspensionsfunktion nur dazu beitragen, den unheilen Alltag und den gesellschaftlichen status quo zu zementieren[10]. Gerade deshalb aber müsste sich «politische Theologie» künftig dezidiert zu einer politisch-kritischen «Theologie des Festes» überhaupt und von daher zu einer politischen Theologie christlichen Gottesdienstes[11] und sakramentaler Praxis[12] fortschreiben. Dass jedoch – abgesehen allerdings von verheissungsvollen Ansätzen insbesondere von Jürgen Moltman[13] – diese Fortentwicklung «politischer Theologie» noch zu wenig vorangeschritten ist, bleibt denn auch als zentrales Desiderat in der bisherigen Ausarbeitung «politischer Theologie» anzumelden.

Letztlich könnte nämlich erst von daher die Behauptung der mystisch-politischen Grundverfassung des christlichen Glaubens über den Status eines Postulates zu einer intellegiblen theologischen Aussage herausgeführt werden. Zugleich könnte von daher nicht nur die die Theologie bewegende, sondern auch das gegenwärtige kirchliche Leben bis zur Zerreissprobe polarisierende Spannung zwischen christlicher Spiritualität und gesellschaftskritischem Engagement in produktiver Weise ausgehalten und gelebt werden. Der Ertrag einer zur kritischen «Theologie des Festes» fortgeschriebenen «politischen Theologie» könnte nicht zuletzt darin bestehen, dass er das aus Praxis genährte christliche Erfahrungswissen zu bestätigen vermag: «Das Spirituelle widerspricht dem Sozialen nicht.»[14] Vielmehr: Im christlichen Verständnis und in der Praxis des Glaubens bleibt das Spirituelle ohne das Politische leer und das Politische ohne das Spirituelle blind!

Kurt Koch

[9] Mit Recht weist deshalb J. B. Metz immer wieder auf die christlichen Kontrasterfahrungen und Kontrasthaltungen des Mitleidens und der Sympathie als grundsätzlich «pathische» Verfassung christlicher Praxis hin. Vgl. ferner D. Sölle, Sympathie (Stuttgart 1978), und aus anthropologischer Sicht: H. E. Richter, Der Gotteskomplex (Reinbek 1979) bes. 239–264.

[10] Vgl. z. B. für eine kritische Theorie und Praxis des christlichen Sonntags: P. Eicher, Der Tag des Herrn für die Sklaven der Arbeitswelt, in: Diakonia 10 (1979) 3–11.

[11] Vgl. die andeutenden Hinweise bei F. Furger/K. Koch, Verfügbares Leben? (Bern 1978) 296–307.

[12] Vgl. F. Schupp, Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis (Düsseldorf 1974).

[13] J. Moltmann, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (München 1971); ders., Kirche in der Kraft des Geistes (München 1975) bes. 287–302; ders., Neuer Lebensstil (München 1977) bes. 71–95. – Vgl. ferner G. M. Martin, Fest und Alltag, Bausteine zu einer Theorie des Festes (Stuttgart 1973).

[14] G. Gutiérrez, Die Grenzen der modernen Theologie, in: Concilium 15 (1979) 296. – Vgl. auch F. Furger, Die soziale Nützlichkeit des Mystikers, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hrsg.), Die Suche nach dem andern Zustand. Wiederkehr der Mystik? (München 1976) 122–132.

Pastoral

Musik und integrierter Religionsunterricht

Religionsunterricht und Musikunterricht stehen in einem Zusammenhang. Musik kann im Religionsunterricht integriert werden. Diese bereits längere Zeit bekannte und auch verschieden praktizierte Tatsache greift das «Musikbuch Religion» von Elisabeth Unkel auf, das hier in einem ersten Teil besprochen werden soll.[1] In einem zweiten Teil beschäftigt uns eine Frage, die sich im Anschluss und Zusammenhang der Integration von Musik im Religionsunterricht fundamental stellt: Wie integriert ist denn der Religionsunterricht selber? Wie steht es um seine Integration ins Leben mit seinen Ausdrücken, zu denen auch die Musik gehört?

1. Die Integration von Musik im Religionsunterricht

Schon längere Zeit ist musikalisches Gestalten im Religionsunterricht eingesetzt worden. Dies ist zumindest an einigen Publikationen der letzten Jahre feststellbar. Schon 1973 erschien ein Beitrag über das Musizieren im Religionsunterricht von Fritz Oser, der grundlegende Äusserungen bringt.[2] 1976 entschloss sich Julius Heuberger ebenfalls zu einer Publikation für die Praxis von Musik im Religionsunterricht.[3] Diese letztere wie auch andere musikdidaktische Arbeiten werden nun auch im 1978 erschienenen «Musikbuch Religion» als Literatur angegeben.

Mit dem Buch von Unkel steht uns ein Handbuch zur Verfügung, das für den Unter- und Mittelstufenbereich sehr vielfältige und reiche Vorschläge bringt. Günter Stachel, der die Entstehung des Buches angeregt und begleitet hat, steuert dem Ganzen ein recht enthusiastisches Geleitwort bei. Die Einheit von Affektivem und Kognitivem als Grundvoraussetzung für gelingenden Religionsunterricht sollte doch nach der Fülle der religionspädagogischen Literatur des letzten Jahrzehnts klar sein.[4] Auch zeugt es von einer gewissen Illusion, zu meinen, dass in einem solchen Unterricht überhaupt keine Langeweile noch Disziplinschwierigkeiten auftreten werden. Jede Klasse kennt nämlich ein anderes soziales Umfeld. Auch der Grundsatz, jeder sei gefordert, weil jeder gebraucht sei, bleibt eher ein Traum für einen Religionsunterricht, der in unserem offiziellen Schulsystem nicht nur wegen des 1-Wochenstunde-Betriebs in klaren Schwierigkeiten und Widersprüchen steckt.[5]

[1] Elisabeth Unkel, Musikbuch Religion. Spiel-Lieder und Sprechspiele für Schule und Kindergottesdienst. Nach der Idee von Carl Orff, Zürich-Kölin-Lahr 1978, 255 S. mit Schallplatte.

[2] Fritz Oser, Musikalisches Gestalten im Religionsunterricht, in: Fritz Oser, Othmar Keel, René Merz, O Herr, wir rufen alle zu Dir, Olten 1973, S. 49–71.

[3] Julius Heuberger, Lied und Musik in Religionsunterricht und Jugendarbeit, München 1976.

[4] Vgl. Günter Stachel im Geleitwort zu E. Unkels Buch aaO. S. 8.

[5] Darüber soll im 2. Teil dieses Artikels gehandelt werden.

Bei der Autorin des Musikbuchs Religion hört es sich bereits realistischer an, wenn sie meint, dass die musischen Fächer in ihrem Stellenwert ganz am Ende rangieren. Unkel, die ganz von der Praxis her berichtet, gibt sich selbst einen wichtigen Grundsatz: «. . . ich glaube, dass man sich der Musik bedienen müsste, wenn man das Wort Gottes hörbar machen will.» (S. 9)[6] Schon hier wird der Autorin klar, dass ihrem Unterricht ganz bestimmte Voraussetzungen zweckdienlich sein können. Vorab der gründliche Umgang mit dem Orff-Instrumentarium ist für die Kinder vom Musikunterricht her mitzubringen. Nebst der daraus entspringenden Sinnesschulung und Förderung der Konzentration wird ein längerer Einsatz musikalischer Elemente im Religionsunterricht Klima, Kreativität und Kommunikation unter den Schülern ändern können. «Auf dem Weg über das gemeinsame Musizieren wird soziales Lernen möglich.» (S. 11)

Hier klingt bereits die Frage an, wie sich Religionslehrer und Musikunterricht vertragen. Unkel stimmt dem unmissverständlichen Satz von Carl Orff zu «Es gibt ein unerträgliches musikalisches Analphabetentum!» (S. 11) und sieht es für den Religionslehrer als notwendig an, Grundkenntnisse schulischen Musizierens zu erwerben. Die an mehreren Orten des Buches gemachte Bemerkung, der Religionslehrer sei nicht Musiklehrer, ist zwar hier schon ernst zu nehmen, hinterlässt aber nach der Lektüre des Buches einen eher zwiespältigen Eindruck. Die meist als «Hilfen am Rand» eingestreuten Hinweise verstehen sich im Buche selbst als musikalische Hilfestellungen, die dem Praktiker gewiss dienen werden (vgl. S. 41, 87, 173, 177 u.a.). Der zwiespältige Eindruck entsteht, weil im Buch eigentlich nirgends klar umschrieben wird, welche Voraussetzungen der Religionslehrer in musikalischer Hinsicht haben sollte. Nebst der Aufforderung zum Besuch eines Orff-Kurses wird nämlich der Religionslehrer nach der Lektüre des Buches zu einer weiteren realistischen Einsicht kommen: Die eben erwähnten «Hilfen am Rand» könnten für ihn die Hauptschwierigkeit bringen. Denn er hat es in der Regel weder gelernt noch erfahren, was Musikvermittlung heissen kann. Er wird in den Hilfestellungen von Elisabeth Unkel sehr gute Hinweise zur Schulung der Reaktionsfähigkeit (S. 30 f.), der Liedeinübung (S. 38 f.), zur Spieltechnik mit Stabspielen (S. 78 ff.) finden, doch wird er an klare Grenzen treten, wenn er den Schülern noch im Religionsunterricht den Unterschied von Dur und Moll (S. 148 f.) vordemonstrieren soll.

Elisabeth Unkel zeigt dem Religionslehrer mit ihren Anregungen viele Wege auf, in einfachen musikalischen Formen zu experimentieren. Ziel des Buches ist es, dass der Leser für sich Möglichkeiten aufgezeigt bekommt, Perikopen des AT und NT dann und wann selber musikalisch zu gestalten. So werden sich auch Bilder aus Schrifttexten tiefer einprägen können. In den drei Teilen des Buches kann die Autorin viele Vorschläge für die Praxis bringen. Als Voraussetzung ist der längere Teil A zu sehen, der eine Einführung in die elementare Musikerziehung bietet. Die Teile B und C bringen Unterrichtsmodelle wie einige themenbezogene Angebote.

Elementare Musikerziehung

und musikalische Übung beginnen nach Carl Orff immer bei der Sprechübung. Über das gemeinsame Chorsprechen ist bald ein fröhliches Mittun mit den Instrumenten des Körpers zum Klatschen, Stampfen und Schnalzen möglich. Unkel redet – wohl in Ermangelung eines besseren Wortes – von «körpereigenen» Instrumenten (S. 16).[7] Das Sprechen wird klar gegliedert in rhythmische Bausteine, um so zum Sprachrhythmus zu gelangen. Wie in der Deutschstunde wird mit Wortfeldern gearbeitet, wobei jedes Wort gleich seine Sprechnoten erhält. Im Spielen mit solchen Bausteinen werden unter anderm auch Echospiele möglich, die genaues Hören, schnelle Reaktion, Gedächtnis und Formgefühl schulen.

Es folgen in diesem 1. Teil des Buches weitere Hinweise zu Dynamik, Stimmbildung, Liedeinübung und Lied-Bausteine im Zwei-, Fünf- und Viertonraum. Es fällt auf, dass hier ganz einfach vorgegangen wird und – vielleicht zum Nachteil des Buches – etwas in engem Rahmen der Melodieführung verharrt wird. Wird hier die eigene schöpferische Kraft der Kinder nicht zu schnell in ein Schema kanalisiert? Dagegen ist man sehr dankbar für die Zusammenstellung von Hinweisen für Eigenbauinstrumente, mit welchen die Kinder sich ausdrücken, sich erleben und in Gemeinschaft musizieren können (S. 43–87).

Unterrichtsmodelle

Teil B des Buches bringt 4 ausführlich dargelegte Unterrichtsmodelle, die für den Grund- und Hauptschulbereich bestimmt sind. Jedes Modell beginnt mit einer Vorfeldarbeit, die irgendein Erlebnis, eine Erfahrung, eine Information in Wortfeldern erarbeitet und die daraus entstehenden Sprechspiele instrumental im Zwei-, Drei- oder Fünftonraum begleiten lässt. Es fehlt hier nicht an Vorschlägen, die aber recht gleichförmig bleiben. Es wird jeweils intensiv und lange gearbeitet, was auch in der folgenden biblischen Vertiefung geschieht. Dies zeigt, dass dieser Religionsunterricht in jedem Falle versuchen möchte, erfahrungsbezogen vorzugehen.

Es ist überzeugend, wie die Einheit über *«Jesus, das Wasser des Lebens»* (S. 91 ff.) in das konkrete Lebensgeschehen einer Klasse integriert ist. Die musikalischen Vorschläge zeugen dann von viel Vorarbeit und auch Gewöhnung an diese Methode. Fragwürdig ist nur, dass «profane» Vorarbeit mehr musikalische Aktivität bringe als die darauffolgende biblische Vertiefung. Das Gespräch Jesu mit der Frau am Jakobsbrunnen liesse sich nämlich musikalisch-szenisch ebenfalls ausdrücken und nachvollziehen. Unkel sucht hier doch einen etwas künstlichen Gegensatz zwischen «profaner» Vorarbeit und Bibelarbeit, der mehr zur Desintegration des Religionsunterrichtes in Gesellschaft und Kirche beitragen kann.[8]

Die nächste Einheit *«Brauchen wir einander?»* geht ebenfalls wieder in breiter Vorfeldarbeit den Weg. Hier sind wieder Grenzen des Religionsunterrichtes ersichtlich, der viel von Deutsch- und Sachunterricht zu wiederholen beginnt. Auch die Stundeneinteilung ist nicht klar. Musikpädagogisch ist im Abschnitt Hinhörenlernen (S. 117 ff.) vieles möglich, das auf das Hinhören auf Gott lenken kann. Die Liedvorschläge in den Themenbereichen «Baustein-sein», «Miteinander-Füreinander» und «Nachfolgen» sind etwas ausgereifter und überzeugen deswegen klar. Es fehlen hier lediglich Realisierungsvorschläge, die man sich wohl auf den Seiten 38–42 holen muss.

Auch im Unterrichtsmodell *«Johannes, der Wegbereiter»* (für die Busserziehung in Grund- und Hauptschule gedacht) entdecken wir die Methode der Arbeit am Wortfeld. Wiederum verbinden sich hier Deutsch- und Musikunterrichtselemente, um das Wortfeld «Strasse» zu erarbeiten. Nach diesem längern Anmarschweg ist eine Liedkatechese wiedergegeben, die bausteinartig aufgebaut wird (S. 140 ff.). Dabei zeugen die Antworten der Schülerin Waltraud von religiösem Bewusstsein. Mir ist dabei aber nicht ganz wohl, wenn dann von Tarnlied und Tarnkappe gesprochen wird. Glauben ist nicht nur etwas märchenhaft Verpacktes. Die Ausführungen des Lehrers (S. 142 f.) wecken zudem in einem

[6] Wir geben im folgenden die Seitenzahl der Zitate aus dem Buch von Elisabeth Unkel im Text an.

[7] Der Leser kann sich darüber mit Hilfe der dem Buch beigelegten Schallplatte ein eigenes Urteil bilden.

[8] Vgl. den 2. Teil dieses Artikels.

den Verdacht der reinen Lehre. Die Freiheit in der Glaubensentscheidung auch auf dieser Stufe ist hier eher vorprogrammiert. Trotzdem ist das Lied «Ich suche neue Wege» in Text und Melodie sehr bündig. Die instrumentale Begleitung überzeugt in der Einfachheit. Nach der biblischen Vertiefung rund um die Person des Johannes (Lk 3,4–6), wo wiederum Musterschülerantworten (S. 143) zu finden sind, wird eine ganze Gottesdienstvorbereitung protokolliert wiedergegeben. Positiv daran erscheinen mir die Lieder, die aber wohl vom erwähnten 60köpfigen Kinderchor allein gesungen werden. Wo wird hier aktive Teilnahme beim Singen der Gemeinde realisiert? Problematisch sind auch die solistischen Rufe des Johannes-Darstellers, die sich wiederum nur im Terz- und Quintraum bewegen. Gäbe es nicht doch auch eine spontanere und reichere musikalische Ausdeutung der Texte anzustreben? Der ganze Gottesdienst gleicht eher einer Aufführung als einer zum Mitmachen und vor allem Mitsingen einladenden Feier. Die angefügten Notizen zu «Johannes heute» verraten eine geschickte pädagogische Absicht, setzen anderseits auch ältere Schüler voraus. Doch geben die Schlussgedanken noch einiges zu denken (S. 167).

Zur Unterrichtseinheit *«Abraham hört und handelt»* seien nur einige wenige Bemerkungen gestattet. Unsere obigen Hinweise gelten zum Teil auch für diese Ausführungen. Im methodischen Bereich fällt die Worterklärung auf, die für das Wort «Slum» mitten im Unterrichtsablauf unternommen wird. Vorausgenommen hätte diese Begriffserklärung den Ablauf der Stunde nicht zu sehr unterbrochen.[9] Für die Methodik im Musikunterricht fällt die klare Stellungnahme der Autorin zum Umgang mit dem Orff-Instrumentarium auf. Erst auf S. 191 deklariert sie ihre Ziele. Für sie ist die freie Improvisation das Endziel. Zuerst hat der Umgang mit dem Instrumentarium technisch zu klappen. Diese Methodik lehnt sich stark an den Instrumentalunterricht an, wo wirklich nur ausdauernde und geduldige Arbeit zum Ziele führt. Ich meine nun, dass improvisatorisches Spiel schon am Anfang zu begeistern vermag und vor allem auch die Angst vor dem Instrument wegnimmt. Das ist jedem Schüler möglich und nicht nur den speziell geförderten. Die abschliessende Bildmeditation «Verheissung an Abraham» in einer 4. Klasse zeigt, dass die Autorin wohl unter recht glücklichen Verhältnissen arbeiten kann. Wie sind aber die Kinder dabei? Die Länge des Lehrervortrages erinnert mehr an ein Vormachen und Demonstrieren. Wie werden Kinder für eine derart lange Zeit des Vortrages motiviert werden können? Auch Kinder können Bilder betrachten und das verschieden – in Text und Musik – zum Ausdruck bringen. Nur müssten sie auch hier Schritt für Schritt vorbereitet werden.[10]

Weitere Angebote

Im Teil C des Buches ergänzt die Autorin die bereits vorgestellten Unterrichtsmodelle mit themenbezogenen Angeboten, worin sie vor allem biblische Begebenheiten im Zusammenhang der Begegnungen Jesu von den Schülern gestalten lässt. Diese Angebote sind im Buche skizzenhaft zusammengefasst und lassen nicht wie in Teil B der Publikation erkennen, wie sie mit der Erfahrung der Schüler konkret zusammenhängen. Hier sind vorschnelle Urteile über Aussenseiter und die Dritte Welt auffallend. Hinter folgendem Satz steckt ein fragwürdiges Vorurteil: «Schulkinder sehen wir, die sitzen auf dem Boden. Wie sollen sie da gut lernen können!» (S. 218)

Der Anhang des Buches beschliesst die Ausführungen mit einem wichtigen Register mit einer Auswahl und dem Einsatzalter von Liedern für die Kinder- und Schülergottesdienste. Elisabeth Unkel stellte dieses Register nach einer Durchsicht des Evangelischen Kirchengesangbuches von Bayern, des «Gotteslobs» und des «KGB» zusammen. Daraus schon ist zu ersehen, dass die Zusammenarbeit des Religionslehrers nicht nur mit den Liturgen, sondern auch mit den verantwortlichen Kirchenmusikern wichtig wäre. Das Register schliesst mit Erklärungen von Fachausdrücken, Literatur- und Adressangaben. Die Quellenangaben sind sauber gehalten.

Wir stellen nach der Lektüre von Elisabeth Unkels Buch fest: Musik kann sich durch klugen Einsatz im Religionsunterricht als gute Vermittlerin zwischen der Botschaft der Schrift und dem heutigen Schüler erweisen. Kann sie es aber tatsächlich in einem Religionsunterricht, der in seiner Art in diesen 70er Jahren sowohl eine grosse Entwicklung durchmachte als auch in einer nicht zu leugnenden Krise steckt? Deshalb möchte ich im Anschluss an das Buch von Unkel nicht Krisenpunkte dieses Religionsunterrichtes aufzählen, sondern der Frage nach dem integrierten Religionsunterricht nachgehen, weil von der Beantwortung dieser Frage auch alle Bemühungen um die Integration von Musik im Religionsunterricht der heutigen Zeit abhängen.

2. Die Frage nach dem integrierten Religionsunterricht

In einem Brief an die Integrierte Gemeinde München berichtet Christopher Mwoleka, Bischof von Rulenge (Tanzania), vom Ringen innerhalb der römischen Bischofssynode um die sozialen Verpflichtungen des Christen. Nach seinem Besuch in der Integrierten Gemeinde schrieb er im Zusammenhang seiner Eindrücke über diese Gemeinde: «Es liegt auf der Hand, dass diese Erziehung zur sozialen Verpflichtung den Christen nicht einfach durch Religionsunterricht in einem Klassenzimmer vermittelt werden kann, sondern notwendig verlangt, dass praktisch eingeübt wird, wie die Grundsätze des Evangeliums auf real gegebene Situationen angewendet werden müssen.» Und: «Auf der letzten Synode wurde ebenfalls betont, dass neuen Glaubensbrüdern ein lebendiger Glaube am besten nur durch Teilnahme an der gelebten Glaubenserfahrung einer Gemeinde vermittelt werden kann. Für den Prozess der Glaubensunterweisung wird der Akzent also eher auf die Erfahrung einer lebendigen christlichen Gemeinde gelegt als auf einen in sich stehenden Religionsunterricht. Dieser kann nur eine Ergänzung zu dem, was schon in Gemeinschaft gelebt wird, und eine Erklärung desselben sein.»[11]

Glaubensunterweisung und Gemeindeerfahrung

Damit ist auch unsere Fragestellung umrissen. Der Prozess der Glaubensunterweisung und die Erfahrung einer lebendigen Gemeinde sind in enger Beziehung zu sehen. Verschiedene Autoren weisen in diese Richtung. In neuen Interessenrichtungen und Problemstellungen der Religionspädagogik wird erkennbar, «dass man die Kooperation mit nichttheologischen Disziplinen ernst zu nehmen beginnt und dass man der Einengung auf den schulischen Religionsunterricht müde ist».[12] Klaus Wegenast warnt den gegenwärtigen Religionsunterricht vor «ghettoartiger Existenz im öffentlichen Schulwesen».[13] Hubertus Halbfas spricht zudem von «einseitiger Zuordnung der Religionspädagogik zu Kirche und konfessioneller Theologie», worin

[9] Vgl. Fritz Oser, Ausgewählte methodische Fragen, in: Fritz Oser, Hermann Venetz, René Merz, Ich hatte einen Traum. Werkbuch für den Lehrer, Olten 1972, vor allem S. 142–154.

[10] Hier ist immer noch wegweisend: Fritz Oser, Kreatives Sprach- und Gebetsverhalten in Schule und Religionsunterricht, Olten 1972. Zur Improvisation mit Schülern vgl. Fritz Oser, Musikalisches Gestalten, aaO. S. 60.

[11] Christopher Mwoleka, Brief an die Integrierte Gemeinde München vom 28. November 1977; hier: S. 5 f. bzw. 6 f.

[12] Klaus Wegenast, Orientierungsrahmen Religion – Beiträge zur religiösen Erziehung in Schule und Kirche, Gütersloh 1979, S. 22.

[13] AaO. S. 36.

Folgen lägen, die nicht hinzunehmen, sondern als Aufgaben zu verstehen seien.[14]

Zustand des Religionsunterrichtes

Der Zustand des Faches Religion in der Schule, wie ihn Dieter Wittmann beschreibt, ist nicht gerade ermutigend: «Viele Schüler nehmen den Religionsunterricht als schulisches Fach nicht ernst. Sie missbrauchen den Religionsunterricht als Ventilfunktion des schulischen Leistungsstresses, treiben sehr häufig Allotria im Religionsunterricht, melden sich ab, schlafen oder beschäftigen sich sonst irgendwie. Günstigenfalls sehen sie im Religionsunterricht die Möglichkeit zu einer Allerweltsdiskussion. Sie haben den Widerspruch des Faches Religionsunterricht in der Schule mehr oder weniger rational aufgedeckt. Der Religionsunterricht gehört zu den Fächern, die bevorzugt ausfallen, weil er ja unmittelbar zur Erreichung des schulischen Zieles nichts einbringt.» So wird der Religionsunterricht zur «Spielwiese ohne Folgen für Schule, Gesellschaft, für die Existenz der Schüler und auch für die Kirche».[15]

Konsequenzen im Verhältnis Glaube und Wirklichkeit

Das Selbstverständnis des Religionslehrers und das Kirchenverständnis von Schülern nehmen in diesem Zustande natürlich ganz eigene Konturen an. Der Religionslehrer sieht sich von Widersprüchen geplagt, und der Schüler signalisiert mit einem Male eine Kirche der Inkompetenz und Inkonsequenz. Ist angesichts dieser Situation die Bemerkung von Klaus Wegenast nicht etwas zu optimistisch?: «Der Religionsunterricht ist auf dem Weg, wieder Wirklichkeit zu gewinnen und doch bei der Sache zu bleiben, nämlich bei den Schülern und bei der Überlieferung des Glaubens.»[16]

Kann der Unterricht bei den Schülern bleiben, wenn er nur gerade sporadisch stattfindet; wenn er sich in stark desintegrierter Position zum übrigen Leben des Schülers abspielt; wenn er im christlichen Gemeindebewusstsein mehr als Angstprodukt seitens des Religionslehrers und als Schwierigkeitsknäuel seitens der Eltern erlebt wird; und wenn er – damit verbunden – sich nur selten in klarer Verbundenheit zum christlichen Gemeindeleben zeigt? Ich meine: der Religionsunterricht kann nur bei den Schülern *und* der Gegenwart und Zukunft des Glaubens bleiben, wenn er sich – so paradox das scheinen mag – seine Fragestellung mitten im praktischen Leben holt. Kann er dies wirklich, wenn er immer noch mit der schulischen Situation derart verknüpft bleibt?

An Kritik fehlt es dem Religionsunterricht beileibe nicht. Trotzdem muss in dieser kritischen Situation auch Selbstkritik geübt werden, die nach dem Standort des Religionsunterrichtes im gegenwärtigen Schulsystem fragt. Dabei kann nur die folgende Frage leitendes Interesse der Erkenntnisse sein: Wieweit gelingt es, im Prozess der Glaubensunterweisung Glauben und Leben zu integrieren? Darum sprechen wir hier von integriertem Religionsunterricht.

Zielvorstellungen des Religionsunterrichtes

Die Religionspädagogik hat in ihren Zielvorstellungen und ihrer Praxis die Frage nach dem integrierten Religionsunterricht zu stellen und damit zurechtzukommen. Dieter Wittmann umschreibt die Situation des Religionsunterrichtes im Blick auf seine Ziele. Im Religionsunterricht gilt es, das biblische Zeugnis von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus auszulegen und in seiner Auswirkung auf das persönliche und öffentliche Leben in der Vergangenheit und in der Gegenwart zu vermitteln. Doch: «Würde der Religionsunterricht in aller Konsequenz mit dem angegebenen Ziel in der Schule durchdringen, dann würde das eine grundlegende Veränderung der bestehenden Schule bedeuten. Der einzelne Schüler könnte sich wieder als Individuum und Kind Gottes erfahren, wäre nicht mehr tötenden Leistungskriterien unterworfen, sondern würde in seiner Menschlichkeit angenommen».[17]

Die Schule verhindere also, dass der Religionsunterricht die Konsequenzen, die sich aus der Ausrichtung an der biblischen Botschaft von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ergeben, einlöst.[18] Ehrlicher wäre nach Wittmann, dass der Religionsunterricht von seiner Zielsetzung her im Schulbetrieb eine Sonderstellung zugestanden bekäme, weil er «nicht in die bestehende Gesellschaft integrieren will, sondern die bestehende Gesellschaft zu überholen hat, indem er auf das Reich Gottes hinweist».[19] So würde er in der Praxis nicht mehr zum Verbündeten eines Konzeptes, das die gesellschaftliche Integration und damit die Anpassung des Schülers an staatliche Wertorientierung beabsichtigt.[20]

Was ist zu tun?

Der Diskussionsbeitrag von Wittmann ist erst glaubwürdig, wenn Antwort auf die Frage gegeben werden kann: Was ist also zu tun, damit sich der Religionsunterricht in integriertere Bahnen lenken lässt? Welche Vorschläge werden da gemacht?

Die Position Wittmanns ist wiederum unmissverständlich: «An die Stelle des Religionsunterrichtes sollte eine Intensivierung der ausserschulischen Religionspädagogik treten.»[21] Das erinnert an das gegenwärtige Bemühen der Interdiözesanen Katechetischen Kommission, «ergänzende Massnahmen zum Religionsunterricht in der Volksschule zu fördern»[22], wobei hier wohl von Zusammenarbeit mit den Eltern und von Gemeindekatechese, bezeichnenderweise aber nicht von der ausserschulischen Jugendarbeit die Rede ist. Im Unterschied dazu schlägt Wittmann vor, die Jugendarbeit zugunsten des Religionsunterrichtes zu profilieren. Kooperation oder gar «ergänzende Massnahmen» gegenüber dem schulischen Religionsunterricht kommen nach Wittmann der Sache nicht auf den Grund.[23] Wittmans Kernvorstellungen treten in seinem Plädoyer für eine Gewichtsverlagerung von der schulischen Religionspädagogik auf die ausserschulische Jugendarbeit zutage. In 7 Punkten umschreibt er die Merkmale und Prinzipien dieses religionspädagogischen Feldes:[24]

1. Freiwilliger Anschluss an die Jugendarbeit als Grundprinzip.
2. Anpassungsfähigkeit der Jugendarbeit in Sozialform und Inhalt – bessere Möglichkeit, von der Glaubenspraxis auszugehen.
3. Bessere, offenere und affektivem Lernen bereite Kommunikationsmöglichkeiten unter den Jugendlichen.
4. Minderung des Leistungsdruckes.
5. Selbstbestimmung der Jugendlichen – Jugendarbeit nicht Spielwiese, sondern Modell gesellschaftlichen Verhaltens.
6. Orientiertung an der Theorie des sozialpädagogischen Handelns (effektiver möglich als im schulischen Religionsunterricht).

[14] Hubertus Halbfas, Religion, Ergänzungsband Bibliothek Themen der Theologie, Stuttgart-Berlin 1976, S. 225.

[15] Dieter Wittmann, Schule – Religionsunterricht. Über den inneren Widerspruch zwischen schulischen Zwängen und Evangelium. Ein Plädoyer für die ausserschulische Jugendarbeit, in: Martin Affolderbach (Hrsg.), Praxisfeld: Kirchliche Jugendarbeit, Soziales Umfeld – Arbeits- und Lebensformen – Beiträge zur Konzeption, Gütersloh 1978, S. 71–87, hier: S. 76 bzw. S. 79.

[16] Klaus Wegenast, aaO. S. 48.

[17] Vgl. ganzer Abschnitt Dieter Wittmann, aaO. S. 71.

[18] Ebd. S. 75.

[19] Ebd. S. 77, Anm. 12.

[20] Ebd. S. 78.

[21] Ebd. S. 73.

[22] Bericht der IKK-Arbeitsstelle, in: Katechetische Informationen, August 1979, Nr. 30, S. 18.

[23] Dieter Wittmann, aaO. S. 79.

[24] Ebd. S. 82–84.

7. Arbeit an den auch vor allem von der Schule produzierten Sozialisationsdefiziten.

Die Grundlagen zu diesem Vorschlag Wittmanns scheinen mir überzeugend zu sein. «Die Wertorientierung des Evangeliums, die ich mit den Stichworten Mitmenschlichkeit, Solidarität, Liebe, Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung umschreibe, sind die substantiellen Inhalte dieses Grundmusters. Damit arbeitet die Jugendarbeit wie die ganze Kirche am Bau des Reiches Gottes, an der Veränderung und Umwandlung dieser Welt.»[25] Gerade weil Religionsunterricht und Jugendarbeit in oft widersprechender Praxis auseinanderfallen, könnte die Begegnung der Schüler mit dem Evangelium auf den ausserschulischen Bereich beschränkt werden.

Veränderungen des Gemeindebildes

Hier eröffnet sich in der Diskussion der ekklesiologische Zusammenhang, der der Religionspädagogik mit Ausnahme etwa der sogenannten Gemeindekatechese stark fehlt. Ebenso wie Klaus Wegenast schliesst hier Dieter Wittmann seine Überlegungen. Wegenast ist zwar für eine weiterbestehende und auch institutionell notwendige Zusammenarbeit zwischen Kirche und Schule: Mitarbeit in bezug auf Lehrpläne, Zielbestimmung der Fortbildung und organisatorische Fragen. «Die wichtigste Mitarbeit der Kirchen in der religiösen Erziehung der Schule wird aber darin bestehen, christliches Leben in den Gemeinden für den Schüler so anschaubar zu machen, dass es zu einer ausserschulischen Motivation für religiöse Lernprozesse kommen kann.»[26] Da der gegenwärtige Religionsunterricht keinen Beitrag zum Gemeindeaufbau leiste, fordere die ausserschulische Jugendarbeit die Ausarbeitung eines Gemeindemodells, das auf der ausserschulischen Pädagogik – wie oben umschrieben – basiert, heraus. Wittmann sieht in diesem Sinne ekklesiologische Überlegungen als von grosser Notwendigkeit an. Vor eigentlichen Neukonzeptionen des Religionsunterrichtes sind nach ihm die bestehenden auf ihre ekklesiologische Relevanz hin zu überprüfen.[27]

Die Frage nach dem integrierten Religionsunterricht wird also zur Frage nach dem in Jugend- und Gemeindearbeit verwirklichten Kirchen- und Gemeindebild. Dass dies überall klar und zielorientiert überlegt wird, ist für die praktische Arbeit in den Gemeinden nur zu wünschen.

Stephan Schmid

[25] Ebd. S. 84.
[26] Klaus Wegenast, aaO. S. 41.
[27] Dieter Wittmann, aaO. S. 86 f.

Berichte

Die mikroelektronische Revolution fordert die Kirche heraus

Die Computertechnik und Mikroelektronik ersetzen heute vielerorts Arbeitskräfte, führen zu sehr veränderten Arbeitsplätzen und ganz neuen, teilweise vollautomatisierten Fertigungsverfahren. Sie beunruhigen die Arbeitnehmer, die Gewerkschaften und die Öffentlichkeit, und sie erzeugen neue beschäftigungs- und sozialpolitische Probleme. Deshalb haben die Schweizerischen katholischen und reformierten Arbeitsgemeinschaften Kirche und Industrie am 13. und 14. November 1979 im Tagungszentrum Schloss Wartensee bei Rorschach eine Sozialethische Studientagung für Seelsorger und Interessenten aus Wirtschaft und staatlicher Verwaltung veranstaltet mit dem Ziel, den Tagungsteilnehmern die durch Mikroelektronik hervorgerufenen wirtschaftlichen Umstrukturierungsprozesse verständlich zu machen und nach Lösungen Ausschau zu halten für die Probleme, die sich aus diesen Umstrukturierungsprozessen ergeben. Für die Kirche stellt sich die Frage, wie sie mit ihrer Seelsorge der mikroelektronischen Revolution und deren kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Auswirkungen begegnen soll.

Zunächst: Die Kirche darf sich auf keinen Fall darauf beschränken, Opfern des stürmischen wirtschaftlich-technischen Strukturwandels nur mit etwas seelsorglichem Rat, Trost und Wohltätigkeit beizustehen. Sie hat in der Öffentlichkeit, bei Politikern und Unternehmern den Willen für alle wirtschafts-, sozial- und bildungspolitischen Massnahmen zu wecken, welche die Lösung der Probleme des heutigen technisch-wirtschaftlichen Strukturwandels erfordert: also nicht bloss Predigt über Nächstenliebe, sondern klare und entschiedene Forderung nach struktureller Hilfe und Reform.

Die Kirche wird deshalb auch alle politischen, gewerkschaftlichen und kulturellen Kräfte zu unterstützen und mit ihnen in Kontakt zu treten haben, die an der Verhinderung oder Beseitigung von Arbeitslosigkeit arbeiten, die uns die mikroelektronische Revolution zu bringen droht. Darf und kann sich die Kirche nicht mehr nur auf den Dienst am inneren Menschen beschränken, dann darf und kann sie auch nicht mehr dem Dialog und der Zusammenarbeit mit den Arbeiterparteien, Sozialdemokraten, christlichen und anderen Gewerkschaften ausweichen: sie ist auch all diesen gegenüber zum Dienst und zur Solidarität verpflichtet.

Die Kirche mit ihrer christlichen Botschaft wird aber als Partnerin nur anerkannt werden, wenn es ihr nicht zuerst um sich selber als Institution, um ihre Macht und um ihren öffentlichen Einfluss geht, sondern um ihren selbstlosen Dienst am Menschen, um den Wandel zum Bessern aller wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, in denen Menschen erniedrigt, vergewaltigt und beleidigt werden. Sie wird nur als Parnerin anerkannt werden und in ihrer Partnerschaft beweglich und anpassungsfähig sein, wenn sie sich selber und ihren eigenen Anschauungen gegenüber um kritische Distanz und Bescheidenheit bemüht, zuerst einmal rein menschlich mit Menschen mit anderen Auffassungen und doch mit echt menschlichem Helferwillen zusammenarbeitet. In diesem Sinne warnte an der Tagung ein Theologe vor methodisch falschem kirchlichem Helferwillen.

An der Studientagung wurde ferner die Frage gestellt: Warum wirken in der heutigen Gesellschaft religiöse und sittliche Werte nicht mehr stabilisierend, wenn der Mensch in eine wirtschaftliche, soziale und seelische Notlage gerät? Diese Frage muss ehrlich und sorfältig beantwortet werden, wenn Seelsorge Lebenshilfe sein soll und wenn die Kirche menschlich-ethische Werte einbringen will in die Bemühungen, der mikroelektronischen Revolution zu begegnen.

Religiöse und sittliche Werte wirken heute nicht mehr stabilisierend und haben oft keine richtungweisende Funktion mehr in Wirtschaft und Politik, weil sie von Kirche und Theologen vielfach in falscher Art und Weise vermittelt wurden: dogmatisch und diktierend, ohne aufgeschlossene Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit, ohne kritischen Dialog mit den Sozial- und Humanwissenschaften sowie mit der Sozial- und Wirtschaftspraxis. Kritikimmunität von Ethik und Theologie gegenüber Lebenserfahrung und unverzichtbarer Wächterfunktion empirisch-kritischer Wissenschaft lässt aber Ethik und Theologie unmenschlich und wirklichkeitsfremd werden (vgl. Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, S. 92f.). Seelsorge und Verkündigung, oft sehr wenig durch soziale, wirtschaftliche und lebenserfahrungsmässige Kenntnisse fundiert, liefen deshalb vielfach am Menschen und an seinem harten wirtschaftlichen Lebenskampf vorbei ins Leere. Sie waren mehr Belastung, ungerechtfertigte Anklage als Lebenshilfe.

Es wurde in der Kirche oft allzuwenig beachtet: Die Grundabsicht von Evangeli-

um und Ethik ist, Mensch und Gemeinschaft zu fördern, sich gegen alles, was diese verletzt oder abbremst, zu widersetzen. Ethik und Evangelium haben also auch im irdischen Leben konkret mit Erlösung und Befreiung zu tun, mit allen Bestrebungen, die eine Lebenswelt aufbauen wollen, in der Menschen menschenwürdig leben können – frei von versklavenden Sozial- und Wirtschaftsstrukturen.

Das aber, so klagt bitter Oswald von Nell-Breuning in seinem neuesten Werk (Soziale Sicherheit?, S. 267), war in der Praxis der Kirche, namentlich ihrer Hierarchie, durch Einengung der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Lebens auf den spirituellen Bereich oft «so gut wie völlig ausgeblendet»; «allem Wandel und Fortschritt gegenüber» war die Kirche oft «extrem konservativ, und wo sich gegen ihren Willen Wandel und Fortschritt hatten durchsetzen können, reaktionär und restaurativ... Es lässt sich... nicht leugnen: immer und immer wieder hat die Kirche sich auf die jeweiligen Inhaber der Macht gestützt.» Die Kirche hat allzuwenig bedacht, dass Liebestätigkeit wohl gut ist, «dass aber der Not vorbeugen ein besseres Liebeswerk ist als Not lindern»: also zuerst Struktur- und Sozialreform und institutionalisiertes Unrecht mit aller Kraft bekämpfen.

Es kommt also nicht von ungefähr, wenn religiöse Haltung, religiöse und ethische Werte unter Ideologieverdacht geraten, unglaubwürdig und unverständlich werden, keine stabilisierende und richtungweisende Funktion mehr auszuüben vermögen in Wirtschaft und Politik, in persönlichen, sozialen, wirtschaftlichen und seelischen Notlagen. Lebt der Arbeitnehmer unter dem täglichen demoralisierenden Druck einer kapitalistischen Wirtschaft, in der Gewinnmaximierung, Freiheit des Privateigentums, anonyme Mächte Markt und Konkurrenz, Produktionsleistung und Umsatz sowie Konsum die zentralen Werte sind und der Arbeitnehmer nur passives Objekt und passiver Befehlsempfänger einer ichbezogenen Unternehmerpolitik ist, dann muss man sich bei dieser brutalen Umkehrung der sittlichen Wertordnung wahrhaftig nicht wundern, wenn sittliche und religiöse Werte ihre stabilisierende und richtungsweisende Funktion in allen Lebensbereichen mehr und mehr verlieren. Die kapitalistische Struktur unserer Unternehmen und Arbeitswelt ist ein sehr negativer Beeinflussungs- und Erziehungsfaktor. Und der Arbeitnehmer denkt nicht nur rational und moralisch, sondern auch emotional mit seinem verletzten Stolz und Herzen von seiner wirtschaftlich-beruflichen Erfahrungswelt und den in ihr geltenden Massstäben her.

Will und soll die Kirche einen wesentlichen Beitrag leisten zur Lösung der Probleme, welche uns die Mikroelektronik mehr und mehr bringen wird, dann hat sie sich ganz entschieden für das paritätische Mitbestimmungsrecht aller Arbeitnehmer einzusetzen, «und zwar nicht nur am Arbeitsplatz und im Betrieb, sondern auch bei der Festsetzung der Unternehmensziele und der langfristigen Unternehmenspolitik». Die Leistungsfähigkeit von Wirtschaft und Unternehmen bemisst sich nicht nur an ihrem Endertrag, sondern auch «am Humanisierungsgrad der Produktionsverhältnisse im Betrieb und am Arbeitsplatz», und daran, ob die Arbeitnehmer nicht zu blossen Befehlsempfängern degradiert werden und ob ihnen «Anteil an der Verantwortung sowohl für die Ausführung als auch für die dispositive Vorbereitung der Arbeit gegeben wird» (A. Rich, Sozialkritische Kriterien und Maximen humaner Gesellschaftsgestaltung, als Manuskript gedruckt).

Indem die Schweizerischen katholischen und reformierten Arbeitsgemeinschaften Kirche und Industrie eine Studientagung für Theologen und weitere Interessierte über die sozialen Probleme, welche die Mikroelektronik hervorrufen wird, veranstaltet haben, beweisen sie, dass sie die kirchlichen Pflichten und Aufgaben in bezug auf den durch Mikroelektronik hervorgerufenen Strukturwandel erkannt haben und zu erfüllen gewillt sind. *Jules Magri*

Hinweise

Das Bistum Basel in Wort und Bild

Das Bistum Basel konnte vor zwei Jahren das 150-Jahr-Jubiläum seiner Neuumschreibung feiern. Im Gefolge der Französischen Revolution drohte dem alten Bistum Basel, dessen Anfänge ins 4. Jahrhundert zurückreichen, der Untergang. In einem Vertrag vereinbarten am 26. März 1828 die Vertreter des Papstes Leo XII. und der Kantone Luzern, Bern, Solothurn und Zug, das Bistum Basel mit neuen Grenzen zu reorganisieren. Am 7. Mai 1828 errichtete Papst Leo XII. dieses neuumschriebene Bistum Basel, dem sich in der Folge die Kantone Aargau, Thurgau, Basel-Landschaft, Basel-Stadt und Schaffhausen anschlossen; der Kanton Jura wird seine Zugehörigkeit durch eine Zusatzvereinbarung zum Konkordat noch regeln müssen.

Anlässlich dieses Jubiläums veröffentlichte Ende letzten Jahres das Ordinariat des Bistums eine kleine Festschrift[1], eine von Bischofsvikar Anton Hopp verfasste knappe Einführung in Vergangenheit und Gegenwart des Bistums Basel mit einem pastoralen Ausblick auf die nähere Zukunft.

Der Rückblick in *die Geschichte* wirft einen Blick auf die Geschichte des alten Bistums Basel und des erloschenen Bistums Konstanz (von den ursprünglich 360 Pfarreien des neuen Bistums Basel gehörten vorher 160 zum alten Bistum Basel, 6 zum Bistum Lausanne und 194 zum Bistum Konstanz), skizziert die Geschichte der Neuordnung und des neuen Bistums Basel anhand einer knappen Bischofsgeschichte. In der Besinnung auf *die Gegenwart* wird die Leitung des Bistums in Wort und Bild vorgestellt, das Sein und Wirken der Klöster und Orden im Bistum Basel gewürdigt sowie die heutige seelsorgliche Situation bedacht. Beschlossen wird die Schrift mit einem kurzen Ausblick auf *die Zukunft* und einer Zusammenstellung von Zahlen zum heutigen Bistum.

Die ansprechend gestaltete Schrift ist keine Werbeschrift für das Bistum Basel, aber gerade dadurch wirbt sie wohl so, wie es der Diözesanbischof in seinem Vorwort erwartet: sie möchte nämlich den Leser «auch fester mit dem Bistum verbinden, damit das Bewusstsein der Gläubigen gestärkt wird, dass sie zusammengehören, dass sie miteinander Verantwortung tragen und gemeinsam im ‹Dienst des Heiles›, wie unser Motto zum Jubiläums-Jahr 1978 hiess, stehen». Der Text der Schrift ist recht knapp, musste er doch in einem bestimmten Rahmen bleiben. Und dennoch hätte ich mir gewünscht, dass der Abschnitt «Die seelsorgliche Situation» etwas ausführlicher hätte dargestellt werden können – denn in diesem Abschnitt ist auch einiges an Katholizismusgeschichte untergebracht – und dass zudem auf die Beziehungen zu den anderen Bistümern und die mit anderen Bistümern gemeinsamen Tätigkeiten hingewiesen worden wäre.

Rolf Weibel

[1] Im Dienst des Heiles. Das Bistum Basel in Geschichte und Gegenwart. Zum 150jährigen Bestehen des neuumschriebenen Bistums Basel. Herausgegeben vom bischöflichen Ordinariat Solothurn 1979, 50 Seiten mit zahlreichen Fotos und Karten.

Für ein besseres Leben in Chile

«Eine Zukunft mit Bienen, Kaninchen und Hühnern»: So lässt sich schlagwortar-

tig das Chile-Projekt zusammenfassen, das Jungwacht und Blauring in einer kürzlich angelaufenen Aktion unterstützen. Bereits haben über 250 Scharen ihr Interesse dafür angemeldet. Im Zentrum der Aktion steht nicht das Geld, sondern die Bewusstseinsbildung: «Wir wollen Kinder nicht bloss dazu missbrauchen, Geld bei Erwachsenen zu sammeln ... Anhand eines konkreten Projektes wollen wir uns mit den Ungerechtigkeiten und Missständen in der Dritten Welt auseinandersetzen.» So stellen die Bundesleitungen von Jungwacht und Blauring dazu fest.

«Familiechuchi»

Bei der Bewusstseinsbildung sollen die Scharen und durch sie die angesprochenen Erwachsenen nicht bloss über das Elend der Dritten Welt orientiert werden. Sie werden auch aufmerksam gemacht auf die kulturellen Werte von Chile. So nimmt die Aktions-Idee der «Familiechuchi» den Gedanken der Gastfreundschaft auf. Familien sollen dazu gebracht werden, einander zu einem einfachen Mittagessen einzuladen. Jeder am Tisch legt einen freiwilligen Beitrag in eine gemeinsame Chile-Kasse. Der Ertrag kommt – wie die übrigen Einnahmen – dem Projekt in Chile zugute: Familien erhalten Kleintiere (Bienen, Kaninchen, Hühner) und werden angeleitet, Gemüse und Obst zu produzieren. Ein Grund, warum Jungwacht und Blauring gerade dieses Projekt ausgewählt haben, liegt darin, dass ganze Familien in den Arbeitsprozess einbezogen sind. Neben «Hilfe zur Selbsthilfe» wird auch die Solidarität der Familien untereinander betont. Denn sie haben Erträge ihrer Arbeit zurückzuerstatten, damit andere Familien mit der Arbeit beginnen können (wer z. B. ein Kaninchenpaar erhielt, gibt vom ersten Wurf mindestens ein Jungtier zurück).

«Chile-Kafi»

Eine weitere Aktionsidee, mit der Jungwacht und Blauring Bewusstseinsbildung und Mittelbeschaffung miteinander verbinden, nennt sich «Chile-Kafi». Sie ist eine Art «Pfarrei-Zmorge» oder «Pfarrei-Apéro». In der reichhaltigen Arbeitsmappe[1] heisst es dazu: «Nach dem Gottesdienst treffen sich die Leute im Pfarreiheim. Der Raum soll so eingerichtet sein, damit

– es den Besuchern wohl ist (Es gibt Kaffee, Tee, Mineralwasser, eventuell ‹Probiererli› von chilenischen Menüs, Honigbrote [Bienen für Chile!])

– die Besucher in kurzer Zeit die wichtigsten Informationen über unser Projekt erhalten (Plakatwände und Wandzeitungen)

– die Besucher die Möglichkeit haben, in irgendeiner Form einen finanziellen Beitrag leisten zu können (Beitrag für Getränke oder Kässeli auf den Tischen). Wichtig: Der Erfolg der Aktion darf nicht nur am Geld gemessen werden.»

Sogar den Vogeldreck gestohlen

Neben vielen solchen konkreten Hinweisen für die Durchführung der Aktion enthält die Arbeitsmappe auch Informationen zur politischen und wirtschaftlichen Situation von Chile. Der Inhalt ist fundiert, die Sprache einfach und anschaulich (z. B. als Kapitelüberschrift: «Europa stahl vieles – sogar den Vogeldreck»). Unter dem Motto «Wir lernen von südamerikanischen Erfahrungen» wird kurz die Bildungsmethode von Paolo Freire zusammengefasst und skizzenhaft auf Jungwacht und Blauring übertragen. Man darf gespannt sein, wie weit dieser Impuls von den Scharen aufgenommen wird.

Die Chile-Aktion von Jungwacht und Blauring jedenfalls ist vielversprechend. Auf die Frage, was dadurch in Chile verändert werde, sagte uns ein Exil-Chilene: «Es ist wichtig, dass das Volk die Solidarität der Schweizer Jugend für seinen Kampf um Gerechtigkeit spürt. Dies ist eine grosse Hoffnung.» *Walter Ludin*

[1] Die Arbeitsmappe kann bezogen werden bei: Bundesleitungen Jungwacht und Blauring, St.-Karli-Quai 12, 6000 Luzern.

Amtlicher Teil

Für alle Bistümer

Interdiözesane Kommission für Fortbildung der Seelsorger (IKFS)

An der Sitzung vom 14./15. Dezember 1979 in Solothurn musste die IKFS mit grossem Bedauern zur Kenntnis nehmen, dass es bis dahin nicht möglich war, das durch die DOK neu ausgeschriebene Halbamt eines interdiözesanen Beauftragten für die Fortbildung der Seelsorger zu besetzen, da sich niemand um dieses Halbamt beworben hat. Diese Tatsache veranlasste schon vorher die DOK, die Struktur der interdiözesanen Fortbildungsarbeit neu zu überlegen und eventuell nach einer andern Lösung Ausschau zu halten. Die daraus sich ergebende Ungewissheit der ganzen Situation hatte zur Folge, dass nach dem unwiderruflichen Rücktritt des langjährigen Präsidenten der IKFS, Dr. Paul Zemp, kein neuer Präsident gewählt werden konnte. Die Kommission entschloss sich nach langer Diskussion, eine Übergangslösung zu treffen. Dr. Paul Zemp und Dr. P. Hildegar Höfliger OFMCap stellten sich verdankenswerterweise zur Verfügung, den Vierwochenkurs 1980 vorzubereiten. Prof. Dr. Alfons Klingl und Bischofsvikar Dr. Bruno Lauber nahmen es auf sich, die weiteren Verhandlungen mit der DOK zu führen, um zu einer definitiven Lösung der hängigen Strukturfragen der interdiözesanen Fortbildungsarbeit zu gelangen. Im übrigen wird die IKFS ihre Sitzungen vorderhand im bisherigen Rahmen durchführen und die fälligen Entschlüsse auch gemeinsam fassen.

Bistum Basel

Kirchenbauhilfe des Bistums Basel

Wir bitten Sie, alle Gesuche um einen Beitrag der Kirchenbauhilfe bis spätestens 29. Februar 1980 einzureichen an das Bischöfliche Ordinariat oder direkt an den Präsidenten Otto Purtschert, Regionaldekan, Stauffacherstrasse 1, 8200 Schaffhausen. Entsprechende Gesuchsformulare können ebenfalls bei obigen Adressen verlangt werden. Wir danken Ihnen bestens für die Mithilfe bei der Vorbereitung der Verteilung 1980.

Im Herrn verschieden

August Stocklin, Resignat, Zug

August Stocklin wurde am 19. März 1899 im Zug geboren und am 12. Juli 1925 zum Priester geweiht. Er begann sein Wirken als Pfarrhelfer zu St. Leodegar im Hof in Luzern (1926–1927) und wirkte in der Folge als Pfarrhelfer zu St. Michael in Zug (1927–1968). Seit 1968 lebte er in Zug im Ruhestand. Er starb am 5. Januar 1980 und wurde am 9. Januar 1980 in Zug beerdigt.

Verstorbene

Alfons Thumiger, Dr., Em. Professor

«Wir haben zusammengearbeitet»: So sagte Papst Pius X. auf seinem Sterbebett zu seinem Kardinalstaatssekretär. Dieses Wort kam mir in den Sinn, als ich die Nachricht erhielt, Professor

Thumiger sei am 29. August im Alter von 75 Jahren gestorben. Ein langer Weg gemeinsamer Arbei war damit beendet. Das schmerzt, weil es ins Lebendige trifft: «Als wärs's ein Stück von mir», wie es im Lied vom guten Kameraden heisst. Und er war ein guter Kamerad.

Das begann schon im Priesterseminar in St. Luzi in Chur. Er kam als junger Professor zu uns noch jüngeren Theologiestudenten. Es muss 1936 gewesen sein. Fiebernd von Tatendrang stieg er, als neugebackener römischer Doktor der Kirchenmusik, ins Lehramt ein. Er hatte die damals am Priesterseminar übliche seltsame Fächerkombination von Kirchengeschichte und Kirchenmusik zu betreuen. Seine erste Liebe galt, man spürte es bald, der Kirchenmusik. Noch sehe ich ihn vor mir, wie er dirigierte, ohne Taktstock, sprühend vor Temperament, mit der für ihn typischen Geste: Am Schluss eines Gesangstückes - meist handelte es sich um den gregorianischen Choral, mit dem er uns vertraut zu machen hatte - rieb er Daumen und Zeigefinger beider Hände aneinander, um anzudeuten, dass die Stimme immer mehr zurückzunehmen sei, dann führte er die Hände gegeneinander und riss sie nach unten und oben auseinander. Das war das unübersehbare Zeichen, den stimmlichen Schlusspunkt zu setzen.

Die Musica Sacra liess ihn auch ausserhalb des Priesterseminars nicht los. Sie führte uns bei der Vorarbeit zur Gründung des Diözesan-Cäcilienverbandes des Bistums Chur (DCV) wieder zusammen. 1944 war es soweit: Der DCV konnte aus der Taufe gehoben werden. Er wurde sein erster Diözesanpräses. Und schon reifte ein neuer Plan: Die Herausgabe eines Einheitsgesangbuches für das Bistum Chur. Auch hier standen wir in enger Zusammenarbeit. Schwierige Hürden mussten genommen werden, nicht zuletzt auch in Zürich, wo ein halbes Dutzend verschiedene Kirchengesangbücher in Gebrauch waren, von denen sich mancher Pfarrer nur ungern trennte. Aber schon 1947 lag das Bistumsgesangbuch vor. Es erhielt den Namen «Cantate» und war rund zwanzig Jahre im Gebrauch. 1966 wurde es abgelöst durch das jetzige Kirchengesangbuch für die ganze deutschsprachige Schweiz, das KGB, das im kirchlichen Alltag bereits zur Selbstverständlichkeit geworden ist. Wer könnte sich heute noch eine Vielzahl von Kirchengesangbüchern vorstellen?

Professor Thumiger hat für diese Vereinheitlichung wichtige Vorarbeit geleistet. Die Zeit ist nicht mehr allzu fern, bis auch bei uns der letzte Schritt getan wird mit der Einführung eines Einheitsgesangbuchs für das ganze deutsche Sprachgebiet. In den übrigen deutschsprachigen Ländern und Regionen ist es bereits eingeführt. Es wird selbstverständlich mit einem schweizerischen Anhang erscheinen, der unser Eigengut bewahren und an dem bereits gearbeitet wird.

35 Jahre lehrte Professor Thumiger am Priesterseminar in Chur. Eine ganze Generation von Priestern hat er herangebildet. Die grosse Beteiligung an der Trauerfeier in seiner Heimatpfarrei Hergiswil in Nidwalden bewies, dass er bei vielen von ihnen unvergessen ist. Seine Tätigkeit fiel in die Zeit der Liturgiereform, die auch für die Kirchenmusik erhebliche Veränderungen brachte. Er erwies sich dabei von grosser Offenheit. In ungezählten Predigten und Vorträgen hat er als Diözesanpräses mitgeholfen, die kirchenmusikalische Praxis der Liturgiereform anzupassen. Die Erhaltung und Pflege des gregorianischen Chorals lag ihm dabei besonders am Herzen.

Die letzten zehn Jahre waren wohl die schwersten seines Lebens. «Mein Gott, ich werd' dein Priester nie, steig ich nicht erst ans Kreuz hinan»: Dieser Vers eines Primizgedichtes hat sich an Professor Thumiger schmerzvoll und gnadenhaft zugleich erfüllt. Er musste das Kreuz schwerer körperlicher und seelischer Leiden auf sich nehmen und hat es tapfer getragen. So erfüllte sich sein Priestertum am schönsten, weil es dabei ganz hineingenommen wurde in das Leiden und Sterben des ewigen Hohepiesters, dessen treuer Diener er war. Jetzt gilt Sein Wort: «Wohlan, du guter und getreuer Knecht, gehe ein in die Freude deines Herrn!»

Franz Demmel

Neue Bücher

Edward Schillebeeckx

Edward Schillebeeckx, Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung = QD 78, Herder Verlag, Freiburg i. Br. 1979, 149 S.

Schillebeeckx' Jesusbücher, insbesondere das erste «Jesus - Die Geschichte von einem Lebenden», haben eine Diskussion ausgelöst, in der einige Rezensenten, im deutschsprachigen Bereich besonders W. Kasper und W. Löser, gewichtige Einwände vorgebracht haben. Schillebeeckx wird in seiner Suche nach der historischen Erscheinung Jesu mit Hilfe der streng applizierten historisch-kritischen Methode Neo-Liberalismus vorgeworfen, kritisiert wird die Auslegung der Ostererfahrung als Bekehrungsprozess (Relativierung des Paschakerygmas) usw.

Es ist zu begrüssen, dass Schillebeeckx in dieser Quaestio Disputata eine Antwort auf die verschiedenen Einwürfe gibt und dabei einige Anliegen seiner Jesus-Bücher verdeutlicht. So wird zum Beispiel nochmals die Unterscheidung zwischen «first-order»- und «second-order»-Aussagen präzisiert (S. 23, 111 ff.) und klargestellt, dass die letzteren keine Abwertung implizieren. Nachdrücklich wird der kognitive Aspekt in der als Bekehrungsprozess gedeuteten Auferstehung hervorgehoben (S. 95). Eine Reduktion des Ostermysteriums wird man Schillebeeckx meines Erachtens nicht vorwerfen können, auch wenn man Vorbehalte zu seiner Erklärung der Genesis des Osterglaubens haben mag. Dankbar ist man für die Erklärung der Genesis der beiden Jesusbücher - ein drittes soll noch erscheinen -, weil sie verdeutlicht, weshalb einige Partien des ersten Buches (vor allem der letzte Teil) nicht ganz befriedigen, wenn sie für sich allein gelesen werden.

Für das Verständnis beider Bücher ist die Aussage wichtig: «In meinen Jesusbüchern will ich zum Ausdruck bringen, dass *Soteriologie* - Reich Gottes als Heil für Menschen: der Kern der Verkündigung Jesu - der *Christologie vorausgeht,* in der Ordnung der Entstehung der christologischen Erkenntnis» (S. 113). In der Ordnung der Wirklichkeit hingegen ist die Personidentität Jesu die Grundlage seines Erlösungswerkes, und in diesem Sinn geht Christologie der Soteriologie voraus (S. 113). In Schillebeeckx' Darstellung dominiert die erste Perspektive, der ordo cognitionis, eine Möglichkeit, die nicht bestritten werden sollte, wenn man den Charakter des Werkes im Sinn von Prolegomena ernst nimmt.

Die Quaestio Disputata gibt gegen Ende eine theologische Skizze über das Thema «Reich Gottes: Schöpfung und Heil». Obwohl sie sehr anregend ist, wäre sie meines Erachtens in dieser Quaestio Disputata besser weggeblieben, weil sie nicht streng zur Antwort gehört und ihrerseits neue Fragen aufwirft, vor allem was das Pro-

Die Gesamtheit westschweizerischer Architektur der Romanik wird von zwei kluniazensischen Kirchen des 11. Jahrhunderts überragt: Romainmôtier (SKZ 1/1980) und Payerne. Die erste Kirche in Payerne wurde 587 geweiht, das Kloster 961 oder 962 vom burgundischen Königshaus gestiftet und Cluny unterstellt. In romanischer Zeit erlebte Payerne einen Neubau, der die eindrücklichste architektonische Raumschöpfung unseres Gebietes im 11. Jahrhundert ist.

Die Mitarbeiter dieser Nummer

Dr. Franz Demmel, Postfach 1136, 8036 Zürich
Anne-Marie Höchli-Zen Ruffinen, Zentralpräsidentin SKF, Kreuzlibergsteig, 5400 Baden
Kurt Koch, dipl. theol., Assistent, Adligenswilerstrasse 15, 6006 Luzern
Dr. P. Magnus Löhrer OSB, Rektor des Pontificio Ateneo di S. Anselmo, Piazza dei Cavallieri di Malta 5, I-00153 Rom
P. Walter Ludin OFMCap, Wesemlinstrasse 42, 6006 Luzern
Jules Magri, Im Rossweidli 63, 8055 Zürich
Stephan Schmid, dipl. theol., Dreilindenstrasse 15, 6006 Luzern

Schweizerische Kirchenzeitung

Erscheint jeden Donnerstag

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

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

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

Verlag, Administration, Inserate
Raeber AG, Frankenstrasse 7-9
Briefadresse: Postfach 1027, 6002 Luzern
Telefon 041 - 23 07 27, Postcheck 60 - 1620 1

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

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

Redaktionsschluss und Schluss der Inseratenannahme: Montag, Morgenpost.

blem Endlichkeit und Sünde betrifft, das mir zu wenig geklärt scheint.

Auch der Epilog: «Ja oder nein, ist für Sie Jesus noch Gott?» (S. 146–149) scheint mir in dieser Knappheit nicht sehr erhellend zu sein. Die Formel: «Daher hat der *Mensch Jesus* bei der Bestimmung dessen, was er ist, *tatsächlich mit dem Wesen Gottes zu tun*» (S. 148), scheint mir richtig zu sein, ist aber doch sehr vage wie auch der abschliessende Verweis auf die «Christusmystik», die in Nicäa und Chalcedon einen passenden, aber spätantik begrifflichen Ausdruck gefunden haben. Doch verdient das ehrliche Bekenntnis Schillebeeckx' Respekt: «Ob und wie wir das theoretisch noch genauer bestimmen können, sollen oder dürfen, danach bin ich noch auf der Suche» (S. 148). *Magnus Löhrer*

Fortbildungs-Angebote

Pastoral für Kranke und Sterbende

Termin: 11.–15. Februar 1980.

Ort: Freising.

Leitung: Domkapitular Dr. Curt Genewein, München; Pfr. Scharfenberger, Klinikum Grosshadern, Pfr. Zimmermann, München (angefr.).

Auskunft und Anmeldung: Theologische Fortbildung, Domberg 27, D-8050 Freising, Telefon 0049 - 8161 - 4513 und 23 42 (die Theologische Fortbildung Freising wird von der Bayerischen Bischofskonferenz getragen).

Pastorale Planung

Termin: 11.–15. Februar 1980.

Ort: Freising.

Kursziel und -inhalte: Erstellung eines Pastoralprojektes; Einübung in die Findung von pastoralen Zielen; Gestaltung gezielter Arbeit in den Gemeinden; Vorbereitung der Jahresarbeit.

Leitung: Dr. Walter Friedberger.

Auskunft und Anmeldung: Theologische Fortbildung, Domberg 27, D-8050 Freising, Telefon 0049 - 8161 - 4513 und 23 42 (die Theologische Fortbildung Freising wird von der Bayerischen Bischofskonferenz getragen).

Unser Sonderverkauf
(amtl. bew.) beginnt am 15. und dauert bis zum 30. Januar 1980. Benützen Sie die Gelegenheit Ihre Garderobe zu ergänzen! Sie erhalten auf **Mänteln, Anzügen, Hemden, Pullis** von erstklassiger Qualität einen Rabatt von **10 bis 30 %.**

ROOS
Herrenbekleidung
Frankenstrasse 9, 6003 Luzern
Telefon 041-23 37 88

KEEL & CO. AG
Weine
9428 Walzenhausen
Telefon 071 - 44 14 15
Verlangen Sie unverbindlich eine kleine Gratisprobe!

Junger Priester sucht, aus gesundheitlichen Gründen, eine Stelle in einer Pfarrei als

Pfarreisekretär

Besitze als Grundausbildung eine kaufmännische und anschliessend eine theologische Ausbildung.
Mitarbeit in der Pfarrei erwünscht.
Eintritt nach Vereinbarung.

Offerten sind zu richten an Postfach 3368
8023 Zürich 23.

STUDIENREISE NACH SYRIEN

28. September bis 10. Oktober 1980 (Wiederholung)

Der Schweiz. Heiligland-Verein und das Ostkirchenwerk «Catholica Unio» führen wieder unter der wissenschaftlichen Leitung von Herrn Prof. theol. Herwig Aldenhoven, Bern, eine Studienreise nach Syrien durch.
Schon die letztjährige Reise ist zu einer eindrücklichen Begegnung mit den christlichen Mitbrüdern in Syrien geworden. Daneben werden aber auch die wichtigsten Stätten der Antike und des Mittelalters sowie das heutige moderne Syrien besucht.

Das Programm in Stichworten:

Damaskus–Bosra (Antike)–Saidnaya (griechisch-orthodoxes Frauenkloster und grösstes Muttergottesheiligtum Syriens in der Nähe von Damaskus)–Homs–Craque des Chevaliers (Kreuzfahrerburg aus dem 12. und 13. Jh., eine der besterhaltenen Burgen dieser Zeit)–Tartus (Kathedrale «Notre Dame de Tortose» aus der Kreuzfahrerzeit)–Lattakiya–Aleppo–Simeonsklosterburg mit Basilika des hl. Simeon des Säulenstehers (5. Jh. n. Chr.)–Er-Rsafa (Ruinenstadt Sergiopolis aus spätantiker und byzantinischer Zeit mit St.-Sergius-Basilika)–Thaura-Stauwerk am Euphrat (modernes Syrien)–Palmyra (Antike)–Damaskus.

Pauschalpreis Fr. 2470.– (alles inbegriffen).

Verlangen Sie den Detailprospekt bei:

ORBIS-REISEN
ST. GALLEN
Bahnhofplatz 1, 9001 St. Gallen, Telefon 071-22 21 33

Unsere junge Organisation besteht seit letztem Sommer. Es ist uns gelungen, in Herrn *Theo Schwarz* einen Spezialisten auf dem Fachgebiet REISEN IN DIE LÄNDER DER BIBEL als Geschäftsführer zu finden. Er war kürzlich in Israel, hat die neuen Preise ausgehandelt und für Sie viele Programme vorbereitet. Im

MAI und JUNI 1980

sind wir in der Lage, noch für einige Gruppen (20–50 Personen je Gruppe) Hotelunterkünfte anzubieten. Auch für Anfang September können wir noch eine Gruppe aufnehmen. Bitte rufen Sie uns an oder schicken Sie uns den untenstehenden Talon ein. Wir werden Sie sofort kontaktieren.

– – – – – – – Bitte abtrennen und einsenden an: – – – – – – –

INTERNATIONAL GROUP TOURS
IGT-REISEN AG
Im Baumgarten 7, 8123 Ebmatingen/Zürich
Telefon 01-980 14 1 1 oder 041-23 25 88 (T. Schwarz, privat)

Wir sind an einer Reise nach Israel im Mai/Juni oder September 1980 interessiert.

Name _____

Adresse _____

_____

Telefon _____

Kirchgemeinde _____

KIRCHLICH ANERKANNTE
FLUG-WALLFAHRTEN

LOURDES

Die Pilgerflüge werden gestaltet in Zusammenarbeit mit der «Inter-Diözesane Lourdes-Wallfahrt Deutsche und Rätoromanische Schweiz» und stehen unter der bewährten und hervorragenden Pilgerführung der Redemptoristen-Patres. – Alle Flüge mit den modernen DC-9 (Düsenflugzeug) von BALAIR, Tochtergesellschaft der SWISSAIR. Flugdauer nur 80 Minuten ab Zürich.

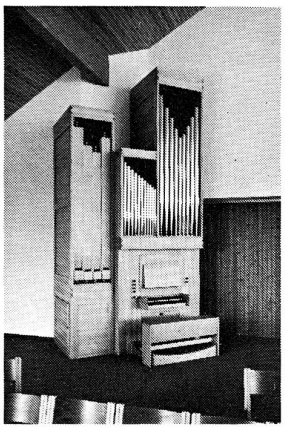
Abflüge jeden Montag und Donnerstag wie folgt:

14. April bis 23. Juni
14. Juli bis 14. August
1. September bis 16. Oktober.
Dauer der Wallfahrt: 4 bzw. 5 Tage ab Zürich.

Eine frühzeitige, eventuell telefonische Anmeldung ist unbedingt erforderlich, da viele Flüge oft Monate im voraus belegt sind. Verlangen Sie bitte unseren Detailprospekt.

ORBIS-REISEN

REISE- UND FERIENGENOSSENSCHAFT
DER CHRISTL. SOZIALBEWEGUNG
Bahnhofplatz 1, 9001 St. Gallen
Telefon 071-22 21 33



Meisterbetrieb

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

Orgelbau Hauser
8722 Kaltbrunn

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

Rauchfreie

Opferlichte

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

Keine fragwürdigen Kaufverpflichtungen.
Franko Station bereits ab 1000 Lichte.

Verlangen Sie Muster und Offerte!

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

Seltene Gelegenheit!

Grosses
Kruzifix mit Jesus 1. Hälfte des 18. Jh., Schweiz

Eichenholz Korpus, Barock bemalt, sehr schöne Arbeit. Korpus 1,37 m, Kreuzmasse 1,45/1,80 m. Verkauf nach Übereinkunft.
Telefon 061 - 73 79 33.
Ernsthafte Interessenten verlangen Farbfoto.

Ankauf von Silbergeld und Gold.
Höchste Tagespreise, z. B.:
Fr. 2.– bis Fr. 10.–
Fr. 5.– bis Fr. 15.–

Frau Esther Hilgert
Münzen und Marken, Luzern
Klosterstrasse 12
Telefon 041-22 52 33

MÜLLER

Für Kerzen zu

Rudolf Müller AG
Tel. 071·75 15 24
9450 Altstätten SG

2/10. 1. 80

A. Z. 6002 LUZERN

00247023
PFAMMATTER JOSEF DR.
PRIESTERSEM.ST.L
7000 CHUR
63000

Bei der Caritas-Regionalstelle Aargau ist der Posten eines

Stellenleiters

frei geworden.

Schwerpunkte der Tätigkeit: Förderung des Caritas-Gedankens und der Caritas-Arbeit in den Pfarreien und Kirchgemeinden.
Mitarbeit in Gremien des Schweizerischen Caritasverbandes und der Römisch-Katholischen Landeskirche des Kantons Aargau.

Wir erwarten: Anerkennung der mit der Arbeit verbundenen Wertgrundlagen.
Bereitschaft zur Zusammenarbeit in Strukturen der katholischen Kirche und mit neutralen Institutionen.
Ausbildung in Theologie oder Sozialarbeit und Bereitschaft, fehlende Grundlagen durch Fortbildung zu erwerben.

Wir bieten: Vielfältige und entwicklungsfähige Tätigkeit. Fortschrittliche Anstellungsbedingungen. Angenehmes Arbeitsklima in kleinem Team.

Stellenantritt: 1. Februar 1980 oder nach Vereinbarung.

Für nähere Auskünfte stehen wir Ihnen gerne zur Verfügung (Telefon 064 - 22 90 90 oder 22 16 22).
Senden Sie bitte Ihre schriftliche Bewerbung mit den üblichen Unterlagen bis 15. Januar 1980 an Caritas Aargau, Feerstrasse 8, 5000 Aarau.