



Wir kommentieren

vier Grundsatzfragen der Entwicklungshilfe: Frage der Motive – Art der Hilfe – Tätigkeit privater Institutionen – Geistige Entwicklungshilfe – Zukunft der Entwicklungshilfe – Kritik und Skepsis – Risiken – Gründliche Voruntersuchung, fachmännische Planung, vernünftige Garantieforderung – Ausweitung des Begriffs «Entwicklungshilfe» – Eine neue Phase: partnerschaftliche Zusammenarbeit.

zwei Schwerpunkte christlicher Neubesinnung: Vorläufige Skizze einiger Fragen, die uns intensiv beschäftigten – Geschichtlichkeit: Zeitgeschichtliche Bedingtheit der biblischen Offenbarung – Einseitigkeit und Mißverständlichkeit gewisser dogmatischer Aussagen – Moralfragen werden neu durchdacht – Dringendste Aufgabe: das Gewissen der Christen mündig zu machen – Vergesellschaftung: Demokrati-

sierung und Dezentralisierung – Christliche Durchdringung der Städte – Sind Verbände überholt? – Neue Aufgaben fordern neue Auffassungen.

Liturgie

Aktuelle Gedanken zu Luthers Messreform: Hat Luther die Messe abgeschafft? – Positive Einschätzung der evangelischen liturgischen Arbeit katholischerseits – Meßreform der Reformation: Die zwei Formulare – Keine eigenständige Neuschöpfungen – Reaktion auf spätmittelalterliche Wucherungen – Heiligenverehrung – Eucharistie und Verkündigung – Rückgang der Meßhäufigkeit – Lehren für eine Meßreform heute: Kann man auf den zeremoniellen Reichtum verzichten? – Gefahr einer platten Vernünftigkeit – Verlockung des Individualismus – Ablehnung des Opfergedankens? – Volksnähere Liturgie? – Schlußfolgerung:

Was lehrt das Schicksal der lutherischen Meßreform? – Vom Wesen her muß reformiert werden.

Religionssoziologie

Die gegenwärtige Entwicklung der Religionssoziologie: Schwierigkeit der Ermittlungen – Warum kann man über die Konzilssessionen keine soziologische Untersuchung machen? – Und auch nicht über den Zölibat der Priester? – Statistik – Frage der «religiösen Vitalität» – Systemforschung – Soziologie der verschiedenen Religionen – Erforschung der «religiösen Mentalitäten» – Natur der religionssoziologischen Aussagen – Diskussion um den Begriff «Religion».

Bericht

über die Vatikanische Bibliothek: Handschriften – Buchsammlung – Museen – Ein in jeder Hinsicht bedeutsames Kulturinstitut.

KOMMENTARE

Entwicklungshilfe

Eine Standortbesinnung

Der Nationalrat hat am 1. Dezember 1964 einen 90-Millionen-Kredit für die Entwicklungshilfe gutgeheißen. Im Sinne unseres Beitrags (vgl. Orientierung Nr. 14/15 vom 31. Juli 1964) wurde die Vorlage statt auf drei nur auf zweieinhalb Jahre befristet und eine größere Berücksichtigung der bilateralen Hilfe, besonders durch die Missionsgesellschaften, gefordert. In diesem Zusammenhang verdient der nachfolgende Beitrag Beachtung.

Die Redaktion

Diesem Thema war die dritte *Arbeitsstagung des Schweizerischen Sozialen Seminars* vom 18./19. November 1964 in Luzern gewidmet. Schon die beiden vorangegangenen Tagungen hatten die Enzyklika *Mater et Magistra* zum Gegenstand, eben jenes Rundschreiben, in welchem Papst Johannes XXIII. auch seine Überzeugung ausgesprochen hatte, daß das Nebeneinander verschieden weit entwickelter Staaten eines der Hauptprobleme der Gegenwart darstelle. Sowohl von der grundsätzlichen Aufgabe des Schweizerischen Sozialen Seminars, das als Erwachsenenbildungs-Institution der Christlichen Sozialbewegung die sozialen und wirtschaftlichen Zeitfragen aus einer christlichen Haltung heraus zu beantworten sucht, wie von der Umbruchsituation der Entwicklungshilfe überhaupt her gesehen, drängte sich eine vertiefte Auseinandersetzung mit diesen Fragen auf. – Es ging dabei also weniger um eine trockene Bilanz des bisher Geleisteten als um eine kritische Analyse dessen, was unter Entwicklungshilfe verstanden wird, und um den Versuch einer Standortbestimmung im größeren Rahmen der Weltwirtschaft und der zunehmenden

gesellschaftlichen Verflechtung. Die Tagung ergab neben Bekanntem eine Fülle von neuen oder wenig bewußten Gesichtspunkten, Anregungen und Ausblicken auf die Zukunft, von denen hier einige, unserer Meinung nach entscheidende, etwas näher ausgeführt seien.

Die Frage der Motive

Im Expo-Pavillon «Die menschliche Gemeinschaft» waren auf die Frage «Warum Entwicklungshilfe?» der Reihe nach die folgenden vier Antworten zu lesen:

- ▶ Weil wir für die Völker der Entwicklungsgebiete eine menschliche Verantwortung haben;
- ▶ weil uns als Christen die Not der Menschen zum Handeln aufruft;
- ▶ weil der wirtschaftliche Fortschritt der Entwicklungsländer auch uns zugute kommt;
- ▶ weil durch Entwicklungshilfe unsere internationale Solidarität sichtbar wird.

Damit ist die weitgefächerte Motivierung all der Arbeit, welche von Einzelnen, Gruppen und Organisationen auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe geleistet wird, erst angedeutet. Es ist indessen unnötig, die Liste zu vervollständigen, sie bringt uns jetzt schon zwei wesentliche Erkenntnisse, die auch aus den Arbeiten der Luzerner Tagung hervorgehen:

Den meisten Entwicklungsaktionen, seien sie nun privat oder staatlich, liegt nicht ein einziges, klar begrenztes Motiv zugrunde. Vielmehr durchdringen sich die verschiedenen Begründungen religiöser, karitativer, wirtschaftlicher oder politischer Herkunft, wenn auch da und dort deutliche Akzente gesetzt sind.

Sodann wäre Entwicklungsarbeit aus einem einzigen der obigen Motive heraus aber auch weder umfassend noch dauerhaft genug. Während die karitative Nothilfe die eigentlichen Grundprobleme eines Volkes oder Staates höchstens am Rande berührt, beschäftigt sich politisch oder wirtschaftlich motivierte Entwicklungshilfe nur mit einem Teilausschnitt des Gesamtlebens. Notwendig ist aber eine Gesamtschau, wie sie etwas zurückhaltend im Hinweis auf die menschliche Verantwortung für die Völker der Entwicklungsländer angedeutet ist.

Diese Gesamtschau könnte etwa von der Erfahrungstatsache ausgehen, dass die Welt durch Bevölkerungszuwachs und verbesserte Verbindungs- und Verkehrsmittel zunehmend enger wird, daß die verschiedenen Menschengruppen also nicht mehr aneinander vorbeileben können, sondern immer mehr aufeinander angewiesen sind. Diese Erfahrung müssen wir doch wohl als einen dringlichen Aufruf zu weltweiter Zusammenarbeit, zu gegenseitiger Hilfe und zur gemeinsamen Lösung der Zeitprobleme verstehen. Das deckt sich aber genau mit der urchristlichen Überzeugung, daß alle Menschen unsere Brüder sind und daß wir deshalb eine echt menschliche Verantwortung und Solidaritätspflicht haben. Im Gebot der Nächstenliebe finden wir den ersten, umfassendsten und dauerhaftesten Grund für unsern Einsatz in der Entwicklungshilfe.¹

Die Art der Hilfe

Besonders auf unsere schweizerischen Verhältnisse zugeschnitten waren die Diskussionen um das Verhältnis von multilateraler und bilateraler, staatlicher und privater, technischer und geistiger Entwicklungshilfe, welche sich an ein gründliches Referat des Delegierten für Technische Zusammenarbeit anschlossen.

Der bisherige 60-Millionen-Kredit des Bundes wurde je zur Hälfte für die Unterstützung gemeinsamer internationaler Entwicklungsprojekte (multilaterale Hilfe) und für bundeseigene Projekte in einem Entwicklungsland (bilaterale Hilfe) verwendet. Während die multilaterale Hilfe den Vorteil besitzt, daß sie den Überblick über die Gesamtlage eines Gebietes erleichtert, daß sie eine große Zahl guter Fachleute zur Verfügung hat und daß sie schließlich nationale Interessen und Sonderansprüche weitgehend neutralisiert, gestattet die bilaterale Hilfe eine genauere Kontrolle und damit eine bessere Erfolgsauswertung und ergibt einen engen, fruchtbaren Kontakt mit dem Empfängerland. Für die Schweiz besteht grundsätzlich kein Unterschied zwischen den beiden Möglichkeiten, da sie sich in den praktischen Grundsätzen und vor allem in der politischen Neutralität mit der UNO und den ihr angegliederten internationalen Organisationen einig weiß. Dennoch soll künftig die bilaterale Hilfe eher den Vorrang haben, nicht weil man sich an zuständiger Stelle der Meinung hingeben würde, die Schweiz könne die Entwicklungshilfe entscheidend beeinflussen, sondern aus einer verständlichen Vorliebe für kleinere, gut überschaubare und damit für den Bund allein tragbare Projekte heraus. Die schweizerische Hilfe soll im Rahmen ihrer Möglichkeiten dazu beitragen, daß ein Land fähig wird, sein politisches und wirtschaftliches System selbst zu wählen, und dazu hält sich die Schweiz als freies, ausgewogenes, demokratisches Staatsgebilde für besonders berufen.

Gerade aus dieser Überzeugung heraus beschränkt sich der Bund aber nicht auf eigene Projekte, sondern unterstützt in steigendem (wenn auch

¹ Vielleicht sollten die persönlichen Motive, die subjektiv durchaus gültig sein können, klarer von den oder dem objektiven Beweggrund der Entwicklungshilfe unterschieden werden. Dieser ist vielleicht nicht in der Nächstenliebe (ex caritate) zu finden, sondern in der sozialen Gerechtigkeit (ex iustitia), da die Völker heute viel mehr als früher aufeinander angewiesen sind und einer gemeinsamen Sozialordnung zustreben.

vorderhand unbefriedigendem) Maße die Tätigkeit privater Institutionen. Diese umfaßt zur Hauptsache konkrete Einzelprojekte, wofür meistens die Fachleute und vor allem gute Kenntnisse der örtlichen Voraussetzungen und Schwierigkeiten, selten aber Geld in ausreichender Menge vorhanden ist. Deshalb ist die Unterstützung privater Entwicklungshilfe-Bestrebungen für den Bund nicht eine abseits liegende Aufgabe, sondern sinnvolle, gut angelegte Verwendung seiner Mittel und damit integraler Bestandteil seiner Tätigkeit.

Besonders ausgiebig kam die Frage der geistigen Entwicklungshilfe zur Sprache. Auf die Dauer fruchtbar kann nur jene Hilfe sein, die zur Selbsthilfe führt. Arbeit und Verantwortung müssen schrittweise vom Geber auf den Empfänger übergehen, sobald dieser dazu fähig ist und für die Weiterarbeit bürgen kann. Das wird aber nur dann der Fall sein, wenn wir ihm nicht die Früchte unserer Zivilisation, sondern ihre Grundlagen vermitteln, auf denen er selber weiterbauen kann: Er muß eine gesunde Entwicklung als notwendig erkennen, sie an die Hand nehmen wollen, sie selber planen und zu Ende führen können. Unsere Hauptaufgabe muß es also sein, die hierfür notwendigen geistigen Voraussetzungen zu schaffen. Eine historische Besinnung zeigt uns aber, daß die geistigen Voraussetzungen für die raschere (wirtschaftliche, technische und wohl auch kulturelle) Entwicklung Europas weitgehend im Christentum zu suchen sind:

► Durch die Betonung der Menschenwürde hat es den Weg freigebahnt für eine immer vollere Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit.

► Es hat den Sinn der Arbeit als Gottes-Dienst, den der Naturgüter als Gottes-Gaben aufgezeigt.

► Es hat nach dem Urauftrag, die Welt untertan zu machen, und dem Missionsauftrag, die Welt zu durchsäuern, einen echt christlichen (wenn auch leider vielfach vergessenen oder abgelehnten) Fortschrittsglauben geformt.

In der heutigen geistigen Landschaft der unterentwickelten Länder wirkt rein technischer Fortschritt meistens verheerend. Bevor nicht die geistigen Voraussetzungen, wie sie das Christentum in ihrer vollsten Ausprägung enthält, geschaffen sind, ist das Bestreben, Hilfe zur Selbsthilfe zu leisten, zwar anzuerkennen, aber illusorisch.

Die Forderung erstaunt deshalb nicht mehr, die Verkündigung des Evangeliums sei dringender als jede materielle (und sei es durch die Missionen geleistete) Hilfe. Daß dieser Ruf vom Politiker, Gewerkschafter und Unternehmer ebenso wie vom Missionar erhoben wurde, erhöht nur seine Glaubwürdigkeit.

Hieraus erhellt aber auch die Bedeutung der Ausbildung als Mittel der geistigen Erneuerung. Das gilt besonders für schweizerische Verhältnisse, sind doch die anerkannte Qualität unserer Schulen und Lehrkräfte, unser Sinn für Präzisionsarbeit wie auch unsere weltpolitische Sonderstellung günstige Voraussetzungen für eine besondere Aktivität auf diesem Gebiet. Und es gilt in ganz besonderem Maß für den Christen, der im weiten Feld der Ausbildung, sei sie nun offiziell vom Staat oder von Privaten getragen, weltanschaulich orientiert oder neutral, eine neue Aufgabe erkennen wird.

Die Zukunft der Entwicklungshilfe

Wenn wir eingangs von einer Umbruchsituation der Entwicklungshilfe sprachen, so meinten wir nicht zuletzt auch den Wandel in der öffentlichen Einstellung zu diesen Fragen. Die noch vor wenigen Jahren spürbare Begeisterung hat einer an sich gesunden Kritik und Skepsis Platz gemacht, die jedoch allzu oft in Enttäuschung und Ablehnung umschlägt. Diese gründet sich vor allem auf zwei Argumente:

Zum ersten scheint die Entwicklungshilfe in überwiegendem Maße fehlzuschlagen, sei es, daß die Mittel von Anfang an falsch investiert oder schlecht verwaltet wurden, sei es, daß die politische Unsicherheit in den

meisten Entwicklungsländern eine sinnvolle Fortführung der Arbeit oft verunmöglicht. Fehlschläge werden in der Presse aufgebauscht und darauf in der öffentlichen Meinung verallgemeinert.

Zweitens aber werden wir uns der plötzlichen Dringlichkeit unserer eigenen sozialen und wirtschaftlichen Probleme grausam bewußt, die einen Kräfteinsatz außerhalb unserer Landesgrenzen, wie er heute in unserer Entwicklungshilfe geschieht, offenbar verbietet. Wir sollten zuerst unsern eigenen Rückstand auf so manchem Gebiet aufholen, bevor wir uns in der Welt draußen engagieren.

Abgesehen davon, daß jede Verallgemeinerung falsch ist, vergißt der erste Einwand, daß jede Entwicklungshilfe mit großen Risiken verbunden ist, sonst wäre sie überflüssig. Gerade dort, wo instabile wirtschaftliche und politische Verhältnisse herrschen, wo die elementarsten Grundlagen für eine gesunde Entwicklung fehlen und das Sozialprodukt ungerecht verteilt wird, gerade dort muß unsere Hilfe einsetzen und verbessern helfen. Das schließt natürlich keineswegs gründliche Voruntersuchungen und Planungen sowie fachmännische Verwendung der vorhandenen Mittel und vernünftige Garantieforderungen an die Empfänger aus, ja sie sind geradezu Voraussetzung. Dennoch bleibt ein gewaltiger Risikorest übrig. Wenn trotzdem die Resultate der Gesamt-Entwicklungshilfe von allen objektiven Kritikern durchwegs positiv beurteilt werden, so wird diesem Einwand ein schöner Teil seiner Überzeugungskraft genommen.

Auch wer auf den Vorrang unserer eigenen Probleme hinweist, vergißt zwei Dinge. Unsere objektive Verantwortung und damit die Pflicht, die uns gestellten Aufgaben zu lösen, macht nicht an den Landesgrenzen halt, sondern ist von allem Anfang an weltweit. Gewiß stehen uns subjektiv die Sorgen und Nöte unserer nächsten Mitmenschen näher, das bedeutet aber nicht einfach, daß sie auch dringender seien. Die Lösung der Weltprobleme ist sogar in einem gewissen Sinne Voraussetzung für die Bewältigung unserer eigenen Schwierigkeiten, jedenfalls wird sie ihre Rückwirkungen auf unser eigenes wirtschaftliches und staatliches Leben haben. Einmal werden die Fachleute, die in unserer Entwicklungshilfe tätig sind, ihre wertvollen Erfahrungen dem eigenen Land zur Verfügung stellen können. Aber auch die veränderte Situation in Weltpolitik und Weltwirtschaft, die durch die Entwicklungshilfe letztlich herbeigeführt werden soll, wird sich auf unser eigenes Land auswirken. Es ist also nichts anderes als das – vielerorts noch zu weckende – Bewußtsein von einer untrennbar verflochtenen Weltgemeinschaft, das uns verbietet, mit der Betonung unserer eigenen Aufgaben unsere Entwicklungshilfe abzulehnen. Daß diese Ablehnung sich auch mit christlichem Geist schwer vertragen würde, braucht kaum noch erwähnt zu werden.

Ausweitung des Begriffs der Entwicklungshilfe

Die Tagung des Schweizerischen Sozialen Seminars hat, wie diese Ausführungen mehrmals antönten, versucht, den gesamten Komplex der Entwicklungshilfe skizzenhaft in eine Gesamtschau zu integrieren. Die Verschiedenheit der Träger und Empfänger der Hilfe, der Art und Größe der Leistungen, aber auch das Zusammenrücken der Kontinente und Völker drängten zu diesem Versuch. Er wird charakterisiert durch das Suchen nach neuen Bezeichnungen für jenen Sachverhalt, den man bisher aus Tradition und praktischen Gründen mit dem Wort «Entwicklungshilfe» versah. So heißt zum Beispiel die entsprechende Bundesstelle «Dienst für Technische Zusammenarbeit», und auch die übrigen im In- und Ausland immer häufiger zu findenden Bezeichnungen wie «Institut für Internationale Zusammenarbeit», «Association pour la coopération internationale» und ähnliche kommen gewiß nicht von ungefähr. Sie alle wollen doch wohl ausdrücken, daß die Phase der einseitigen Hilfe hinter uns liegt und wir in diejenige der partnerschaftlichen, solidarischen Zusammenarbeit eingetreten sind.²

Als erste mag die Wirtschaft gespürt haben, daß es sich nicht einfach um ein Geben à fonds perdu handelt, sondern daß auch die sogenannten Entwicklungsländer uns etwas zu geben haben, wenn nicht jetzt schon, so sicher in Zukunft. Auf lange Sicht kann es sich bei dieser Zusammenarbeit nur um einen echten Leistungsaustausch handeln. Er wurde wohl von den industrialisierten Ländern angeregt und sieht vorläufig noch sehr einseitig aus, weshalb für diese erste Phase der Begriff «Entwicklungshilfe» gerechtfertigt sein mochte. Sie wird aber Hilfe höchstens in dem Sinn bleiben, als sie den Weg freimacht, um alle Länder mit allen ihren Lebensbereichen in den sich abzeichnenden weltumspannenden Leistungs- und Erfahrungsaustausch einzubeziehen, in welchem sie bei voller Berücksichtigung ihrer gewachsenen Eigenart ein gleichberechtigtes Partnerwort zu sprechen haben. Eine andere Bezeichnung, die der weltweiten, die Einzelnationen umspannenden Gesamtschau sogar noch besser gerecht würde als die bloß von Partner zu Partner gehende «Zusammenarbeit», wird sich deshalb früher oder später herausbilden. *Armand Claude*

² So forderte beispielsweise Prof. R. F. Behrendt, Bern, im vergangenen Jahr eine grundlegende Neuorientierung der Entwicklungspolitik. Diese dürfe nicht länger nur eine technische und wirtschaftliche Hilfeleistung bleiben, sondern müsse endlich als gezielter Kulturwandel verstanden und im Rahmen einer sozialen Entwicklungsstrategie gefördert werden.

Zwei Schwerpunkte christlicher Neubesinnung

Der große Umbruch unserer Zeit stellt die Christen vor Probleme, die nur in gemeinschaftlicher Reflexion gelöst werden können. Eine vorläufige Skizze dieser Fragen soll als Anregung dienen.

Das Problem der Geschichtlichkeit

Immer deutlicher, bisweilen in erregender und erschreckender Weise, tritt die Tatsache auch ins kirchliche Bewußtsein, daß der Mensch ein geschichtliches Wesen ist und daß dieser Geschichtsbedingtheit auch im kirchlichen Leben, in der kirchlichen Disziplin, ja in der kirchlichen Lehre Rechnung getragen werden muß. Schon Pius XII., besonders aber Johannes XXIII. haben mehrfach darauf hingewiesen, und dem Konzil gab der einberufende Papst geradezu als Leitsatz mit auf den Weg, daß die Kirche dem modernen Leben und Denken näher gebracht werden müsse.

► In der Bibelauslegung tritt immer stärker der Gedanke hervor, daß auch in der Hl. Schrift und im Offenbarungswort zwischen der zeitgeschichtlichen Einkleidung und dem letztlich Gemeinten unterschieden werden müsse und daß aus der zeitgeschichtlichen, oft dichterisch großartig bildhaften Sprache der eigentliche Kern herausgeschält und für unsere Zeit fruchtbar gemacht werden müsse.

► Selbst im Dogma spricht man, unter anderem einen Gedanken Kardinal Newman aufgreifend, von zeitgeschichtlichen Bedingtheiten und Einseitigkeiten, die zwar niemals falsch werden können, wohl aber aus ihrer Einseitigkeit oder auch Mißverständlichkeit befreit und zum Teil sogar neu formuliert werden müßten.

► In der Moral zeigen sich ähnliche Erscheinungen. Sehr intensiv wird gegenwärtig die Ehe- und Sexualmoral neu durchdacht. Man will die etwas einseitige Betonung der Fruchtbarkeit der Ehe durch den hohen Eigenwert der ehelichen Liebe ergänzen und zum Teil modifizieren. In diesem Licht wird auch die Frage der Geburtenregelung neu überdacht. Es besteht eine immer weiter reichende Übereinstimmung darüber, daß unter bestimmten Bedingungen Geburtenregelung – man verwendet dabei den glücklichen Namen «verantwortliche Elternschaft» – moralisch nicht nur erlaubt, sondern geboten sei sowohl aus persönlichen wie aus bevölkerungspolitischen Gründen. Ebenso herrscht heute Einhelligkeit darüber, daß die eheliche Begegnung ein notwendiger und ethisch wertvoller Erweis und Ausdruck der Liebe sei. Wie beides miteinander zu vereinbaren ist, darüber gehen allerdings die Meinungen noch auseinander. Es sind aber mit kirchlichem Imprimatur darüber einige Artikel erschienen, die weit über die hergebrachte Auffassung hinausgehen.

Die große Aufgabe wird hier sein, unsere Gewissen mündig zu machen, damit sie hinter den vergänglichen Formen und Bildern immer tiefer das Wesen zu erfassen vermögen. Das bedeutet ein Doppeltes: der Verstand und der Glaube müssen auf den eigentlichen Kern vorstoßen; darüber hinaus aber müssen die Gesinnung und Lebenshaltung von diesem Kern her geformt werden. Gewiß sind auch die Formen nicht leichterhand preiszugeben und als nebensächlich beiseite zu schieben. Der menschliche Geist vermag die Wahrheit nur in bestimmten Formen, Bildern, Erfahrungen, Traditionen und Zeremonien zu erfassen. In Traditionen und Gesetzen ist sehr viel an Geist und Lebensweisheit investiert. Aber in Zeiten, in denen die hergebrachten Verhältnisse, Lebensformen und Gestalten so rasch und gründlich wechseln, droht jeder unerbittlich das Ganze zu verlieren, der nicht in mündiger Weise Bild und Gehalt, Buchstabe und Geist zu unterscheiden vermag. Dann kann schon der Anblick einer Kremation, ein neuer Fund im Orient, eine babylonische Mythe, eine Weltraumfahrt oder eine neue Auffassung von Evolution oder Tod seinen Glauben und sein Leben verwirren.

Das Problem der Vergesellschaftung (Sozialisation)

Die Diskussion über das Problem der Vergesellschaftung ist vor allem durch die Rundschreiben Papst Johannes' XXIII. eine weltweite geworden, nachdem besonders die katholischen Sozialwissenschaftler in Frankreich hervorragende Pionierdienste geleistet hatten. Konkret stellt sich das Problem vornehmlich in der wachsenden Zahl und Macht der Verbände, in der Ausdehnung der staatlichen Tätigkeit, in der steigenden Konzentration der Wirtschaft (Bildung von Riesenkonzernen), im unaufhaltsamen Wachstum der Städte. Man hat allmählich eingesehen, daß es fruchtlos ist, darüber zu jammern oder nur bremsen zu wollen. Es müssen vor allem Anstrengungen gemacht werden, um diesen Prozeß richtig zu lenken und menschlich zu gestalten. Das gilt auf allen Gebieten (Demokratisierung und Säuberung der Verbände, Kartellgesetzgebung und Erneuerung des Wirtschaftsrechtes, Humanisierung der Städte, Satellitenstädte), auch auf kirchlichem Gebiet.

► Auch in der Weltkirche, im Bistum, ja in den Städten und Landschaften wird gleichzeitig eine gewisse Dezentralisierung der Gewalt, aber auch eine engere Kontaktnahme der Kirchenglieder untereinander, ja eine weltweite Ausweitung des gegenseitigen Interesses und Helferwillens erstrebt.

► Besonders erwähnen möchten wir die Bestrebungen zur besseren kirchlichen Erfassung der Stadt, durch Betonung ihrer Einheit und Zusammengehörigkeit: dazu gehören die Einrichtungen von Stadtvikariaten, kirchlich-städtischen Sekretariaten und Bildungswerken, Hervorhebung der Stellung des Stadtdechanten.

Es setzt sich auch immer mehr in kirchlichen und seelsorgerlichen Kreisen die Erkenntnis durch, daß die Kirche zwar ihre Eigenständigkeit und Eigenart in der Welt habe, zugleich aber auch nicht neben der Welt stehen dürfe, sondern ein Teil der Welt sei, und daß sie, wenn sie nicht an der Welt vorbeileben wolle, sich an die natürlichen Gliederungen der Welt in ihrem profanen Bereich angleichen müsse. Man erkennt, daß die Pfarreinheit in den Städten und Industriegemeinden wesentlich an die natürlichen Gegebenheiten angeglichen werden müsse, daß sie durch übergreifende Zusammenschlüsse und Einrichtungen zu ergänzen sei, daß auch die Bistumsgrenzen neu überdacht werden müssen.

Auch Funktion und Gestalt der Verbände müssen immer wieder neu überdacht werden. Die Verbände standen zeitweilig im Kreuzfeuer der Kritik, manche wollten in ihnen Relikte des 19. Jahrhunderts sehen. Zweifellos sind manche Formen und Aufgabenstellungen überholt und bedürfen der ersten und unbefangenen Prüfung. Mancher Leerlauf überbelastet die Seelsorge in ungebührlicher Weise. Trotzdem müßte man blind sein, nicht zu sehen, daß bei wachsender gesellschaftlicher Verflechtung und Macht und bei der wachsenden Mobilität der Gesellschaft gerade die Verbände und sonstige gesellschaftliche Einrichtungen eine unersetzliche Rolle zu spielen haben, wenn die Gesellschaft nicht unförmig verklumpen und vermassen will. Man sollte nicht die Verbände einfach auflösen, wohl aber sie erneuern und den neuen Aufgaben und Auffassungen anpassen.

Die Probleme der Vergesellschaftung werden uns noch intensiv beschäftigen, in Theorie und Praxis. J. David

AKTUELLE GEDANKEN ZU LUTHERS MESSREFORM

Auf die Frage, was *Luther* eigentlich mit der Messe angefangen habe, würden wohl auch heute noch die meisten «Durchschnittskatholiken» (was hier nicht abwertend gemeint ist) einfach antworten, er habe sie abgeschafft. Würde man weiter fragen, was denn das evangelische Abendmahl sei, so müßten die allermeisten bekennen, daß sie davon eigentlich keine Ahnung haben. Dieser etwas scharf und summarisch formulierte Tatbestand kann heute weniger als je einfach hingenommen werden. Denn nicht nur im katholischen, sondern auch im evangelischen Lager gibt es eine «liturgische Erneuerung», und beide Konfessionen tun wohl gut daran, «über den Zaun zu schauen», wenn es darum geht, die zentrale gottesdienstliche Feier der Christenheit, eben die Messe, so zu gestalten, dass sich ihre Segenskraft in vollem Maße an den Menschen unserer Tage auszuwirken vermag.

Aus zuverlässiger Quelle wissen wir, daß dem «*Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*» die wichtigsten evangelischen Agenden vorliegen, und daß sie bei den Überlegungen um die zeitgemäße Reform des katholischen Gottesdienstes konsultiert werden. Dieses Faktum erhellt schlagartig den tiefgehenden Wandel in der Einschätzung evangelisch-liturgischer Arbeit, der sich vor allem in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat. Es beweist gleichzeitig, daß nicht nur die ehrliche Suche der Evangelischen nach einer stiftungsgemäßen Feier der «göttlichen Geheimnisse» anerkannt, sondern auch vorausgesetzt

wird, diese Suche könne zu beherzigens- oder sogar nachahmenswerten Ergebnissen geführt haben.

In der katholischen Liturgiewissenschaft hat sich schon seit längerer Zeit die Einsicht vorbereitet und schließlich durchgesetzt, daß die Meßliturgie im sogenannten «Mittelalter» einerseits vielfach bereichert und ausgestaltet, andererseits aber und im Zusammenhang damit auch verunklärt, verkompliziert, ja sogar verunstaltet wurde¹. Vor allem durch die «Liturgische Bewegung», in der man sich bemühte, die Messe wieder aktiv mitzufeiern, wurde klar, daß dieser Mitfeier oder, besser gesagt, der Zusammenfeier von Klerus und Gemeinde nicht nur sprachlich, sondern auch im Ritus zahlreiche Hindernisse entgegenstanden, weil die Messe im Lauf des Mittelalters «volksfremd» und zur «lateinischen Klerusliturgie» geworden war, so daß sie in dieser durch das Konzil von Trient zwar gereinigten, aber zugleich sanktionierten Gestalt dem immer drängender werdenden Bedürfnis nach einer einfachen, durchsichtigen und vor allem gemeinschaftlichen Feier weithin nicht entsprechen konnte.

¹ Es sei nur auf zwei «Standardwerke» hingewiesen, die diesen Tatbestand in eindruckendem Studium aus den Quellen erhoben haben: *A. Franz: Die Messe im deutschen Mittelalter*. Freiburg 1902. – *J. A. Jungmann SJ: Missarum Sollemnia*. 2 Bde. Wien 1962 (hier vor allem I 98–186).

Meßreform der Reformation

Nun hat es am Ende des Mittelalters nicht nur die Meßreform von Trient gegeben, sondern auch die (außerhalb der alten Kirche geratene) Meßreform der Reformation, durch die jene ausgelöst wurde. Die Frage liegt daher nahe, ob diese «evangelische Reform» der Messe vielleicht glücklicher und den heutigen Bedürfnissen entsprechender ausgefallen sei als die des Trienter Konzils? Eine vielleicht fremd oder kühn anmutende Frage – aber warum soll man sie nicht stellen und zu beantworten suchen? (Zumal es dabei nicht so sehr darum geht, festzustellen, ob die katholische oder die evangelische Meßlehre «richtiger» sei, sondern darum, ob und inwieweit die liturgisch-rituelle Gestalt der Eucharistiefeyer in den getrennten Kirchen berechnete Wünsche erfüllt oder offen läßt! Außerdem bleibt bei unseren Überlegungen die Frage nach der sakramentalen Gültigkeit außerkatholischer Eucharistiefeyern außer Betracht.)

Der Verfasser dieser Zeilen hat der Frage nach dem Verhältnis Luthers zur spätmittelalterlichen Messe eine ausführliche Studie gewidmet². Es mag von Nutzen sein, einige der Hauptergebnisse einem größeren Leserkreis zugänglich zu machen. Wir sprechen dabei nur von der Meßreform Luthers und der lutherischen Kirchen (nicht von der der Reformierten, die einen eigenen Weg gegangen sind, den wir hier nicht berücksichtigen können) und versuchen, uns über ihre Bedeutung klar zu werden.

Die zwei Formulare

Zunächst muß aber darauf hingewiesen werden, daß das lutherische Abendmahl keine so einheitliche Größe ist wie die römisch-katholische Messe. Schon Luther selbst hat zwei verschiedene Formulare des Abendmahlsgottesdienstes verfaßt, die in manchen Teilen stark voneinander abweichen: die lateinische *Formula Missae et Communionis* von 1523 und die Deutsche Messe von 1526. Ihr Grundschema sieht folgendermaßen aus:

<i>Formula Missae</i>	<i>Deutsche Messe</i>
Introitus (evtl. mit ganzem Psalm)	Lied oder Psalm
Kyrie	Kyrie (nur dreimal)
Gloria (kann ausgelassen werden)	—
Kollekte (nur eine)	Kollekte
Epistel	Epistel
Graduale	Lied
Evangelium	Evangelium
Credo	Glaubenslied
Predigt (evtl. vor der Feier)	Predigt (immer in der Feier selbst)
Zurüstung von Kelch und Hostien (Offertorium und Opferungsgebete fallen weg)	Zurüstung
Präfation mit einleitendem Dialog (bis: per Chr. D.n.) (nach kurzer Gebetspause und unter Auslassung aller übrigen Kanongebete)	Exhortation der Gläubigen über Sinn und rechten Gebrauch des Abendmahls (kombiniert aus Fürbitten, Vaterunser, Kommunionansprache)
Qui pridie (lat. gesungene Konsekration des Brotes)	Konsekration des Brotes (deutsch gesungen) und danach sofort Austeilung
Simili modo (lat. gesungene Konsekration des Kelches)	Konsekration des Kelches (deutsch gesungen) und danach sofort Austeilung
Sanctus-Benedictus (während des Benedictus)	—
Elevation (Kanongebete nach der Konsekration fallen weg)	—
Pater noster (ohne Libera)	—
Pax vobis	—

² Hans Bernb. Meyer SJ: *Luther und die Messe*. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters. (Die Arbeit erscheint demnächst in der Reihe des Johann-Adam-Möhler-Instituts «Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien» im Verlag Bonifaciusdruckerei, Paderborn.)

Austeilung des Brotes und des Kelches (mit alter Spendeformel), während dieser Zeit wird Agnus Dei gesungen	(keine Spendeformel, während der Austeilung deutsche Lieder)
Communio	—
—	Postcommunio
Benedicamus Domino	Benedicamus Domino
Schlußsegnen	Schlußsegnen

An diesen beiden Formularen Luthers sind die lutherischen Kirchenordnungen orientiert. Man kann vor allem zwei Typen unterscheiden:

► Meßordnungen, die sich an die Deutsche Messe anschließen und vor allem im norddeutschen Raum durch die Kirchenordnungen des Wittenberger Pfarrers Johannes Bugenhagen Geltung gewannen.

► Meßordnungen, die sich nach dem traditionelleren Schema der *Formula Missae* ausrichten und vor allem im süddeutschen Raum verbreitet waren, wo die Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533 großen Einfluß ausübte.

Aber alle diese Ordnungen weisen untereinander wiederum beträchtliche Verschiedenheiten auf. Vor allem im Sakramentsgottesdienst (also etwa zwischen Zurüstung der Abendmahlelemente und Abendmahlempfang) gibt es zahlreiche Verschiedenheiten.

Keine eigenständigen Neuschöpfungen

Wenn man die Formulare Luthers und der frühen lutherischen Kirchenordnungen überblickt, so stellt man fest, daß man nicht eigentlich von eigenständigen Neuschöpfungen sprechen kann. Man legte das alte Meßschema zugrunde und die Änderungen bestehen vor allem in Auslassungen und Umstellungen. Ausgelassen wurden vor allem jene Teile, in denen der Opfergedanke zum Ausdruck kam, der von Luther und allen anderen Reformatoren aufgrund ihrer Meßtheologie (die Messe ist nicht Opfer des Menschen vor Gott, sondern Gabe Gottes für den Menschen) scharf bekämpft wurde. Daher fielen alle Gebete des kleinen (Offertorialteil) und des großen Kanons (vom *Te igitur* bis zur Schlußdoxologie vor dem Vaterunser). Umgestellt wurde der Gesang des Sanctus-Benedictus (nach der Konsekration und der Elevation) und des Agnus Dei (zur Austeilung). Man folgte damit einem Brauch, der sich im Lauf des Mittelalters gebildet hatte. In der Deutschen Messe verband Luther die Austeilung des Brotes, beziehungsweise des Kelches jeweils mit der Konsekration, um den biblischen Abendmahlsberichten besser zu entsprechen. Diese Umstellung hat sich jedoch aus praktischen Gründen nicht durchgesetzt.

Das Ergebnis dieser Reform haben auch evangelische Gottesdienstwissenschaftler sehr negativ beurteilt. Sie sprechen von einer «Zerschlagung» der altkirchlichen Form der Eucharistiefeyer, von einem «Torso» oder gar von einem «zusammenhanglosen Trümmerhaufen», um das zu charakterisieren, was bei Luther aus der Eucharistiefeyer der alten Kirche geworden ist³. Derartige Urteile beziehen sich vor allem auf die Behandlung des Hochgebetes (Präfation und Kanon) durch Luther und sind für diesen Teil der Messe ohne Zweifel berechtigt. Man muß jedoch zugeben, daß der Sinn für die Bedeutung des eucharistischen Hochgebetes schon im Lauf des Mittelalters so stark abgenommen hatte, daß Luther eigentlich diese Entwicklung nur konsequent zu Ende führte, wenn er zum Beispiel aus der Präfation, die schon das Mittelalter als «Vorrede» verstanden hatte, eine «Vermahnung» für die Kommunikanten machte.

Reaktion auf spätmittelalterliche Wucherungen

Der Reformator wollte ja keine «neue» Messe schaffen. Er wollte die althergebrachte Eucharistiefeyer von all jenen Zutaten reinigen, die seiner Auffassung nach ihre ursprüngliche, der Stiftung Christi entsprechende Gestalt verunreinigt

³ Vgl. etwa Rud. Stählin, *Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes von der Urkirche bis zur Gegenwart*. In: *Leiturgia*. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes I, Kassel 1954, 58, 59, 60.

hatten. Dazu gehörte für ihn nicht nur der Opfergedanke, der vor allem im großen und kleinen Kanon, im Stillgebet und in der Postcommunio zum Ausdruck kam, sondern auch das ganze, im Lauf des Mittelalters immer reicher ausgestaltete Zeremoniewesen, das er zwar nicht absolut und grundsätzlich ablehnte, aber als nicht zum Wesen der Feier gehörig in die freie Verfügung der einzelnen Kirchen gestellt wissen und aufs Ganze gesehen reduziert haben wollte. Die Feier des Abendmahles sollte einfacher, wesentlicher und weniger aufwendig werden. Ein Anliegen, für das wir heute viel Verständnis haben und in dem man wohl eine gesunde und in etwa notwendige Reaktion auf spätmittelalterliche Wucherungen im Gottesdienstwesen erblicken darf, die in ihrer Weise auch die Meßreform des Trienter Konzils bestimmt hat.

Luther ging hier freilich sehr weit. Nicht nur die liturgischen Gewänder, Weihrauch, Kerzen, Leviten und Meßdiener und vieles andere mehr wurden abgeschafft oder auf das allernotwendigste Maß beschränkt, sondern außer der Verkündigung des Wortes Gottes in Schriftlesung und Predigt, dem Lob- und Dankgebet der Gemeinde, der Wandlung der Elemente durch die Rezitation des Einsetzungsberichtes und dem Empfang des Abendmahles gab es für ihn keine Elemente, die er als für die Feier verbindlich betrachtet hätte. Niemand sollte das Recht haben, diese oder jene Zeremonie, die sich nicht auf die Schrift berufen konnte, als Gesetz zu erklären. Wenn man sich dennoch um eine möglichst einheitliche Feier bemühte (in der oft noch lange altkirchliche Gebräuche fortlebten) und über die durch die Schrift bezeugte Stiftung Jesu hinausgehende Elemente als überall zu beobachtende Formen betrachtete, dann nicht als «Gesetz», sondern als von der Liebe gebotene «Ordnung» (was freilich in der kirchlichen Praxis keinen allzu großen Unterschied bedeutet).

Heiligenverehrung

Konsequent war Luther auch in der Ausscheidung jener Elemente, die mit der Verehrung der Heiligen zusammenhängen, durch welche er (nicht zuletzt veranlaßt durch viele Übertreibungen in dieser Richtung) die Stellung Christi als des einzigen Mittlers bedroht sah. Die hier durchgeführte Reform betraf freilich mehr das Proprium der Messe als die feststehenden Teile: es fielen so gut wie alle Heiligenfeste, die zahlreichen Sequenzen zu Ehren der Heiligen (die später von der Trienter Reform ebenfalls nahezu alle abgeschafft worden sind) und alle Gebete und Riten, die Heiligennamen nannten oder der Verehrung der Reliquien dienten (so etwa die Nennung der Heiligen im Confitetur, das Gebet Oramus te Domine und der damit verbundene Kuß des Altars nach dem Stufengebet), weg.

Eucharistie und Verkündigung

Bedeutsame Veränderungen gegenüber der mittelalterlichen Meßpraxis und Meßfrömmigkeit brachte die Betonung des Verkündigungscharakters in der Eucharistiefeier. Für den mittelalterlichen Christen «sprach» die Messe vor allem durch die Zeremonien und ihre Ausdeutung (Meßallegorie). Wenn der Priester von einer Seite des Altars zur anderen schritt, wenn er die Stimme hob oder senkte, wenn er sich umwandte oder verneigte, so sah und hörte der Gläubige in all dem das Leben und Leiden, den Tod und die Auferstehung des Herrn dargestellt; fast wie in einem Mysterienspiel.

Mit dieser allegorisch-dramatischen Ausdeutung der Messe wollte Luther nichts zu schaffen haben. Der Humanist, der Professor der Exegese pochte aufs Wort und auf die schriftgemäße Form der Abendmahlsfeier. Das Wort der Liturgie sollte selber wieder zu Ehren kommen und verstanden werden. Die Verkündigung sollte nicht länger eine feierliche, aber im Grunde stumme Zeremonie sein und an eine fremde Sprache oder (wie im Falle des Kanons und des Einsetzungsberichtes) in geheimnisvolles Schweigen gebunden bleiben. Luther forderte darum schon früh die Volkssprache für die Liturgie, vor allem aber für die Wandlungsworte, die er laut gesprochen oder gesungen wissen wollte, weil er in ihnen den Inbegriff der Frohen Botschaft erblickte: Das ist mein Leib – für euch hingegeben – Das ist mein Blut – für euch vergossen – zur Vergebung der Sünden! Jeder sollte

das hören und verstehen können! Darum schuf er, nachdem ihm darin schon viele andere vorangegangen waren⁴, seine Deutsche Messe. Die Predigt, die für Luther mit der Deutschen Messe einen festen Platz in der Abendmahlsliturgie bekam (nach dem Credo, wie es der mittelalterlichen Tradition entsprach), sollte immer neu auf dieses «für euch – zur Vergebung der Sünden» hinweisen. Die Schriftlesungen sollten zum Volk gewandt vorgetragen werden (wobei Luther hier wie auch sonst bei der feierlichen Form des Abendmahls durchaus am Latein festhalten wollte, wo es, wie zum Beispiel in der Universitätsstadt Wittenberg, von einem Großteil der Gläubigen verstanden wurde). Und wo man nicht damit rechnen konnte, daß die lateinischen Meßgesänge des Ordinarius würdig ausgeführt und genügend verstanden wurden, dort sollte man sie durch deutsche Lieder ersetzen. Luther selbst hat zum Beispiel in der Deutschen Messe das Sanctuslied «Jesaia dem Propheten» eingeführt und Dichter und Musiker aufgerufen, so rasch als möglich gute deutsche Meßgesänge zu schaffen. Viele der besten deutschen Kirchenlieder, die heute teilweise auch im katholischen Gottesdienst verwendet werden, verdanken dieser Initiative ihr Entstehen (zum Beispiel das Gloria von Decius «Allein Gott in der Höh sei Ehr»).

Rückgang der Meßhäufigkeit

Die Kommunionhäufigkeit stand im Mittelalter in einem krasen Mißverhältnis zur Meßhäufigkeit. Die allermeisten Gläubigen gingen nur einmal im Jahr, in der österlichen Zeit, zum Tisch des Herrn, obgleich Tag für Tag zahllose Messen gefeiert wurden und obgleich es viele Christen gab, die die Messe nicht nur an den Sonn- und Feiertagen besuchten. Aber sie «standen hinter der Messe», wie es in den mittelalterlichen Quellen immer wieder heißt, die sich vor ihren Augen als heiliges Schauspiel vollzog, ohne daß sie anders als «geistlich» (oder vielleicht richtiger «geistig») mitfeiern und kommunizieren konnten. Luther hielt die Messe ohne Kommunion der Gläubigen aus exegetischen und theologischen Gründen für stiftungswidrig. Daher galt für ihn der Grundsatz: Keine Messe ohne Volkskommunion! Wenn keine Kommunikanten da waren, fiel konsequenterweise der Sakramentsgottesdienst aus und man begnügte sich mit dem Wortgottesdienst. Diese Haltung führte zu einer Reduktion der Meßhäufigkeit.

Man hielt Messe an den Sonn- und Feiertagen. Die zahlreichen Werktagsmessen verschwanden und wurden (in Anlehnung an das altkirchliche Stundengebet) durch Wortgottesdienste ersetzt, die sich freilich auf die Dauer nirgends halten konnten. In den ersten Jahrzehnten der Reformation hatte man gewöhnlich jeden Sonn- und Feiertag genug Kommunikanten (die sich zuvor beim Pfarrer anmelden mußten), so daß man die volle Abendmahlsfeier mit Wort- und Sakramentsgottesdienst halten konnte. Aber allmählich nahm die Kommunionfrequenz stark ab. Teils weil nach einer anfänglich großzügigen Haltung in der Frage der Kommunionvorbereitung die Anforderungen wieder höher geschraubt wurden (vor allem, was die Beichte betrifft, die Luther in der Regel forderte), teils weil Luther das Wort gegenüber dem Sakrament so stark betont hatte, daß die Hochschätzung des Sakramentes darunter litt. So kam es immer öfter dazu, daß man aus Mangel an Kommunikanten auf die volle Abendmahlsfeier verzichten mußte und schließlich der bloße Predigtgottesdienst immer häufiger und das Abendmahl in seiner vollen Gestalt fast zur Ausnahme wurde. (Hier liegt wohl mit der Grund dafür, warum so viele Katholiken der Meinung sind, Luther habe die Messe überhaupt abgeschafft.) Mit der Zeit wuchsen die Schwierigkeiten mehr und mehr; die Gläubigen überhaupt noch zu den sonn- und festtäglichen Gottesdiensten in die Kirche zu bekommen.

Das mag verwunderlich scheinen, da der lutherische Abendmahlsdienst auf den ersten Blick viel volksnäher und gemeindefreudiger erscheint als die lateinische Messe der Katholiken, in der die Gläubigen zu Zuschauern geworden schienen. Bei den Evangelischen setzte sich die deutsche Liturgiesprache immer mehr durch und verdrängte das fremde Latein; die deutschen Kirchenlieder erfreuten sich großer Beliebtheit und ihre Zahl wuchs ständig; die Kirchenmusik erlebte einen gewaltigen Aufschwung; man genoß eine relativ viel größere Freiheit, wenn es darum ging, den rituellen Verlauf des Gottes-

⁴ Vgl. hierzu *Jul. Smend: Die evangelischen deutschen Messen vor Luthers deutscher Messe*. Göttingen 1896.

dienstes den Bedürfnissen der Gemeinde anzupassen; alle, nicht nur ein streng vom Volk geschiedener Klerus, waren betend, singend und kommunizierend an der Feier beteiligt; auch dem Volk und nicht nur dem Priester stand der Kelch zu. Trotzdem erlebte das evangelische Gottesdienstwesen schon bald einen sehr spürbaren Rückgang und wurde das Abendmahl immer seltener. Welche Gründe lassen sich dafür denken?

Lehren für eine Meßreform heute

Wir möchten hier nur auf einige Punkte hinweisen, die uns wichtig erscheinen (und die auch für diejenigen bedenkenswert sein mögen, die in unseren Tagen mit den Fragen der Gottesdienstreform befaßt sind, mögen sie nun dem katholischen oder dem evangelischen Bekenntnis angehören).

Kann man auf den zeremoniellen Reichtum verzichten?

Zunächst will uns scheinen, daß Luther in seiner Reaktion gegen die spätmittelalterlichen Übertreibungen in der «Verfeinerung» der Liturgie zu weit ging. Gewiß, man soll und braucht aus Kerzen, Weihrauch, Gold und Gewändern kein «Gesetz» zu machen. Aber für den Gottesdienst einer «Volkskirche» wird man echter Feierlichkeit, die sich in Riten und Zeremonien und auch in äußerem Aufwand Ausdruck verschafft, nicht entraten können. Es mag einer Elite gelingen, der Erhabenheit Gottes und seiner Geheimnisse auch, ja vielleicht sogar gerade, in der Schlichtheit und Anspruchslosigkeit einer gottesdienstlichen Feier inne zu werden. Das mag in kleinen Gruppen und unter günstigen Umständen auch einem weiteren, über den der eigentlichen Elite hinausreichenden Kreis von Menschen möglich sein (man denke etwa an Lager- oder Hüttenmessen). Aber ist es möglich in der großen Gemeinde aller? Ja, ist es auf die Dauer und aufs Ganze gesehen überhaupt richtig, auf den zeremoniellen Reichtum zu verzichten, der doch im Grunde nichts anderes ist als die «Verleiblichung» und das Sichtbarwerden der gnadenhaften Wirklichkeit und des Reichtums, der im Kultmysterium verborgen liegt?

Gefahr einer platten Vernünftigkeit

Diese Frage hat aber noch eine andere Seite. Die mittelalterliche Meßallegorese war gewiß weithin zu abstrus und willkürlich, um den Gläubigen zu helfen, tiefer in das eigentliche Wesen der Eucharistiefeyer einzudringen. Jeder, der sich auf diesem Gebiet einigermaßen auskennt, wird zugeben, daß sie auf eine oft recht unglückliche Weise alles Mögliche und manchmal Unmögliche in die Messe hineingeheimnist hat, was ihr Verständnis eher verdunkelte. Aber wenn man zu sehr auf «das Wesentliche» pocht, auf den «Literalsinn» sozusagen, und wenn einem alles, was man nicht gleich versteht, schon deswegen verdächtig ist und man sogleich den Versuch unternimmt, es sich und den anderen zu «erklären», dann läuft man allzuleicht Gefahr, in eine Lehrhaftigkeit oder gar platte Vernünftigkeit hineinzugeraten, die nicht nur den Übertreibungen der Meßallegorese, sondern auch dem Wesen der echten liturgischen Feier diametral entgegengesetzt ist. Der Mensch ist immer mehr als das, was er weiß und versteht. Das gilt vor allem dort, wo er Gott begegnet und das Geheimnis seines eigenen Wesens hineinbringt in das noch größere Geheimnis seines Ursprungs. Darum kann ein Gottesdienst, der nicht genügend Raum läßt für das heilige Spiel der Zeremonien und aller Künste, nicht mit echter und dauernder «Volkstümlichkeit» rechnen. Denn die «göttlichen Geheimnisse», die die Liturgie begeht, haben es zwar nicht nötig, von uns «mystifiziert» zu werden (wie es etwa in der übertriebenen Einschätzung einer fremden und deshalb «geheimnisvollen» Liturgiesprache geschieht oder in einer Art Arkandisziplin, die zum Beispiel den mittelalterlichen Laienchristen die Kenntnis des Kanons und vor allem der Konsekrationsworte verwehrt), aber ihr wirkliches Geheimnis muß sich im heiligen Spiel von Geste und Ritus, im Glanz der Gewänder und Geräte Ausdruck verschaffen können. Darauf hat die Reformation zu wenig Rücksicht genommen, und die theologische Wurzel dieses Versäumnisses liegt wohl in der Akzentverschiebung, durch die das «Wort» gegenüber dem «Sakrament» und der (subjektive) «Glaube» gegenüber der (vergleichsweise objekti-

veren) «Heiligkeit» der Kirche und ihrer Glieder in den Vordergrund rückten.

Verlockung des Individualismus

Dazu kommt als weiterer Grund, der in der Tiefe wirksam war, der Individualismus Luthers. Man kann zwar sicher nicht einfach sagen, er sei ein «Individualist» gewesen und sonst nichts. Aber sein Denken hatte doch einen stark auf den Einzelnen und sein Heil ausgerichteten Charakter, und hierin reagierte er nicht (wie in der Frage der Zeremonien) gegen die mittelalterliche Tradition, sondern zog eine Linie weiter aus, die in ihr vorgezeichnet war⁵. Der christliche Gottesdienst als gemeinschaftliche Feier steht und fällt doch letzten Endes mit dem tief verwurzelten Wissen darum, daß es um die Kirche, um das Volk Gottes, um die Auferbauung des Leibes Christi, um das Eingehen der Braut in die Geheimnisse ihres Herrn geht. Nicht weil Einzelne das Bedürfnis haben, Gott zu begegnen, kommt es zum gemeinsamen Gottesdienst, sondern der Einzelne kann letztlich gar nicht zu Gott gelangen, es sei denn als Glied des Volkes Gottes und der Gemeinde, die hier und jetzt die «Kirche» darstellt, wenn sie sich zum Gottesdienst zusammensetzt⁶. Luther hat demgegenüber stark die subjektiv-individuelle Seite des Gottesdienstes betont (ohne daß man sagen könnte, er habe das ekklesiologische Moment nicht gesehen; aber dort liegt für ihn nicht der eigentliche Schwerpunkt. Jeder muß und kann nur für sich glauben, getauft werden, zum Abendmahl gehen. Wenn man gemeinsam zum Gottesdienst kommt, so ist das zunächst einmal eine praktische Notwendigkeit und zum anderen «reizt» man sich gegenseitig zum Glauben und zur Andacht. Aber davon, daß im Gottesdienst und in den Sakramenten nicht so sehr der Einzelne als solcher mit seinem Gott verbunden, sondern das Geheimnis der Kirche, des Leibes Christi aktualisiert wird und der Einzelne erst in diesem «Medium» Gnade, Heil und Zugang zu Gott findet, davon hört man bei Luther so wenig wie bei vielen seiner katholischen Zeitgenossen. In seinen Konsequenzen aber ging er weiter als sie: Man kann nicht für andere, und schon gar nicht für die Verstorbenen, die Eucharistie feiern; daher werden Motiv- und Totenmessen abgelehnt. Die Gemeinde kann als solche auch keine letzte Heilsbedeutsamkeit beanspruchen und darf daher aus der gemeinsamen Eucharistiefeyer keine Verpflichtung machen. Man kann lediglich dafür sorgen, daß durch die Predigt Hunger und Durst nach dem Genuß des Abendmahles wachgehalten werden und unter Umständen (durch Ausschluß aus der Kirche) die Konsequenzen daraus ziehen, wenn ein Gemeindeglied durch andauerndes Fernbleiben zu erkennen gibt, daß es im Grunde kein Glied mehr ist.

Ablehnung des Opfergedankens

Noch tiefer wurde der gemeinschaftsbildende und kirchenstiftende Charakter der Eucharistiefeyer durch die Ablehnung des Opfergedankens getroffen. Luther ließ die Messe als Lob- und Dankopfer gelten, das die Gemeinde betend und singend darbringt. Aber in ihrem sakramentalen Kern sah er sie nur als Gabe, die der Mensch von Gott her im Glauben zu empfangen hat. Geben kann er hier nichts. Das hat Christus als der einzige Mittler ein für allemal getan. Jeder Versuch der Kirche, opfernd vor Gott hinzutreten, tut dem Erlösungswerk Christi Abbruch und leugnet die Allgenügsamkeit seines Opfers. Von dieser theologischen Position aus, die Luther mit aller Schärfe und Konsequenz verteidigt hat, gibt es keinen Zugang zu einem wahrhaft sakramentalen Opfer der Kirche. Hier wird

⁵ In sehr beachtenswerter Weise hat der Anglikaner Greg. Dix: *The shape of the Liturgy* (Westminster 1954 bsd. 598 ff. 625ff.) darauf hingewiesen, daß Luthers gottesdienstliche Reform weitgehend als Reaktion gegen die mittelalterliche Tradition einerseits und andererseits als deren Fortführung verstanden werden müsse. Letzteres gilt gerade auch in der Frage nach den Gründen für den subjektivistischen und individualistischen Zug der reformatorischen Liturgiereform.

⁶ Vgl. hierzu etwa A. Verbeul: *Einführung in die Liturgie*. Wien 1964, 122 ff., über die ekklesiale Dimension der Liturgie.

die Kirche als Braut von ihrem Herrn und Bräutigam getrennt. Es fehlt das Verständnis dafür, daß sie als sein Leib und erfüllt von seinem Geist, das heißt nicht aus eigener Vollmacht und Willkür, sondern als die in Gnaden Berufene und Angenommene, als die Fülle Christi, in der er selbst seine Erlösung in der Geschichte fortwirkt, eingeht in sein Heil wirkendes Tun. Wo die Kirche aber so von Christus getrennt wird, da wird auch die kirchenbildende Kraft der Eucharistiefeier an der Wurzel getroffen. Wenn es der Kirche nicht mehr möglich sein soll, in das sakramentale Opfer ihres Herrn einzugehen, dann besteht sie nur noch aus einzelnen Gliedern, denen von Gott her die Gabe der Versöhnung durch den Dienst ihrer Amtsträger dargeboten wird, damit jeder sie je für sich gläubig ergreife. Und der Verlust an geistgewirkter, sakramentaler Einheit (die zunächst Einheit der Kirche als Ganzer mit ihrem Haupt ist und erst in zweiter Linie Einheit der Glieder untereinander) wird nur notdürftig durch nachgeordnete Gemeinschaftsvollzüge überdeckt, denen das eigentliche und sie letztlich begründende Fundament fehlt. Gemeinsames Beten und Singen, die Betonung des allgemeinen Priestertums und die Einebnung des sakramental-hierarchischen Gefüges der Kirche mit seiner Unterscheidung von Klerus und Laien können nicht darüber hinwegtäuschen, daß eine tiefer liegende und entscheidendere Einheit verloren gegangen ist. An ihre Stelle tritt eine Vereinzelung und Passivität, die nicht ohne Folgen bleiben konnten.

Volksnähere Liturgie?

Gewiß, die mittelalterliche Meßfeier hatte gelitten unter den Folgen einer einseitigen Klerusliturgie; aber im Grund wußten die Gläubigen doch, daß sie, auch wenn sie «rituell» passiv bleiben mußten (und sich mit mehr oder weniger privaten und individualistischen Meßandachten behelfen, die oft nur noch wenig wirklichen Kontakt mit der eigentlichen Meßliturgie hatten), im letzten doch eins waren mit dem Opfer Christi, das zugleich Opfer der Kirche und ihr eigenes war. Die evangelischen Christen aber, die zunächst durch eine im äußeren Vollzug viel volksnähere Feier der Messe angezogen wurden, verloren doch wohl deshalb so bald und auf die Dauer in so bedrohlichem Ausmaß das Interesse am Abendmahl, weil sie trotz des äußeren Anscheins aus seinem eigentlichen Kern viel mehr ausgeschlossen waren als je zuvor ein katholischer Christ. Die rein rituelle Passivität des Mittelalters war zu einer theologisch begründeten, zum Prinzip erhobenen Unfähigkeit geworden, am Opfer Christi aktiv teilzuhaben. Dieser Tatsache gegenüber bedeutet es im Grund nur wenig, wenn im Zusammenhang mit der lutherischen Meßtheologie auch äußere

Gemeinschaftsformen, wie etwa der Opfergang, fortfielen. Das waren nur Konsequenzen von zweitrangiger Bedeutung.

Schlussfolgerung

Für eine echte Erneuerung der Meßliturgie ergibt sich aus all dem die Folgerung, daß noch nicht viel getan ist, wenn man den äußeren Ritus in sprachlicher Hinsicht und im Aufbau neu und besser gestaltet, um Verständnis und Mittun zu fördern. Das ist gewiß bedeutsam und wichtig. Viel wichtiger aber und auf die Dauer bedeutsamer wird es sein, daß es gelingt, den Gläubigen die eigentlich liturgie-theologischen Dimensionen der Eucharistiefeier aufzuschließen. Letzten Endes werden nur Reformen, die von diesem Kern her ansetzen, einer dauerhaften Verlebendigung der Liturgie dienen. Das ist mit der Volkssprache, mit größerer Einfachheit und Durchsichtigkeit des Ritus und mit neuen Möglichkeiten zu einer rituell aktiveren Teilnahme allein nicht zu schaffen. Das lehrt wohl auch das Schicksal der lutherischen Reform, in der in der Tat nicht wenige Ansätze sichtbar oder schon durchgeführt wurden, die wir in der liturgischen Erneuerungsbeziehung der katholischen Kirche unserer Tage wiederfinden. Das wollen wir gerne anerkennen. Aber das Eigentliche liegt tiefer: im theologischen (oder, wenn man lieber will, im liturgietheologischen) Wesen der Eucharistiefeier. Von hier aus muß reformiert werden, wenn die Erneuerung der Liturgie ihr Ziel erreichen soll. Wie stark gerade auch bei den Evangelischen diese Erkenntnis heute ist, das sieht man schon daran, daß bei ihnen die Publikationen zur Theologie des Gottesdienstes nicht nur zahlreicher, sondern auch gewichtiger sind⁷ als im katholischen Lager. Es wird Zeit, daß auch wir uns an die Arbeit machen. Die Liturgiekonstitution dürfte dazu Anlaß genug gegeben haben⁸.

Hans Bernhard Meyer S. J. (Innsbruck)

⁷ Wir möchten hier nur auf zwei bedeutende evangelische Publikationen hinweisen: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*. Hg. von W. F. Müller und W. Blankenburg, 4 Bde. Kassel 1954 ff (vor allem sei der Beitrag von Peter Brunner: *Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde* I 83–364 erwähnt); *Vilmos Vajta: Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*. Göttingen 1954.

⁸ In dieser Hinsicht sind die liturgietheologischen Ausführungen der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanums (vor allem nn. 5–11) von größter Bedeutung!

Die gegenwärtige Entwicklung der Religionssoziologie

Mit diesem Überblick beabsichtigen wir weder die Entstehung der Religionssoziologie geschichtlich darzulegen noch eine erschöpfende Bilanz der laufenden Arbeiten oder ihrer seelsorgeischen Anwendungsmöglichkeiten aufzustellen. Es geht darum, den Leser (erstens) in die Hauptabschnitte der aktuellen religionssoziologischen Forschung (innerhalb der katholischen Kirche) einzuführen; dann aber (zweitens) die Natur der Aussagen, die die Religionssoziologie machen kann, aufzuzeigen (und freilich auch den Mißbrauch, den man mit ihr treiben kann); und schließlich (drittens) einige Perspektiven über ihre Anwendung auf das Apostolat, und ich wage hinzuzufügen, auf die Theologie selbst, zu eröffnen.¹

Das Gebiet der Untersuchungen

Die Forschung in der Religionssoziologie wie in allen anderen Sozialwissenschaften (zum Beispiel Psychologie, Wirtschaft) wird bestimmt:

- ▶ von den verfügbaren technischen und finanziellen Mitteln;
- ▶ von dem Grad der geistigen Aufgeschlossenheit der untersuchten Gruppe und ihrer Verantwortlichen;

▶ von der wissenschaftlichen und ideologischen Betrachtungsweise des Forschers und seiner Mitarbeiter.

Diese Vorbemerkung veranschaulicht, daß die Natur der erforschten sozialen Tatsachen und der Wert der erhaltenen Resultate sehr unterschiedlich sind. Die soziologische Forschung ist selber soziologisch bedingt. Die Soziologie ist in der Tat keine Laboratoriumswissenschaft; sie wird sozusagen im Freien ausgeübt und unterliegt in der Ausrichtung, in der Wahl der Gegenstände und in der Auswertung der Ergebnisse dem Einfluss ihrer nächsten Umgebung.

So wird es zum Beispiel schwierig sein, eine religionssoziologische und religionssozialpsychologische Studie der drei ersten Konzilssessionen zu verfassen (noch schwieriger, sie zu veröffentlichen). Das geistige Klima ist für solche Untersuchungen noch nicht überall günstig genug. Mangels früherer Erfahrungen sind auch die Techniken nicht ausgereift. Einige weitere Beispiele werden zu verstehen helfen, daß das Untersuchungsgebiet der Religionssoziologie praktisch sehr beschränkt ist und in der sozialen Umwelt seine Grenzen findet. Eine objektive Erforschung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Brasilien ist genau so undurchführbar wie eine entsprechende Untersuchung in Rußland. Eine Studie über die religiöse Praxis der Professoren der Katholischen Universität in Löwen ist nicht minder schwierig als eine Ermittlung über die Freimaurer in Frankreich oder in Belgien. Obwohl sie für die Seminarleiter sehr lehrreich wäre und erst recht für die Konzilsväter, hat eine ernsthafte Untersuchung über den Zölibat der Priester zurzeit keinerlei Aussicht auf Verwirklichung. Die Archive der Diözesen und des Heiligen Offiziums

bleiben geschlossen, und die Zensur für diese Art Veröffentlichungen ist sehr streng. Diese Bemerkungen genügen, um klar zu machen, daß dem Forscher keine große Wahl in seinen Untersuchungen gelassen ist. Die – doch zum Glück beweglichen – Grenzen, die ihm die öffentliche Meinung (sei sie profan oder kirchlich) vorschreibt, kann er nicht überschreiten.

Welches sind nun die Hauptgebiete, auf denen gegenwärtig Forschung betrieben wird? Mit *G. Le Bras* lassen wir drei Forschungsstufen gelten. Bei jeder dieser Stufen unterscheiden wir einen beschreibenden (soziographischen) und einen streng soziologischen, auf Synthese und Typologie ausgerichteten Teil.²

Bestandsaufnahme

Auf der ersten Stufe haben wir zunächst das Studium der religiösen Gesellschaft, so wie sich diese im Raum und in der Zeit entfaltet. Hier wird sich die soziologische Forschung an erster Stelle bemühen, gute Lageskizzen zu erarbeiten.

So wurden seit dem Zweiten Weltkrieg fast überall in Europa und in Amerika große Untersuchungen über die religiöse Praxis durchgeführt. Die Praktizierenden und Nichtpraktizierenden werden nach verschiedenen sozialen, kulturellen und beruflichen Kategorien aufgeschlüsselt. Es handelt sich dabei vor allem um Zählungen und Statistiken. Auf diese Weise wurden schon recht ausführlich studiert: die Kirchengenüßigkeit, die Ein- und Austritte, die Entchristlichung (sofern diese ein faßbares Phänomen ist), Sakramenteneempfang, das religiöse Leben diverser Gruppen (Studenten, Arbeiter, Kinder, Farbige, Touristen usw.), die Minderheitsgruppen (Diaspora), die unterschiedliche Kirchenpraxis je nach Regionen, Quartieren. Eine große Zahl von Studien wurde der Beschreibung der Kirchenstrukturen gewidmet: Bistum, Dekanat, Pfarrei, Orden. Eine Gruppe von Forschern hat das Studium der Priesterberufung aufgegriffen. In der Tat haben (einerseits) die Bedürfnisse bestimmter Gebiete, in denen die lokale Kirche ihren eigenen Bedarf an Priestern nicht selbst zu decken vermag, und (andererseits) das starke Sinken der Priesterberufe in anderen bis dahin sehr priesterreichen Ländern bei den Verantwortlichen Besorgnis erregt. Einige Beispiele sind lehrreich. Die Untersuchungen *F. Boulards* und *R. Izards* in Frankreich, *J. Dellepoorts* in den Niederlanden, *E. Bodzentas* in Österreich haben die Voraussetzungen zu dem ersten Europäischen Kongreß über das Priesterproblem in Europa (Wien 1958) geschaffen. Aufmerksam wurde dabei das Problem der sogenannten «Kleinen Seminare» (und die Frage der mageren psychologischen und zahlenmäßigen Ergebnisse dieser Seminarien) studiert, wie auch die Entsendung von Priestern aus besser versorgten Regionen Europas in die Notregionen (Wien, Norddeutschland, Skandinavien, einige Diözesen Frankreichs). Der Kongreß rief ein «Institut für Europäische Priesterhilfe» ins Leben (Maastricht), welches anfangs September 1964 einen zweiten europäischen Kongreß über die Priesterausbildung organisiert hat. Dieser Kongreß wurde mit einer großen Zahl soziologischer Untersuchungen in verschiedenen Ländern Europas vorbereitet. Dieses letzte Beispiel zeigt gut, wie die zunächst rein quantitative Forschung automatisch dazu führt, sich Probleme qualitativer Art zu stellen.

Es versteht sich von selbst, daß eine möglichst erschöpfende religionssoziologische Beschreibung nur vorgenommen werden kann, wenn die Erforschung der «religiösen Vitalität» der betreffenden Gruppe durchgeführt ist. Die Kriterien der «religiösen Vitalität» sind: die Entwicklung der Effektivbestände und der Aktionsmittel, Teilnahme am zivilen Leben, Resistenz auf Gegendruck, Hierarchie der Werte, Reformwille, Eroberungsgeist. Bei der Beurteilung der religiösen Vitalität überwiegt also das Qualitative. Dieses ist aber sehr schwierig zu orten. Man bedarf dabei der Hilfe der religiösen Sozialpsychologie.³ Es ist ja ganz normal, daß sich die Soziologie bei ihrer Entstehung zuerst mit dem Leichtesten zufrieden gegeben hat, mit der Statistik. Man fing erst später an, nach der Mentalität der Leute zu fragen. Es wäre aber auch falsch zu sagen, daß die ernsthaften Soziologen jemals die beiden Aspekte der Forschung getrennt hätten. Das typische Beispiel für diesen Wandel ist die Entwicklung der Kongresse der Internationalen Konferenz der Religionssoziologie, des Weltforums der verschiedenen FERES-Arbeitsgruppen⁴ und der bedeutendsten christlichen Spezialisten. Gehen wir näher darauf ein: Zur gleichen Zeit als die nationalen Institute für religionssoziolo-

gische Forschung entstanden (angefangen mit dem niederländischen KASKI⁵ im Jahre 1946), riefen *Msrgr. J. Leclercq* und *Professor G. Le Bras* Forscher verschiedener Länder zusammen. Beide Bewegungen trafen sich in ihrer Entwicklung; die verschiedenen internationalen Institute in der FERES (mit Sitz zuerst in Genf, nachher in Fribourg, jetzt in Brüssel) bildeten das Rückgrat der (zweijährlichen) Kongresse der Internationalen Konferenz für Religionssoziologie. Obwohl man den qualitativen Faktor nie ganz vernachlässigt hat, muß man trotzdem feststellen, daß diese Kongresse nach einer anfänglichen, vor allem quantitativen, Orientierung sich jetzt immer mehr für die qualitativen Aspekte interessieren (Studium der Mentalitäten, Gegenüberstellung der Religionen, Anwendung – noch sehr zögernd – der Wissenssoziologie auf die Theologie, Beziehungen zwischen Kirchenlehre und Soziologie).

Systemforschung

Die zweite Stufe der religionssoziologischen Forschung besteht im Studium des religiösen (oder atheistischen) Systems. Der Gegenstand dieses Studiums ist die Gesamtheit der Werte und Glaubensvorstellungen der jeweiligen Religion, aber auch die in ihr herrschende Ordnung sozialer Pflichten und Haltungen gegenüber den Mitgläubigen und gegenüber den Außenstehenden, schließlich ihre Jenseitsvorstellung. Auch hier muß die Analyse der Synthese vorangehen. Bis heute ist leider fast nichts getan worden für eine Soziologie der Konzilien, der dogmatischen Definitionen (und deren Rückwirkungen beispielsweise auf die Ausübung der Leitungsgewalt in der Kirche), obwohl eine solche Untersuchung theoretisch möglich wäre. Es wäre zum Beispiel auch sehr interessant, das Gleichgewicht der Kräfte in der Kirche zu studieren in der Art etwa von *Léon Moulin: Le Monde vivant des Religieux*. Auch eine Soziologie der Liturgie und der Andachtsformen fehlt heute noch weitgehend. Einfacher wäre wohl, mit einer Soziologie des kanonischen Rechts zu beginnen.

Soziologie der Religionen und der religiösen Mentalitäten

Was die dritte Stufe, die der Soziologie der Religionen (und der Formen des Unglaubens), angeht, so begegnen wir hier den größten Schwierigkeiten. Tatsächlich handelt es sich dabei um eine vergleichende Wissenschaft. Wie soll aber die soziologische Forschung zu einer wissenschaftlichen Synthese verschiedener religiöser Systeme kommen? Dazu wäre ja ein Wissen notwendig, das die Fähigkeiten eines einzigen Menschen und sogar einer ganzen Forschergruppe übersteigt. *Le Bras* glaubt: «Eine wirkliche Soziologie der Religionen wird erst in mehreren Jahrhunderten möglich. Sie setzt gigantische Arbeiten voraus.» Im übrigen ist es mehr als zweifelhaft, daß es jemals gelingen wird, wissenschaftlich annehmbare Kriterien zu finden, um verschiedene Wertsysteme zu vergleichen. In dem eben zitierten Aufsatz entwirft *Le Bras* das Programm einer solchen Forschung in groben Zügen: «Eine vorläufige Typologie der verschiedenen Formen der Aszese, der religiösen Führung und der Beziehung zwischen den religiösen und den profanen Gesellschaften; eine Beschreibung der Begegnungen zwischen Religionen und der aus diesen hervorgegangenen Synkretismen ...» Er meint, daß eine Unterscheidung zwischen primären (gleichsam universellen) und sekundären (den Veränderungen der Zeit unterworfenen) Religions-Typen die Forschung erleichtern würde. Er bemerkt sehr treffend, daß der Versuch einer Erklärung typischer Fälle und der sie umgebenden sozialen Erscheinungen die sublimste Aufgabe der Kollektivpsychologie darstellt.

Wir möchten hier noch ganz kurz eine sehr bedeutende, aber von den Religionssoziologen kaum angeschnittene Frage erwähnen, das Studium der religiösen Mentalitäten. Eine Studie, wie die von *Will Herberg: Protestant, Catholic, Jew*,⁶

scheint mir auf katholischer Seite nicht zu existieren. Im allgemeinen scheint bei den Katholiken zu oft die wissenschaftliche Freiheit zu fehlen, die es ihnen erlauben würde, die sogenannte «katholische Mentalität» ganz objektiv (gleichsam von außen her) zu betrachten. Sie stellen lediglich Tatsachen fest, aber sie interpretieren nicht. Das erklärt, daß die Mehrheit solcher Studien (mit einigen lobenswerten Ausnahmen) nur die Zugehörigkeit zur Kirche behandelt. Man befaßt sich mit dem sozialpsychologischen Band, das den Menschen mit der Kirche verbindet, oder auch mit den Motiven, die ihn von der Kirche entfernen, aber der eigentliche Inhalt der Glaubensvorstellung (wie diese in und von einer christlichen Gruppe geformt, deformiert oder reformiert wird) findet bei den Religionssoziologen kaum Beachtung. Ist es aber in der Wirklichkeit nicht so, daß das Erscheinungsbild der christlichen Religion, so wie es sich in den heutigen Christen reflektiert (wir schließen hier die Theologen und Bischöfe keineswegs aus), weitgehend durch das aktuelle, geschichtlich gewordene soziologische Klima beeinflußt wird? Möglicherweise entspricht die Begriffswelt einer solchen christlichen Religion nur teilweise dem wahren Inhalt der Offenbarung. Mit anderen Worten: die Forschungen der religiösen Sozialpsychologie können sich nicht auf die Analyse des Inhalts der Mentalitäten beschränken.

► Sie müssen (erstens) einen Vergleich ziehen zwischen dem Inhalt der christlichen Religion und dem von der offiziellen Kirche verkündeten Bild dieser Religion;

► sie sollten (zweitens) die Anziehungskraft dieses objektiven Inhalts mit der Anziehungskraft jenes anderer Religionen (oder Ideologien) vergleichen.

Es käme dann den Pastoraltheologen zu, daraus die entsprechenden Schlüsse zu ziehen und zu prüfen, ob die Religionssoziologie dabei eine konkrete «Häresie» entdeckt hat oder wenigstens eine einseitige Einstellung. Das Problem wird noch komplizierter, wenn die Wissenssoziologie es unternimmt, den Lehrinhalt der Religion zu prüfen. Wie wird dieser Inhalt der Religion von denen verkündet, die selber unter dem Einfluß eines vorgeprägten sozialen Milieus stehen und dennoch die Aufgabe haben, offiziell den Inhalt des Glaubens zu interpretieren?

Diese soziologische Untersuchung des Inhalts der Mentalitäten scheint uns sehr wichtig, wenn es sich darum handelt, die tatsächlichen Faktoren der Entchristlichung herauszustellen. Es vollzieht sich heute ein geistiges «Desengagement» einer ganzen Schicht von Menschen (ja, einer ganzen Epoche) von für sie soziologisch geltungslos gewordenen Werten. «Es ist sehr wohl möglich, daß die institutionalisierten und heute allgemein angenommenen religiösen Bräuche in ganz andere Richtung gehen als die nichtinstitutionalisierten religiösen Äußerungen. So ist mit großer Wahrscheinlichkeit damit zu rechnen, daß eine Kluft zwischen den religiösen Institutionen und dem religiösen Grundgefühl des modernen Menschen (des Menschen des Kulturübergangs) entsteht. Nur eine eingehende Analyse der Tiefendimensionen unserer Kultur kann diese Bedrohung sichtbar machen. Ich möchte behaupten, daß es eine der Hauptaufgaben der Religionssoziologie von heute ist, dieses Gebiet zu erforschen»⁷.

Natur der religionssoziologischen Aussagen

Es ist eine Binsenwahrheit, daß die Soziologie «soziologische Aussagen» macht und daß die Religionssoziologie die Religion als Sozialerscheinung betrachtet. Dennoch enthält diese scheinbare Tautologie eine Reihe schwerer Probleme. Wir möchten hier veranschaulichen, daß es nicht so leicht ist, die Natur der religionssoziologischen Aussagen zu bestimmen.

Sind die Nichtpraktizierenden «Versager»?

Die Soziologie, wie alle positiven Wissenschaften, bemüht sich, den Gegenstand ihrer Forschung mittels neuer, objektiverer und exakterer Methoden zu erfassen. Aber von welcher Objektivität spricht man, wenn es sich um eine Wissenschaft des Menschen handelt, in welcher Subjekt und Objekt der Be-

trachtung sich ineinander verflechten, ja zusammenfallen? Der Soziologe selber ist ja fast notwendigerweise an bestimmte Wertschemata gebunden. Hier einige einfache Beispiele: Lange Zeit (und immer noch!) wurden die Studien über die religiöse Praxis in der Perspektive betrieben, als wäre es «normal», daß die Welt allgemein gläubig und innerhalb der katholischen Kirche praktizierend sei und daß alle andern Menschen zur Gruppe der Versager gehörten. Es scheint für eine solche Betrachtung von vorneherein festzustehen, daß die Verbreitung des Protestantismus oder der Fortschritt des Kommunismus Zeichen eines Glaubensschwundes seien. Wäre es aber nicht ebenso gut möglich, daß der offizielle Katholizismus derart weltfremd geworden oder so wenig auf die soziale Gerechtigkeit bedacht ist, daß ein wahrhaft gläubiger und gerechter Mensch sich bewußt einer anderen Gruppe anschließen könnte (denken wir an den individuellen Fall von Proudhon)? Es ist übrigens keineswegs sicher, daß eine intensive religiöse Praxis Zeichen christlicher Lebenskraft sei (denken wir nur an Pensionate und abgelegene Dörfer). Eine scheinbar intensive religiöse Praxis kann ganz gut unter einem sozialen Druck entstehen, unter dem Druck der Furcht und der Gewohnheit.

Diskussion um den Begriff der Religion

Wir möchten uns hier auf einen einzigen Aspekt der Problematik beschränken, auf die Diskussion um den Begriff der Religion. Sagt die Religionssoziologie tatsächlich etwas über die Religion aus?

In einem bemerkenswerten Artikel der «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie»⁸ vergleicht P.H. Vryhof die wissenschaftliche Behandlung der Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft in der klassischen und in der gegenwärtigen Religionssoziologie. Er glaubt, daß in der klassischen Periode die Religion als der primäre, die Gesellschaft eigentlich beeinflussende Faktor betrachtet wurde: «In der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gesellschaft wird die erstere als primär angesehen.» Die gegenwärtige Periode kehrt die Beziehungen um: jetzt ist es die Gesellschaft, die als primär gilt; die Religion richtet sich nach ihr. Der aktuelle Gegenstand der Religionssoziologie ist: «Die Anpassung der Religion oder des Christentums an die moderne Gesellschaft.» Er schließt: «Die klassische religionssoziologische Fragestellung ist zwar umgekehrt worden, aber sie ist in ihrem Wesen die gleiche geblieben. – Im großen und ganzen ist auch die moderne Religionssoziologie einer Dichotomie von Religion und Gesellschaft in ihrem Grundsatz verhaftet» (S. 16). Vryhof will, daß man das Problem von Grund auf neu erwägt. Er geht von der Theologie von *Bonhoeffer* aus und betont nach ihr: «Glauben heißt als Mensch existieren, da sein für andere.» Darum ist «christlicher Glaube im prinzipiellen Gegensatz zur Religion». «Glaube ist wahrhaftes Menschsein.» Er kommt zu folgendem Schluß: «Bonhoeffer hat so die Religion als ursprünglich soziales Phänomen aufgedeckt.» Der traditionelle Gegensatz von Gesellschaft und Religion scheint somit aufgehoben; die zwei Begriffe fallen zusammen. Die Religionssoziologie würde demnach nur einen Einzelaspekt der Gesellschaft berühren. Das Denken Vryhofs nähert sich dem *Dürkheim's*.

Viele Autoren sind mit dieser Auffassung Vryhofs nicht einverstanden. *Roger Mehl* von der protestantischen Fakultät in Straßburg widersetzt sich ihr ganz entschieden⁹: «Gedenkt die Soziologie die Tatsache auszuklammern, daß die sichtbare Kirche immer mit der unsichtbaren verbunden ist? Gedenkt sie sich nur für die sichtbare Kirche zu interessieren? Offenbar neigt sie dazu! Diese Haltung würde dem Mißtrauen der Soziologie gegenüber neue Nahrung geben. Allerdings wäre eine solche Haltung ein Irrtum. Kein Soziologe kann die Lehren der Ekklesiologie außer acht lassen, ohne den Gegenstand selbst, den er studiert, aus den Augen zu verlieren ... Denn ebenso wie das Leben einer profanen Gesellschaft sich nicht in Institutionen, Gesetzen und Traditionen erschöpft, sondern sich auf ideale Werte stützt, in denen Institutionen, Gesetze und Traditionen begründet sind, ebenso – und noch grundsätzlicher – kann eine religiöse Gesellschaft nicht verstanden werden, wenn man von der geheimnishaften Wirklichkeit abieht, auf die sie ausgerichtet ist und aus der sie ihre Praxis, ihren Kult, ihren religiösen Auftrag, ihre karitativen Werke,

nabeln. Nach London, Paris und München ist die Vatikanische Sammlung die größte Sammlung dieser Gattung. Da die Buchsammlung in erster Linie dem Studium der Handschriften zu dienen hat, kommen die Neuanschaffungen für dieselben vor allem aus dem Gebiet der Philologie, der Geschichte und der Bibliographie sowie der gedruckten Kataloge anderer Sammlungen. Im Augenblick hat das Magazin etwas mehr als 1 000 000 Nummern. Rein zahlenmäßig gesehen ist die Bibliothek also nicht übermäßig groß.

Papst Leo XIII. hat mit Hilfe des deutschen Kardinals Ehrle die Studienmöglichkeiten der Bibliothek ausgeweitet. Er hat nämlich einen «Lesesaal» geschaffen, der mit seinen rund 80 000 griffbereit stehenden Bänden, die durch ein eingehendes Kontrollsystem geschützt sind, eines der bedeutendsten Institute dieser Sonderart darstellt. Dieser Lesesaal gibt mit seinen Sammelwerken und Zeitschriftenreihen über die strenge Wissenschaft der Handschriften hinaus auch das Studium vieler Dinge frei, die mit den Handschriften selbst nur sehr von weitem verbunden sind. Er wird sehr fleißig von Forschern aus aller Welt benützt.

Die Benützung aller gedruckten Titel der Bibliothek ermöglicht ein allgemein zugänglicher, bei weitem noch nicht fertiger Katalog. Die Bibliothek hat Anträge vorliegen, die nach der «Library of Congress», der Bibliothek des «British Museum» und der «Bibliothèque Nationale» in Paris auch diesen Katalog im Druck allgemein zugänglich machen wollen. Wie die meisten anderen großen Bibliotheken unterhält auch die Vaticana eine «Scola di Biblioteconomia», deren einjähriger Kurs mit einem Examen und einem Diplom schließt, das für alle kirchlichen Bibliotheken auf der ganzen Welt Gültigkeit hat und auch von anderen Bibliotheken sehr geschätzt wird.

Die Bibliothek besitzt einen eigenen Verlag, der als wichtigstes Werk die «Cataloge» der Handschriften herausgibt; es folgt die Reihe der «Studi i Testi», das heißt der Bearbeitung oder Herausgabe von Handschriften. Ihre Zahl umfaßt bisher weit über 300 größere Arbeiten. Außerdem veröffentlicht die Bibliothek Faksimile-Ausgaben von vielen ihrer einmaligen Handschriften, dann geographische aus Bibliotheksbesitz, die teilweise von unschätzbarem Wert sind, und als Letztes die mittelalterlichen Pianten (Karten) von Rom.

Berühmte Bibliothekare der letzten Jahrzehnte waren die Kardinäle Ehrle, Mercati, Ratti, der spätere Papst Pius XI. Ihr heutiger Leiter ist der französische Kardinal Tisserand.

Neben diesen reichen Studiermöglichkeiten besitzt die Vatikanische Bibliothek noch verschiedene Schausammlungen. Zuerst ist der «Salone Sistino» zu nennen, in dem in Vitrinen eine wechselnde Auswahl der wertvollsten Handschriften der

Bibliothek aus der Zeit zwischen dem 4.–15. Jahrhundert aufliegen. Sodann gibt es eine nach dem Raub der alten seit der Napoleonischen Zeit neu aufgebaute Sammlung von Münzen und Medaillen, die heute rund 120 000 verschiedene Stücke umfaßt: vor allem römische und päpstliche Münzen, aber auch Medaillen und geschnittene Steine, und daneben die eine oder andere historische Sammlung. Als wichtigste der Sammlungen sind aber die beiden «Museen» zu nennen, die nicht nur wegen ihrer Schaustücke, sondern auch wegen der Räume, in denen diese gezeigt werden, einzigartig sind: nämlich das sogenannte «Museo profano» und das «Museo sacro». Viele der ausgestellten Gegenstände haben für den Besucher nicht nur Kunstwert, sondern daneben auch einen gewissen Gefühlswert. Sie sind ja Gaben der katholischen Welt an den Papst. Dieser ihm eigentümliche Gefühlswert unterscheidet das Museum im Vatikan wesentlich von allen anderen großen Museen.

Mit den beiden Museen ist der sogenannte «Art-Index» verbunden: eine Fotokopie des gleichnamigen «Index» Princeton (USA), der alle gedruckten Arbeiten über die christliche Kunst bis zum 14. Jahrhundert verzettelt. Das Museum gibt auch wissenschaftliche «Kataloge» von einzelnen Gebieten seiner Sammlungen heraus, wie auch kleinere Führer durch die Abteilungen derselben. Von Zeit zu Zeit veranstalten die Museen eigene Ausstellungen; das Museo sacro stellt seine prachtvollen Räume bei Gelegenheit auch fremden Ausstellungen zur Verfügung.

Ohne Zweifel ist die «Vatikanische Bibliothek» ein in jeder Hinsicht bedeutsames internationales Kulturinstitut.

A. M. Ammann, Rom

Eingesandte Bücher

Daniélou, Jean: Wege zu Christus. Aus dem Französischen übersetzt von Hans Broemser. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1962. 200 S., Leinen, DM 13.80.

Daniélou, Jean: Liturgie und Bibel. München, Köselverlag, 1963, 398 S., Ln.

Davy, Marie-Madeleine: Gabriel Marcel. Ein wandernder Philosoph. Frankfurt a. M., Jos. Knecht Verlag, 1964. 336 S., Ln., DM 17.80.

Déchanet Jean-Marie: Mein Yoga in 10 Lektionen. Luzern, Räber Verlag, 1963, 157 S., mit 53 Abb., kart., Fr. 7.80.

Delp, Alfred: Kämpfer, Beter, Zeuge. Herderbücherei. Bd. 131. Herder-Verlag, Freiburg i. Br., 1962. 127 S., brosch., DM 2.40, Fr. 2.90.

de Finance, Joseph, SJ: Essai sur l'Agir humain. Libreria editrice, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1962. 444 S., brosch.

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins, 8002 Zürich, Scheideggstraße 45, Tel. (051) 27 26 10/11.

Abonnements- und Inseratenannahme: Administration «Orientierung», 8002 Zürich, Scheideggstraße 45, Tel. (051) 27 26 10, Postcheckkonto 80-27842.

Abonnementspreis: Schweiz: Jahresabonnement Fr. 15.—; Halbjahresab. Fr. 8.—; Gönnerabonnement Fr. 20.—. Einzahlungen auf Postcheckkonto 80-27842. **Studentenabonnement für alle Länder ist Halbjahresabonnement.** — Belgien - Luxemburg: bFr. 190.—/100.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. — Deutschland: DM 16.—/8.50, Gönnerabonnement DM 20.—. Best- und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstr. 45, 8002 Zürich. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Konto Nr. 785, Psch. A. Ludwigshafen oder Nr. 17525 Mannheim, Orientierung. — Dänemark: Kr. 25.—/13.—. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. — Frankreich: Fr. 18.—/10.—. Best. durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, C. C. P. 1065, mit Vermerk: Compte Etranger Suisse 621.803. — Italien - Vatikan: Lire 2200.—/1200.—, Einzahlungen auf c/c 1/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicola da Tolentino, 13, Roma. — Österreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstraße 9, Postcheckkonto Nr. 142 181, Sch. 90.—/50.—. — USA: jährlich \$ 4.—.

Orientierungstag für Akademiker

über Einsatzmöglichkeiten in der Entwicklungshilfe

Samstag, 13. Februar 1965, 10.20–18 Uhr
Katholisches Akademikerhaus, Zürich, Hirschengraben 86

Auskunft und Anmeldung:
Deutschschweizerisches Katholisches Laienhelferwerk, Reichen-
gasse 34, 1700 Freiburg 2, Telefon (037) 2 42 65

oder
Institut für Internationale Zusammenarbeit, Annagasse 20, Wien I