



**E**PILEPSIE: Als «heilige Krankheit» hielt man sie in der Frühantike für göttlichen Ursprungs. Erstmals im «Corpus Hippocraticum» (5. Jahrh. v. Chr.) wurde sie mit dem Hirn in Verbindung gebracht (Brockhaus). Fast zweieinhalb Jahrtausende später stehen sich die beiden Auffassungen immer noch gegenüber. Nur daß anstelle der Vermutung «Hirn» das Elektroenzephalogramm faßbare Daten liefert und daß die Gegenposition statt auf eine Gottheit auf den Teufel schließt. Hie Arzt, hie Priester, so hallte es Anfang August durch die bundesdeutschen Medien, und weil der zweite nicht den ersten rief, um das Schlimmste zu verhüten, trat der Staatsanwalt auf den Plan. Das Opfer aber, die Studentin Anneliese Michel, war tot. War sie es nur, weil «in extremis» der Mediziner fehlte, oder hatte die Medizin schon zuvor versagt? Und mußte sie versagen, weil die religiöse Vorstellungswelt stärker war? – Hier ein Fall, der einen anderen Verlauf nahm.

## Doktern oder glauben?

Ihre Anfälle hatte *Rita* seit vielen Jahren. Die Eltern führten sie auf eine der Halbjährigen verabreichte Pockenimpfung aber auch darauf zurück, daß sie als Säugling «geplagt» (das hieß: verwünscht) worden sei. Die Tochter wurde alsbald zu Quacksalbern und «Propheten» gebracht. Doch an der Epilepsie versagten deren Heilmethoden. Schließlich gaben die Eltern *Rita* einem Gesundheitsbeter in Pension. Da er auch einige Geisteskranke im Hause hatte, blieb dieses nicht ganz ohne Kontrolle von außen. Jedenfalls kam es soweit, daß die Zwölfjährige mit polizeilicher Hilfe vom Amtsarzt in eine Anstalt für Epileptische eingeliefert wurde, und zwar mit dem (offenbar vom Gesundheitsbeter stammenden) Vermerk, sie sei vom Teufel besessen. Diese Qualifikation schreckte in dem medizinisch und religiös aufgeschlossenen Haus niemanden ab. Die anfänglich vielen Anfälle konnten durch sorgfältige Medikamenteneinstellung überwunden

werden. *Rita* durfte schließlich in ihre Familie zurückkehren und blieb dort anfallsfrei, wenn auch charakterlich noch schwierig.

Die nun ambulant fortgesetzte Behandlung wurde unterstützt durch das wachsende Vertrauensverhältnis zu einer Sozialarbeiterin, die die Mutter zuerst zur Finanzierung des Anstaltsaufenthaltes aufgesucht, die aber die Gesamtsituation auch vom Seelischen her erfaßt hatte. Eines Tages kam die Mutter mit *Rita* strahlend zu ihr: «Seit einem Vierteljahr gebe ich *Rita* keine Medikamente mehr. Wir beide haben einen Glaubensakt gemacht, und der Prediger sagte: «Wenn *Rita* doch noch Medikamente nähme, hätten wir zu wenig Glauben.» Die Sozialarbeiterin, obgleich heimlich erschrocken, machte der Frau keine Vorwürfe, gewann sie aber dafür, die Besserung vom Arzt überprüfen zu lassen. Sie brachte diesem dann die Glaubenssituation von Mutter und Tochter nahe, und auch er drängte, da der Untersuchungsbefund relativ gut war, nicht auf Wiedereinnahme der Medikamente.

Zu den weiteren Kontrollen ging *Rita* bald einmal allein. Nach drei Jahren war der Befund viel schlechter, doch das Mädchen war nun selbständig genug, von sich aus, auch gegen den Widerstand der Mutter, die Medikamente wieder zu nehmen. Heute, dank dem beharrlichen Zusammenwirken mehrerer Instanzen und dem Goodwill des Arbeitgebers, kann *Rita* als liebenswerter Mensch in einer kleinen Fabrik selber ihr Leben verdienen. Die Sozialarbeiterin aber bewahrt von ihr eine Postkarte auf: «Ich denke manchmal an den Rat, den Sie damals meiner Mutter und mir gegeben haben.» Es handelte sich um die alte Weisung, so im Vertrauen zu beten, als ob Gott alles für uns täte, und so sich selber anzustrengen, als ob wir alles selber machen müßten. In dieser Haltung wurden falsche Alternativen wie «doktern oder glauben», «krank oder besessen» überwunden. Mit dem Vertrauen, das *Rita* in Menschen gewann, reifte ihr Glaube und lockerten sich Krampf und Wahn. *L. K.*

## Heilen

**Falsche Alternativen überwinden:** Gegenbeispiel zum tragischen Epilepsie-Fall Anneliese Michel – Auch *Rita* trug seinerzeit das Etikett «besessen» – Mutter und Prediger setzten «Glauben» gegen Medikamente – Sozialarbeiterin und Arzt schufen die Vertrauensbasis für ein reifes Sowohl-Als-auch. *Ludwig Kaufmann*

## Film

**Der «Messias» von Rossellini:** Filmen und Denken in gleicher Präzision – Das Leben Jesu im Kontext der Erwartungen der Armen – Metahistorische Synthese – Hier reiche Philister/Industrielländer, dort hebräische Halbnomaden/Entwicklungsländer – Statt archaischem Fundamentalismus eine Fabel über die Macht in weiten Horizonten – Ausgangspunkt Synopse: Spannungen von Johannes, Stil von Markus – Bruch mit der Tradition als hervorstechendes Thema – Nüchternere Strenge provoziert religiöse Teilnahme. *Virgilio Fantuzzi, Rom*

## Theologie

**«Glauben und Verstehen» nach dem Tode Bultmanns:** Seit Schleiermacher bedeutendster Vertreter der Lehre vom Verstehen (Hermeneutik) – Sein Entmythologisierungsprogramm war kein Abbruchunternehmen – Unsere existentiellen Fragen sind immer noch die des biblischen Menschen – Das bleibende christliche Skandalon – Die systematische Leistung mit Hilfe eines genialen Mißverständnisses – Heideggers Philosophie als «ancilla» – Bleibende Einsichten – Theologie muß von Gott reden und menschliche Erfahrung mitdenken – Nichterledigte Fragen: Historischer Jesus, Gott und Existenzsinn, neue Mythen, Bekehrung und Veränderung. *Johannes B. Brantschen, Fribourg*

## Soziologie

**Warum «Kirche und...»? (II):** Differenzierung zwischen Kirche und Gesellschaft (bzw. Staat) als kirchliche Antwort auf die neuzeitliche Entwicklung – Säkularisierung bisher zu isoliert gesehen – Ende des Staatskirchentums und Klerikalisierung der protestantischen Kirche – Katholische Strategie der Abgrenzung und ihre großen Erfolge – Weshalb sie heute überholt ist – Verlust des Minderheitenstatus – Fehlende Plausibilität kirchlicher Deutungsschemata – Drei denkbare Optionen für die Zukunft – Katholische Teilkultur bewahren – Anpassung an gesellschaftliche Erwartungen – Vertrauen in das «Magnum» des Christentums – Weshalb nur der letzte Weg eine Zukunft eröffnet. *Franz-Xaver Kaufmann, Bielefeld*

## Inkulturation

**Liturgiereform in der Dritten Welt:** Bischofssynode 1974 forderte Inkulturation – Nach der Anpassung der Sprache die der Formen und Bräuche – Vatikan scheint zweite Reformphase aufzuhalten – Beispiel Indien: Ein neuer Ritenstreit? – Jesuiten für indische Theologie, Kardinal Parecattil für «Neue Meßordnung», Verbote aus Rom. *Desmond O'Grady, Rom*

## «Der Messias» von Roberto Rossellini

Die Gestalt Jesu erscheint von neuem auf der Leinwand, diesmal durch einen großen Meister des Films: Roberto Rossellini. Der Titel des Films «Der Messias» weist auf den besonderen Zuschnitt der Erzählung hin: das Leben Jesu in einem Kontext von Erwartungen und Hoffnungen. Im Evangelium wird gesagt: Selig die Armen! Rossellini führt uns zur wörtlichen Bedeutung dieser Aussage zurück, indem er uns einen armen Messias vor Augen führt, der unter armen Leuten lebt. Einen Messias, der auf seine Weise revolutionär ist, unerschütterlich in seiner Gegnerschaft zum Legalismus der religiösen und sozialen Überzeugungen seiner Zeit. In der Lehrtätigkeit Jesu betont der Regisseur die Kühnheit, den enormen Mut, den es brauchte, um ein Reich zu verkünden, das auf Innerlichkeit, Liebe und Freiheit gründet.

### Filmen, eine Weise zu denken

Der Stil des Films enthüllt sich vom ersten Bild an, das den Hintergrund bildet für die Titel des Vorspanns. Die langsame Bewegung eines rückwärts gerichteten Zoom, von den harten Spitzen eines Berges bis zum darunterliegenden «Tal Kanaan», dann wieder vorwärts, um eine Gruppe von wandernden Hebräern herauszuheben. Die Aufnahmemaschine, mit ihren tatsächlichen Verschiebungen und den verschiedenen Einstellungen des Objektivs, durchläuft Flugbahnen, als ob sie den Linien eines vorgeschriebenen geometrischen Musters nachginge. Aus diesen Verknüpfungen von Bildern ergibt sich die Umschreibung eines abstrakten Raumes und einer abstrakten Zeit. Über die tatsächlichen Örtlichkeiten legt sich eine geistige Topographie, in die der Weg hineingehört, den Rossellini dem Verständnis des Zuschauers vorschlägt.

Wenn man sagt, Rossellini habe das Filmen im Blut, will man damit ausdrücken, daß für ihn das Begreifen eine Weise des Schauens geworden ist und das Schauen eine Art des Filmens, eine besondere Technik der Wiedergabe.<sup>1</sup> Es besteht eine große Ähnlichkeit zwischen der Art und Weise, mit welcher der Regisseur den Aufnahmeapparat aufstellt, die Bewegungen der Schauspieler und Statisten organisiert, Handlungen und Worte verbindet, die Personen und ihre Umgebung verschmilzt, und der Art und Weise, mit der sein Geist zur Erarbeitung von Begriffen durch Synthese vorgeht. All dies ist ihm so sehr zur zweiten Natur geworden, daß für ihn Filmen und Denken nur zwei Aspekte derselben Handlung sind. Die Art, wie der Aufnahmeapparat mit extremer Präzision sich einer Achse entlang bewegt, die immer den kürzesten Weg (in Luftlinie) zwischen den wichtigen Elementen des filmischen Geschehens durchläuft, liefert den mathematischen Beweis für all das, und dies unterscheidet auch Rossellinis Filme von allen andern.

Im Prolog des Messias wird die Armut der halbnomadischen Hebräer dem Reichtum der Philister gegenübergestellt; durch andere bipolare Faktoren wird diese Gegenüberstellung noch betont: Übergang von der Bronze- zur Eisenzeit, unterschiedliche gesellschaftliche Institutionen. Dieses auf seine Weise historische Problem erhält im synthetischen Vorgehen, wie es für Rossellini typisch ist, eine metahistorische Dimension. Der Wohlstand der Philister entspricht dem heutigen Wohlstand unserer technischen Zivilisation im Gegensatz zur Armut der Entwicklungsländer. Im Film spielt sich die Auseinandersetzung auf einer wesentlichen Ebene ab, im Zusammenhang mit den grundlegenden Lebensbedingungen: dem Besitz von Werkzeugen.

<sup>1</sup> Um diese Resultate zu erreichen, hat Rossellini einen besonderen Apparat erfunden, der es ihm erlaubt, bei den Aufnahmen jederzeit die Einzelheiten der Umgebung ins Gesichtsfeld einzuschließen oder sie davon auszuschließen.

Rossellini hält sich nicht mit ausführlichen Beschreibungen auf, er häuft nicht eine Menge von minuziösen und pedantischen Einzelheiten über die Umwelt an; er sucht vielmehr ausgedehnte Räume, weite Horizonte, über welche die Filmkamera in raschem Flug hinwegzieht. In seinen Filmen werden die Schauspieler nicht dazu angehalten, etwas aufzusagen, sondern zu handeln. Er holt «Charakterschauspieler» vom Lustspiel oder vom Kabarett, um kraftvolle Rollen zu spielen, Leute von der Straße, um Heilige darzustellen. Jeder Schauspieler behält die Freiheit, sich so aufzuführen, wie er es gewohnt ist, mit seiner Mimik, seinen brüskten oder ungelenten Bewegungen, seinen Eigenheiten. Der Bildausschnitt bevorzugt nie eine der Personen, die Nahaufnahme kommt praktisch nicht vor. Der Film kann in seinen großen Linien als eine Fabel über die Macht aufgefaßt werden, über den Widerstand des Menschen in seiner Auseinandersetzung mit dem göttlichen Bereich, über die Kämpfe und Spaltungen zwischen Völkern, die nicht wissen, daß sie gemeinsam zur Brüderlichkeit berufen sind. In der Bibel findet der Regisseur eine Antwort auf die bewegten Fragen der Geschichte; er wird sich bewußt, daß im Wort Jesu diese Antwort endgültig ist.

### Das tiefste Geheimnis in der Sprache der Augen

Die Erzählung des Films lehnt sich an eine Synopse der vier Evangelien an.<sup>2</sup> Ein besonderes Gewicht erhält das Johannes-evangelium. Jesu Dialog mit der Samariterin, der Hirt, der sein Leben hingibt für seine Schafe, die Rede beim Laubhüttenfest, die Ehebrecherin, die Untersuchung der Pharisäer über die Heilung des Blindgeborenen, das neue Gebot der Liebe während des Abendmahls, das Verhör durch Pilatus – diese Szenen gehören zu den schönsten des Johannes-evangeliums, die im Film dargestellt werden. Rossellini hatte beim neuerlichen Lesen der Evangelien den Eindruck, einen neuen Text zu entdecken, der unter den gängigen Interpretationen der Religionslehrer und Apologeten vergessen und verborgen war, und war besonders betroffen von den Spannungen, die das vierte Evangelium durchziehen. Die Gesamtstruktur des Films hält sich aber trotzdem nicht an den Rahmen der johanneischen Erzählung (auch wenn er im ganzen deren Chronologie einhält). Der einfache Stil der Inszenierung steht dem Archaismus von Markus näher als der theologischen und literarischen Kunst des Johannes. Der Beitrag der Synoptiker wird nicht vernachlässigt: Von den Kindheitserzählungen stammen die Episode mit den Magiern (Matthäus) und jene mit dem zwölfjährigen Jesus im Tempel (Lukas). Die Reden Jesu schließen die Seligpreisungen und die Weherufe über die Pharisäer ein (Matthäus) sowie die «sozialen» Gleichnisse von Lukas.

Rossellinis Auseinandersetzung mit den zitierten Texten ist weder unkritisch noch neutral, auch wenn er für seine Analyse nicht die Mittel der Exegese, der Hermeneutik, der literarischen und historischen Kritik heranzieht, sondern diejenigen seines eigenen Faches. Die verschiedenen Phasen der Szenenanordnung, die Wahl der Örtlichkeiten und der Schauspieler, die Inszenierung, die Aufnahme, die Montage, der Schnitt funktionieren jeweils als Siebe. Wenn das Endergebnis einen sehr strengen Eindruck hinterläßt, so geht das darauf zurück, daß die Schlacken, die unwesentlichen Teile des Geschehens, im Verlauf der Entstehung gebremst und ausgeschieden wurden durch eine Reihe von Abtropfbrettern und Filtern, die auf strategische Weise verteilt waren. Die Siebe von Rossellini haben zunächst einmal jeder emphatischen oder rhetorischen

<sup>2</sup> Eine erste Szenenanordnung für den Messias war ausgearbeitet worden aufgrund von Angaben von Pater C. M. Martini vom Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, der schon theologischer Ratgeber Rossellinis für Gli Atti degli Apostoli (1968) war. Dieses erste Material, das sich stark an die Synopse von Lagrange anschloß, wurde von Rossellini nochmals völlig überarbeitet mit Hilfe von Silvia D'Amico und mit Beratung durch Pater E. Segneri SDB.

Akzentuierung den Weg versperrt. Im Film werden die Wunder dargestellt, indem von der Wirkung auf die Ursache hingewiesen wird. Dies erfordert vom Regisseur eine kritische Haltung nicht nur gegenüber dem Text, sondern auch gegenüber dem Medium des Films, das für Showeffekte sehr geeignet ist.

Dieser Film wirft Probleme auf, die über die Grenzen des Kunstgenusses und der Analyse hinausgehen. Wie weit können sich die Christen mit dem Gedanken vertraut machen, daß die Evangelien Teil eines Kulturschatzes bilden, der allen Menschen gemeinsam ist, und daß sie deswegen für sehr verschiedenartige Interpretationen offen sind, je nach der kulturellen Prägung oder inneren Haltung dessen, der an sie herangeht? Gibt es in den Evangelien unter den verschiedenartigen Interpretationen einen gemeinsamen Grund, der von allen wahrgenommen werden kann und der einen Punkt der Übereinstimmung und nicht der Meinungsverschiedenheit zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden liefern könnte? Was sagt der Jesus der Evangelien den Menschen unserer heutigen säkularisierten westlichen Kultur?

Bei der Zusammenstellung der Dialoge seines Films hat Rossellini besonders auf jene Aussagen Jesu geachtet, die einen Bruch mit den damals geltenden Traditionen anzeigen. Das öffentliche Leben Jesu ist gekennzeichnet durch eine Aufeinanderfolge von Situationen, die der Gefangennahme und dem Tod Johannes des Täufers entsprechen oder entgegenlaufen und die um zwei geographische Pole konzentriert sind (Galiläa und Jerusalem), die als Ausgangspunkt und Zielpunkt der aufeinanderfolgenden Szenen dienen. Von den ersten Begegnungen zwischen Menschen, die einander noch nicht kennen, aber tiefe Anliegen gemeinsam haben, über Trennungen anlässlich eines Abschieds bis zum Wiedersehen unter alten Freunden bei der Rückkehr von einer Reise. Als Jesus aus Nazaret verjagt wird, folgt ihm seine Mutter; die Tätigkeit Jesu in Galiläa ist eingebettet in den familiären Kontext von Beziehungen zwischen Personen mit affektiven Bindungen. Die Gleichnisse Jesu gehen von Mund zu Mund; Jesus erzählt sie seinen Jüngern, diese wiederholen sie in den Dörfern, in die sie zum Predigen geschickt werden. Das «Messiasgeheimnis» ist für Rossellini das Zeichen des Geheimnisses. Die Gottheit Christi wird dargestellt als ein Geheimnis, das zwischen Jesus und seiner Mutter bleibt und von dem sie untereinander mit den Augen, nicht mit dem Mund sprechen.

### Ein trockener Film mit emotionaler Kraft

Obwohl sich Rossellini den Evangelien vom Standpunkt des modernen Menschen aus genähert hat, mehr angezogen von den im weiten Sinn kulturellen Bedeutungen und Werten, die sich aus dem Geschick Jesu ergeben als von den eigentlich theologischen Themen der Menschwerdung und der Erlösung, kann man den Film nicht als eine weltliche Operation bezeichnen, die an heiligen Texten ausgeführt wurde. Die religiöse Botschaft der Evangelien bleibt als solche auch im Film bestehen, insofern die kritische Sicht des Regisseurs nicht auf eine substantielle Änderung des Geschehens hinzielt oder auf neue Inhalte, die nicht schon im Buchstaben oder mindestens im Geist der Texte enthalten wären.

Aufgrund seiner Treue in der Wiedergabe der Geschichte Jesu kann der Film gar nicht anders, als das religiöse Gefühl der Christen anzusprechen. Für einen gläubigen Zuschauer erfüllt alles, was im Film schmucklos und alltäglich erscheint, die Rolle eines sehr treffenden Kommentars zu dem, was der Apostel Paulus die «Kenosis Christi» nennt: seine Entäußerung, sein freies Ja zum Los, das allen Menschen gemeinsam ist, sein Gehorsam bis zum Tod (Phil 2, 7f.). In diesem Sinn entfaltet auch ein trockener Film wie dieser, der jedem spektakulären Effekt abhold ist, eine gewaltige emotionale Kraft. Das Leiden Christi hört nicht auf, unser Herz und Gemüt anzusprechen, und je schmuckloser die Bilder sind, die es beschreiben, um

«Ein Buch, das höchste Aufmerksamkeit verdient!»  
(Publik-Forum)

## Johannes Neumann Menschenrechte – auch in der Kirche ?

200 Seiten. Broschiert DM/Fr. 14.80

«Die Frage, ob die Menschenrechte auch für das innere Leben der Kirchen von Bedeutung und dementsprechend wahrzunehmen und durchsetzbar zu machen sind, und zwar sowohl in theoretischer wie in praktischer Hinsicht, wird in letzter Zeit immer häufiger gestellt.» (L. Kaufmann, in «Orientierung»)

Auf dieses Buch wurde in einem Artikel über die Menschenrechte in Nr. 13/1976 dieser Zeitschrift ausführlich eingegangen.

Benziger Verlag, Zürich/Köln

so eher kann der tiefe Sinn der Worte Jesu begriffen werden: «Wenn ich von der Erde erhöht bin, werde ich alle an mich ziehen» (Joh 12, 32).

Im letzten Teil des Films treten Erzählmechanismen in Funktion, die, auch wenn sie vom Regisseur streng unter Kontrolle gehalten werden, unweigerlich die Wirkung der Teilnahme hervorbringen. Der Zuschauer fühlt sich hineingenommen in ein Schicksal, das ihn in Bann schlägt und ihn in Regionen versetzt, wo das, was niedrig erscheint, in Wirklichkeit erhaben ist und wo die menschliche Katastrophe vom Widerschein der göttlichen Herrlichkeit überstrahlt wird. Gemäß seinem nüchternen Vorgehen, das bewußt vieles ausläßt und das mehr auf den Verstand als auf das Gefühl gerichtet ist, übergeht Rossellini die grausameren Aspekte der Passion, vermeidet er die direkte Darstellung der Geißelung und der Quälereien, denen der Verurteilte von seiten der Soldaten ausgesetzt ist, unterläßt er die Beschreibung des Kreuzwegs, um nicht abgegriffene Motive zu verwenden; die Anwesenheit der Bewohner Jerusalems bei den Ereignissen des Karfreitags wird in bescheidenen Grenzen gehalten. Man nähert sich der Szene des Kalvarienberges mit einer Gruppe von Kindern, die spielen und ein langatmiges Lied singen. Die Anwesenheit der Mutter Jesu, während des ganzen Films ein beständiges Gegengewicht zur Anwesenheit Christi, wird bei dieser Szene entscheidend für den künstlerischen Ausdruck. Sie steht aufrecht vor dem Kreuz, an dem ihr Sohn stirbt, und bewegt sich nicht, vergießt keine Träne; man wird sie nur weinen sehen vor dem leeren Grab.

Die Rückgriffe auf die traditionelle Ikonographie sind sehr spärlich in diesem Film; allerdings fehlt nicht ein ausdrücklicher Bezug auf die vatikanische Pietà des Michelangelo, der durch das jugendliche Aussehen der Mutter Jesu noch betont wird, deren physisches Alter von Betlehem bis zum Kalvarienberg unverändert bleibt, gleichsam ein handgreifliches Zeichen

ihrer Reinheit. Es mag seltsam erscheinen, daß in der «Dichtung» eines Autors, der allem, was außergewöhnlich und wunderbar erscheinen kann, so sehr abgeneigt ist, das Bild einer ewig jungen Muttergottes Platz gefunden hat, ein Bild, das nicht auf historischen Daten beruht, sondern auf der Tradition einer alten Marienverehrung. Der Mensch, auch der moderne, hält immer Überraschungen bereit. Rossellini, am wenigsten

von allen einem leichten Pathos zugeneigt, wählt sorgfältig die Argumente, um deretwillen es sich lohnt, die Forderungen des Verstandes mindestens zeitweilig zurückzustellen. Auch die Emotion kann, wenn sie von Verstand überwacht wird, eine Hilfe sein auf dem schwierigen Weg, der zur Wahrheit führt.

Virgilio Fantuzzi, Rom

Aus dem Italienischen übersetzt von Werner Heierle

## «GLAUBEN UND VERSTEHEN» NACH DEM TODE BULTMANNS

«Der Name Rudolf Bultmann und der Begriff ›Verstehen‹ werden für alle, die die theologische Bewegung der letzten Jahrzehnte wachen Sinnes mitgemacht haben – und sie werden wohl auch für alle künftig zu schreibende Theologiegeschichte unserer Tage – unzertrennlich verbunden bleiben.»<sup>1</sup> Mit diesem Satz hat Karl Barth, der anfängliche Freund und spätere theologische Gegenspieler, das Anliegen Bultmanns auf die kürzeste Formel gebracht. Bultmanns Lebenswerk galt dem rechten theologischen *Verstehen* der neutestamentlichen Gottesbotschaft. Er hat darin so Grundlegendes geleistet, daß er heute als der seit Schleiermacher bedeutendste theologische Vertreter der Lehre vom Verstehen, der Hermeneutik, gilt. Daneben wissen Kenner aber auch in Bultmann den sorgfältigen Philologen, den kenntnisreichen Religionswissenschaftler und bahnbrechenden Fachexegeten zu schätzen. Nicht zuletzt wurde Bultmann mit seinem Werk «Die Geschichte der synoptischen Tradition» (1921) zusammen mit M. Dibelius und K. L. Schmidt zum Begründer der neutestamentlichen Formgeschichte. Wir wenden uns im folgenden nur dem *Theologen* Bultmann zu.

### Gegen ein falsches Skandalon

Bultmann war von der Sorge umgetrieben, das Reden von Gott könnte für viele Zeitgenossen sinnlos werden, und zwar nicht nur deshalb, weil der moderne Prometheus mit Hilfe von Wissenschaft und Technik sein Schicksal in eigene Regie übernommen hat, sondern vor allem auch deshalb, weil die biblische Gottesbotschaft in ein Weltbild eingebettet ist, das nicht mehr das unsrige ist. Der moderne Mensch könne nur dann vor eine verantwortbare Glaubensentscheidung gestellt werden, wenn – so Bultmanns Grundforderung – das biblische Reden von Gott aus diesem antiquiert-mythologischen Weltbild der Bibel herausgelöst würde. Dieses Anliegen Bultmanns ist – als negative Seite seiner Hermeneutik – unter dem Schlag- und Reizwort «Entmythologisierung» in die Geschichte eingegangen. Es hat in den 30er Jahren den stillen Gelehrten aus Marburg – wider seinen Willen und seine Absicht – plötzlich ins Rampenlicht der Weltöffentlichkeit gerückt und ihm viel Ärger und Anfeindung eingebracht. Dabei verstand Bultmann sein Entmythologisierungsprogramm nicht als Abbruchunternehmen, das Gotteswort zerstören könnte, sondern im Gegenteil als eine Verstehenshilfe, die sicherstellen soll, daß das christliche Skandalon seinen wahren Stellenwert behält und nicht, infolge der Ablösung des antiken durch das moderne Weltbild, ein pseudointellektuelles Skandalon wird, insofern dem Christen zugemutet wird, Sachen «für wahr zu halten», die in Wahrheit nur Elemente eines vergangenen Weltbildes sind.

Ist unser durch Wissenschaft und Technik geprägtes Weltbild auch nicht mehr das der Bibel, so sind – nach Bultmann – doch unsere *existentiellen* Fragen und Probleme immer noch die des biblischen Menschen: Kampf und Sorge ums tägliche Brot,

Suche nach Glück, Angst vor einer ungewissen Zukunft, Kummer ob einer nicht bewältigten Vergangenheit. Hier setzt Bultmann an: es gilt herauszufinden, wie die Menschen der Bibel sich in ihren existentiellen Fragen verstanden haben, wie sie in der Begegnung mit Gottes Offenbarung in Jesus Christus ihr bisheriges Selbstverständnis aufgegeben und ein neues gefunden haben. Ihr neues Selbstverständnis kann auch das unsere werden, uns vor eine echte Glaubensentscheidung stellen, während uns ihre Weltbilder – sekundäre und teilweise hilflose Objektivierungen (vgl. z. B. 1. Thess, 4, 15–18) ihres Betroffenseins durch das Wort Gottes – nichts mehr angehen. Dies herauszuarbeiten unternimmt Bultmanns «existentiale Interpretation», die positive Seite seiner Hermeneutik.

Das bleibende christliche Skandalon nun, das die Menschen damals und heute zur Stellungnahme herausfordert, heißt in Bultmanns Formulierung: Willst Du anerkennen, daß Gott einen Gekreuzigten zum Herrn gemacht hat? Weil aber Bultmanns hermeneutische Grundregel will, daß man von Gott nicht recht reden kann, ohne *zugleich* auch vom Menschen zu reden<sup>2</sup>, lautet diese kerygmatische Anfrage an den Menschen näherhin so: Willst Du wie bisher aus dem Sichtbaren und Verfügbaren leben (aus dem Bankkonto und der Technik, der Lebensversicherung und der Kirchensteuer), Dich Deiner Leistungen und Werke rühmen, und damit letztlich den Weg alles Vergänglichen gehen, oder bist Du bereit Deine bisherige Selbstbehauptung aufzugeben und in vollem Vertrauen mit dem unsichtbaren Gott in eine unverfügbare Zukunft zu gehen, in eine Zukunft, für die auch der Tod keine Grenze ist, weil Gott der radikal Kommende ist, der Dich auch noch im Tode auffangen wird?<sup>3</sup> Das Kerygma fragt also den Menschen, ob er aus Gott oder aus der Welt leben will. Entscheidet er sich für Gott, so gewinnt er seine Eigentlichkeit, das heißt eine Freude, die zwar stets durch die Trauer hindurch gewonnen werden muß, die aber die Welt ihm nicht mehr nehmen kann, verbunden mit einer Freiheit, die es ihm erlaubt, allem Innerweltlichen in jener eigentümlichen Distanz zu begegnen, die Paulus im 1. Kor 7, 29–31 beschrieben hat: in der Haltung des «Als ob nicht» – eines der Bultmannschen Lieblingswörter.

Sein Kommentar zum Johannesevangelium, seine «Theologie des Neuen Testaments» und seine vier Aufsatzbände «Glauben und Verstehen» zeigen uns den Theologen Bultmann in seinem Bemühen, die «existentiale Interpretation» zu präzisieren und zu vertiefen.

### Philosophie und Theologie

Bultmanns systematische Leistung besteht darin, daß es ihm geglückt ist, drei verschiedene theologisch-philosophische Tendenzen, die ihm nacheinander zuwuchsen, zu einem runden

<sup>1</sup> R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1. Bd. Tübingen (1933) 1961<sup>4</sup>, S. 26–37.

<sup>2</sup> Vgl. R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*. In: *Kerygma und Mythos*. Bd. 2. Hamburg 1954, S. 203; ders., *Glauben und Verstehen*, 3. Bd. Tübingen (1960) 1962<sup>3</sup>, S. 90, 121, 159, 163f.; ders., *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (1949). Hamburg 1962, S. 195; ders.; *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*. Hamburg 1964 (Stundenbuch, 47), S. 32.

<sup>1</sup> K. Barth, *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen* (ThSt [B], 34). Zollikon-Zürich (1952) 1953<sup>2</sup>, S. 3. Neu aufgelegt in: K. Barth, *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen. Christus und Adam nach Röm 5*. Zwei theologische Studien, Zürich 1964, S. 9.

Ganzen zu verflechten: das Erbe der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts mit dem ihr eigenen Pathos der Wahrhaftigkeit und der intellektuellen Redlichkeit; den Neuansatz K. Barths in den frühen 20er Jahren («dialektische Theologie») bei der absoluten Transzendenz des Wortes Gottes; und endlich M. Heideggers Frühphilosophie, die Bultmann in Marburg, wo Heidegger von 1923–28 lehrte, in persönlicher Arbeitsgemeinschaft mit dem Philosophen, kennenlernte. In Heideggers Analysen des menschlichen Daseins fand Bultmann die *formale* Begrifflichkeit für seine «existenziale Interpretation» – nicht ohne ihn, den «Hirten des Seins», dabei in seiner eigenen Intention genial mißzuverstehen: Heidegger verstand seine existenzialen Analysen nur als *Durchgang* zur eigentlichen philosophischen Frage nach dem «Sinn von Sein».

Durch dieses Unternehmen Bultmanns, sein theologisches System mit Hilfe Heideggerscher Begriffe zu präzisieren, kam es schließlich zum theologischen Eklat mit Karl Barth. War dieser schon skeptisch gegen die allzu große Bedeutung, die Bultmann der historisch-kritischen Forschung in der Theologie einräumte, so sah er ihn nun gar auf dem Weg in eine neue ägyptische Gefangenschaft.<sup>4</sup>

Es bleibt jedoch Bultmanns bleibendes Verdienst, der historisch-kritischen Forschung und der profanen Begrifflichkeit (sprich: Philosophie) in der Wort-Gottes-Theologie Heimat und Geltung verschafft zu haben – ohne die Sache der Theologie zu verraten. K. Barth und andere protestantische Kritiker Bultmanns haben wohl nicht erkannt, daß auch für Bultmann – wie sich's für Theologen gehört – die Heideggersche Philosophie nur «ancilla theologiae» blieb; sollten sie es doch erkannt haben, so wollten sie der Philosophie nicht einmal diese Stellung einräumen, ohne sich innezuwerden, daß ihre eigene Theologie unterschwellig nicht minder mit einer – wie auch immer gefärbten – Philosophie arbeitete.

### Bultmann heute

Es ist in den letzten Jahren um Rudolf Bultmann ruhig geworden. Die Theologie hat sich inzwischen anderen Tages-themen zugewandt: der politischen Theologie, der Theologie der Befreiung und Revolution, der «Theologie nach dem Tode Gottes», der Theologie des Spiels, dem historischen Jesus usw. Galt Bultmann noch vor wenigen Jahren in jeder Konfession als bequemer Sündenbock für alle Krisen in Theologie und Kirche, so ist es heute rührend zu sehen – seltsame Umkehrung der Fronten – wie katholische Verlage in lateinischen Ländern mit 40jähriger Verspätung Bultmanns Werke auf den Markt bringen: man meint nun plötzlich in Bultmann einen Bundesgenossen zu haben im Kampf gegen die angeblich allzu horizontal ausgerichtete gegenwärtige Theologie. Andere wiederum sind geneigt, Bultmann nicht länger als theologisches, sondern nur noch als theologie-geschichtliches Ereignis zu sehen. Er wird zum dankbaren Thema für Doktor-dissertationen.

In dieser Situation mag es von Nutzen sein, zunächst einige jener Bultmannschen Einsichten festzuhalten, hinter die auch eine Theologie in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts nicht zurückfallen sollte, und dann auf einige jener Probleme hinzuweisen, die Bultmann unerledigt zurückgelassen hat. Dabei wollen wir aber nicht so sehr den katholischen Zeigefinger erheben, sondern uns auf Fragen beschränken, die für die Theologie aller christlichen Konfessionen von Bedeutung sind.

### Gültige Einsichten

Die gegenwärtige Theologie dürfte sich von Bultmann immer noch einiges sagen lassen:

<sup>4</sup> Vgl. K. Barth-R. Bultmann, Briefwechsel 1922–1966. Hrsg. von B. Jaspert. Zürich 1971, S. 100–102; 118, 129, 136.

► Der «Stand des Theologen hat nun, das ist unsere Meinung, die unmögliche Aufgabe, von Gott zu reden. Wovon denn sonst in aller Welt?»<sup>5</sup> Dies schrieb Bultmann 1926. Heute, 50 Jahre später, ist dieses Wort aktueller denn je. Nicht wenige Theologen sehen nämlich ihre vornehmste Aufgabe heute darin, den Zeitgenossen ökologische und ökonomische, politische und psychologische Ratschläge zu erteilen, und bedienen sich damit – um ein böses Wort von Franz Overbeck aufzugreifen – doch nur als Parasiten von einer Tafel, die andere für sie gedeckt haben.<sup>6</sup>

► Bultmanns Bemühen, Gott und menschliche Erfahrung zusammenzudenken und dabei auch die Philosophie zu Hilfe zu nehmen, ist und bleibt eine ständige Aufgabe der Theologie, wenigstens nach katholischem Verständnis. (Nicht von ungefähr stammen die ersten und besten Bultmann-Monographien von katholischen Autoren.) Bultmanns «Vorverständnis» nahm ein genuines Anliegen der traditionellen «natürlichen Theologie» wieder auf. K. Barth hatte so Unrecht nicht, wenn er – in abwertender Absicht, versteht sich – Bultmann im gleichen Atemzug mit Thomas von Aquin und Fr. Schleiermacher nannte. Solange es uns nicht gelingt klarzumachen, daß Gott etwas mit unserem konkreten Leben zwischen Tisch und Bett, Familie und Beruf zu tun hat, bleibt alles Reden von Gott nur Luxusbeschäftigung für die Mußstunden frommer Leute. Bultmanns Versuch, mit Hilfe des Vorverständnisses das Wort «Gott» semantisch in unsere Alltagssprache einzuführen, weil nur so die biblische Gottesbotschaft verstanden werden kann, ruft gerade in unserer immer noch säkularen Weltstunde nach Wiederholung.

► Bultmann – von ihm selbst etwas überstrapazierte – hermeneutische Grundregel, von Gott könne man nicht in neutraler Distanz reden wie z. B. vom Matterhorn oder vom Planeten Mars, sondern nur so, daß der Mensch mit seiner eigenen Existenz dabei sei – an dieser theologischen Grundregel gilt es in unserer Zeit, in der ein positivistisches Wissenschaftsverständnis auch vor den Toren der Theologie nicht Halt macht, unbeirrt festzuhalten. Hans Urs von Balthasar «Cordula oder der Ernstfall» (1967) wiederholt nur besonders polemisch, was Bultmann uns seit 1925 eingeschärft hat und was der späte Wittgenstein einmal so formuliert hat: «Gott kannst du nicht mit einem andern reden hören, sondern nur, wenn du der Angeredete bist».<sup>7</sup>

► Bultmann verstand seine Theologie nicht als akademisches Glasperlenspiel: seine Theologie wollte dem Prediger eine Hilfe sein. Seinen berühmt-berüchtigten «Entmythologisierungsvortrag» von 1941 hielt er vor Pfarrern der «Bekennenden Kirche». Als die Entmythologierungsdebatte 10 Jahre später ihren Höhepunkt erreichte und man ihm vorwarf, seine Theologie zerstöre die kirchliche Verkündigung, soll er – auf Drängen seiner Frau, der dafür noch nachträglichen Dank gebührt – den Band «Marburger Predigten» herausgegeben haben.

► Bultmann war kein Hoftheologe. Am Applaus lag ihm nichts, alles aber an unbestechlicher Objektivität. Seinen Schülern gab er den Rat, theologische Kongresse möglichst zu meiden, weil persönliche theologische Bekanntschaften dem kritischen Urteil abträglich seien. Auch auf schärfste theologische Angriffe, sofern sie sachlich blieben, reagierte er weder irritiert noch gekränkt – eine Haltung, die aus der Mode zu kommen droht. Tief in der Seele aber traf es ihn,

<sup>5</sup> R. Bultmann, Die Frage der «dialektischen» Theologie. In: Zwischen den Zeiten 4 (1926) 52f., wiederabgedruckt in: Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 2. Hrsg. von J. Moltmann (Theologische Bücherei, 17). München 1963, S. 85.

<sup>6</sup> F. Overbeck, Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie. Aus dem Nachlaß herausgegeben von C. A. Bernoulli. Darmstadt 1963, S. 14f.

<sup>7</sup> L. Wittgenstein, Zettel (Schriften, Bd. 5). Hrsg. von G. E. Anscombe und G. H. Wright. Frankfurt a.M. 1970, S. 429 (Zettel Nr. 717).

wenn man ihm bestritt, der Kirche Jesu Christi zu dienen. Diese Betroffenen werden alle jene verstehen, die einmal am Ausgang der Stadtkirche von Marburg, der Bultmann als Presbyter diente, ihr Scherflein in den Teller legten, den Bultmann ihnen entgegenhielt.<sup>8</sup>

### Anstehende Fragen

Die unerledigten Fragen wollen wir auf vier beschränken:

► Bekanntlich besitzt für Bultmann der historische Jesus keine konstitutive Bedeutung für den christlichen Glauben, denn erstens ist er der Meinung, daß wir vom «Leben und der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben»,<sup>9</sup> zum andern hegt Bultmann den Verdacht, die Rückfrage nach dem historischen Jesus wolle das Kerygma legitimieren; den christlichen Glauben absichern wollen, heiße ihn verderben. – Vom historischen Jesus genügt Bultmann zu wissen, daß er gekommen und gestorben ist, nicht das Wie und das Was. Dieses «Daß», dieses Faktum reicht nach Bultmann aus, das Kerygma (die Predigt) davor zu schützen, mit einer spekulativen Idee verwechselt zu werden. Mit anderen Worten: die Entscheidung – so Bultmann – fällt nicht dort, wo einer dieses oder jenes aus dem Leben Jesu für historisch oder unhistorisch hält, sondern erst dort, wo der Mensch zu der glaubenden Deutung des Todes und der Auferstehung Jesu durch die neustamentliche Kirche vorstößt.

Diese Bultmannsche Position ist weder *historisch* noch *theologisch* zu halten. So haben denn auch die Schüler Bultmanns (E. Fuchs, G. Ebeling, E. Käsemann, G. Bornkamm, H. Braun u. a.) einen Schritt hinter das Kerygma zurück versucht und die von Bultmann überrannte Frage nach dem historischen Jesus wieder aufgenommen, ohne allerdings bis heute untereinander völlige Einigkeit zu erreichen. Auch R. Pesch und E. Schillebeeckx – um nur diese zwei katholischen Autoren zu erwähnen – haben in jüngster Zeit diesen «Schritt zurück» versucht. Ob dieser «Schritt zurück» in eine Sackgasse führt oder neue Horizonte eröffnet, ist in der theologischen Diskussion noch nicht entschieden. Sicher aber ist: das Spannungsverhältnis zwischen dem historischen Jesus und dem erhöhten Christus, darf nicht, wie bei Bultmann, so einseitig zugunsten des nachösterlichen Christus aufgelöst werden, eher wohl ist, wie W. Kasper formuliert, zu «einer Christologie der gegenseitigen Entsprechung von irdischem Jesus und auferwecktem erhöhtem Christus» zu gelangen.<sup>10</sup>

► Bultmann hat – besonders augenfällig in seinem Johanneskommentar – Gott als den Sinn bzw. den Ermöglichungsgrund unserer eschatologischen Existenz gedeutet. Mit diesem anthropologischen Duktus engt Bultmann die ungeheure Dimension, die sich zu Beginn des Johannesevangeliums aufzutut, von Anfang an ein auf die Glaubensentscheidung, durch die ich den wahren Sinn meiner Existenz finde. Zwar muß man – beschämend genug – Bultmann immer noch in Schutz nehmen gegenüber dem ungeheuren Mißverständnis, er habe die Theologie in Anthropologie aufgelöst. Bultmann will nicht *anstatt* von Gott vom Menschen reden, wohl aber will er – getreu dem lutherischen *pro nobis* – alle theologische Rede so stark mit der anthropologischen verknüpfen, daß Gott eben einzig als der Sinn meiner Existenz erscheint. Gegen diese seine anthropologische Engführung bleibt aber festzuhalten, daß es dem Johannesevangelium zuerst und vor allem um Gottes Herrlichkeit und Jesu Ehre geht und dann erst, aber dann sicher auch um den Sinn unserer Existenz.

► Ein Grundeinwand gegen Bultmanns Programm der Entmythologisierung wurde von K. Jaspers in seiner «Abrechnung» mit Bultmann so formuliert: Mythen «sind unersetz-

lich, unüberholbar. Ihre Deutung ist rational nicht möglich, vielmehr geschieht ihre Deutung durch neue Mythen, durch ihre Verwandlung... Entmythologisieren, das würde bedeuten, ein Grundvermögen unserer Vernunft zum Erlöschen zu bringen».<sup>11</sup> In populärer Form lautet dieser Einwand gegen Bultmann heute so: Bultmanns Entmythologisierung beruht auf einer völligen Verkennung der menschlichen Natur. Der Mensch lebt nun einmal nicht nur von kalter Rationalität, sondern auch von Mythen. Der Erfolg der Bücher des Herrn von Däniken, die blühende astrologisch-okkultistische Subkultur unserer Großstädte, der weltweite Protest der Jugend gegen die Leistungsgesellschaft verbunden mit ihrer Suche nach Bewußtseinserweiterung durch Drogen und fernöstliche Mystik demonstrieren es täglich neu, daß Bultmanns Entmythologisierungsprogramm vom Ansatz her fehlgeleitet war. Nicht Abschaffung der Mythen, sondern neue Mythen tun not.

Nun, so bestechend dieser Einwand auf den ersten Blick auch sein mag – die Frage bleibt, ob er überhaupt Bultmanns Anliegen trifft. Denn nicht nur H. Marcuse, sondern auch R. Bultmann weiß nur zu gut, daß die Eindimensionalität der Tod des Menschen ist. Bultmanns ganze Anstrengungen gehen ja gerade dahin, dem modernen Menschen durch die mythischen Bilder hindurch «das wirkliche Geheimnis Gottes in seiner eigentlichen Unbegreiflichkeit deutlich (zu) machen».<sup>12</sup> Nicht Abschaffung der Mythen, sondern Interpretation der Mythen – das ist sein Ziel. Dieses Ziel gilt es anzuerkennen, wenn auch Bultmanns Mythosverständnis dabei problematisch ist, und wenn auch die nicht rechts noch links schauende Radikalität, mit der er biblische Aussagen als mythologisch «erledigt»<sup>13</sup>, zuweilen in die Irre gehen mag.

Bultmanns grundsätzliches Ungenügen aber besteht darin, zu meinen, daß uns das Geheimnis Gottes adäquat *nur* in existentieller Begegnung bzw. in existentieller, d. h. abstrakter Begrifflichkeit zugänglich wird. Daß wir dem Geheimnis Gottes vielleicht gerade in Bildern und Symbolen am besten Ausdruck zu geben vermögen, ist eine Einsicht, die sich schon bei den Schülern Bultmanns durchzusetzen begann; sie haben die Unanschaulichkeit seines «Daß» getadelt, und sie haben gerade auch deswegen auf den historischen Jesus zurückgegriffen, weil sie überzeugt waren, daß in Wort und Tat des historischen Jesus uns die Liebe Gottes *anschaulich* geworden ist. Bultmanns existentielle Interpretation spricht eine verarmte Sprache, in ihrer einsilbigen Wiederholung wirkt sie geradezu langweilig. Bultmann war wohl ein guter Diagnostiker (dafür wollen wir ihm dankbar sein), aber noch lange kein guter Therapeut.

Es müßte heute wieder gelingen, diese existential interpretierten Bilder in einer – wie Paul Ricœur in anderem Zusammenhang sagt – «seconde naïveté», in einer «docte naïveté»<sup>14</sup> zu lesen, und es gälte darüber hinaus auch neue Bilder zu finden, um dem Geheimnis Gottes Ausdruck zu geben. Hier stecken wir alle noch in den Anfängen.

► Bultmann hat die gesellschaftskritische Relevanz des Evangeliums nicht entschieden genug bedacht. Hier muß sein Ansatz ergänzt werden. Bultmann stand in der Tradition Kierkegaards; ihm ging es um den Einzelmenschen, um alle Einzelmenschen (gerade von diesem Ansatz her war es ihm möglich, im Dritten Reich entschieden Stellung zu beziehen gegen jene Ideologie, die den Einzelnen nur als Teil des

<sup>11</sup> K. Jaspers: Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung. In: Kerygma und Mythos, Bd. 3, Hamburg 1957, S. 19.

<sup>12</sup> R. Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung. In: Kerygma und Mythos, Bd. 2, Hamburg 1954, S. 190.

<sup>13</sup> Vgl. R. Bultmann: Neues Testament und Mythologie. In: Kerygma und Mythos, Bd. 1, Hrsg. von H. W. Bartsch, Hamburg 1954, S. 17f.

<sup>14</sup> P. Ricœur, De l'interprétation. Essai sur Freud. Paris 1965, S. 477f.; dt. Übersetzung unter dem Titel: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Frankfurt 1969, S. 506f.

<sup>8</sup> Vgl. W. Schmithals, Die Theologie Rudolf Bultmanns. Eine Einführung. Tübingen 1966, S. 20f.

<sup>9</sup> R. Bultmann, Jesus. Tübingen (1926) 1961, S. 11.

<sup>10</sup> W. Kasper, Jesus der Christus. Mainz 1974, S. 41.

völkischen Ganzen sehen wollte). Wo immer aber – wie es heute gern geschieht – eine solche Fragestellung polemisch-herablassend als Privatisierung und weltlose Innerlichkeit verharmlost wird, ist zurückzufragen: was wollen dann die gesellschaftskritischen Theologen schlußendlich? Ihre gesellschaftspolitische Theologie visiert doch wohl nicht eine abstrakte Idealgesellschaft an, sondern kann sich letztlich auch nur als Plädoyer für den *Einzelmenschen* verstehen, als Kampf für den Schutz der Spontanität, des Spielraums, der Phantasie, der Freiheit eines jeden Einzelmenschen vor der totalen Vereinnahmung durch anonyme Mächte und Herrschaftsstrukturen.

## WARUM «KIRCHE UND ...»? (II)

Die Verarbeitung der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung durch die christlichen Kirchen in soziologischer Sicht

Ausgehend von der Beobachtung, daß die Kirchen ihr Verhältnis zur Umwelt als Zweiteilung verstehen, könnte man nun in dreierlei Richtung weiterfragen:

► Warum thematisiert die katholische Kirche das Verhältnis von sich zu ihrer Umwelt als ein Verhältnis von Kirche und Staat und der Protestantismus sein Verhältnis zur Umwelt als Verhältnis von Kirche und Gesellschaft? Oder aber

► gibt es bestimmte strukturelle Voraussetzungen (und welche sind es), daß in beiden Konfessionen trotz ihres außerordentlich unterschiedlichen theologischen Kirchenverständnisses eine gleich konstruierte Denkfigur «Kirche und ...» auftaucht? Oder endlich

► wodurch ist zu erklären, daß diese dichotomisierende (zweiteilende) Denkfigur als kirchlich relevante in den beiden Konfessionen zu so unterschiedlicher Zeit auftaucht, daß also für den Katholizismus das 19., für den Protestantismus das 20. Jahrhundert zum «Jahrhundert der Kirche» geworden ist?

Alle drei Fragen lassen sich m. E. beantworten, wenn man von folgender Hypothese ausgeht: *Die dichotome Thematisierung des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft als eines Verhältnisses von «Kirche und ...» ist der charakteristische Reflex institutioneller Veränderungen der Religion im Zuge der Neuzeit. Diese Veränderungen lassen sich soziologisch vor allem unter dem Gesichtspunkt struktureller und funktionaler Differenzierung von Gesellschaft begreifen.*

Wenn wir das Verhältnis von Religion und Gesellschaft in der vorneuzeitlichen Periode einmal unabhängig von der Säkularisierungsthese festzustellen suchen, so läßt sich – in sehr groben Zügen – etwa folgendes festhalten:

► Ein erheblicher Teil des Alltagslebens der Menschen ist von religiöser Symbolik durchsetzt; eine Scheidung von sakral und profan ist nur in Ansätzen feststellbar. Auch die Scheidung zwischen Klerikerstand und Laienstand ist im Bereich der Alltagserfahrung nur gering. Der Mönch oder der Pfaffe ist ebenso Vertreter eines Standes wie der Krieger oder der Kaufmann oder der Bettler, wie uns Totentänze, Welttheater und ähnliche Dokumente bezeugen.

► Kirchliche Herrschaft unterscheidet sich kaum von weltlicher Herrschaft. Ob einer einem Fürsten oder Bischof unterstand, machte vergleichsweise wenig aus, in jedem Falle war die Herrschaft territorial gebunden, weltlich in unserem Sinne, wenn auch mit den charakteristischen Ingredienzen christlicher Symbolik. Lediglich in der Frage der Kompetenzkompetenz, also im Hinblick auf die letzte Legitimation des weltlichen Kosmos (in den der geistliche untrennbar vermengt war), bestand im Mittelalter der charakteristische Streit zwischen Kaiser und Papst, ein Streit ohne jegliche Alltagsrelevanz, man könnte fast sagen, ein bloßer Intellektuellenstreit zwischen den Ideologen des Kaisers und denen des Papstes, dessen Ausformulierungen durch die verschiedensten Interessenkonstellationen gebrochen wurden.

► Es existiert keine Selbstthematisierung der Kirche als Kirche, der Kirchenbegriff wird im wesentlichen metaphorisch gebraucht und hat keinerlei soziale Relevanz.

Bultmann ging es in erster Linie um die Bekehrung des Herzens, die «Bekehrung der Strukturen» war nicht explizit sein Thema. Für uns heute aber gilt es, die dialektische Spannung zwischen der Bekehrung des menschlichen Herzens und der Veränderung sozialpolitischer und wirtschaftlicher Strukturen durchzuhalten. Daß dies oft vergessen wird, ist der hauptsächlichste Grund der gegenwärtigen Polarisierung der Theologie: sie wird im einen Fall zum Opium des Volkes, im andern zu reiner Gesellschaftskritik.

«Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir» – diesen Satz des Augustinus für unsere Zeit neu durchdacht zu haben, bleibt Bultmanns Tat.  
*Johannes Brantschen, Fribourg*

► Die Ämterstruktur ist zwar – vor allem im Zusammenhang mit der Sakramentenlehre – vorhanden, sie spielt jedoch kaum eine Rolle für die praktische Organisation der Kirche. Man stellt den Ordo nicht in Frage, versteht ihn aber nicht als sozialen oder gar soziologischen Ordnungsgesichtspunkt, sondern benützt ihn zur Ausgestaltung der historisch wandelbaren Verhältnisse.

Im wesentlichen ist also die gesellschaftliche Verfassung der Religion territorial gebunden, das Christentum befindet sich in einer Gemengelage mit Deutungssystemen unterschiedlichster Herkunft und erweist sich demzufolge bald als dominierendes und treibendes (wie etwa in den vielen Reformbewegungen des Mittelalters und den Reformationen), bald als mediatisiertes, abhängiges Moment der Geschichte.

*Was in der Neuzeit geschieht und was als Säkularisierung oder Verweltlichung thematisiert wird, ist also nicht primär ein Bedeutungs- und Machtverlust der Religion, sondern eine Ausdifferenzierung der Religion im gleichen Zuge mit der Ausdifferenzierung anderer, relativ autonomer Lebensbereiche. Ebenso differenziert sich die Staatsgewalt erst allmählich aus dem persönlichen Regiment des Landesherrn aus und findet ihr Fundament in der Positivierung des Rechts und darauf aufbauend in der Entfaltung der Bürokratie. Ebenso differenziert sich das Wirtschaftsleben als selbständiger Verkehrsraum erst mit der Durchsetzung der Geldwirtschaft aus dem gesamten Lebenszusammenhang aus und findet sein ideologisches Fundament in der politischen Ökonomie des 18. Jahrhunderts. Weitere Differenzierungsprozesse ließen sich leicht nachzeichnen: So die Herausbildung des Bildungswesens, als deren stärkster Einschnitt die Einführung der allgemeinen Schulpflicht zu gelten hat, die Verselbständigung der Kleinfamilie in bezug auf die Bindungen des früheren ganzen Hauses und der Verwandtschaft. In eben solcher Weise tendiert auch die Religion, sich in der Sozialform der «Kirchen» gesellschaftlich ausdifferenzieren.*

Die Form dieses Ausdifferenzierungsprozesses haben wir am Beispiel der katholischen Kirche bereits nachgezeichnet: Die Zentralisierung der kirchlichen Beziehungen in Rom, wo die Kurienreform des Sixtus V. und der Ausbau des Nuntienwesens unerläßliche Vorbedingungen waren, die Durchsetzung des Kanonischen Rechts als Recht aus eigener Kompetenzkompetenz gegenüber dem staatlichen Recht in der Kontrolle des Klerus und damit gleichzeitig die scharfe Trennung von Klerus und Laien. Für den Katholizismus fällt es somit nicht schwer, die *Verkirchlichung*, welche gleichzeitig organisatorische Zentralisierung bedeutet, als die Antwort, und zwar die durchaus strukturkonforme Antwort auf die gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen der Neuzeit zu bezeichnen. Das entscheidende Moment ist dabei die *Ablösung der religiösen Bezüge vom territorialen Regiment*, wie es durch die Säkularisation und die Zerschlagung der bisherigen territorialen Kirchenstruktur vorbereitet wurde.

## Unterschiedliche Entwicklung im Protestantismus

Wesentlich schwieriger ist es, die entsprechende Entwicklung im Bereich des Protestantismus nachzuzeichnen, zum einen sicher deshalb, weil mir dessen Geschichte weniger zugänglich ist, zum anderen jedoch auch, weil einerseits die Entwicklung innerhalb der Bekenntnisse und unter Berücksichtigung ihrer unterschiedlichen territorialen Verteilung unterschiedlich verlaufen und nicht zuletzt, weil es dem Protestantismus aufgrund des für ihn spezifischen ambivalenten Kirchenverständnisses anscheinend schwerer fällt, seine eigene Geschichte als Geschichte des Protestantismus oder gar als Kirchengeschichte zu schreiben.<sup>13</sup>

Soweit ich sehe, können die ekklesiologischen Reflexionen des 19. Jahrhunderts wirkungsgeschichtlich erst im 20. Jahrhundert, und zwar in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Ende des Staatskirchentums in Deutschland nach dem 1. Weltkrieg zum Tragen kommen. Das Ende des Staatskirchentums stellt die evangelische Kirche vor die Aufgabe, ihre eigene Organisation in spezifischer Differenz zur bisherigen staatlichen Kirchenverwaltung zu entwickeln, wenn sie im Zeitalter eines wachsenden Organisationsgrades aller gesellschaftlich relevanten Lebensbereiche noch den Bedingungen ihrer eigenen Kontinuität Genüge leisten will. Auf diese Aufgabe ist vor allem der Protestantismus evangelischer Prägung infolge des antithetischen Verhältnisses seines theologischen Kirchenbegriffs zu demjenigen der katholischen Kirche schlecht vorbereitet gewesen. Wie vor allem die überaus vielfältige Kritik an dem großen kirchenrechtlichen Werk Rudolph Sobms zeigt, ist im Bereich der evangelischen Kirchenrechtswissenschaft der Versuch unverkennbar, die Entstehung einer eigenen kirchlichen Organisation auch theologisch zu legitimieren. Das Interesse am Kirchenbegriff – selbst in der solch profane Festlegungen grundsätzlich negierenden dialektischen Theologie – scheint mir durch das Ereignis der Beendigung des landesherrlichen Kirchenregiments stärker geprägt, als es das kirchliche Bewußtsein wahrhaben will. Wenn wir der Analyse Georg Pichts folgen dürfen, haben im Anschluß an den 1. Weltkrieg die «Bischöfe, Präsidien und Kirchenleitungen die früher dem Landesherrn zukommenden Hoheitsrechte für sich selbst in Anspruch genommen. Hingegen wurde das Territorialprinzip weiterhin beibehalten, obwohl es aus der staatlichen Souveränität des Landesherrn abgeleitet war... Die Bündelung der bisher getrennten Verwaltungsfunktionen des Kirchenregiments und geistlichen Funktionen des kirchlichen Amtes in einer einzigen geistlichen Behörde führte zu einer *Klerikalisierung* – man könnte fast sagen: einer Re-katholisierung – der evangelischen Landeskirchen, die sich nur durch sehr gewagte und jedenfalls in der Tradition nicht verankerte theologische Konstruktionen mit der reformatorischen Überlieferung verbinden ließ.»<sup>14</sup>

Im Gegensatz zur katholischen Kirche, die auf der Kompetenzkompetenz zur Regelung ihrer eigenen Angelegenheiten seit jeher bestanden hat und von daher den Staat als Usurpator dieser Kompetenzkompetenz zum eigentlichen Gegner stempelte, hat sich für die evangelische Konfession die strukturelle Ausdifferenzierung sozusagen als ein historischer Schicksalsschlag ereignet, der durch den Druck des Nationalsozialismus auf beide Kirchen noch vertieft wurde. Nachdem in der Situation des Wiederaufbaus der Bundesrepublik den Kirchen eine bedeutende gesellschaftliche Rolle sozusagen staatlicherseits angetragen wurde, wird auch verständlich, daß als Gegenüber

<sup>13</sup> So verweist beispielsweise Trutz Rendtorff in seiner großen Abhandlung «Kirche und Theologie» zwar einleitend auf den «Sitz im Leben» der Thematisierung des Kirchenbegriffs im evangelischen Denken, aber er widmet diesen Sachverhalten nicht mehr als eine Seite und greift sie im Rahmen seiner folgenden systematischen Erörterungen nicht mehr auf. (Kirche und Theologie, Gütersloh 1966, S. 13f.)

<sup>14</sup> Georg Picht, Theologie und Kirche im 20. Jahrhundert, Stuttgart und München 1972, S. 34f.

von Kirche im evangelischen Raum nunmehr nicht «Staat», sondern «Gesellschaft» thematisiert wird. Die Tendenz zur Bildung von den Landeskirchen übergeordneten Strukturen wie der VELKD und der EKD und die seit Jahren andauernde Diskussion um die Strukturreform der evangelischen Kirche in Deutschland zeigen gleichzeitig Notwendigkeit und Schwierigkeit einer organisatorischen Anpassung an die gewandelten gesellschaftlichen Existenzbedingungen der Kirche.

Fassen wir diese Überlegungen zusammen, so können wir für beide großen Konfessionen festhalten, daß sie erst in dem Maße, als sie sich organisatorisch verselbständigen und vereinheitlichen, als also Religion als *soziales* System sich verselbständigt, dieser Zusammenhalt als «Kirche» thematisiert wird. Die neuzeitliche Ausdifferenzierung von Religion wird auf der katholischen Seite eindeutig theologisch verarbeitet – insbesondere durch die Entstehung einer von der Kanonistik unabhängigen *Ekklesiologie* –, auf der evangelischen Seite finden sich ähnliche, jedoch meist inkonsequenterer Versuche. Interessant ist dabei insbesondere der Versuch einer institutionentheoretischen Begründung des Kirchenbegriffs, wobei der Begriff der Institution bald eine theologische, bald eine soziologische Konnotation erhält.<sup>15</sup> Ähnliches findet sich auf katholischer Seite hinsichtlich des Begriffes «Corpus», der bald organisatorisch (Papst als «Haupt» der Kirche), bald juristisch (Kirche als «Korporation»), bald theologisch (Corpus Christi) interpretiert wird.

## Strategie der Abgrenzung

Im folgenden möchte ich auf einige Folgeprobleme dieser neuzeitlichen Entwicklung der Religion eingehen, welche meiner Meinung nach durch die theologisch/soziologische Ambivalenz des Kirchenbegriffs und seine Interpretationen mehr verschleiert als geklärt werden. In dem Maße nämlich, als Organisationsprobleme innerkirchlich theologisiert werden, werden sie als organisatorische schwerer lösbar – man denke etwa an die Schwierigkeiten, welche sich aus der Veränderung der Kirchendienste für den Amtsbegriff ergeben, oder aber umgekehrt, an die Schwierigkeiten, mit denen die nicht am Amt partizipierenden Bediensteten der Kirchen innerhalb der kirchlichen Organisation zu kämpfen haben. Umgekehrt bringt die Theologisierung oder Sakralisierung kirchlicher Organisationsfragen aus der Perspektive der Kirchenleitungen natürlich auch einige Vorteile mit sich. Ihre Führungsqualitäten werden weniger unter funktionalen Gesichtspunkten als unter demjenigen des Amtscharismus betrachtet, und es gelingt leichter, innerorganisatorische Konflikte *zwar nicht zu lösen, aber sie zu verdrängen*. Unter bestimmten Voraussetzungen ist es zudem möglich, auf diese Weise die volkskirchlichen Bindungen leichter aufrecht zu erhalten. Wir wollen die hier möglichen Optionen noch etwas genauer erwägen. Dabei beziehe ich mich im folgenden vor allem auf den Bereich des Katholizismus, der in bezug auf seine «Verkirklichung» wesentlich weiter fortgeschritten erscheint als der Protestantismus.

Ob es uns heutigen Katholiken, die wir uns als aufgeklärt und fortschrittlich verstehen, gefällt oder nicht, man muß zunächst einmal anerkennen, daß es der katholischen Kirche bzw. dem Katholizismus zwischen dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil in hervorragender und für viele Zeitgenossen unerwarteter Weise gelungen ist, seine gesellschaftliche Substanz zu wahren, ja sogar auszudehnen. Ich kann hier nicht mehr auf historische Details eingehen und noch weniger die unterschiedlichen nationalen Entwicklungen darstellen. Für die konfessionell gemischten Gebiete Europas aber gilt das

<sup>15</sup> Vgl. zusammenfassend Wolf-Dieter Marsch: Das Institutionengespräch in der evangelischen Kirche: Rückblickender Bericht über die Entwicklung eines interdisziplinären Problems. In: H. Schelsky (Hrsg.), Zur Theorie der Institution, Düsseldorf 1970, S. 127ff.



bereits oben Dargestellte. Wie aber konnte das gelingen? Einer der entscheidenden Gründe liegt aus der Perspektive des Soziologen in der *Strategie der Abgrenzung der Katholiken von der sie umgebenden, sich modernisierenden Umwelt* und in dem weitgehend erfolgreichen Versuch, die sozialen Beziehungen zwischen den Katholiken zu verstärken und dadurch die konfessionsspezifischen Deutungs- und Auslegungsschemata der Welt fest im Alltagsbewußtsein der Katholiken zu verankern. Nur einige wenige Hinweise können diese Abgrenzungstendenz erläutern: Entscheidend war bereits die vom Tridentinum beschlossene, aber erst im 19. Jahrhundert durchgeführte Seminausbildung der Kleriker: Im Seminar stehen sie unter zumeist vollständigem kirchlichem Einfluß und werden auch dazu erzogen, ihre relevanten Gruppenbeziehungen unter den Mitbrüdern zu suchen. Die Zölibatsverpflichtung, welche erst in der Moderne, nach dem Fallen aller Heiratsverbote, zu einem sozial auszeichnenden oder zumindest sozial distanzierenden Faktum wird, tut ein übriges, um die sozialen Beziehungen auf die geistlichen Mitbrüder zu konzentrieren. Man wird zu Recht sagen können, daß die katholische Kirche nie zuvor einen so gut ausgebildeten und so disziplinierten, ja vermutlich auch so zufriedenen Klerus besessen hat wie zwischen dem Ersten und Zweiten Vatikanum. Diese Zufriedenheit resultierte nicht zuletzt aus dem Ansehen, welches auch der niedrige Klerus als Repräsentant der Kirche *in den Augen der Gläubigen* genoß, welche sich in dieser Situation in ganz anderer und viel akzentuierterer Weise als «Gläubige» verstanden als zu einer Zeit, wo das Christentum noch unhinterfragter Bestandteil der allgemeinen Kultur war. Die hohe Identifikation mit dem konfessionellen Moment der persönlichen Existenz hatte dabei keineswegs nur kirchliche, sondern in erheblichem Maße auch politische Ursachen: Vor allem in den preußischen Westgebieten entwickelte sich das konfessionelle Moment zum dominierenden Kristallisationspunkt der politischen Opposition gegen Altpreußen, welches diese Opposition mit den Kulturkampfgesetzen beantwortete, wodurch die Tendenz, den Konflikt als einen konfessionellen und weltanschaulichen zu deuten, noch verstärkt wurde. Überall dort, wo der Außendruck als ein Druck auf die eigene Konfession thematisiert wird, verstärkt sich die Bereitschaft, sich mit dieser Konfession und ihrem Repräsentanten zu identifizieren.<sup>16</sup>

Brachte der Minderheitenstatus der deutschen Katholiken und der vielerorts mit ihm einhergehenden Außendruck somit bereits eine Tendenz zur *Abschirmung von außen*, zur Minimierung sozialer Kontakte mit Andersgläubigen, so wurde diese Tendenz durch kirchliche Maßnahmen noch verstärkt: Besonders bedeutsam erscheint hier die kirchliche Ehegesetzgebung, insbesondere das absolute Scheidungsverbot und die Erschwerung der Mischehen, woraus eine Orientierung der privaten Kontakte auf weltanschaulich Gleichgesinnte sich unschwer ergibt. Große Bedeutung kam auch der Ohrenbeichte als Instrument der Verinnerlichung und gleichzeitigen externen Kontrolle kirchlicher Normen zu. Ein weiterer wichtiger Faktor sind die katholischen Verbände, welche sich überwiegend nach sozialen Merkmalen organisierten und somit eine weitgehende Deckungsgleichheit von Konfession und sozialer Lage im Beziehungsnetz herzustellen suchten. Von nahezu selbstverständlicher Bedeutung war überdies in weiten Gebieten Deutschlands die relativ homogene Konfessionsstruktur der ländlichen und kleinstädtischen Gebiete. Dies alles waren günstige Voraussetzungen für eine Konzentration der Katholiken auf den Kontakt untereinander, für ihre Abschirmung gegen Außeneinflüsse und – angesichts fehlender Identifikationsmöglichkeiten mit dem werdenden Nationalstaat – ihre ultramontanen Orientierungen. Die kirchliche Apologetik hatte in einer solchen Situation bei ihren Gläubigen leichtes Spiel: Die angebotenen Deutungsschemata von Pro-

<sup>16</sup> Vgl. H. Geller, a.a.O. Kap. 4.

testantismus, Modernismus, Liberalismus, Sozialismus, Kommunismus und Nationalsozialismus wurden als Feindbilder relativ leicht akzeptiert und die eigene Lehre, durch die Naturrechtsdoktrin auch anscheinend auf der Basis der natürlichen Einsichten verankert, erhielt ein hohes Maß an Plausibilität. Der Katholizismus wurde auf diese Weise zu einer Art Teilkultur innerhalb der herrschenden Kultur, und das heißt: *Auf der Ebene des Alltagsbewußtseins der Gläubigen setzte sich die auf gesamtgesellschaftlicher Ebene festgestellte Ausdifferenzierung und Spezialisierung von Religion nicht fort.*

### Unmöglichkeit der gleichen Strategie heute

Der große Erfolg des Katholizismus, die Aufrechterhaltung eines aktiven, vitalen Volkskirchentums und der weiterhin hohe Plausibilitätsgrad kirchlicher Wirklichkeitsdeutungen beruhen jedoch auf sozialen Voraussetzungen, welche in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg merklich zurückgegangen sind.<sup>17</sup>

An erster Stelle ist hier der *Verlust des Minderheitenstatus* des Katholizismus in der Bundesrepublik zu nennen. Das Prestige, welches beide Kirchen in der Nachkriegszeit gewannen und in der Öffentlichkeit auch heute noch besitzen, birgt wenig Chancen, die gegenwärtigen Bedrohungen als Bedrohungen des Glaubens – oder wenigstens der Kirchen – zu thematisieren. Von großer Bedeutung ist weiterhin die konfessionelle Vermischung der Bevölkerung, welche durch die Flüchtlingsströme auch auf dem Lande erfolgte. Endlich bringt die Teilhabe an den Massenkommunikationsmitteln, die nur noch zum kleinsten Teil konfessionell orientiert sind, Informationen über die früheren Feindgruppen und alternative Weltauslegung bis zur letzten kinderreichen katholischen Familie im Bayrischen Wald!

Weggefallen ist also das innere Motiv, sich vom Andersdenkenden zu isolieren, weggefallen sind weitgehend auch die äußeren Bedingungen, welche einen Kontakt zu Andersdenkenden erschwerten. *Damit ist die soziale Grundlage, welche die Abgrenzungsstrategie des deutschen Katholizismus in der Vergangenheit so erfolgreich machte, weggefallen.* Die Katholiken wollen nicht mehr etwas Besonderes sein, sie wollen zunehmend sein wie andere Leute und empfinden nunmehr alle diejenigen kirchlichen Bestimmungen, welche sie auf ihren partikulären Status als Katholiken festzulegen suchen, als Einengung. Es kommt somit nicht von ungefähr, daß gerade diejenigen Institutionen, welche der Abgrenzung der Katholiken von der herrschenden Kultur dienten, ins Feuer der Kritik geraten sind: Zölibat, Ohrenbeichte, Mischehengesetzgebung, Konfessionsschulen, Verbot der Teilnahme am Kult anderer Konfessionen usw. Am symptomatischsten scheint mir in diesem Zusammenhang die *zunehmende Betonung des gemeinsam Christlichen und die Zurückstellung konfessioneller Elemente in der Selbstdarstellung der Katholiken.* Sofern man religiös noch etwas im Sinn hat, geschieht dies weniger durch Selbstdarstellung als Katholik, sondern als Christ. Das Verhältnis zwischen den Konfessionen ist entspannt, das Verhältnis zum Staat auch. Man orientiert sich zunehmend an einer *gesellschaftlichen* als an einer kirchlichen Definition von Religion, die stärker an den weniger rigiden Standards der evangelischen Konfession ausgerichtet scheint. Kann man also bezüglich der Entwicklung der evangelischen Kirche mit Picht möglicherweise von katholisierenden Tendenzen sprechen, so wird man im Bezug auf das Bewußtsein der katholischen Kirchenmitglieder überwiegend von protestantisierenden Tendenzen sprechen können.

Diese Entwicklungstendenzen bringen nun für die katholische Kirche als klerikale Organisation nicht unerhebliche Schwierig-

<sup>17</sup> Zahlreiche, jedoch nicht alle Faktoren sind auch in anderen Ländern wirksam, doch kann dies nicht mehr ausführlich erörtert werden. Für ähnliche Entwicklungen in der Schweiz vgl. Urs Altermatt, *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto*, Zürich, Einsiedeln, Köln 1972.

keiten mit sich: Gemessen an überkommenen Erfolgsstandards erscheint sie nur noch dort erfolgreich, wo die geschilderten Tendenzen noch nicht voll durchgeschlagen haben. Gerade die Synodenumfragen lassen deutlich erkennen, daß Kritik an der Kirche und Distanz zu den typischsten sozialen Interaktionen innerhalb der Kirche, nämlich dem Gottesdienstbesuch, zunehmen, je stärker die Katholiken am Kommunikationsprozeß teilnehmen, deren Partner nicht das kirchliche Deutungssystem vertreten. Gerhard *Schmidtchen* interpretiert diesen Sachverhalt so, «daß im gesamten Kommunikationssystem kirchenkritische Gesichtspunkte das Übergewicht haben. Ferner werden bestehende Dissonanzen zwischen unterschiedlichen Orientierungssystemen durch das Kommunikationssystem verstärkt.»<sup>18</sup> Mit guten Gründen vertritt hierzu Helmut *Geller* eine andere Ansicht: «Nicht die kirchenkritischen Gesichtspunkte im Kommunikationssystem bewirken die Labilisierung des kirchlichen Deutungsschemas, sondern die Erfahrung, daß wesentliche Elemente des Deutungsschemas, insbesondere die ohne Interaktion mit den fremden Gruppen durchgebildeten Fremdbilder, keine angemessene Orientierung für die Interaktion geben.»<sup>19</sup> Es ist also zu vermuten, daß in der Gegenwart weniger kirchenkritische Tendenzen an sich als *fehlende Plausibilität* bestimmter (zweifellos nicht aller) kirchlicher Normen und Deutungsschemata die Glaubwürdigkeit der Kirche, insbesondere der katholischen Kirche erschüttern. Bezeichnenderweise findet sich im evangelischen Raum eine vergleichbare kirchenkritische Tendenz kaum.

### Wege in die Zukunft

Für die Amtskirche stehen in dieser Situation (immer aus soziologischer Perspektive) verschiedene Optionen offen:

1. Sie könnte zum einen *versuchen, die katholische Teilkultur zu bewahren* und die katholischen Besonderheiten weiterhin herauszustellen. Dies geschieht teilweise noch dort, wo die konfessionelle Mischung nicht weit vorangeschritten ist und das katholische Brauchtum intakt ist. Als gesamtgesellschaftliche Strategie ist dies nicht erfolgversprechend, was offensichtlich auch die Repräsentanten der Kirche gemerkt haben: Die Verdrängung des Lateinischen als Sprache im Gottesdienst, die nahezu kampflose Preisgabe des Prinzips der Konfessionsschulen und die Vermeidung aller konfessionspolitischen Auseinandersetzungen deuten darauf hin. Allerdings werden bestimmte Elemente der Abgrenzungsstrategie insbesondere auch unter römischem Druck weiterhin aufrechterhalten, so insbesondere Zölibatsverpflichtungen und die Diskriminierung der Mischehen. Soweit diese Strategie beibehalten wird, ist für sie charakteristisch, daß sie zwar als konservierendes Element wirksam sein mag, jedoch keinerlei Zukunftsperspektiven erkennen läßt, es sei denn, man rechne mit einem neuen Kirchenkampf. Soziale Voraussetzungen hierfür sind jedoch nicht in Sicht.

2. Eine zweite Option könnte man als «*Konformierung an die gesellschaftlichen Erwartungen*» bezeichnen, welche den Kirchen entgegengebracht werden. In den hochdifferenzierten, rationalistischen und pluralistischen Gesellschaften der westlichen Welt hat sich bekanntlich eine säkulare Moral nur ansatzweise herausbilden können; auch diese Gesellschaften haben jedoch einen Bedarf, zum mindesten nach *Darstellung von Moral*, wenn auch an einer für das politische und ökonomische System möglichst folgenlosen Darstellung von Moral. Solange sich Kirchen an die Respektierung der von den profanen Wissenschaften der Gesellschaft weitgehend definierten Sinnengrenzen des Religiösen und Moralischen halten, solange sie sich also mit der ihnen zugeschriebenen spezialisierten religiösen Funktion begnügen, dürfte ihre Existenz vergleichsweise wenig

<sup>18</sup> G. Schmidtchen: Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972, Seite 23f.

<sup>19</sup> H. D. Geller, a.a.O., S. 23f.

bedroht sein, ja man mag sich so etwas sogar einige Steuer-gelder kosten lassen. Konsequenz einer solchen Haltung dürfte allerdings sein *schwindender Einfluß der Kirchen auf die individuelle Lebensführung* großer Teile der Bevölkerung sein. Kinder, Alte und Kranke werden damit zu bevorzugten Adressaten des kirchlichen Handelns, während sich die Interaktion der übrigen Teile der Bevölkerung mit den Vertretern der Kirche im wesentlichen auf die *Kasualien* beschränkt.

Ob und wann – beispielsweise aus steuerrechtlichen oder auch aus weltanschaulichen Gründen Kirchaustrittsbewegungen im größeren Umfang erfolgen, wie wir sie in Holland vor kurzem beobachten konnten, ist – so weit ich sehe – noch wenig erforscht. Die Untersuchungen zur «Kirchenmitgliedschaft» der EKD, welche insgesamt für die Protestanten der Bundesrepublik ein recht stabiles Verhältnis zur Kirche anzeigen, haben vor allem zwei bedeutungsvolle Ergebnisse erbracht: Die Stabilität der Beziehungen der Kirche läuft im wesentlichen über die Beziehung zum Pfarrer, und zweitens im zunehmenden Maße betrachten die Kirchenmitglieder zwar ihre Kirchenmitgliedschaft unter dem Gesichtspunkt des *Nutzens* dieser Mitgliedschaft, also in der gleichen Perspektive, wie sie das Verhältnis zu anderen Organisationen auch thematisieren.<sup>20</sup> Eine solch unvoreingenommene Feststellung des Verhältnisses zum kirchlichen Mitglied und Kirche als einem *sozialen* Verhältnis fällt aus evangelischer Perspektive zweifellos leichter als vor dem Hintergrund unserer sakralisierten Kirchauffassung. Die Darstellung scheint jedoch realistisch und deutet darauf hin, daß mit der Ausdifferenzierung der Religion als spezifischer Sinnprovinz des modernen gesellschaftlichen Lebens die *Bedeutung der Kirchenrepräsentanten an der Basis sowie der sozialen Beziehungen der Kirchenmitglieder zu diesen ansteigt*.

3. Der wesentliche Nachteil der beiden bisher skizzierten Optionen besteht darin, daß sie den Bereich dessen, was als *religiös zurechenbar gilt, tendenziell auf das reduzieren, was von den Kirchen verwaltet wird*. Eine solche Tendenz ist im gesellschaftlichen Bewußtsein auf jeden Fall gegeben und kann durch anderslautende Beteuerungen von Seiten der kirchlichen Amtsträger nicht aus der Welt geschafft werden. Die beiden Optionen lassen aber keinerlei Ansätze erkennen, um die Religion aus ihrer Tendenz zur Folgenlosigkeit für die individuelle Daseinsführung zu befreien und ihr neue, über das institutionell unmittelbare Gegebene deutende – also in gewissem Sinne transzendente – Funktionen zu geben. Es stellt sich also die Frage, ob es eine *dritte Option gibt, in der der Transzendenzbezug von Religion, ihre sinnstiftende Kraft für das Individuum mit kirchlichem Handeln noch in Bezug gesetzt werden kann*. In dem Maß nämlich, als die gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse der Neuzeit bis auf die Ebene der Individuen durchschlagen, wird die Identität des Individuums prekär. Gesellschaftlicher Sinn – und Religion ist überall, wo sie bisher wirksam gewesen ist, gesellschaftlicher Sinn gewesen – wird nicht mehr unmittelbar als individueller Sinn erfahrbar. Individuum und Institution treten auseinander, oder besser gesagt: Institutionen verlieren ihren institutionellen Charakter, werden zweckhafte Organisationen oder zumindest leicht als solche wahrgenommen. Identitätsfindung ist prekär geworden, sie ist nur noch als subjektive Leistung überhaupt möglich. Aber auch subjektive Leistungen bedürfen sozialer Vorgaben. Welche Rolle kann dabei den Kirchen zukommen?

Diese Frage kann hier nicht nur aus Raumgründen nicht mehr beantwortet werden; sie ist offensichtlich eine Frage der Praxis, bei der die Theorie eigentlich nur kritische Hinweise geben kann, wie es vermutlich *nicht* geht.

Charismatische Bewegungen ebenso wie die Erneuerung der Meditation mögen als Anzeichen dafür gelten, daß das Magma des Christentums noch nicht völlig erkaltet ist, und die Humanwissenschaften können den Hinweis beisteuern, daß vieles

<sup>20</sup> Vgl. Wie stabil ist die Kirche?, Gelnhausen, Berlin 1974, S. 275ff., 286.

dafür spricht, daß mit zunehmender Absättigung elementarer Bedürfnisse Anliegen höherer Ordnung, wie etwa dasjenige nach «Selbstverwirklichung» auftreten, welche mit der Identität und der Sinnproblematik verknüpft sind.<sup>21</sup> Der Soziologe kann weiterhin darauf verweisen, daß die gegenwärtigen Strukturen und Deutungssysteme der modernen Gesellschaft keinerlei sichtbare Elemente enthalten, welche diesen höheren Bedürfnissen adäquat Rechnung tragen können.<sup>22</sup>

Chancen für die Kirchen können hieraus wohl nur in dem Maße entstehen, als die Differenz kirchlicher Rollenzumutungen und personaler Identität theologisch reflektiert und in der kirchlichen Strategie adäquat berücksichtigt wird. Das allerdings setzte tiefgreifende Wandlungen des kirchlichen Selbstverständnisses voraus, und zwar sowohl auf der ekklesiologischen wie auf der kirchenrechtlichen und pastoralen Ebene.

*Franz-Xaver Kaufmann, Bielefeld*

<sup>21</sup> Vgl. etwa die einflußreiche Motivationstheorie von A. H. Maslow: *Motivation and Personality* (1954), Neuauflage, New York 1970.

<sup>22</sup> Vgl. Alois Hahn: *Religion und der Verlust der Sinnggebung – Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/New York 1974.

## Liturgiereform in der Dritten Welt

Der Vatikan geht den Schwierigkeiten der «Inkulturation» («indigenisation»), welche das Zentralthema der Bischofssynode über Evangelisation im Jahre 1974 war, aus dem Wege. An der Synode betonten die Bischöfe der Dritten Welt, daß die Kirche sich der Ortssprachen bedienen und sich in den nichtwestlichen Kulturen inkarnieren müsse, wenn sie gehört werden soll. Aber im letzten Februar erklärte der Unterstaatssekretär des Vatikans, Erzbischof *Giovanni Benelli*, der nach Abidjan (Elfenbeinküste) zur Eröffnung eines neuen Instituts für Theologie geflogen war, daß es nichts derartiges wie eine afrikanische Theologie geben könne. Zuvor im Oktober wurde das liturgische Experiment der indischen Kirche gestoppt. Die Liturgie dient als guter Indikator für die Probleme, vor die sich der Vatikan gestellt sieht.

Die erste Phase der nachkonziliaren liturgischen Reform war die Schaffung neuer Texte in der Landessprache, welche nun fast vollendet ist. Die zweite Phase wäre die Einverleibung lokalkultureller Formen und Gebräuche in die Liturgie. Im Vatikan zeigt sich nun eine gewisse Tendenz, bei der ersten Phase stehenzubleiben. (Ihr habt eure Texte, ihr habt eure Reform gehabt): Dies ist eine natürliche Einstellung jeder Bürokratie. Aber die Tendenz wird noch verstärkt durch die Tatsache, daß die Reform, die in manchen Diözesen erst noch zu verwirklichen wäre, sowohl von Radikalen als auch von Reaktionären verschmäht wird.

Viele Bischofskonferenzen der westlichen Länder haben eine Konsolidierungsperiode der liturgischen Reform empfohlen. Dies verstärkt ohne Zweifel die vatikanische Abneigung, sich in die zweite Reformphase einzulassen. Dabei spielt der Druck jener Traditionalisten eine Rolle, die sich den nachkonziliaren Erneuerungen widersetzen, wie z. B. Erzbischof Lefebvre in Ecône, der nun immerhin von Rom gemäßregelt wurde.

Ganz anders ist die Lage in den Ländern der Dritten Welt, wo es nicht so sehr darum geht, eine Reform vorsichtig durchzuführen, sondern vielmehr ein neues Identitätsbewußtsein zum Ausdruck zu bringen. Einige Bischöfe der Dritten Welt, die im allgemeinen jünger sind als die westlichen Bischöfe, sind ebenso sehr wie ihre Führer in der Politik erpicht, das neue nationale Bewußtsein zu betonen. Rom widersetzte sich solch einer Tendenz in der Reformationszeit, aber es mag wohl in den 400 Jahren etwas dazugelernt haben. Die Erfahrung in Indien ist diesbezüglich bezeichnend.

Doch bevor die indische Liturgiereform erörtert werden soll, sei noch erwähnt, daß im letzten November die Jesuiten beschlossen haben, künftig für ihr Philosophie- und Theologiestudium eher die indischen Sprachen als die englische zu gebrauchen und einen einheimischen Lebensstil anzunehmen. Der Jesuitengeneral Pater Pedro Arrupe hatte den Vorsitz an der Versammlung in Poona, wo diese Beschlüsse gefaßt wurden, von denen man sich versprach, sie würden einmal u. a. zu einer indischen Theologie führen: «Wir können keine indische Theologie haben, bis wir indisch theologisieren... Die Aussichten auf eine größere Assimilierung an die indische Gesellschaft und auf mehr Kreativität wiegen die Nachteile, die in den ersten Jahren spürbar sein werden, auf.»

Arrupe wies darauf hin, daß die indischen Jesuiten, die ja ein Zehntel des gesamten Ordens ausmachen (zusammen mit den Spaniern bilden sie die zweitgrößte nationale Gruppe nach den Jesuiten der Vereinigten Staaten), in ihrer Entwicklung den gesamten Orden beeinflussen werden. Die Jesuiten in Indien machen sich zuversichtlich an die Inkulturation, aber der Weg zur liturgischen Reform war für die indische Kirche als ganze voller Hindernisse.

Nach dem Konzil wurden zwölf approbierte Anpassungen an die einheimische Mentalität in die indische Liturgie eingeführt. Sie bezogen sich hauptsächlich auf Zeichen der Ehrerbietung wie Verbeugung statt Kniebeugung oder Berührung des Altares mit der Stirne statt Altarkuß.

Die Änderungen waren geringfügig, aber schon witterten einige in diesen ersten Versuchen der Inkulturation eine Gefahr der Hinduisierung.

Gleichwohl wurden in der Folge zwei viel wichtigere Anpassungen von der Liturgiekommission der indischen Bischofskonferenz vorbereitet. Die eine war eine «Neue Meßordnung» mit einer indischen Anapher oder einem indischen Hochgebet. Diese ist in englischer Sprache, jedoch in indischem Geist verfaßt. Ein Passus des neuen Ordo lautet auf deutsch: «O Herr Christus, Guru der ganzen Welt, Herr Christus, durch deine heilige Frohbotschaft führe uns vom Unwirklichen zum Wirklichen, von der Dunkelheit zum Licht und vom Tod zur Unsterblichkeit.» Die andere größere Anpassung war die Einführung von Texten aus heiligen Büchern Indiens in die Liturgie.

Der Vatikan gab seine Genehmigung nicht. Am 14. Juni 1975 verlangte die Sakramentenkongregation, daß die indische Bischofskonferenz aufhöre, Publikationen mit nichtbiblischen Texten zum liturgischen Gebrauch und die «Neue Meßordnung» mit der indischen Anapher zu verbreiten. Ferner verlangte sie von der Bischofskonferenz, eine öffentliche Erklärung abzugeben, wonach es für feierliche und private Messen verboten sei, nichtbiblische Texte in die Liturgie aufzunehmen und den «Ordo Missae» mit dem indischen Hochgebet zu gebrauchen.

Sie wollte alle weiteren Initiativen kontrollieren: «Jede künftige Initiative auf diesem Gebiet muß zuerst von dieser Kongregation genehmigt werden. Nichts darf unternommen werden, ohne vorher die notwendige schriftliche Ermächtigung erhalten zu haben.» Sie nahm für sich in Anspruch, daß diese Maßnahmen «beitragen werden, Gewähr zu leisten, daß die Liturgie wahrhaftig ein Teil indischen Christentums ist, welches in seiner jahrhundertalten Tradition so große Treue zur Kirche gezeigt hat und in dem auch so viele Hoffnungen auf das Kommen des Reiches Christi in Asien ruhen.» Der Brief war an Kardinal *Joseph Parecattil*, den damaligen Präsidenten der indischen Bischofskonferenz, gerichtet. Parecattil, der Erzbischof von Ernakulam in Südindien, hatte lange einen engeren Kontakt mit indischen Traditionen befürwortet: «Wir müssen immer mehr aus den reichen Schätzen indischen Denkens und seinen philosophischen Systemen schöpfen», sagte er. «Leider wird diese Idee, wie jene der bischöflichen

Kollegialität, obwohl sie Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode sind, von einigen nicht begrüßt, weil sie befürchten, sie würde die Universalität der Kirche und den päpstlichen Primat untergraben.»

Der Brief aus Rom war besonders auf jene gemünzt, die das meiste getan hatten, um die zwei größeren Anpassungen durchzusetzen; einer von ihnen ist Pater *D. S. Amalorpavadass*, Direktor des nationalen biblischen und liturgischen Zentrums in Bangalore. Amalorpavadass war 1974 als Berater an die Bischofssynode über Evangelisation nach Rom berufen worden. Er ist ein Bruder von Erzbischof *D. S. Lourdušamy*, einer der Sekretäre in der Kongregation für die Evangelisierung der Völker.

Infolge des Briefes aus Rom kam der Kopf von Amalorpavadass sozusagen auf den Hackblock. Am 12. Oktober 1975 versammelte sich das beratende Komitee für Liturgie der Bischofskonferenz in Bangalore. Amalorpavadass wurde nicht entlassen, aber das Komitee akzeptierte die Verfügung Roms, alle liturgischen Experimente einzustellen, einschließlich jener, die vorher von der liturgischen Kommission der Bischöfe genehmigt worden waren.

Was war geschehen? Man nimmt an, daß einige aus der konservativen Minderheit unter den indischen Bischöfen beim australischen Kardinal *James Knox*, dem neu ernannten Vorsteher der Sakramentenkongregation, Gehör gefunden haben. Knox war über zehn Jahre bis 1967 apostolischer Nuntius in Indien, wo er mithalf, die Bischofskonferenz zu errichten.

Die indischen Experimente bescherten ihm ein kompliziertes Problem. Eine Anpassung des Hochgebetes ist notwendig, um es in Indien wirksam zu machen. Was im Englischen mit Adjektiven vermittelt werden kann, muß in Bilder umgesetzt werden, um auf den indischen Geist Eindruck zu machen. Sätze wie «barmherzigster Vater» müssen ersetzt werden mit «du Ozean des Erbarmens, himmlischer Vater». Sätze wie «wir legen dies zu deinen Lotusfüßen» können sicher eingeführt werden, ohne den Sinn der Liturgie auszuhöhlen, selbst wenn sie von den üblichen Formen der westlichen Kirche abweichen. Sorgfältige Vorbereitung und langwierige Arbeit kostete die Abfassung des indischen Hochgebetes, das die Basis einer gesamten neuen Meßordnung sein sollte.

Die Einführung von indischen heiligen Texten in die Liturgie war eine noch viel kontroversere Neuerung. «Theoretisch kann gegen die Einführung von Texten nichtchristlicher heiliger

Bücher in die Wortliturgie und ins Breviergebet kein Einwand gemacht werden», sagte Kardinal Parecattil an der letzten Bischofssynode, «aber vielleicht sind die Gläubigen noch nicht bereit, weil sie gewohnt sind, nichtchristliche Religionen als götzendienerisch und abergläubisch zu beurteilen. Diese Vorstellung ist baldmöglichst zu korrigieren.»

Allerdings erregte der Gebrauch indischer heiliger Texte in der Liturgie eine weit größere Opposition als das indische Hochgebet. Einige, die den Gebrauch von indischen heiligen Texten bloß in Gebetsgottesdiensten billigten, machten geltend, daß der Kanon der Liturgie von der Frühkirche anerkannt wurde und daß ihm jetzt nichts zugefügt werden dürfe. Sie argumentierten weiter, daß es viele erhebende Gebete von anerkannten Heiligen gebe, aber diese könnten auch nicht der Liturgie einverleibt werden.

Der Vatikan war offensichtlich mit einer Frage konfrontiert; die Takt, Verständnis und Einsicht in die komplexen Zusammenhänge von Liturgie und Inkulturation fordert. Nach der wichtigen liturgischen Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode 1974, die dem Problem der Inkulturation gewidmet war, hätte man erwarten dürfen, der Lage gewachsen zu sein, besonders auch, weil das indische Experiment nicht isoliert dasteht, sondern repräsentativ ist für die Probleme, denen man in vielen Ländern der Dritten Welt gegenübersteht.

Der Sekretär der Kongregation für Gottesdienst, Erzbischof *Annibale Bugnini*, war hauptverantwortlich für die erste Phase der Liturgiereform, die darin bestand, neue liturgische Texte in der Landessprache zu erarbeiten. Er sah eine zweite Phase vor, die eine größere Anpassung der Liturgie an die örtlichen Kulturen, eine vollständigere Inkarnation mit sich bringen sollte. Diese schwierigere Phase, meinte er, würde vermehrten Kontakt zwischen Rom und den Ortskirchen und viel Geduld in einer Periode von Experimenten erfordern. Im Juli vorigen Jahres wurde Bugnini plötzlich von seinem Posten entfernt. (Er wurde inzwischen zum apostolischen Nuntius im Iran ernannt.) Der Vatikan gab die Versicherung, daß die liturgische Reform trotz Bugninis Abschied weitergehen würde.

Seither kamen jedoch die Dinge zum Stillstand. Die letzten neuen liturgischen Texte, die bei Bugninis Abgang in einem fortgeschrittenen Vorbereitungsstadium waren, wurden nicht herausgegeben. Sein Nachfolger, Erzbischof *Antonio Innocenti*, ist ein ehemaliger vatikanischer Diplomat ohne besondere liturgische Kenntnisse. Ein Anzeichen für die verminderte Wichtigkeit der Liturgie ist der auf die Hälfte reduzierte Stab der Kongregation für den Gottesdienst. Es bleibt noch erschreckend viel zu tun, um den verwickelten Fragen der liturgischen Anpassung, welche in den nächsten fünf Jahren in den Vordergrund treten werden, vorbereitet zu begegnen. In Zaire ist die Frage bereits aktuell, in Indonesien taucht sie eben auf, während sie in Lateinamerika akut auf die explosive Frage der Dienstämter bezogen ist. Die Abwertung der Kongregation für den Gottesdienst ist ein entmutigendes Zeichen dafür, daß der Vatikan dem Inkulturationsproblem aus dem Wege geht. Dies trifft zusammen mit einer allgemeinen Stillhaltetaktik: Man verschanzt sich, liegt still da und wartet, bis der Sturm vorübergeht.

Im Dezember erließ Paul VI. eine apostolische Exhortation über die Evangelisierung in der modernen Welt. Obwohl sie wegen der Aufregung über die Erklärung zur Sexualethik unterging, war sie doch eine ausgeglichene Abhandlung zu den Synodenthemen und ermutigte zur Inkulturation. Sie mußte sich vor allem in den vatikanischen Büros auswirken, wo die Furcht vor nationaler Blockbildung zur Versuchung führt, eher totale Verbote zu verhängen, statt sorgfältig zwischen Initiativen zu unterscheiden.

*Desmond O'Grady, Rom*

Übersetzt aus dem Englischen von Karl Weber

**O**RIENTIERUNG Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen  
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebner, Mario v. Galli, Werner Heierle, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin  
Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60  
Bestellungen, Abonnemente: Administration  
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»  
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842  
Schweiz, Kreditanstalt Zürich-Enge Konto Nr. 0842-556967-61  
Deutschland: Postcheck Stuttgart 62 90-700  
Österreich: Postsparkasse Wien Konto Nr. 2390.127  
Italien: Postcheck Roma 1/28545  
Abonnementspreise:  
Schweiz: Fr. 28.— / Halbjahr Fr. 16.— / Studenten Fr. 19.—  
Deutschland: DM 29.— / Halbjahr DM 16.— / Studenten DM 20.—  
Österreich: öS 195.— / Halbjahr öS 120.— / Studenten öS 120.—  
Übrige Länder: sFr. 28.— plus Versandkosten  
Gönnerabonnement: Fr./DM 35.— (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)  
Einzelexemplar: Fr./DM 1.70 / öS 10.— plus Porto

**AZ** Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich