

Gesetzgeber wollte davon ausgehen, daß jeder einzelne Bürger grundsätzlich die Pflicht hat, sein Vaterland zu verteidigen. Nur dann, wenn zwischen dieser Pflicht und der (vermeintlichen) Pflicht, man dürfe überhaupt nicht töten, in einem Gewissen eine unüberwindliche Konfliktsituation entsteht, wenn also der von ihr Betroffene in einen ausweglosen Konflikt gerät, wollte man durch Befreiung von der Wehrdienstpflicht seinem Gewissen zu Hilfe kommen. Beruht der Konflikt aber nicht auf der Überzeugung, man dürfe nie und nimmer töten, sondern auf einer persönlichen Beurteilung der politischen Situation oder des besonderen Charakters des modernen Krieges, dann muß die Pflicht zur Verteidigung des Vaterlandes den Vorrang haben und „vor der Atomisierung in die Gewissen“ geschützt werden (Protokoll 8852—53), dann muß der einzelne sich mit seinem Urteil der Auffassung der verantwortlichen Träger der Staatsgewalt beugen. Die situationsbedingte Kriegs- oder Wehrdienstverweigerung ist nach Ansicht des Gesetzgebers im Gegensatz zur Auffassung der evangelischen Kirche nicht in derselben Weise ein Gewissensurteil wie die Weigerung eines Menschen, dem das Gebot „Du sollst nicht töten“ als ohne Ausnahme verpflichtend erscheint. Da der Gesetzgeber schlechterdings keine Möglichkeit hat, in die Seelen hineinzuleuchten und die Ernsthaftigkeit situationsgebundener Gewissensmotive zu prüfen, andererseits aber glaubte verhüten zu müssen, daß die deutsche Verteidigungsbereitschaft „vor der Atomisierung“ durch unkontrollierbare Berufungen auf das Gewissen geschützt bleibt, hat er, wie geschehen, entschieden.

Namens der Mehrheit hat der Abgeordnete Haasler erklärt: „Die von uns gewählte Fassung deckt jede echte Gewissensüberzeugung und soll sie decken“ (Protokoll 8847 C). Das würde bedeuten, daß der Gesetzgeber wenigstens diejenigen Gewissen schützen wollte, die heute und in Zukunft den Krieg nicht mehr als ein erlaubtes Mittel zum Austrag von Streitigkeiten zwischen Völkern ansehen. Eine solche Auffassung, die für die Gegenwart und Zukunft jeden Krieg grundsätzlich verwirft, ohne zu den Kriegen der Vergangenheit Stellung zu nehmen, ist nicht nur denkbar und verständlich, sondern sie wird tatsächlich von vielen Christen aller Bekenntnisse vertreten. Die Sprecher der evangelischen Kirche haben mehrfach betont, man könne heute nicht mehr so vom Kriege sprechen wie im Jahre 1910. Heute schließt jeder bewaffnete Konflikt die unmittelbare Gefahr der Ausweitung zu einem Weltkrieg und nunmehr auch zu einem Atomkrieg in sich. Deshalb sind viele Christen der Meinung: Mögen die Kriege der Vergangenheit gerecht gewesen sein oder nicht, heute sind sie es jedenfalls nicht mehr. (Vgl. dazu den Bericht „Die Wehrdienstpflicht im Atomzeitalter“, Herder-Korrespondenz 9. Jhg., S. 560).

Werden diejenigen, die dieser Überzeugung sind, mit ihrer Berufung auf den § 25 des Wehrpflichtgesetzes Erfolg haben? Nach Ansicht Haaslens und der Mehrheit, die seine Ausführungen durch ihren Beifall unterstützte, müßten sie es, und vom Standpunkt der Gutachten der beiden Kirchen müßten sie es erst recht. Es darf aber wohl bezweifelt werden, ob die Wehrbehörden und Gerichte diese Auslegung des § 25 und des umstrittenen Ausdrucks „jede Waffenanwendung“ hinnehmen werden. Wer angesichts der politischen und militärischen Gegebenheiten unserer Zeit und der Zukunft jeden Krieg ablehnt, tut das allerdings aus situationsbedingten Erwägungen und nicht aus

grundsätzlichen, besser gesagt, er verwirft den Krieg nicht als schlechthin ungerechtes Mittel der Verteidigung, sondern als eines, das durch den Gang der Geschichte ad absurdum geführt worden ist, und zwar endgültig und ein für allemal ad absurdum geführt ist. Es ist sehr zweifelhaft, ob die Fassung des § 25, mit der die Bundestagsmehrheit eine solche Argumentation unter den Schutz des Gesetzes stellen wollte, nach Wortlaut und Sinn tatsächlich so interpretiert werden muß und interpretiert werden wird.

## Der religiöse Glaube und der amerikanische „Way of Life“

### Eine soziologische Analyse des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft in den USA

Die Herder-Korrespondenz berichtete in ihrem Dezemberheft (ds. Jhg., S. 111) über einige ernste Sorgen der amerikanischen Katholiken. Die damals referierte Studie Fr. Houtarts behandelte einmal die Auswirkungen, die sich auf Grund des Einwandererstops seit 1930 für die Katholiken in den USA ergeben; zum anderen das sehr viel weiter reichende Problem der sozialen Umschichtung in den Vereinigten Staaten mit allen damit verbundenen Fragen: Auflösung der amerikanischen Großstädte, Vorrang der offenen Siedlungsweise vor der bisherigen geschlossenen, damit verbunden das Absterben der alten Nationalparfaren, die — auch durch ihre Funktion als ethnische Klammer — Schutz und Sicherheit in der unerhörten Mobilität des Landes gewährleisteten, schließlich die besonders schwierige geistige Situation der sogenannten zweiten Generation (der katholischen Einwanderer). Die Probleme, die mit der sozialen Umschichtung in einer an sich schon höchst heterogenen Gesellschaft verbunden sind, konnten von uns damals nur angedeutet werden. Jetzt liegt uns eine ausgezeichnete Studie von Will Herberg vor („Protestant, Catholic, Jew. An Essay in American Religious Sociology“, Doubleday & Company Inc., New York 1955), die allen diesen Fragen nachgeht. Herbergs Untersuchungsmethode ist die soziologische. Er schränkt den Bereich seiner Untersuchung bewußt ein. Das, was er erfassen und untersuchen kann, sind ausschließlich soziologische Phänomene. (Den einzelnen Menschen in seiner Beziehung zu Gott, den wichtigsten Faktor also, kann und will er nicht untersuchen.)

Herberg ging an diese Analyse auf Grund folgender Überlegung: Die Bedeutung der Religion und der Kirchen, ihre Stellung im öffentlichen Leben des amerikanischen Volkes, war selten so überragend wie eben jetzt. Die Zahl derer, die sich zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft bekennen, ist ständig im Steigen begriffen. Gleichzeitig aber ist das religiöse Leben in den USA derart säkularisiert, daß man sich fragen muß, ob diese amerikanische Auffassung von „Religion“ überhaupt noch etwas mit wirklicher Religion zu tun hat. Wie verhalten sich nun diese beiden gegensätzlichen Erscheinungsweisen zueinander? — Was steht hinter ihnen? — Wie kommt es zu ihnen? Herberg macht den Versuch, das Widersprüchliche, Gegensätzliche aufzulösen. Was er unter dieser paradoxen Erscheinung versteht, mögen zunächst folgende Beispiele verdeutlichen:

Eine Befragung von 30 Amerikanern, die im öffentlichen Leben stehen und die hundert wichtigsten historischen Ereignisse nennen sollten, ergab an erster Stelle die Ent-

deckung Amerikas, an 14. Stelle die Kreuzigung oder die Geburt Jesu, die zusammen mit der Entdeckung der Röntgenstrahlen genannt wurden. Dieses heute beinahe schon klassische Beispiel für die amerikanische Bewertung bestimmter Dinge muß gleichzeitig mit der Anzahl der in den letzten Jahren verteilten Bibeln (fast 10 Millionen) gesehen werden. Ebenso halten 80% befragter Amerikaner die Bibel eher für das offenbarte Wort Gottes als für ein großes Literaturwerk. Dagegen konnten 53% nicht einmal den Namen eines der vier Evangelien nennen.

#### *Die Religion als wichtigster Faktor der ethnischen Bindung*

Herberg führt die zunehmende Bedeutung der Religionsgemeinschaften auf einen sehr einfachen und einleuchtenden Entwicklungsprozeß zurück. Die weiße „Urbevölkerung“ der Vereinigten Staaten bestand vorwiegend aus Protestanten, von denen etwa 75% angelsächsischen Ursprungs waren. Die drei großen Einwanderungswellen, die sich über mehr als ein Jahrhundert verteilten, brachten über 35 Millionen Europäer nach Amerika, in den ersten 15 Jahren des 20. Jahrhunderts ca. eine Million pro Jahr. Der bei weitem größte Teil dieser Einwanderer setzte sich aus Bauern und kleinen Handwerkern zusammen, die sich so, wie sie es aus ihrer Heimat gewohnt waren, auf dem Lande niederlassen wollten, um in ihren alten Lebensformen weiterzuleben. Sie wurden jedoch von fremden und vor allem von den sozial niedrigsten Berufen absorbiert. Jede neue Einwanderungswelle drückte die in der sozialen Schichtung niedrigste Gruppe nach oben, indem die letzten Immigranten nun diese niedrigste Schicht darstellten. Hierdurch geriet das System der sozialen Schichtungen in eine nicht immer reibungslose Bewegung, die in dieser Form und in diesem Ausmaß eigentlich nur in den USA festzustellen ist.

Für die Neueinwanderer standen vor allem ökonomische Probleme im Vordergrund. Sie versuchten jedoch auch ihre alte Lebensweise in ihre neue Heimat zu verpflanzen und zu konservieren. Im Mittelpunkt der heimatlichen Gemeinde hatte die Kirche bzw. die Synagoge gestanden. Bei ihrer Ankunft in den USA fanden sie zwar Kirchen vor, jedoch fremde Kirchen. Der italienische Katholik konnte sich in der irischen Kirche nicht zu Hause fühlen. In ihrer Heimat hatten sich diese Menschen nach ihren Heimatorten oder Provinzen orientiert. Sie waren keine Deutschen, sondern Bayern oder Sachsen, keine Italiener, sondern Apulier oder Sizilier. Die ersten Versuche, Heimatkirchen zu gründen, geschahen auf dieser Grundlage, die sich aber sehr bald für amerikanische Verhältnisse als zu schmal erwies. So kam es, daß die landsmannschaftlichen Einheiten sich nach der gemeinsamen Sprache und nicht etwa nach Dialekten formierten.

Die Einwanderer wurden vor eine Frage gestellt, die sie in ihrer Heimat nicht gekannt hatten, die Frage nach der „Zugehörigkeit“. Um zu leben, mußte der Emigrant irgendwohin gehören, denn wer nirgendwo hingehört, ist niemand, und das ist unerträglich.

So ergab sich eine nationale Selbstidentifizierung auf Grund der Sprache. (In der Tat pflegt der Amerikaner derartige Gruppierungen als „foreign languages groups“ zu bezeichnen.) Es entstand die ethnische Gemeinschaft und, da im Mittelpunkt dieser Gemeinschaft so wie einst im Heimatdorf die Kirche stand, auch die ethnische Kirche. Die Immigranten fühlten sich innerhalb dieses Rahmens,

von dem sie irrtümlich annahmen, daß sie ihn nach Amerika verpflanzt hätten, der aber in Wirklichkeit schon eine spezifisch amerikanische Erscheinung war, recht sicher.

Die zweite Generation wuchs bereits als Amerikaner auf, war aber durch die Eltern dem ethnischen Rahmen, der zugleich ein Getto war, verbunden. Sie waren zwar Iren, Polen oder Italiener, zugleich aber auch „Amerikaner“ — und eben doch keine Amerikaner. Weil die ethnische Begrenzung ihrem sozialen und ökonomischen Aufstieg im Wege stand, versuchten sie sich von dieser zu lösen. Da die Religion bzw. die Heimatkirche der wichtigste Faktor der ethnischen Bindung war, versuchte die zweite Generation sich auch von der religiösen Selbstidentifizierung der Väter zu lösen.

Die zweite Generation gab vor, „gewöhnliche Amerikaner“ zu sein. Der Mensch muß nun aber einmal und besonders in Amerika irgendwohin gehören. Ohne daß sie sich über den wirklichen Grund klar werden konnte, fand sich die zweite Generation über das Fehlen einer Zugehörigkeit verwirrt und unzufrieden.

Man kann bei dieser Generation zwei Richtungen unterscheiden: eine assimilierende, für die Amerika der Schmelztiegel der Völker und Kulturen war, und eine pluralistische, die in den einzelnen ethnischen Gruppen und im Fortbestehen der einzelnen Kulturen nebeneinander die eigentliche Lösung ihres Problems ansahen. Es zeigte sich, daß das Entstehen der ethnischen Gruppen selbst bereits ein Abschnitt einer bestimmten amerikanischen Entwicklung war. Die kulturelle Assimilation der Neueinwanderer begann eigentlich schon in dem Augenblick, als sie amerikanischen Boden betraten.

Im übrigen entwickelte sich der Assimilationsprozeß in eine andere Richtung, als es die Assimilanten erwarteten. Amerika wurde nicht zu einem Schmelztiegel, in dem nun alles und wahllos miteinander gemischt wurde. In der amerikanischen Küche werden zwar Spaghetti, Borscht, Pumpernickel und Frankfurter Würstchen verwendet, der idealisierte Typ des Amerikaners blieb jedoch anglo-amerikanisch, so wie er es seit den Befreiungskriegen gewesen war.

#### *Die dritte Generation*

Der dritten Generation, nun völlig amerikanisiert, war der ethnische Pluralismus der zweiten Generation unverständlich. Aber auch die enthusiastischen Vorstellungen vom Schmelztiegel haben an Bedeutung verloren. Die dritte, heute lebende Generation erwartet vom Neueinwanderer eine Assimilation der Sprache, der Nationalität und der Kultur. Eines erwartet sie jedoch nicht von ihm: daß er seine Religion ändert. So kam es, daß die Religion zum differenzierenden Element der dritten Generation wurde, zum Kriterium der Selbstidentifizierung und der sozialen Bestimmung.

An der dritten Generation wirkt sich das aus, was M. Hansen „the principle of third generation interest“ nennt: „Was der Sohn vergessen möchte, daran erinnert sich das Enkelkind.“

Die dritte Generation wurde amerikanisch, und zwar in einem Sinne, in dem es der ersten und zweiten nicht möglich gewesen war. Sie wurde in Amerika geboren, sie hatte die gleiche Sprache, ihre durchschnittlichen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse wurden die des typischen Amerikaners. Das spezifische Problem des Einwanderers war gelöst, aber paradoxerweise nur, um einem, wenn auch nicht unähnlichen, so doch größeren Problem Platz

zu machen. Sie waren Amerikaner, aber welche Art von Amerikanern? Offensichtlich wollten sie nicht die formlosen Bestandteile einer homogenen Masse sein. Sie suchten ein Gefühl der Identität, sie wollten zu einer Gruppe gehören. Die alte ethnische Gemeinschaft mit ihrer fremden Sprache und Kultur konnte ihnen nichts sagen. Dagegen blieb die alte „Familienreligion“ und die ethnische Religion. Nachdem die Fremdsprachen durch das Englische ersetzt waren, hatte die Religion der Immigranten im amerikanischen Schema der Dinge einen Ort erhalten, der sie zu etwas echt Amerikanischem machte, sie zugleich aber auch zu einem Mittel der Gruppenidentifikation werden ließ.

Die dritte Generation suchte ein Erbteil, um sich durch dieses identifizieren zu können. Von all dem, was ihre eingewanderten Väter ihnen hinterlassen hatten, blieb allein die Religion dieser Väter „brauchbar“.

### Die drei amerikanischen Schmelztiegel

Indem die Religion zum wichtigsten Mittel der sozialen Platzierung wurde, unterlag die religiöse Gemeinschaft bedeutsamen Veränderungen. Die einzelnen, für das religiöse Leben Amerikas charakteristischen Kirchen und Sekten blieben in ihrer Mannigfaltigkeit zwar bestehen und nahmen an Bedeutung sogar zu, die religiöse Aktivität jedoch unterlag einer grundsätzlichen dreifachen Teilung, die sich schon zu Beginn des Jahrhunderts zu zeigen begann: Menschen wurden als Katholiken, Protestanten oder Juden bezeichnet — im Gegensatz zu der früheren Unterscheidung durch die Sprache bzw. durch das Herkunftsland. Diese Kategorien basierten eher auf sozialen als auf theologischen Unterscheidungen. Die „Religious Community“ wurde in Amerika zu einer wohl einzigartigen sozialen Strukturform. Wie sehr sich das Gewicht von der ethnischen Gruppe zur Kirche (d. h. einer der drei Religionen) verlagert hat, zeigt die Statistik der Mischchen. Die großen Nationalitätengruppen in New Haven z. B. repräsentieren eine Dreiteilung auf religiöser Grundlage: Juden; Protestanten (britisch-amerikanisch, deutsch und nordeuropäisch); Katholiken (Iren, Italiener, Polen). In der ersten Zeit nach ihrer Einwanderung zeigte sich bei den ethnischen Gruppen eine endogame Tendenz. So heirateten innerhalb der eigenen ethnischen Gruppe:

	1870	1900	1930	1940
Iren	93,05 %	74,75 %	74,25 %	45,06 %
Deutsche	86,7 %	55,26 %	39,84 %	27,19 %
Italiener	—	97,71 %	86,71 %	81,89 %
Polen	—	100 %	68,04 %	52,78 %

Während die ethnische Endogamie abnahm, blieb die religiöse Endogamie konstant. Es heirateten innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft:

	1870	1900	1930	1940
Katholiken	95,35 %	85,78 %	82,05 %	83,71 %
Protestanten	99,11 %	90,86 %	78,19 %	79,72 %
Juden	100 %	98,82 %	97,01 %	94,32 %

An diesen Zahlen zeigt sich ganz eindeutig, daß die Vorstellung vom amerikanischen Schmelztiegel nicht ganz stimmt. Es sind vielmehr drei Schmelztiegel. Die einzelnen Nationalitäten verbinden sich miteinander, jedoch nicht wahllos, sondern innerhalb der drei Religionsgemeinschaften. (Das stimmt auch für die Juden, die in der ersten Statistik nicht erfaßt sind, jedoch ähnliche landsmannschaftliche Differenzierungen kennen.)

Das soll keineswegs heißen, daß die ethnischen Orientierungen ganz verschwunden sind. In der Politik z. B. spielen sie noch eine beachtliche Rolle. Aber auch hier beginnen die Parteiführer immer mehr, in den drei Kategorien der Religionsgemeinschaften zu denken. Die Verhältnisse sind umgekehrt: Während früher die Religion einen Teil der ethnischen Bindungen darstellte, finden heute die ethnischen Bindungen ihren Ausdruck in der Religionsgemeinschaft.

Die neue Tendenz, in konfessionellen Kategorien zu denken, zeigt sich auch dort, wo man vorwiegend ethnische Kategorien erwarten würde, z. B. bei der Bekämpfung rassistischer oder religiöser Vergehen. Dort, wo von Diskriminierung auf Grund der Rasse, der Religion oder der nationalen Herkunft die Rede ist, pflegt man bei Rasse an Neger, bei Religion an Juden und Katholiken, bei nationaler Herkunft an Süd- oder Osteuropäer zu denken. Wenn aber z. B. ein Komitee zur Bekämpfung der Diskriminierung gegründet wird, so wird dieses nicht etwa aus Polen, Italienern, Negern, französischen Kanadiern und Juden bestehen, sondern mit einiger Sicherheit aus Negern, Juden und Katholiken und einigen Protestanten. So geschieht es, daß ein durchaus amerikanischer Kleriker für ethnische Gruppen ganz anderer Herkunft eintritt, weil es immer selbstverständlicher wird, daß ethnische Angelegenheiten durch die Religionsgemeinschaften vertreten werden.

Man kennt und anerkennt in Amerika sehr wohl das Vorhandensein von ethnischen Minderheiten, jedoch nur für das Übergangsstadium. Jede Gruppe, die es versuchen würde, dieses Übergangsstadium zu verewigen und — im europäischen Sinne — eine national-kulturelle Minorität zu gründen, würde auf Widerstand stoßen und etwa so wie die Neger als eine fremde „Rasse“ betrachtet werden. Trotz der sehr weiten regionalen und ethnischen Unterschiede, die es heute in Amerika gibt, pflegen die meisten Amerikaner sich als eine große Gemeinschaft zu betrachten, die wiederum in drei konfessionelle Gruppen unterteilt ist. In gleicher Weise, wie diese drei Gemeinschaften in sozialer Hinsicht Teile einer großen Gemeinschaft sind, kann man sie in religiöser Hinsicht als die drei großen Religionsgemeinschaften ansehen, die ihren Ursprung aus der einen großen „amerikanischen Religion“ nehmen. Die meisten Amerikaner gehen, wenn sie in nicht sektiererischen Kategorien denken, davon aus, daß diese drei Religionen nicht so sehr ein gemeinsames theologisches Fundament besitzen (was selbstverständlich der Fall ist), sondern daß sie drei verschiedene Repräsentanten der gleichen „spirituellen Werte“ sind, für die die amerikanische Demokratie steht (die Vaterschaft Gottes, die Bruderschaft der Menschen, die Würde des Menschen). Das ist am Ende der eigentliche Grund dafür, daß man von einem Amerikaner oder von einem solchen, der es werden will, nicht erwartet, daß er seine Religion ändert, sofern er sich zu einer von diesen dreien bekennt.

Diese Entwicklung hatte schwerwiegende Folgen für den Ort der Religion im amerikanischen Leben. Wenn diese drei Religionen der Ausdruck derselben amerikanischen „spirituellen Werte“ sind, dann muß der einzelne Amerikaner auch notwendigerweise in einer dieser drei Religionen seinen Ort bestimmen. Dies geschieht keineswegs durch äußeren Druck. Es ist vielmehr so, daß der einzelne sich einen Namen gibt, eine Gemeinschaft, nach der er sich nennen kann. Er muß irgendwohin gehören, und „ge-

hören“ bedeutet heute in Amerika einer religiösen Gemeinschaft angehören, die einem sagt, *was* man ist. Wer keinen Namen hat, ist nichts, und wer etwas sein will, der muß sich selbst identifizieren und sich von anderen als einer, der zu einer dieser drei Gruppen gehört, identifizieren lassen. Wenn man heute in Amerika fragt, *was* jemand ist, so wird in der Regel die Angabe der Konfession erwartet, während in Gegenden, wo ethnische oder rassische Gruppen eine Rolle spielen und umstritten sind, diese Frage sich auf die Hautfarbe oder die Muttersprache bezieht. Herberg glaubt hierin wenigstens einen Teil der Antwort auf die Frage gefunden zu haben, wie es möglich ist, daß sich immer mehr und mehr Amerikaner zu einer Religionsgemeinschaft bekennen, während es doch gleichzeitig offensichtlich ist, daß sie sich heute weiter denn je vom Kernpunkt des jüdisch-christlichen Glaubens entfernt haben.

#### Der „religiöse Aufschwung“

Nach ihrer „religious preference“ befragt — dieser Terminus allein ist bezeichnend genug, er bringt die Tatsache, daß der Amerikaner seine Religion „wählt“, obgleich nur 4% der Amerikaner die Religion ihrer Eltern gewechselt haben, zum Ausdruck —, erklärten sich 95% als Protestanten, Katholiken oder Juden (68% bzw. 23% und 4%). Das Ergebnis dieser Befragung wird durch ausgedehnte Felduntersuchungen gestützt. Wenn man diese Zahlen nach Alter, Religion und Rasse usw. prüft, so ergeben sich nur in ein oder zwei Fällen bedeutende Abweichungen (so z. B. sind 90% der Neger Protestanten). Bei einer Untersuchung in 23 verschiedenen Distrikten ergab sich, daß nirgends mehr als 7% keinerlei religiöse „preference“ hatten bzw. sich zu anderen Religionsgemeinschaften bekannten. Vergleichsmaterial aus früherer Zeit ist leider nicht vorhanden, aber es ist nicht zu übersehen, daß der Freidenker, der im kulturellen Leben des letzten Jahrhunderts noch eine familiäre Erscheinung war, langsam verschwindet. Zeitlich glaubt Herberg daher den religiösen Aufschwung als eine Entwicklung der letzten 25 Jahre ansehen zu dürfen, d. h. also seit dem Aufhören der Masseneinwanderung.

Die Kirchenstatistiken ergänzen die Ergebnisse der Befragung. Obgleich die amerikanischen Kirchenstatistiken für ihre Ungenauigkeit bekannt sind — die Zugehörigkeit zur Kirche wird bei den einzelnen Konfessionen nach verschiedenen Gesichtspunkten beurteilt —, sind die Zahlen, die sich ergeben, durch ihre Größe eindeutig. Zwischen 1926 und 1950 vermehrte sich die Bevölkerung der USA um 28,6%, die Mitgliedschaft der Kirchen dagegen um 56% (Protestanten 63,7, Katholiken 53,9, Juden 22,5%). In einzelnen protestantischen Gemeinschaften variieren die Zahlen erheblich: Baptisten 100; sog. „Heiligkeitssekten“ über 100; Episkopalkirche 36,7; Methodisten 32,2; Presbyterianer 22,4; Kongregationalisten 21,5%.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts gehörten 10—15% der Amerikaner einer Religionsgemeinschaft an, zu Beginn des 20. Jahrhunderts ca. 36% und 1926 ca. 46%. 1950 betrug die Gesamtzahl der Kirchenmitglieder ca. 50 Millionen (57%), 1953 54 Millionen (ca. 59,5%).

Es kann keineswegs leicht bestimmt werden, was diese ansteigenden Zahlen nun wirklich sagen. Die Zugehörigkeit zu einer Kirche bedeutet heute nicht mehr dasselbe wie im 18. oder zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als noch

ein persönliches Bekenntnis darunter verstanden wurde. Es bleibt vor allem der beachtenswerte Umstand, daß sich erheblich mehr Amerikaner als einer Kirche angehörend betrachten, als die Statistiken der Kirchen selbst aussagen. Die Frage: „Sind Sie im Augenblick aktives Mitglied einer Kirche oder einer religiösen Gemeinschaft?“, wurde von 73% (über 18 Jahre) mit Ja beantwortet (Katholiken 87, Protestanten 75, Juden 50%). Es bezeichnen sich also sehr viel mehr Amerikaner als *aktive* Kirchenmitglieder (79%), als die Kirchen überhaupt an Mitgliedern zählen (1952 = 59%).

Bei derselben Befragung wurde die Frage: „Haben Sie in den letzten zwölf Wochen einen Sonntags- bzw. Sabbatgottesdienst besucht?“, wie folgt beantwortet: 68% mit Ja (Katholiken 82, Protestanten 68, Juden 44%). Befragungen jüngerer Datums ergeben, daß die Zahl der Kirchenbesucher zwischen 1952 und 1954 erheblich zugenommen hat.

An diesen Zahlen zeigt sich, daß die Grenzen zwischen „Teilnehmern“ und formellen Mitgliedern der Kirchen ineinander übergehen. Etwa 70—75% betrachten sich als formelle Mitglieder, 20—25% als zu einer Religionsgemeinschaft gehörend, ohne aber das Bewußtsein einer formellen Mitgliedschaft zu haben. Sie stellen sozusagen einen „sympathisierenden Rand“ dar. Die Zahlen mögen in den verschiedenen Gegenden und den einzelnen Gruppen erhebliche Unterschiede aufweisen, sie lassen jedoch erkennen, wie sehr Amerika von dem Gefühl der religiösen Zugehörigkeit durchdrungen ist.

Gleichzeitig stieg auch die Besucherzahl der Sonntagschulen an, die 1947 zum erstenmal seit mehreren Jahren die Zunahme der Bevölkerung und der Kirchenmitglieder überstieg:

1947—1949 betrug	die Bevölkerungszunahme	3,6%
	die Zunahme bei den Sonntagsschulen	7,3%
	die Zunahme der Kirchenmitglieder	7,3%
1953	die Zunahme der Sonntagsschulen	8,3%
	die Zunahme der Kirchenmitglieder	2,8%

Im gleichen Jahr gab es 35 Millionen eingeschriebene Schüler der Sonntagsschulen.

Desgleichen stieg das Ansehen der religiösen Führer und Repräsentanten. Die Frage: Welche Führungsgremien taten ihrer Meinung nach am meisten für das Land?, wurde 1942 wie folgt beantwortet: Regierung 27,7, Wirtschaft 18,7, Religion 17,5, Kongreß 6,2, Gewerkschaften 6,2%. 1947 nannten 32% religiöse Führer und 1953 40%. Keine andere Gruppe konnte also das Prestige der religiösen Führer erreichen.

Dasselbe läßt sich von der Bewertung der Religion im öffentlichen Leben feststellen. „Gottlos“ wurde zu einem machtvollen Wort im negativen Sinne, und wenigstens die nominelle Annahme einer Religion ist heute die Voraussetzung eines politischen Erfolges. Keine Partei würde es heute wagen, einen Ungläubigen für ein politisches Amt kandidieren zu lassen.

Bezeichnend ist auch das neue intellektuelle Prestige der Religion. Religiöse Bücher oder Bücher religiösen Inhaltes standen in den letzten Jahren auf den Bestsellerlisten. Es kann gar kein Zweifel darüber bestehen, daß gerade in intellektuellen Kreisen die Religion zu etwas Modischem geworden ist, aber allein die Tatsache, daß die Mode nicht gegen, sondern für die Religion wirkt, ist ein wich-

tiger Hinweis zum Verständnis der Zeit. Auch die säkularistischen Intellektuellen der alten Linie werden hiervon betroffen.

Die gegenwärtige Krise der westlichen Zivilisation führte überall zu einem Gefühl der Unsicherheit. Die Not der menschlichen Existenz ist nicht mehr eine theologische oder philosophische Angelegenheit. Die Wasserstoffbombe ist ein düsteres Symbol dieser Not. Der dämonischen Drohung des kommunistischen Totalitarismus gegenübergestellt, muß nach neuen Lösungen gesucht werden. Von allen Seiten durch Unsicherheit bedroht, verlangt die gegenwärtige Gesellschaft Sicherheit um jeden Preis. In dieser Situation der Gefahr scheint für viele Religion ein Synonym für Frieden zu sein: Seelenfrieden für den einzelnen in der sorgenvollen und zum Teil unverständlichen Gegenwart, Friede für die Nation in ihrem Kampf gegen den Kommunismus. Die Religion bietet sich in diesem Kampfe als Quasi-Geheimwaffe an. Herberg zitiert aus den Reden dreier geistlicher Führer der drei Konfessionen, die etwa zur gleichen Zeit gehalten wurden: „Religion ist das Schild der Nation“; „eine stärkere Macht als die Wasserstoffbombe“; „Amerikas stärkste Waffe gegen den Kommunismus“.

Die Suche nach Sinn und Sicherheit ist einer der wichtigsten Faktoren und Gründe für das Zunehmen der Religiosität in Amerika.

#### *Die Religion der Amerikaner und die amerikanische Religion*

Die Amerikaner „glauben an Gott“, und zwar 97% von ihnen (nach anderen Umfragen 96 bzw. 95%). 92% beten; 56% beten „oft“. 77% glauben an ein Leben nach dem Tode (16% wissen es nicht, 7% glauben nicht daran). 72% glauben an einen Himmel, 58% auch an eine Hölle.

86% halten die Bibel für das inspirierte Wort Gottes, 98% sind für religiöse Unterweisung der Kinder, 72% möchten ihre Kinder als Glieder einer Religionsgemeinschaft erziehen.

Diese Zahlen sagen uns jedoch nur, was die Amerikaner über sich selbst und über ihre religiösen Anschauungen sagen — und sicherlich auch glauben. Sie sagen nichts darüber aus, was diese religiösen Anschauungen wirklich sind. Bei näherer Betrachtung zeigen sich bemerkenswerte Unterschiede zwischen der tatsächlichen religiösen Situation und dem, was die obengenannten Zahlen auszusagen scheinen. So glauben zwar 73% an ein Leben nach dem Tode und an ein göttliches Gericht, aber nur 5% fürchten sich vor der Hölle. Nach einer anderen Quelle geben 80% zu, daß sie nicht das Leben nach dem Tode — an welches zu glauben sie vorgeben — für das in ihrem Leben wichtigste halten, sondern daß sie sich darum bemühen, so bequem als möglich zu leben. Ihrer Ansicht nach halten sie sich auch vom göttlichen Gericht her gesehen „ganz gut“. 91% glauben ehrlich sagen zu dürfen, daß sie sich um einen guten Lebenswandel bemühen. 78% glauben sogar, daß sie, nach ihren eigenen Maßstäben gemessen, mehr als die Hälfte dessen erfüllen, was zu einem guten Lebenswandel notwendig sei. 50% geben vor, das Gebot der Nächstenliebe „durch und durch“ zu erfüllen.

Diese erstaunlich hohe Selbsteinschätzung der Amerikaner vermag mehr Einsichten in die „Grundreligion“ zu vermitteln als die Zahlen über ihre formellen Anschauungen. Am sichtbarsten wird die Diskrepanz zwischen

der formellen Religiosität und der religiösen Wirklichkeit an folgender Tatsache: Von allen Amerikanern, die die Religion für etwas sehr Wichtiges halten, sagen 54%, daß ihre religiösen Anschauungen keinerlei Einfluß auf ihre geschäftliche oder politische Einstellung hätten (39% Ja, 7% verweigern die Antwort oder wissen es nicht).

Es genügt nicht, festzustellen, daß eben ein großer Teil der Amerikaner selbstsüchtig und ohne jeden moralischen Standard handelt. Natürlich handeln in einem gewissen Maße alle Menschen selbstsüchtig, aber genauso wahr ist es, daß diese Selbstsucht durch ein bestimmtes System von Werten moralischer oder anderer Art gezügelt oder doch wenigstens gerechtfertigt wird. Die Tatsache, daß mehr als die Hälfte der Amerikaner zugeben, daß es nicht ihre religiösen Anschauungen sind, die diesen Standard der moralischen Werte abgeben, läßt vermuten, daß sie ihn aus einer anderen Sphäre als der religiösen hernehmen. Wenn dieser Standard auch keine Religion ist, so erfüllt er doch ähnliche normative Aufgaben und wird so zu einer, wenn auch nicht anerkannten „Religion des amerikanischen Volkes“.

Jede funktionierende Gesellschaft hat bis zu einem (erheblichen) Grade eine *gemeinsame* Religion. Der Besitz gemeinsamer Ideen, Rituale und Symbole vermittelt ein überbrückendes Gefühl der Einheit selbst dann, wenn diese Gemeinschaft mit inneren Konflikten überladen ist. Die gemeinsame Religion der Amerikaner sind jene „zentralen Werte“, gegenüber denen sie sich als intolerant erweisen und die auch durch die Konfession keinerlei Schaden erleiden dürfen. Die Amerikaner sind auf ihre religiöse Toleranz stolz. Der Mensch soll an Gott glauben, alles übrige sei ihm selbst überlassen. Das ist ein sicheres Zeichen dafür, daß der Rahmen jener „zentralen Werte“ nicht die Religion selbst ist. Was aber ist dann dieser Rahmen?

#### *„The American Way of Life“*

Jene alles umfassende gemeinsame Regel der Amerikaner ist das System, das allgemein als „American Way of Life“ bekannt wurde. Diese „amerikanische Lebensweise“ gibt dem Amerikaner jenes überbrückende Gefühl der Gemeinsamkeit; sie ist der Rahmen, in dem die zentralen Werte, seine geschäftliche und politische, kurzum seine weltliche Moral ihren Ort findet. Sie ist das, gegenüber dem der Amerikaner sich als intolerant erweist. An allen Kriterien gemessen, ist die amerikanische Lebensweise die operative Religion des Amerikaners. Es wäre ein schwerer Irrtum, den „American Way of Life“ als einen Propagandaslogan oder als Ausdruck des amerikanischen Materialismus abzutun. Herberg meint, daß der Amerikaner nicht materialistischer als etwa der französische Bauer oder Kleinbürger ist — um nur ein Beispiel zu nennen. Die amerikanische Lebensweise hat im Grunde eine geistige Struktur; sie ist eine Struktur von Ideen und Idealen, Aspirationen und Werten, Anschauungen und Maßstäben. Sie ist eine Synthese all dessen, was der Amerikaner als das Gute, das Richtige und das Wahre in seinem täglichen Leben empfindet. Es umfaßt derartig inkongruente Dinge wie sanitäre Einrichtungen oder die Freiheit der Rede, Dinge, die im täglichen Leben durchweg als mit moralischen Fragen verknüpft empfunden werden.

Die amerikanische Lebensweise beeinflußt natürlich nicht nur die Nation als Ganzes, sondern auch den einzelnen und gibt ihm seinen moralischen Standard. Nach der Erfüllung der Gebote der Nächstenliebe unter spezifischen

Bedingungen gefragt, antworteten 90% positiv und 5% negativ, wenn es sich um einen Angehörigen einer anderen Religionsgemeinschaft handelt, 80% Ja und 12% Nein bei einer anderen Rasse, 78% Ja und 10% Nein bei einem geschäftlichen Konkurrenten, 27% Ja und 57% Nein bei einem Mitglied einer politischen Partei, die sie für gefährlich halten, 25% Ja und 63% Nein bei einem Feind der Nation.

Diese Zahlen zeigen, was die Amerikaner für richtig halten — selbstverständlich nicht das, was sie wirklich tun. Das „unmögliche“ Gebot der Feindesliebe glauben viele zu erfüllen, aber eben nur so weit, als der „American Way of Life“ es zuläßt. Dieser sanktioniert den Haß gegen einen Kommunisten oder gegen einen äußeren Feind — schreibt ihn in gewissem Maß sogar vor —, so wie er die Feindesliebe zwischen den Rassen oder unter geschäftlichen Konkurrenten fordert. Während das jüdisch-christliche Gebot der Nächstenliebe formell anerkannt wird, ist die Wertskala der amerikanischen Lebensweise der wirkliche operative Faktor. Selbstverständlich werden auch die Ideale dieser Lebensweise nicht eingehalten, aber sie werden im Rahmen der Politik und der Wirtschaft als normativ angesehen. Das ist es, was sie zur gemeinsamen Religion macht.

Herberg versucht, die amerikanische Lebensweise in einem Wort zu definieren: „Demokratie“ — aber im amerikanischen Sinne. In ihr finden sich die Amerikaner als Gesamtheit wieder, so wie die Deutschen sich als rassisch-ethnische Einheit oder die Franzosen sich als kulturelle Einheit sehen. In ihr finden der amerikanische Idealismus und die amerikanischen Ideale ihren Ausdruck. Sie ist ein Glaubensbekenntnis, das seine eigenen Ritualien, seine Liturgie, seine Feiertage und seine Heiligen hat. Ein Bekenntnis, das jeder Amerikaner in dem Maße versteht, als er Amerikaner ist. So wird jeder Kampf zum „Kreuzzug“, sei es für eine gute Regierung oder gegen den gottlosen Kommunismus.

Die amerikanische Lebensweise nimmt ihren Ursprung aus der puritanischen Vision der Neuen Welt als eines neuen Gelobten Landes, als eines neuen Israel. Hier sollte eine neue Ordnung der Dinge gegründet werden, die grundsätzlich verschieden von der der Alten Welt war. Von hier ist das zu verstehen, was uns als eine unwahrscheinliche Selbstgerechtigkeit der Amerikaner erscheint. Der „American Way of Life“ als gemeinsames Glaubensbekenntnis der amerikanischen Gesellschaft existierte mehrere Jahrhunderte lang neben den historischen Religionen. Die gegenseitigen Einflüsse gehen so ineinander über, daß eine Priorität nicht mehr festgestellt werden kann. So viel jedoch ist sicher, daß zu Beginn der amerikanischen Protestantismus wirksam war. Man könnte, meint Herberg, die amerikanische Lebensweise am besten als einen säkularisierten Puritanismus definieren, „einen Puritanismus ohne Transzendenz, ohne Sünde oder Gericht“.

#### *Adjustment*

Die amerikanische Lebensweise hat die spezifisch amerikanischen Formen der Religionsgemeinschaften hervorgebracht. Das kann so weit gehen, daß Nichtamerikaner den Eindruck erhalten, daß die einzelnen Konfessionen in Amerika mehr Ähnlichkeit untereinander zeigen als mit den entsprechenden Gemeinschaften in Europa. Unter dem Einfluß der amerikanischen Umgebung tendierten die hi-

storischen Religionen zu einem Säkularismus, indem sie Teile einer größeren Gemeinschaft wurden, die durch die amerikanische Lebensweise bestimmt wird. Religion wird als „gut“ angesehen, weil sie die Ideale fordert, die alle Amerikaner über die offizielle Konfession hinaus gemeinsam haben. Weiter könnte die Säkularisierung eigentlich nicht gehen. Die amerikanische Religion ist untheologisch und unliturgisch, denn in amerikanischen Augen ist es das ethische Verhalten und eine rechtschaffene Lebensführung, und nicht eine bestimmte Konfession, die den Menschen das ewige Leben sichert.

Es ist die neue Einstellung der Religion gegenüber und die neue Konzeption der „Kirche“, die in Amerika von so außerordentlicher Bedeutung sind. Religion ist eine „gute Sache“ für den einzelnen und für die Gemeinschaft. So erklärt z. B. Präsident Eisenhower: „Unsere Regierung wäre sinnlos, wenn sie nicht auf einem tiefen religiösen Glauben gegründet wäre — und es ist mir gleichgültig, was dieser Glaube ist“ („The Christian Century“, 24. 3. 54, zitiert nach Herberg). Wenn ein solcher Satz auch jedem europäischen Christen als Häresie erscheinen mag, so ist er doch jedem Amerikaner verständlich; denn die drei Religionen lehren im Grunde ja dasselbe, indem sie die Werte der amerikanischen Lebensweise bestätigen. So ist es ungefähr zu verstehen, wenn Amerikaner sagen, daß sie „an Religion glauben“. Sie glauben nicht an Gott, sondern an das „Glauben“, nicht Gott wird verehrt, sondern die Religion.

Die heute für Amerika charakteristische Religion ist oft genug eine Religiosität ohne Religion, die fast jeden Inhalt oder gar keinen haben kann. Sie ist eher eine Art der Soziabilität, des „Dazugehörens“, als eine Ausrichtung auf Gott. Im Grunde wird die Religiosität zu einem Schutz gegen die Religion, denn der Anspruch Gottes auf und an den Menschen, das, was die eigentliche Existenz des Menschen zerstört oder erbaut, wird durch eine äußere Schicht dieser Religiosität vom Menschen selbst ferngehalten und kann nur noch die Oberfläche des Menschen streifen. Dennoch hält sich der Betroffene für religiös und, wie wir gesehen haben, auch für gerecht.

Das liegt nicht zuletzt an der allgemeinen Entwicklung des Amerikaners vom Individualisten zur „socially adjusted person“, zum Menschen, dessen Ideal es ist, einer Gemeinschaft anzugehören, in ihr als Glied zu leben, ihr „angepaßt“ zu sein. Was kann dieser Mensch mit dem prophetischen Glauben der Bibel noch anfangen, wenn jedes Hervortreten aus der Gemeinschaft zur Todsünde wird? Er kann sich nur noch dadurch schützen, indem er vorgibt, nichts zu verstehen, und insoweit, als er wirklich „adjusted“ ist, kann er es auch nicht verstehen. Der „Eifer für den Herrn“ ist unsozial und „unadjusted“. Das, was er in seiner Kirche oder Synagoge sucht oder findet, ist *soziale* Gemeinschaft und Anpassung, das genaue Gegenteil dessen, was ihm diese Gemeinschaften geben müßten. Ja man kann sagen, daß die Religion der Propheten hier in ihr eigentliches Gegenteil verkehrt wird und daß die Ungläubigen des 19. Jahrhunderts ihr näher standen als die Gläubigen des 20. Jahrhunderts. Die Religion wird ein Bestandteil der Kultur und eine Sanktionierung der Kultur. In politischer Hinsicht kann sie die geistige Grundlage nationaler Selbstgerechtigkeit werden. Das ist es, was sie in jüdisch-christlichen Augen suspekt und mehr zum Götzen — als zum wirklichen Gottesdienst werden läßt.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß im Mittelpunkt und über dieser Religion nicht Gott, sondern die Religion selbst steht, die sich als so überaus nützlich erwiesen hat. Selbstverständlich reden Amerikaner von Gott und von Christus. Aber das eigentlich Erlösende ist für sie nicht Gott, sondern das „positive Verhältnis“ zum Glauben (als Handlung). D. Polings Formel: „Am Morgen sprach ich zwei Worte: Ich glaube — diese beiden Worte und nichts mehr“, kann als ein klassischer Aspekt des amerikanischen Glaubens angesehen werden. Durch das Glauben erlangt der Mensch das, was er im Leben sucht; es heilt seinen Körper und beseitigt Hindernisse. Das, was der Amerikaner vom Glauben erwartet, ist Seelenruhe. Glauben ist ein Mittel zum persönlichen Erfolg. Nicht Gott, sondern das Glauben selbst wird als operativ empfunden.

Aber fast so sehr wie weltlichen Erfolg erwartet man von der Religion eine Art der spirituellen Euphorie, das tröstliche Gefühl, daß man mit Gott „all right“ ist oder, wie R. Eckardt es nennt, „the cult of the man upstairs“. So in einer Fernsehsendung: „Hast Du schon mit dem Mann vom oberen Stockwerk gesprochen? Gott ist ein freundlicher Nachbar, der gerade im Stock obendran wohnt. Du kannst ihn jederzeit ansprechen, besonders dann, wenn Du Dich verkatert fühlst. Er regt sich über Deine kleinen Fehler nicht auf, er versteht . . .“

Herberg fragt, welche Beziehung noch zwischen diesem liebenswürdigen Mann „vom Stock obendran“ und dem Gott besteht, in dessen Hände zu fallen furchtbar ist (Hebr. 10, 31). Seine Antwort ist eindeutig: Das Maß, in dem die amerikanische Religiosität den authentischen Traditionen des jüdisch-christlichen Glaubens nicht genügt,

ist das Maß des Unterschieds, der zwischen jenem „freundlichen Mann von oben“ und dem lebendigen Gott der Schrift besteht.

Am Ende ist es die Seelenruhe, die die meisten Amerikaner erwarten. „Peace of mind“ ist heute das populäre Evangelium, das unter dem Namen „Religion“ verkündet wird. Das wirkt zusammen mit der Tendenz zur Anpassung an die Gesellschaft, in der das wichtigste Ziel des Lebens gesehen wird. „Das, was gewünscht und versprochen wird, ist der Sieg über Unsicherheit und Tod, die Überwindung des inneren Konflikts und das Abstreifen von Schuld und Furcht, das Eingehen in das schmerzlose Paradies der Normalität und der Anpassung . . . Die Kirche wird zu einem emotionellen Kundendienst, um uns von unseren Sorgen zu befreien: ‚Geh in die Kirche, Du fühlst Dich besser!‘ (Werbeplakat in einer Untergrundbahn)“ (S. 284).

Der Mensch und nur der Mensch steht im Mittelpunkt dieser amerikanischen Religion.

Es ist nun keineswegs so, daß dies alles in Amerika nicht erkannt wird. Namhafte Männer der Kirche, wie etwa der Erzbischof von Washington, W. A. O'Boyle, haben vor den Gefahren dieser Art der Frömmigkeit gewarnt, in der die Religion zu einem Beruhigungsmittel für Intellekt und Nerven wird. Und es ist auch keineswegs so, daß ausschließlich diese Art der Frömmigkeit das religiöse Leben beherrscht. Es sind gerade europäische Beobachter, Katholiken wie auch Protestanten, die in den amerikanischen Kirchen eine jugendliche Kraft sehen, auch wenn sie individualistisch ist. Aber das kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß gerade der religiöse Aufschwung, der religiöse „Boom“ — wie die Amerikaner sagen —, von jener Frömmigkeit beherrscht wird, in deren Mittelpunkt der Mensch steht.

## Aktuelle Zeitschriftenschau

### Theologie

BERRONARD, M.-Fr., OP. *Le mérite dans les Évangiles synoptiques*. In: *Istina* Jhg. 3 Nr. 2 (April/Juni 1956) S. 191 bis 209.

Für das ökumenische Gespräch werden hier in gewissenhafter Exegese für das anstößige Lehrstück vom „Verdienst“ (im Stande der Gnade) alle synoptischen Belege entfaltet, die das geforderte menschliche Handeln der Erlösten auf Grund der Initiative Gottes zeigen, wobei vielleicht nicht immer der analogisch-gleichnishafte Sinn der Rede Jesu gewürdigt wird.

DELLY, Emmanuel. *Les cultes des Saintes Images dans l'église Syrienne orientale*. In: *L'Orient Syrien* Jhg. 7 Nr. 3 (3. Trimester 1956) S. 291—296.

Delly widerlegt das in protestantischen Kreisen oft angeführte Argument gegen die Bilderverehrung, daß die ostsyrische Kirche, die den griechischen und byzantinischen Einflüssen verschlossen blieb, eine Bilderverehrung nicht kenne. Als wichtigstes Zeugnis zitiert er den Hirtenbrief des Patriarchen G. Khayyath aus dem Jahre 1895, in dem Zeugnisse der Kirchenväter und der syrischen Liturgie über die Verehrung des Kreuzes, des Bildes der heiligen Jungfrau und der Heiligen angeführt werden.

HÖFFNER, Joseph. *Soziologie und Seelsorge*. In: *Trierer Theologische Zeitschrift* Jhg. 65 Heft 4 (1956) S. 217—228.

Höffner unterstreicht die zwingende Notwendigkeit religionssoziologischer Untersuchungen für die Seelsorge. Er führt eine sehr globale Statistik des „Allensbacher Instituts für Demoskopie“ an (die den regelmäßigen Kirchenbesuch der Katholiken in Westdeutschland mit 48% angibt) und ergänzt sie durch die Statistik einer Teiluntersuchung des Dekanats Marl-Hüls durch das Institut für christliche Sozialwissenschaft der Universität Münster. Als besondere Aufgaben prägt Höffner dem Seelsorger ein: Kenntnis der Struktur der Seelsorgsbezirke (Hausbesuche, Pfarrkartei), Wissen um die Dynamik religiöser, wirtschaftlicher, gesellschaftlicher Kräfte in seinem Bezirk. Die christlichen Elitetruppen dürfen nicht in einem Getto ersticken.

NICOLAS, Jean-Hervé, OP. *Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres*. In: *Revue Thomiste* Jhg. 64 Nr. 1 (Januar/März 1956) S. 6—42.

Der Verfasser leugnet auf Grund seiner thomistisch-metaphysischen Analyse einen Widerspruch zwischen der Liebe zur Selbstvervollkommnung und der Selbstverleugnung. Beides gehöre zusammen, da ja in jedem Wesen in der Liebe zu seinem Guten die latente Liebe zu Gott, dem höchsten Gut, enthalten sei.

VÖGTLE, Anton. *Die Entmythologisierung des Neuen Testaments als Forderung einer zeitgemäßen Theologie und Verkündigung*. In: *Freiburger Dies Universitatis*: „Die geistige Situation unserer Zeit“ Bd. 4 (1955/56) S. 9—46.

Diese aus Dies-Vorlesungen entstandene Abhandlung hat ihren Schwerpunkt nicht so sehr in dem sauberen Bericht über Bultmanns Anliegen und Methoden, sondern in ihrer ausführlichen Widerlegung sowohl mit exegetischen wie theologischen Gründen. Sie zeigen die Widersprüche, in die Bultmann zum neutestamentlichen Kerygma und zu seinen eigenen wissenschaftlichen Prinzipien gerät. Die durchgeklärte Studie, die in Fühlung mit anderen sachkundigen katholischen Veröffentlichungen auch des Auslandes (Hamer OP, Mälevez SJ) steht, ist ein hilfreicher Dienst für Theologen und Laien.

WEIJERS, M.-R., OP. *Où en est le problème synoptique?* In: *Revue Thomiste* Jhg. 64 Nr. 1 (Januar/März 1956) S. 111—138.

Ein kritischer Bericht über die Neuerscheinungen zur Klärung der synoptischen Quellenfrage unter der Einschränkung der päpstlichen Bibelkommission bezüglich der Anerkennung der Tradition, besonders über die Werke von Vaganay, Cerfaux u. a., auch protestantischer Autoren. Der Verfasser verteidigt die These, daß die aramäische Fassung des Matthäusevangeliums das Urevangelium sei.

*Le Baptême dans le Nouveau Testament II*. Sammelnummer von *Lumière et Vie* Nr. 27 (Mai 1956) S. 3—119.

Das Thema der Taufe im Neuen Testament, das schon die vorige Nummer der dominikanischen Zeitschrift füllte, wird diesmal an Hand der paulinischen Theologie untersucht (J. Duplacy über das Verhältnis zwischen Glaube und Taufe und Begründung des Rechts zur Kindertaufe; J. Giblet über die Taufe als Eingliederung in die Kirche nach Paulus; Y. B. Trémel OP. über die Taufe als Eingliederung in Christus nach Paulus, und M. E. Boisnard über Taufe und Erneuerung). Die biblisch-theologischen Darlegungen bringen keine überraschenden Thesen oder Diskussionen, legen aber die biblische Grundlage der christlichen Überlieferung klar vor.