

Zu bedauern bleibt wohl auch, daß in der Instruktion nicht ein einziges Mal die regionalen Bischofskonferenzen als Ordnungsfaktor erwähnt werden. Eine nach Diözesen verschiedene Praxis in der Behandlung der bekenntnisverschiedenen Ehen erscheint heute nicht mehr möglich. Die deutschen Bischöfe trafen schon am 31. März in Freising zusammen, um über die neue Mischehenregelung und ein gemeinsames Vorgehen in der Mischehenpraxis zu beraten.

Zu wünschen bleibt schließlich, um eine Lösung dieses schwierigen Fragenkomplexes grundsätzlich zu erleichtern, daß die Ehe zwischen einem katholischen und einem nicht-katholischen Christen rechtlich nicht der Ehe zwischen einem Katholiken und einem (ungetauften) Nicht-Christen gleichgesetzt wird. Das wird schon im Konzilsvorschlag gewünscht. Die wesentliche Gleichsetzung beider Ehen in der rechtlichen Ordnung verletzt die getrennten Christen und vermengt in der Diskussion um die Mischehe und ihre rechtliche Ordnung Probleme, die besser getrennt behandelt und geordnet werden.

Über all den Wünschen und über aller Kritik, die man hierzulande gegenüber dieser Instruktion erheben kann und erhoben hat, sollte man aber doch auch in Deutschland nicht das Positive stillschweigend übergehen, das diese Instruktion uns gebracht hat. Man sollte nicht übersehen, daß sie im Gesamt positiv zu beurteilen ist. Die Regelung, die sie brachte, wäre noch vor wenigen Jahren kaum denkbar, ja selbst auf dem Konzil als Regelung des Konzils kaum erreichbar gewesen. Die Reformbedürftigkeit unserer Mischehenordnung wurde durch sie anerkannt. Und die Prinzipien, nach denen gemäß der Instruktion diese Reform zu geschehen hat, sind sachgerecht, offen und vielversprechend: Die realistische Einschätzung der veränderten Situation und der wirklichen Tatsachen bezüglich der Mischehen und die Prinzipien des Ökumenismus des Konzils. Freilich, der Vorschlag des Konzils hatte gewünscht, daß in der Neuordnung der Mischehe auch die Prinzipien der Konzils-Deklaration über die Religionsfreiheit mit ihren Konsequenzen zum Tra-

gen kämen; davon ist leider in der Instruktion mit keinem Wort die Rede.

Und vor allem ist doch auch dies positiv zu bewerten: Die Instruktion will keine endgültige Lösung bieten. Die seelsorgliche und rechtliche Erfahrung soll zeigen, ob sich diese Regelung bewährt. Das sagt die Instruktion ausdrücklich. Das ist wohl auch der Grund, warum diese Ordnung „nur“ in der Form einer Instruktion einer römischen Kongregation erlassen wurde und in dieser Übergangssituation mit all ihrer Vorläufigkeit nicht das größere Gewicht der in einem „Motu Proprio“ beständiges Recht schaffenden päpstlichen Autorität eingesetzt wurde, wie es das Konzil gewünscht hatte. Es ist also jetzt die Zeit der Hirten und Seelsorger. Von ihren Erfahrungen und Vorstellungen, von der Praxis der Bischöfe in der Ausnützung der ihnen durch die Instruktion gegebenen Möglichkeiten und von der Praxis Roms in der Gewährung der angedeuteten Erleichterungen wird die zukünftige Entwicklung in der Mischehenordnung entscheidend abhängen. Ein Zurück aber kann es nach diesem Konzil und nach dieser Instruktion wohl kaum geben. Die Instruktion über die Mischehe ist ein erster Schritt, nicht das letzte Wort. Das innerkirchliche und auch das zwischenkirchliche Gespräch über die Mischehe wurde nicht abgeschlossen, sondern, auf eine neue Grundlage gestellt, neu angeregt.

Johannes Günter Gerhartz SJ

Das soziale Evangelium und die säkularisierte Stadt

Säkularisation als geschichtsphilosophischer und kulturdiagnostischer Begriff ist ein Produkt des 19. Jahrhunderts, bezeichnete aber ursprünglich einen rechtlichen oder rechtserheblichen Vorgang, d. h. den Entzug eines Eigentums, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Herrschaft. In diesem Sinn soll das Wort „säkularisieren“ zum ersten Mal von dem französischen Gesandten Longueville während der Verhandlungen zum Westfälischen

Frieden gebraucht worden sein. Da die Liquidation der Stifte und Bistümer in einzelnen Fällen auch mit päpstlicher Sanktion geschah, war in diesem primär rechtlichen Verstand des Begriffs keine Rede von Illegitimität dieses Vorgangs. Erst seit 1803, als der Reichsdeputationshauptschluß den großen Raub am Recht und Eigentum der Kirche besiegelte, bekam der Begriff Säkularisation die Bedeutung von unrechtmäßiger und unethischer Usurpation. Im Gefolge des Kulturkampfes und dessen Forderung nach radikaler Verweltlichung der öffentlichen Kultur und Bildung wurde „Säkularisation“ von einer Parole gewaltsamer Liquidation des Eigentums zu einem geschichtsphilosophischen und kulturdiagnostischen Begriff, wobei er neutralisiert und säkularisiert wurde. Ferdinand Tönnies, Mitglied der „Deutschen Gesellschaft für Ethische Kultur“, meinte, die fortschreitende Verweltlichung sei ein wesentlicher Charakter der sozialen Entwicklung, die von der religiös gebundenen „Gemeinschafts“-form menschlichen Zusammenlebens zu einer emanzipierten, pragmatisch-rationalen „Gesellschafts“-form verlaufe. Diese soziologische Neutralität findet sich auch bei Max Weber, der den Säkularisierungsprozeß als eine fortschreitende Entzauberung der Welt beschreibt, ohne selbst Stellung dazu zu nehmen, der aber die Überzeugung hat, daß die entzauberte Rationalität der säkularisierten Zivilisation eine unabwendbare Entwicklung der abendländischen Geschichte ist¹.

Die Geschichte des Begriffs und dessen damit gegebene Ambivalenz veranlaßte die deutschen Theologen Friedrich Gogarten und Johannes Metz, mit der Unterscheidung zwischen „Säkularismus“ und „Säkularisierung“ diese Entwicklung theoretisch zu legitimieren und positiv zu bewerten. In einem ähnlich positiven Sinn spricht von Säkularisation auch der amerikanische Theologe Harvey Cox, dessen Buch „The Secular City“ im letzten Jahr ein Bestseller in den USA wurde (100 000 verkaufte Exemplare) und viele, teils sehr heftige Dis-

kussionen auslöste². Cox verbindet die amerikanische pragmatische Tradition des „sozialen Evangeliums“ von Walter Rauschenbusch und Reinhold Niebuhr mit den theologischen Aussagen Gogartens über die „Weltlichkeit der Welt“. Das Außergewöhnliche dieses Buchs liegt in der engen Verknüpfung von Soziologie und Theologie, mit deren Hilfe Cox die soziologische Analyse von Tönnies und Weber fortsetzt, indem er Verstädterung (Urbanization) und Säkularisation verbindet. Von diesem Ansatz aus arbeitet Cox die folgenden vier Aspekte der heutigen großstädtischen und technopolitischen Welt heraus: 1. Die positive Bewertung der Säkularisation und ihre Verbindung mit der Verstädterung („Urbanization“); 2. Die Theologie der Kirche als eine Theologie der sozialen Revolution; 3. Die Transzendenzerfahrung des heutigen Menschen, und 4. Praktische Bemerkungen zur städtischen Kultur, zur „town-culture“, in den USA, wobei die Kirche in der Rolle des „kulturellen Exorzisten“ gesehen wird. Obwohl seine Ausführungen zu „Arbeit und Spiel“, „Sex and Säkularisation“ und „Die Kirche und die säkulare Universität“ interessante und einsichtsvolle Beobachtungen vermitteln, kann am Folgenden auf diesen vierten Teil wegen seiner unmittelbaren Begrenzung auf die amerikanische Situation nicht näher eingegangen werden.

Zunächst versucht Cox die positive Bedeutung der Säkularisation, die von Säkularismus zu unterscheiden ist, herauszustellen, indem er den biblisch-christlichen Glauben an Schöpfung, Exodus und Sinaibund als den Ort ihres Ursprungs aufweist. Der Schöpfungsglaube betrachtet die Natur nicht als magisch oder numinos, sondern als Schöpfung Gottes, die von Gott unter die Herrschaft des Menschen gestellt wurde. Diese Entzauberung der Natur im Schöpfungsglauben ist die Voraussetzung für das Entstehen der Naturwissenschaften, die die Natur

¹ Vgl. Hermann Lübke, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs (München 1965).

² Harvey Cox, The Secular City (New York, Macmillan Company 1965) VIII, 276 S. (London, SCM Press). Vgl. auch: The Secular City, An Exchange of Views, in: Commonwealth, LXXXIII, 189–190. Heft XXV von Christianity and Crisis (12. Juli 1965) wird gleicherweise der Diskussion dieses Buches gewidmet.

als ein Objekt der Forschung und Veränderung betrachten und dabei unser technopolitisches und städtisches Leben ermöglichen. Die Exodus-erfahrung setzt die Entzauberung der Natur in eine Entsakralisierung der Politik fort und ermöglicht politische Reformen und soziale Revolutionen dadurch, daß das herrschende Regime nun nicht mehr als unmittelbarer Ausdruck des Willens Gottes gesehen wird. Der Sinaibund bringt nach Cox zum Bewußtsein, daß kein menschlicher Wert mit dem transzendenten Jahwe identisch ist, und daß das Verbot von Götzenbildern ein Verbot jeglicher Verabsolutierung von menschlichen Wertbestimmungen und Systemen darstellt. Diese Entweihung der Werte braucht aber, wie Cox betont, ebensowenig zu einem anarchistischen Relativismus und Nihilismus zu führen, wie es mit der Entsakralisierung der Politik in der neuzeitlichen Demokratie geschah.

Da diese dreifache Säkularisation erst das Leben der technisierten Großstädte ermöglicht und erst in ihnen zu ihrer vollen Ausprägung kommt, wird sie von Cox mit der Verstädterung verbunden. Er veranschaulicht dies am Symbol der säkularisierten Stadt, als deren Gestalt ihr soziales, als deren Stil ihr kulturelles System bezeichnet wird. Die Gestalt der säkularisierten Stadt wird durch Anonymität und Mobilität bestimmt, wobei Anonymität nicht eine Entpersonalisierung des Menschen oder eine Befreiung von moralischen Konventionen bedeuten muß, sondern die Voraussetzung und Ermöglichung tieferer personaler Verhältnisse ist. Hier unterscheidet Cox eine „I-Thou“ (Ich-Du) von einer „I-You“ Beziehung. Diese „I-You“ Beziehung ist ein Verhältnis der Partnerschaft und Mitarbeit, eine christliche Beziehung, in der der Mensch dem anderen nicht als ein „Du“, aber auch nicht als ein „Es“ begegnet, sondern als ein „You“. Die Mobilität der säkularisierten Stadt darf nicht als Traditions- oder Wurzellosigkeit verstanden werden. In ihr sieht Cox vielmehr die Ablehnung jeder Verabsolutierung oder Sakralisierung einer bestimmten Stadt, Nation oder Konvention und damit die Bejahung der Universalität Jahwes. Sie ermöglicht es vor allem, daß die sozial Unterdrückten

dorthin gehen können, wo sie einen höheren Wohlstand erreichen. Auch die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium wendet Cox auf die Anonymität und Mobilität an, um diese positiv zu bewerten.

Der Stil der säkularisierten Stadt, d. h. die Art und Weise, wie eine Stadt die ihr Leben tragenden Werte und Bedeutungen aufbaut und organisiert, ist pragmatisch und profan. Der Pragmatismus entspricht dem Typ der modernen Gesellschaft und wird durch ihre Stellung zur Wahrheitsfrage bestimmt. Cox spricht von drei Arten des Wahrheitsverständnisses, die in der Geschichte aufeinander folgten, wobei er das mythische Wahrheitsverständnis dem Stamm, das ontologische dem Dorf, und das funktionale der technologischen Stadt zuordnet. Der heutige Mensch fragt nicht, ob und was etwas ist, sondern wie etwas ist oder wie es funktioniert. Diese Art der Fragestellung ist nach Cox genuin biblisch, da der Hebräer nicht nach dem Wesen Gottes fragt, sondern nur danach, wie Jahwe gehandelt hat und handelt. (Cox scheint keine Schwierigkeiten darin zu sehen, daß in Israel zur Zeit des „Stammes“ das funktionale Verständnis der technologischen Stadt herrschte und nicht das mythische, das doch für diese Zeit typisch sein soll.) Die traditionelle Theologie, so bemerkt Cox kritisch, verfehle deswegen die eigentliche Problemstellung des heutigen Menschen, weil sie immer noch davon ausgehe, daß der Mensch nach dem „tiefen Grund“ (Tillich) des Lebens frage. Ohne auf eine universale oder endgültige Interpretation der Welt, des Kosmos und seines eigenen Lebens abzuzielen, stellt der Pragmatiker die Probleme konkret, isoliert sie und löst sie nacheinander. Er leugnet damit nicht die Sinnhaftigkeit des Lebens – er setzt diese vielmehr voraus –, will aber auf diese Weise jede Verabsolutierung seiner unmittelbaren Zwecke und Ziele vermeiden. Der moderne, in Nutzvorstellungen denkende Mensch sucht daher Antworten auf seine Lebensprobleme nicht mehr beim Priester, sondern beim Spezialisten, wie etwa beim Eheberater oder beim Psychotherapeuten.

Diese Nicht-Verabsolutierung der Werte und Ziele gehört auch zur Profanität, dem zweiten

Stilcharakteristikum der säkularisierten Stadt. Cox will damit auf die Tatsache hinweisen, daß der Horizont des heutigen Menschen auf das Irdische beschränkt ist, daß er sich also nicht am Jenseits, sondern am Diesseits orientiert. Dies wird von der Erkenntnis der kulturellen Anthropologie und der Wissenssoziologie bestätigt, daß der Mensch seine Werte und Bedeutungen als Projektionen seiner Gesellschaft selbst schafft. Zur biblischen Begründung führt Cox Genesis 2, 4 an, wonach Jahwe den Menschen die Tiere benennen läßt, weil er ihn zur Verantwortung und zur Herrschaft über die Welt und die Geschichte ruft. Aus diesem Grund sieht Cox im Pragmatismus und in der Profanität die Voraussetzungen der heutigen pluralistischen Gesellschaft. Auch hier werde nämlich der Mensch vor die Verantwortung für seine Welt und die Geschichte gestellt, weil man nicht mehr ein absolutes Ideal, sondern die menschliche Person selbst als den Träger des Sinnes der Geschichte betrachte.

Der Ausgangspunkt jeder Theologie der Kirche muß nach Cox eine Theologie der „sozialen Revolution“ sein. Damit lehnt er jene schizophrene Meinung ab, nach der es den für die Welt als Welt engagierten Christen, aber die nicht für die Welt als Welt engagierte Kirche gibt. Die Kirche ist vor allem eine für die Welt verantwortlich-antwortende Gemeinschaft. Ihre Aufgabe ist es, das Handeln Gottes in der Welt, das nach Cox in den „historischen“ Ereignissen der sozialen Revolution geschieht, zu erkennen und mit ihm mitzuarbeiten. Die Kirche muß also in ihrem Leben und ihrer Theologie fragen: Wo und wie handelt Gott jetzt in der Welt? Welche soziale Revolution will er? Sie darf daher eine Theologie der Geschichte nicht als Theologie der Vergangenheit treiben, sondern muß sich durch eine Theologie des jetzigen Handelns Gottes in der Welt führen lassen. In ihrer Tradition des Strebens nach sozialen Reformen und Utopien wird die säkularisierte Stadt für Cox zum Symbol des Reiches Gottes, das in Jesus angebrochen und noch jetzt ständig im Kommen ist. Für Cox hat nämlich Christus nicht eine gegenwärtige oder zukünftige, sondern eine sich geschichtlich rea-

lisierende Eschatologie verkündigt. Cox glaubt in der säkularisierten Stadt deswegen ein Symbol des Reiches Gottes und seines Kommens sehen zu können, weil sie eine pluralistische Gesellschaft fordert und ermöglicht, und weil sie den Menschen zum verantwortlichen Handeln und Mitwirken in der sozialen Revolution ruft.

Die Kirche darf sich daher, so betont Cox, nicht so sehr als Institution betrachten, sondern muß sich als das Volk Gottes verstehen, das dem Ruf des in der sozialen Revolution kommenden Reiches Gottes folgt. In diesem Prozeß des Kommens des Reiches Gottes hat die Kirche drei Funktionen: Kerygma, Diakonia und Koinonia – Verkündigung, Dienst und gesellschaftliche Verantwortung. Im Kerygma der Kirche wird verkündet, daß eine Revolution im Gang ist, deren Hauptphase schon hinter uns liegt. Die Kirche verkündet, daß Jesus durch seinen Sieg über die Mächte und die Gewalten dem Menschen wieder die Möglichkeit gegeben hat, Erbe und Meister der Welt zu werden. Unter diesen Mächten und Gewalten versteht Cox alles, was in einer Kultur oder einer Gesellschaft gegen soziale Reform, Weltfrieden und menschliche Freiheit streitet. Der Christ dürfe daher nicht mehr fragen: Kann ein Atomkrieg verhindert werden? Ist Rassengerechtigkeit überhaupt möglich? Nach seinem Glauben bestimmt ja kein unabwendbares Fatum das Schicksal des Menschen und seiner Geschichte, sondern das sieghafte Handeln Gottes in Christus. Das Evangelium verkündigt, daß der Christ auf Grund seiner adoptiven Gottessohnschaft über die Welt und ihre Probleme nicht nur herrschen soll, sondern auch herrschen kann, und daß die Geschichte, in der er steht, nicht die Tage vom Karfreitag bis Ostersonntag, sondern die Epoche vom Ostersonntag bis zum letzten Tag umspannt. Daher muß der Christ in der Macht, die ihm Christus erworben hat, für das Sichtbarwerden und das Kommen des Reiches mitwirken und mit den andern zusammenarbeiten. Dieses Handeln des Christen gründet in seinem Glauben, daß Jesus der Sieger ist und sein wird. Die diakonische Funktion der Kirche besteht sodann darin, Spaltungen in der Gesellschaft zu beseitigen. Da diese

Spaltungen nur auf der Grundlage der Gesellschaft überwunden werden können, ist dazu die Diakonia der Kirche als Gemeinschaft notwendig. Mit der Koinonia-Funktion der Kirche ist schließlich ihre Verantwortung in der Stadt gemeint. Diese Verantwortung ist eine sichtbare Demonstration dessen, was die Kirche in ihrem Kerygma sagt und worauf sie in ihrer Diakonia hinweist. Diese Funktion ist ein Zeichen der Hoffnung der Kirche und ihrer Beweglichkeit auf neue Situationen und Institutionen hin.

Bei der Behandlung seines Hauptanliegens – die Kirche als Partner Gottes beim Aufbau des Reiches Gottes – kommt Cox auch auf das Problem der Transzendenz-erfahrung des heutigen Menschen zu sprechen. Indem der Mensch erkennt, daß Natur, Politik oder gesellschaftliche Ordnungen nicht göttlich sind, erfährt er Gott in seiner absoluten und schlechthinnigen Transzendenz. Diese Transzendenz-erfahrung geschieht für Cox nicht primär in der Begegnung mit dem Mitmenschen, sondern in der „sozialen Revolution“, wo Gott als ein verborgenes „You“, als Partner erfahren wird. Denn obwohl der Christ in der sozialen Revolution auf Hindernisse stößt, die seiner Verfügungsgewalt entzogen sind, und obwohl er immer wieder der scheinbaren Erfolglosigkeit solcher Revolutionen inne wird, weiß er doch aus der Erfahrung seines Glaubens um den schließlichen Erfolg, da auch die Exodus-Revolution und die Auferstehung gegen allen Anschein und gegen alle Hindernisse geschehen sind. Daher erfährt der Christ auch jetzt in der Überwindung aller Hindernisse bei seinem Einsatz für die soziale Revolution den transzendenten Sieg Christi und die Macht Gottes. In dieser Transzendenz-erfahrung begegnet er Gott als einem verborgenen Partner, der durch seine Anwesenheit und durch seine Macht die soziale Revolution hervorbringt und zum Erfolg führt. Deswegen soll der Christ, so folgert Cox, nicht so sehr eine direkte Begegnung mit Gott suchen, sondern mehr nach sozialer Gerechtigkeit streben; denn Gott ist nur dort, wo soziale Liebe ist.

So beeindruckend dieser Entwurf ist und so viel Lobenswertes man an ihm findet, so

müssen doch einige kritische Fragen gestellt werden. Ist der heutige Mensch in seinem Wahrheitsverständnis so pragmatisch, wie es Cox behauptet? Er sieht sicher richtig, daß unsere nach-metaphysische Zeit nicht das vor-metaphysische Denken Heideggers, sondern ein „politisches Denken“ braucht. Aber ist dieses Denken identisch mit einem bloßen Pragmatismus oder Funktionalismus? Da Cox die Wahrheit pragmatisch versteht, scheint er folgerichtig zu meinen, Säkularisation sei schon deswegen gut und wahr, weil sie heute adäquat existiert und funktioniert. Ebenso unvermittelt sucht er oft zwischen einem biblischen Zitat oder einem biblischen Ereignis und der heutigen Säkularisation eine Parallelität aufzuzeigen, ohne die exegetischen Nuancen und Schwierigkeiten zu berücksichtigen und ohne auf die Grenzen einer solchen Übertragung zu achten. Wird der heutige Mensch damit zufrieden sein? Macht nicht Cox zu Unrecht den Pragmatismus des Menschen auf der Straße zum Kriterium der Wahrheit und des Strebens nach Wahrheit? Impliziert nicht etwa die abstrakte und komplexe Forschung der theoretischen Physik und Mathematik ein Suchen nach Wahrheit, das nicht bloß unmittelbar funktional orientiert ist, sondern nach tieferen Begründungen und einem umfassenden Sinn strebt? Zum Verständnis der heutigen Welt scheint eine theologisch tiefere Begründung und Bewertung der Säkularisation und der Verstädterung nötig zu sein.

Ohne daß die Ergebnisse des Buches von Cox abgelehnt werden sollen, müssen daher zwei Fragen zur Problematik seiner Argumentation gestellt werden. Erstens: Cox setzt in seiner Entnuminisierung der Welt Gott als den ganz Anderen, den ganz Transzendenten voraus. Wie kann aber dieser so ganz andere Gott in der Geschichte handeln? Wie kann das Reich Gottes mit der sozialen Revolution der säkularisierten Stadt so eng verbunden werden, wenn dieser Gott so „entweltlicht“ ist? Die einzige Begründung dieser Verbundenheit sieht Cox darin, daß das Reich Gottes mit der Person Jesu schon angebrochen ist. Damit wird aber das Problem nicht gelöst, sondern nur auf die Christologie verlagert. Über die Natur des

Reiches Gottes wird nichts ausgesagt; denn die Frage bleibt, ob dieses Reich Gottes oder die sich realisierende Eschatologie eine „entweltlichte“ oder „weltliche“ Eschatologie sei. Leider behandelt Cox diese Problematik, wieweit dieses Reich in oder außerhalb der Geschichte ist, in Bezug auf die konsequenten Implikationen seines Gottesbegriffs nicht. Zweitens: Kann Eschatologie in eine Fortschrittsidee umgesetzt oder säkularisiert werden? Während die christliche Eschatologie ein in die Geschichte einbrechendes, ihr transzendentes, „heterogenes“ Ereignis meint, entwirft die Fortschrittsidee die Zukunft von einem der Geschichte immanenten und sich entwickelnden Prinzip aus. Wieweit kann die säkularisierte Stadt mit ihrem Streben nach einer sozialen Utopie ein adäquates Symbol des Reiches Gottes sein? Diese Frage kann nicht einfach mit dem Hinweis auf die sich realisierende Eschatologie Jesu beantwortet werden, wie es Cox versucht. Wird nicht durch das Symbol der säkularisierten Stadt und ihrer optimistischen Selbstbehauptung des Menschen diese sich realisierende Eschatologie als eine innerweltliche, in der Geschichte sich entwickelnde Realität verstanden? Worin wird das transzendente, heterogene Element veranschaulicht und angedeutet? Daß das Reich Gottes sich allmählich verwirklicht, bedeutet nicht nur eine zeitliche Bestimmung des Unterschiedes von einer sofortigen gegenwärtigen oder zukünftigen Eschatologie, sondern ist auch eine qualitative Aussage über die Natur des Reiches Gottes und seinen Ursprung. Es wäre also wünschenswert gewesen, daß Cox uns dieses Problem im Hinblick auf das Verhältnis der göttlichen und menschlichen Freiheit beim Aufbau des Reiches Gottes näher bestimmt und deutlicher erhellt hätte.

Francis P. Fiorenza

Konfession und Bücherlesen

Kann die Konfessionszugehörigkeit als Bestimmungsfaktor für den Büchermarkt angesehen werden? Diese die Verkaufsleiter von Verlagen interessierende Frage ist statistisch bis-

lang nur wenig untersucht worden. Zwar wußte man immer schon, daß katholische Verlage ein konfessionell bestimmtes Einzugsgebiet von Lesern haben und andere sich eben deswegen, weil die Unternehmen als katholisch bekannt sind, von ihnen fernhalten. Erstmals ist auf der Buchhändlertagung in Königshofen von Dr. Ludwig Muth im Verlag Herder gewissenhaftes Material zusammengestellt worden. Es ist unter vieler Rücksicht aufschlußreich und ist ein Beitrag zur Spezialisierung der Diskussion um das „katholische Bildungsdefizit“, dessen Tatsache heute von niemand mehr bestritten wird. Bildungsdefizit und Leserdefizit stehen natürlich in einem engen Zusammenhang, wobei die Frage der Priorität nicht immer ganz leicht zu entscheiden ist. Immerhin ist man geneigt anzunehmen, daß die Schulbildung eher für die Wahl der Lektüre verantwortlich ist als umgekehrt.

Das Allensbacher Institut für Demoskopie hat das Material seiner Archive auswerten lassen. Ihm entstammen auch die folgenden Zahlen. Eine der interessanten Fragen lautete: Frage: Lesen Sie manchmal ein Buch, oder schlagen Sie etwa in einem Lexikon nach oder kommen Sie eigentlich nie dazu, ein Buch zu lesen oder anzusehen?

	Protestanten	Protestanten, die zur Kirche gehen:			
	insgesamt	regelm.	unregelmäßig	selten	nie
Lesen häufiger	26%	26%	26%	23%	32%
Ab und zu	37%	31%	38%	40%	34%
Nein, nie	37%	43%	36%	37%	34%
	100%	100%	100%	100%	100%

	Katholiken	Katholiken, die zur Kirche gehen			
Lesen häufiger	23%	22%	23%	25%	31%
Ab und zu	34%	30%	40%	39%	31%
Nein, nie	43%	48%	37%	36%	38%
	100%	100%	100%	100%	100%