

Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 44 (1964-1965)
Heft: 10

Artikel: Kirche in der modernen Gesellschaft
Autor: Greiffenhagen, Martin
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-161652>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.03.2025

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

Kirche in der modernen Gesellschaft

MARTIN GREIFFENHAGEN

Die Frage nach der Stellung der Kirche in der modernen Gesellschaft schließt zwei Problemkreise ein, von denen der eine so alt ist wie das Christentum und der andere so jung wie das, was man «Moderne» nennt. Der erste Problemkomplex betrifft allgemein die spannungsvolle Beziehung von Kirche und Gesellschaft. Kirche und Gesellschaft stehen als geistgestiftete Gemeinde und als säkulare Gesellschaft in einem Gegensatz, der von der Entstehung des Christentums an bis heute Inhalt christlicher Botschaft und Gegenstand theologischer Reflexion ist. Das Problem Kirche und Gesellschaft ist als das Problem «*communio sanctorum*» und «*societas humana*» in der Bibel selbst und später durch ihre Auslegung in vielerlei Gestalt formuliert und hat die reale Geschichte des Abendlandes nachhaltig bestimmt.

Geschichtliche Voraussetzungen

Die Erhebung der christlichen Religion zur Staatsreligion durch Theodosius hat zu einer Erscheinung geführt, die man am besten als Kulturbedeutung des Christentums bezeichnet. Bis zum Ausgang des Mittelalters nämlich galt die Bibel als das Grundgesetz der Staats- und Gesellschaftsordnung; wer sich diesem Grundgesetz nicht verpflichtet fühlte oder es wie die Juden ausdrücklich ablehnte, fiel aus sämtlichen sozialen Verflechtungen heraus.

Die Reformation hat diesen mittelalterlichen Einklang, diese Zuordnung von Kirche und Gesellschaft zerstört und die Integrationswirkung der christlichen Religion für Staat und Gesellschaft prinzipiell aufgehoben. Die Tatsache zweier rivalisierender und sich im Bürgerkrieg bekämpfender konfessioneller Parteien bedeutete das Aufkommen des ersten gesellschaftlichen Pluralismus in Europa. Nach vergeblichen Versuchen, die Integrationskraft der Religion politisch zu erhalten (etwa durch das Prinzip *cuius regio, eius religio*), gab der absolute Staat die Konfession meist als Privatsache frei und siedelte sie damit im Raum der Gesellschaft an, einem Raum, der in bezug auf staatliches Handeln für indifferent erklärt wurde. Durch diesen Akt wurde die christliche Religion in Gestalt beider Konfessionen, was ihre staatliche und gesellschaftliche Bedeutung betraf, in gewisser Weise degradiert. Sie wurde das übrigens auch und in besonderem Maße da, wo man staatlicherseits versuchte, sich ihrer als Staatsreligion zu versichern. Der absolute Staat wollte in diesem Fall die Integrationskraft der Religion, nicht aber diese selber. Ganz gleich also,

ob die christlichen Konfessionen im Absolutismus zu gesellschaftlichen Gruppen degradiert oder ob sie in den unmittelbaren Dienst der Souveränität und Staatsraison gestellt wurden: in beiden Fällen verlor die christliche Religion ihre durch mittelalterliche Politik und Theologie errungene Stellung, derzufolge die Verbindung von Kirche und Gesellschaft ein Verhältnis positiver Zuordnung war.

Seither stehen die christlichen Kirchen unter dem Zeichen einer steten Schwächung ihrer staatlichen, gesellschaftlichen und allgemein: ihrer Kulturbedeutung. Unser Leben ist keineswegs mehr christlich, wenn man den Maßstab einer christlich geformten Kultur anlegt. Dasselbe gilt für die staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen, die sämtlich in hohem Maße säkularisiert sind. Am deutlichsten wird dieser Sachverhalt, wenn man auf die Fülle der Ideologien blickt, mit denen man in der Moderne versucht hat, die fehlende religiöse Integrationskraft des Christentums künstlich durch Ersatzreligionen auszugleichen, um auf diese Weise zu einer Homogenität, einer gesellschaftlichen Gleichgesonnenheit zu gelangen, für deren Maßstab man sich entweder restaurativ auf das Mittelalter oder revolutionär auf die Zukunft berief¹.

«Kirche» und «Gemeinde»

Wir sind nun schon unversehens im zweiten Problemkreis, der in unserem Thema enthalten ist und uns heute beschäftigen soll. Man könnte, das Thema radikalierend und ihm eine gewisse Spitze gebend, fragen nach dem Verhältnis der «alten» Kirche, der Kirche mit einer bald 2000 Jahre alten Tradition, zur modernen Gesellschaft, wobei die Modernität dieser Gesellschaft verschieden datiert werden kann, je nach den Gesichtspunkten, von denen man ausgeht.

Im folgenden habe ich stets beide großen Kirchen im Auge, es sei denn, ich schränke mich ausdrücklich ein. Alle statistischen Angaben beziehen sich auf die Verhältnisse in der Bundesrepublik.

Die Stellung der Kirche zur modernen Gesellschaft ist durch ein merkwürdiges Mißverhältnis bezeichnet: auf der einen Seite ist die öffentliche Stellung der Kirche von, so scheint es, hoher Stabilität und weitreichender Macht. Wenn sie schon alle bürgerlich-rechtlichen Funktionen an den Staat hat abtreten müssen und das Kirchenbuch, das über Taufe, Eheschließung und Bestattung Auskunft gibt, nur noch für die Kirchengemeinde, nicht aber für die bürgerliche Gemeinde von Interesse ist, gehören beiden großen Kirchen insgesamt rund 95% des Volkes als Mitglieder an. Man wird in seine Kirche immer noch hineingeboren und muß seinen Austritt aus ihr eigens beim Amtsgericht erklären. Die Zahlen für die Konfirmation, beziehungsweise Kommunion, die kirchliche Trauung und Bestattung schwanken zwischen 80 und

85%. Die Kirchen werden vom Staat mit hohen Summen unterstützt, Summen, die sich aus der Säkularisation des Kirchengutes herleiten und in Staatskirchenverträgen neu festgesetzt werden. Die öffentliche Beachtung der Sonntage und der kirchlichen Feiertage ist erheblich. Die kirchliche Jugendarbeit erfreut sich starker staatlicher Unterstützung und finanzieller Förderung. Der Betrag, der beispielsweise von Bundes- und Landeszentralen für politische Bildung der kirchlichen Jugendarbeit zugeführt wird, ist von 1954 bis 1959 von 300 000 auf 5 Millionen DM gestiegen². — Die theologischen Fakultäten gehören immer noch den staatlichen Universitäten an, zudem als die würdigsten. — Die Kirchen sind in allen wichtigen Verbänden vertreten, und ihr unmittelbarer politischer Einfluß in den Parteien und durch die Parteien ist erheblich, wobei es gleichgültig sein kann, woher er sich erklärt und wieviel dieses Einflusses etwa noch aus der Nachkriegszeit stammt, in der die Kirchen als einzig funktionierende Verwaltung viele Funktionen ausübte, die inzwischen eigene Träger gefunden haben.

Dieser imponierenden institutionellen Kraft der Kirchen steht jedoch ein sich immer mehr ausbreitendes Desinteresse des Volkes am kirchlichen Leben gegenüber. Dieses offensichtliche Desinteresse läßt sich ebenfalls in Zahlen fassen, wenschon es natürlich leichter ist, genaue Zahlen über Kirchenzugehörigkeit und Kirchenaustritte zu gewinnen als über jene Interna, die man meint als Kriterien für das, was man Gemeindeleben nennt, heranziehen zu sollen. Die erste Zahl, die hier von Interesse ist, ist die des durchschnittlichen Gottesdienstbesuches. Sie schwankt nach Konfessionen, Stadt und Land, den verschiedenen Altersstufen und Geschlechtern zwischen 2 und 5 Prozent. An Weihnachten liegt sie bei 10 Prozent. Schon diese Prozentzahlen lassen auf eine deutliche Divergenz zwischen der äußeren Mitgliedschaft und der inneren Zugehörigkeit zur Kirche schließen. Noch sprechender wird dieser Eindruck bei den Zahlen, die man für den durchschnittlichen Abendmahls- oder Kommuniionsbesuch schätzt. Ähnliches gilt für die häusliche Sitte des Tischgebetes, der Abendandacht oder anderer erhebbarer Anzeichen für ein vom christlichen Glauben geprägtes Leben.

Sehr viel interessanter als solche rein statistische Feststellungen sind die Ergebnisse von Untersuchungen, wie sie die Kirchensoziologie der Gegenwart in immer reicherm Maße zutage fördert. Diese Untersuchungen arbeiten mit allen in der Sozialforschung — also etwa auch in der Marktforschung — üblichen Methoden; und die folgenden Beispiele stammen aus einer großangelegten Befragung von Jugendlichen, die der Kirche nicht abweisend gegenüberstehen, sondern im Gegenteil christlichen Jugendgruppen angehören. Von den Evangelischen gehen ein Drittel regelmäßig und zwei Drittel unregelmäßig zur Kirche. Bei den katholischen Jugendlichen kehrt sich dieses Verhältnis genau um: zwei Drittel besuchen die Kirche regelmäßig, ein Drittel unregelmäßig. Die Antworten, die diese Jugendlichen auf bestimmte

Fragen geben, zeigen, wie unsicher selbst bei kirchentreuen Menschen das christliche Lehr- und Glaubensgut bewahrt wird, wie stark aber andererseits die institutionelle Kraft der Kirchen sich erhalten hat³.

Die Frage, ob sie vermutlich ihre Kinder später taufen lassen würden, beantworteten 93% der Befragten positiv. — Unter diesen Jugendlichen, die ihre Kinder taufen lassen würden, begründen dies aber nur 4% damit, daß die Taufe Erlösung von Erbsünde bedeute und von Gott eingesetzt sei. — Ganz ähnlich steht es mit der Beurteilung der Trauung. Unter dem hohen Prozentsatz derer, die eine kirchliche Trauung für notwendig halten, begründen dies nur 6% damit, daß die Ehe ein Sakrament, beziehungsweise eine Glaubensgemeinschaft sei. — Daß der Mensch eine Religion brauche, glauben von dem befragten Kreis der Kirchentreuen rund 80%, aber nur rund 50% führen ihren bisherigen Lebensweg auf göttliche Fügung zurück.

Diese Zahlen mögen genügen, um einmal die große religiöse Verunsicherung, zum anderen aber die starke soziale Bedeutung der Kirche zu zeigen. Bei der Kindertaufe ist das soziale Motiv, wie die Untersuchung des näheren zeigt, am deutlichsten: die Taufe bedeutet den meisten heutzutage eine Art sozialer Vorsorge, die die Eltern ihren Kindern angedeihen lassen. In dem Maße, in dem die Taufe auf diesen Charakter der «sozialen Ausstattung» reduziert wird, werden die Kinder zum sozialen Motiv der religiösen Bindung schlechthin⁴. Um meine Kinder taufen lassen zu können, muß ich möglichst selber getraut, und um getraut zu werden, muß ich konfirmiert sein. Die Konfirmation setzt jedoch die Taufe voraus. So schließt sich der Kreis eines Begründungszusammenhanges, bei dem sich soziale und religiöse Motive miteinander mischen.

Die moderne Kirchensoziologie befragt kirchliches Leben und christliches Bewußtsein vornehmlich nach Maßgabe des soziologischen Gesichtspunktes, das heißt unter der Annahme eines starken Einflusses gesellschaftlicher Kräfte auf das kirchliche Leben. Daß sie als eine solchermaßen orientierte Kirchensoziologie nur mit den Erscheinungsformen christlicher Glaubenshaltung, nicht mit dem christlichen Glauben selber befaßt ist, bedarf keiner ausdrücklichen Bekräftigung. Trotzdem gehen die Impulse zu einer solchen Kirchensoziologie wesentlich von kirchlichen Stellen selbst aus. Es sind vornehmlich Theologen, die sich für kirchensoziologische Fragestellungen interessieren. Das hat seine guten Gründe. In dem Maße, in dem die christliche Botschaft gewisse Bevölkerungskreise, insbesondere die Arbeiterschaft, seit dem 19. Jahrhundert nicht mehr erreichte, drängte sich die Vermutung auf, daß die gesellschaftlichen Veränderungen der Moderne auch auf das kirchliche und Glaubensleben einen gewissen Einfluß gehabt haben möchten. Ineins mit dieser Vermutung aber ging die Besorgnis, die Kirche habe sich, ohne es notwendig zu wollen, innerhalb des gesellschaftlichen Wandlungsprozesses mit sozialen Schichten identifiziert, die früher das Ganze, heute aber nur noch einen

Teil der Gesellschaft repräsentieren. Die Anfänge der Kirchensoziologie reichen somit weit ins 19. Jahrhundert zurück. Ich kann auf diese ersten Anfänge der christlich-konservativen und der christlich-sozialistischen Bewegungen nicht näher eingehen, sondern will nun das Thema «Kirche in der modernen Gesellschaft» an einigen Beispielen vorführen. Dabei verfare ich so, daß ich das Problem zunächst auf fünf Gebieten veranschauliche, die soziologisch gut greifbar sind — ich wähle dafür die Titel: *Ortsgemeinde und Kerngemeinde — Kirche und Freizeit — Wandlung des Pfarrerberufes — Kirche in der Massengesellschaft — Kirche und Industriegesellschaft*. Am Schluß will ich mich in knappen Zügen der sowohl soziologisch wie theologisch bedeutsamen Frage nach dem Sinn kirchensoziologischer Forschung selbst zuwenden. Diese Frage ist äußerst verwickelt und wird heute keineswegs eindeutig beantwortet, da sie als eine Frage, die zwischen Soziologie und Theologie hin und her geht, schon von den in Rede stehenden Disziplinen her eine verschiedene Beurteilung erfährt.

Ortsgemeinde und Kerngemeinde

Die herkömmliche Gliederung der Kirche ist die nach Parochien, die sich meist an den ortsgemeindlichen Grenzen orientieren. Nun hat die politische Gemeinde ihre soziale Integrationskraft heutzutage in dem Maße eingebüßt, in dem unsere Gesellschaft als Industriegesellschaft die Trennung von Wohnsitz und Arbeitsplatz fordert. Diese Trennung mußte das kirchliche Parochialprinzip besonders in den Städten und in den Dörfern mit überwiegend industriell beschäftigter Bevölkerung hart treffen. Ergeben sich nämlich auf säkularem Felde mancherlei Möglichkeiten, den verlorenen Zusammenhalt der Ortsgemeinde durch neue Integrationsformen zu ersetzen, so entzieht die Mobilität der modernen Industriegesellschaft der Kirche weitgehend den sozialen Boden. Der Mittelpunkt kirchlichen Lebens stellt sich bis heute in Gestalt der Kirche und des sonntäglichen Gottesdienstes dar. In der alten Ortsgemeinde nun fielen die weltlichen, gesellschaftlich-profanen Aktivitäten weitgehend mit dem kirchlichen Leben zusammen, und beide Bereiche waren eng aneinander gekoppelt. Noch heute findet man diese enge Verbindung von Kirche und Gesellschaft in rein agrarischen Gebieten, wo der sonntägliche Kirchgang bekanntlich mit allerhand weltlichen Geschäften und Interessen verbunden ist. Man geht zur Kirche, nicht allein um der christlichen Verkündigung wegen, sondern um bestimmte Leute zu treffen, um selber gesehen zu werden. Die Frauen wollen ihre Sonntagskleider zeigen, die Männer im Anschluß an die Kirche beim Bier über Korn und Viehpreise sprechen, die Jugend will sich für den Abend verabreden.

Der Fortfall dieser ortsgemeindlichen Interessen bedeutet, daß die soziale Kontrolle kirchlicher Sitten immer mehr schwindet. Da der sonntägliche Kirchgang nicht mehr von außen durch soziale Konvention gestützt ist, wird

der Gottesdienstbesuch zwangsläufig zu einer rein innerlichen Angelegenheit, zu einer Frage des Glaubens allein. Diese Verinnerlichung des kirchlichen Lebens findet ihren Ausdruck in einer Gemeindeform, für die sich in der Kirchensoziologie inzwischen die Bezeichnung «Kerngemeinde» eingebürgert hat. Die Kerngemeinde besteht aus den im engeren Sinn Gläubigen und Frommen, die ihre Gläubigkeit trotz der strukturellen Trennung von Kirche und Gesellschaft als eine vom Glauben gebotene Treue zur Kirche durchhalten wollen.

Das soziologische Bild dieser Kerngemeinden entspricht genau den Vermutungen, die man auf Grund der eben skizzierten sozialgeschichtlichen Entwicklung anstellen muß: außer einem Prozentsatz von glaubensmäßig stark Gebundenen rekrutiert sich die Kerngemeinde vornehmlich aus sozial wenig oder problematisch eingeordneten Menschen, das heißt aus Alleinstehenden, Alten und nicht berufstätigen Hausfrauen, die durch den Wohnsitz der kirchlichen Parochie verbunden sind und möglicherweise auch untereinander einigen Kontakt halten. Menschen in der Blüte der Jahre, die mit dem Aufbau von Beruf und Familie beschäftigt und ausgefüllt sind, wird man in der Kerngemeinde weniger antreffen. Die Statistiken beweisen diesen Sachverhalt. Besonders für Männer ergeben sich die meisten sozialen Kontakte durch die berufliche Sphäre, wenn man von einigen Klubs und freizeitlichen Vereinigungen absieht, die jedoch heutzutage meistens nicht ortsgemeindlich, sondern überregional konstituiert sind.

Man hat neuerdings versucht, dieser Situation durch die Bildung von sogenannten Paragemeinden zu begegnen. Besonders im Ruhrgebiet hat man neben den ortsgemeindlich orientierten Parochien Industriefarrer eingesetzt, die eine Gemeindebildung nach dem Prinzip des gemeinsamen Arbeitsplatzes, also des Industrierwerkes, der Fabrik, anstreben. Diese Versuche sind bisher wenig erfolgreich gewesen, haben jedenfalls vorerst noch keinen paragemeindlichen Stil kirchlichen Lebens schaffen können. Die Kirche hält deshalb an dem überkommenen Parochialprinzip fest, das ihr zumindest die kirchliche Bindung der Kinder, solange sie zur Schule gehen, ermöglicht. Die Jugendgruppen sind denn auch fast die einzigen örtlichen Gruppen, die nicht unter dem Dilemma der Kerngemeinde stehen, jedenfalls nicht bis zur Konfirmation und bis zum Eintritt ins Berufsleben.

Die Kerngemeinde stellt sich soziologisch dar in einer Reihe von Kreisen: Männerkreis, Frauenkreis, Jungmännerkreis, Jungmädchenkreis, Altenkreis, Mütterkreis, Ehepaarenkreis und was dergleichen Kreise mehr sind, so daß man in der Kirche selbst kritisch von einer «Verkreisung» der Gemeinden spricht. Die Zugehörigkeit zur Kerngemeinde bestimmt sich neben einem möglichst regelmäßigen Gottesdienstbesuch wesentlich nach der Zugehörigkeit zu mindestens einem dieser Kreise.

Die scharfe Trennung von Kerngemeinde und der übrigen, nur bei Amtshandlungen in Erscheinung tretenden Kirchengemeinde führt aber zu einer

bedenklichen Erscheinung: die Kerngemeinde nämlich trägt — diese Konsequenz ist gar nicht zu vermeiden — stark elitäre Züge. Sie verfißt den Anspruch, die Kirche überhaupt zu repräsentieren. Die zur Kerngemeinde Gehörenden, das sind die der Kirche Nahestehenden, die anderen stehen der Kirche fern. Die Kerngemeinde glaubt, als aktive Gemeinde, die eigentliche Christengemeinde zu sein. Dieser Totalitätsanspruch der Kerngemeinde muß notwendig zur Ausschließung all derer führen, die nicht wie sie Kirchlichkeit als Innerlichkeit und im Sinne der geschilderten Kreisaktivität verstehen. Dieses Verständnis von Kirche aber ist, so sahen wir, das Produkt einer sozialgeschichtlichen Entwicklung der letzten hundert Jahre und — wie ich vermute — theologisch kaum gestützt⁵.

Die Verkreisung der Gemeinde schließt noch eine weitere Konsequenz ein, die von der Soziologie heute immer mehr sichtbar gemacht wird: früher gehörte die ganze Gesellschaft zur Kirche und fand sich in all ihren Schichten gemeinsam bei kirchlichen Veranstaltungen ein. Heute sind jene gemeindlichen Aktivkreise, was ihre soziologische Struktur betrifft, meist sehr schnell geschlossen, und zwar sowohl in altersmäßiger Hinsicht als auch in bezug auf die Interessen und das Bildungsniveau, das in einem Kreise angesprochen und vorausgesetzt wird. Das ist das eine. — Die andere Gefahr liegt in dem feierabendlichen Charakter all dieser Aktivitäten. Das Christsein verlagert sich auf den Feierabend und wird da ausdrückliches und ausschließliches Thema, sei es in karitativer, sei es in kontemplativer oder theoretischer Weise. Man muß Zeit haben oder sich Zeit nehmen, um ein aktiver Christ zu sein und zur Kerngemeinde gehören zu können. Wer diese Zeit nicht hat, wird von der Kerngemeinde als ein der Kirche Fernstehender angesehen und sieht sich über kurz oder lang selber so an. Der Kontakt zur Gemeinde läßt sich über den sonntäglichen Gottesdienst allein nicht halten, da man sich dort nicht oder nur innerhalb der Kreisaktivitäten kennt. — Dieser Gesichtspunkt betrifft bereits das nächste Thema.

Kirche und Freizeit

Früher, in den Zeiten, da die Kirche die Gesamtkultur der Gesellschaft bestimmte und formte, gehörte der Sonntag dem Gottesdienst. Aber nicht nur der Sonntag war durch die Kirche bestimmt, sondern auch der Werktag. Es gab eine Hausgemeinde, die sich zu bestimmten Gebeten versammelte, es gab eine Schulgemeinde, es gab das allgemeine Feierabendgebet; und in allen öffentlichen Räumen hing das Kreuz. Heute ist diese Kulturbedeutung des Christentums auf ein Minimum geschwunden. Trotz aller Rücksicht der Öffentlichkeit und besonders des Staates auf die gottesdienstliche Bedeutung des Sonntags ist dieser Sonntag zusammen mit (und kaum unterschieden von) dem Samstag zur Freizeit geworden, zur Zeit, über die in einer profanen Welt pro-

fane Menschen frei verfügen. Die Weise, in der über diesen Sonntag verfügt wird, zeigt eine deutliche Beziehung auf den Werktag. Der Arbeitstag in der modernen Industriegesellschaft verlangt von den meisten ein hohes Maß an Konzentration und Disziplin. Er spielt sich durchwegs in einem größeren Menschenkreis ab, der von jedem einzelnen eine gewisse Einpassung und damit eine Restriktion seiner Eigenarten verlangt. In dem Maße nun, in dem der Alltag solche Restriktionen notwendig fordern muß, gehört der Sonntag der Sphäre der Privatheit, der Erholung und Entspannung. Man genießt es, nicht nach dem Wecker aufstehen, nicht nach Plan den Tag einteilen zu müssen, man genießt es auch, sich der Welt nicht wie werktags im Büro sorgfältig gekleidet präsentieren zu müssen, sondern verbringt den Sonntag im Pullover, in der Hausjacke, im Garten- oder Bastlerkittel und tut Dinge, die einem Spaß machen und zu denen man in der Woche nicht gekommen ist. Häufig wird das Mittagessen überschlagen, um die Hausfrau zu entlasten (oder weil das Frühstück durch ein gemächliches Aufstehen ohnehin in die Mittagszeit gerückt ist).

Der Gottesdienst ist angesichts dieser veränderten Situation nicht nur nicht mehr der Mittelpunkt des Tages, sondern muß mit den sonntäglichen Beschäftigungen, die durchwegs der Entspannung dienen, in Konkurrenz treten. Diese Konkurrenz aber trifft auf bestimmte Widerstände in dem neuen Verständnis des Sonntags selbst: der Gottesdienst verlangt nämlich die Pünktlichkeit, die gute Kleidung, die Konzentration und allgemein die Haltung, der man als Werktagshaltung gerade entfliehen will. — In dieser Konkurrenzsituation, in der sich die Kirche mit den anderen Freizeitinhalten des Sonntags befindet, wird ein soziologisches Gesetz wirksam, das für die Kirche bedenkenswerte Konsequenzen hat.

Man spricht in der Soziologie von zwei verschiedenen Verhaltensweisen in der Freizeit, die man sich angewöhnt hat, «hart» und «weich» zu nennen⁶. Die sogenannten «weichen Freizeitverhalter» verbringen den Sonntag auf die eben geschilderte Weise: sie leben gleichsam ohne Uhr, lassen den Tag laufen und sich von ihm überraschen. Die «harten Freizeitverhalter» haben dagegen schon über die Woche einen Plan gemacht, wie sie den Sonntag verbringen werden. Sie gehen bestimmten Sportarten nach, arrangieren Geselligkeiten, machen Hausmusik, gehen auf Fahrt und dergleichen mehr. Das harte Freizeitverhalten fordert ein hohes Maß an Energie und Spontaneität und findet sich deshalb bei nur 5% der Bevölkerung.

Es gibt dem Soziologen zu denken, daß die Prozentzahl der regelmäßigen Gottesdienstbesucher diese Prozentzahl der sogenannten harten Freizeitverhalter nicht überschreitet. Sie schwankt, wie gesagt, zwischen 2 und 5 Prozent, je nach den Gesichtspunkten, die man anlegt. Der Schluß liegt nahe, daß der regelmäßige Gottesdienstbesuch nur den harten Freizeitverhaltern zumutbar erscheint. Nur sie bringen die Energie auf, den Gottesdienstbesuch fest zu institutionalisieren. In dem Augenblick nun, wo innerhalb der Gruppe der

harten Freizeitverhalten der Kirchgänger mit anderen Freizeitbeschäftigungen kollidiert — und das kann leicht passieren —, gerät die Kirche in Gefahr, in der Konkurrenz mit diesen Freizeitbeschäftigungen zu unterliegen.

Die Kirche weiß von diesen Schwierigkeiten. Sie hat etwa die Autobahnkirchen eingerichtet und erwägt eine Verlegung des evangelischen Gottesdienstes von 10 Uhr auf eine frühere Zeit. In der Studentengemeinde hat man den Samstagabendgottesdienst eingeführt. Dieser Weg scheint der aussichtsreichste; und wenn man der Kirche ohne Rücksicht auf mögliche theologische oder traditionelle Einwände soziologischerseits einen Rat geben wollte, so würde dieser vermutlich folgendermaßen aussehen: die Kirche muß den Sonntag als Tag des Gottesdienstes überhaupt verlassen und sich in Analogie zu Freizeitbeschäftigungen begeben, die dem Gottesdienst soziologisch gleichen: dem Theaterabend, dem Vortragsabend, ja auch dem Kinoabend, der bei vielen ein fester Tag ist. Ein solcher Abend läßt sich erfahrungsgemäß leichter institutionalisieren und würde manchem «weichen Freizeitverhalten» den Kirchgänger eher möglich erscheinen lassen. — Aber ein solcher soziologischer Rat kann und darf von der Kirche nicht ohne weiteres angenommen werden, aus verschiedenen Gründen, auf die ich am Schluß eingehe.

Wandlung des Pfarrerberufes

Der Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse hat auch den soziologischen Ort des Pfarrers mit betroffen. Die soziologische Veränderung des Pfarrerberufes stellt sich zunächst dar als der Verlust von Aufgaben, die dem Pfarrer in der Agrargesellschaft über die im engeren Sinn theologische Bedeutung seines Amtes hinaus zuwuchsen. Die hohe soziale Einschätzung des Pfarrerberufes hatte gerade in dieser seiner gesellschaftlichen Funktion ihren Grund und ist heute einer sehr viel geringeren sozialen Wertschätzung gewichen. Als studierter Mann war der Pfarrer Ratgeber in allen Dingen, die über die engen Grenzen des Dorfes oder der Kleinstadt hinausführten. Für den Lehrer repräsentierte er die Schulaufsichtsbehörde. Er förderte die Begabten unter den Schülern durch Privatunterricht zur Vorbereitung auf das Gymnasium und vermittelte Stipendien für diese Zöglinge. Den Bauern half er in juristischen Dingen, aber auch in Fragen des Landbaus und der Ökonomie; ja selbst den Arzt ersetzte er wohl hie und da.

Heute hat der Pfarrer all diese Funktionen meist verloren, und zwar aus zwei Gründen: einmal sind sie ihm abgenommen von einer Gesellschaft, die diese Funktionen mit Spezialisten besetzt hat; zum anderen aber mußte er sie abgeben, da er in einer immer komplizierter werdenden Gesellschaft solche Aufgaben guten Gewissens nicht mehr erfüllen konnte. Es ist vielmehr inzwischen so, daß ein verantwortungsvoller Pfarrer sogar einen Teil seiner Seel-

sorge an den Psychotherapeuten abgibt, wie er im ganzen seines Tuns angewiesen ist auf fachliche Kenntnisse und fachlichen Rat anderer Disziplinen.

Sichtbar wird der Funktionsverlust des Pfarrerberufes unter anderem in dem Ergebnis einer Befragung, das Reigrotzki berichtet⁷. Auf die Frage, ob es einen Menschen gebe, an den man sich in einer schwierigen Situation wenden könne, um sie in Offenheit zu besprechen, antworten 68% der Befragten mit ja, von diesen 68% geben aber nur 3% den Pfarrer als möglichen Partner eines solchen vertraulichen Gespräches an. Diese Zahl hält sich im übrigen wieder innerhalb des Bandes von 2 bis 5% Kirchentreuer.

Die Entfernung des Pfarrerberufes von den Erfordernissen der modernen Gesellschaft hat in Holland zu einer Lösung geführt, die symptomatisch ist und gleichzeitig einen Weg weist, wie der Entfremdung des Pfarrers von der Gesellschaft, in der er wirken will, begegnet werden kann. Der niederländische Staat hat sich bereit erklärt, den Abschluß des Theologiestudiums als Voraussetzung für ein verkürztes sozialwissenschaftliches Studium anzuerkennen und den Absolventen dieser staatlichen Sozialausbildung ein Diplom für beratende Berufe (Erziehungsberater, Eheberater und dergleichen) zu erteilen. Nachdem diese Praxis eingeführt und bekannt geworden war, stieg die Zahl der Theologiestudenten wesentlich an, und sogar aus anderen Fakultäten wechselten Studenten zur Theologie über mit dem Ziel, aus christlicher Verantwortung, aber in einer staatlich anerkannten und gesellschaftlich unmittelbar wirksamen Position ihren Dienst am Menschen zu tun. Interessant ist, daß keiner dieser theologischen Sozialarbeiter Wert darauf legt, seine theologische Herkunft in seinem Amte oder bei den Ratsuchenden bekanntzumachen.

Der Verlust der sozialen Bedeutung des Pfarrerberufes führt gegenwärtig zu einem Dilemma, das ich nur kurz skizziere. Auf der einen Seite gewinnt das Predigtamt eine bisher nicht gekannte Bedeutung. Besonders für die evangelische Kirche gilt, daß sie zu einer reinen Pastorenkirche geworden ist, in der die Predigt zur einzigen Quelle religiöser Wertübertragung zu werden droht. — Auf der anderen Seite aber wird dem Pfarrer gleichzeitig zugemutet, auf den von der Gesellschaft für wichtig gehaltenen Gebieten Vorbild zu sein, oder um es anders zu sagen: mit der Zeit zu gehen. Bekannt ist der Fußball- und Jazzpastor der Jugend. Bei den Erwachsenen wirkt häufig ein Pastor in dem Maße positiv, in dem er sich «wie ein gewöhnlicher Mensch benimmt» und sich der christlichen Botschaft weitgehend enthält. Man mag nicht, wenn ein Pastor «predigt».

Diese Einschätzung hat den Pfarrer in letzter Zeit immer stärker auf einen Weg geführt, der mit dem Wort «Veranstaltungskirche» gekennzeichnet ist: der Pfarrer wird zum Veranstalter, zum Werbemanager seines Unternehmens Kirche oder Christentum; er organisiert Tagungen, Begegnungen, Gespräche, Diskussionen, ganz nach der Art des säkularen Tagungsbetriebes. Das Ziel dieser Tagungen ist meist, verschiedene gesellschaftliche Gruppen miteinander

ins Gespräch zu bringen. Dabei werden Gruppen bevorzugt, die in einer natürlichen oder akuten Spannung leben. Man hofft, das Klima zwischen solchen heterogenen Gruppen zu verbessern, indem man sie unter dem Zeichen christlicher Botschaft, die aber nie aufdringlich verkündet wird, an einen Tisch bringt. So wichtig dieser Dienst, gesellschaftlich betrachtet, sein mag, so skeptisch wird er teilweise in der Kirche selbst beurteilt. Man hat das Gefühl, daß die Kirche sich bereits zu sehr auf eine Gesellschaft eingelassen hat, die von sich her alles andere als christlich ist, sondern nach ihren eigenen Gesetzen lebt. In einem interessanten Aufsatz hat Joachim Matthes gezeigt, daß die kirchliche Sozialarbeit in den Betrieben sich bereits konformistisch in das pragmatische Modell von «Menschenführung und Betriebsklima» eingepaßt hat und auf diese Weise ihren christlichen Auftrag vielleicht ebenso verfehlt wie vor hundert Jahren schon einmal⁸.

Kirche in der Massengesellschaft

Das wesentliche Kennzeichen der Kerngemeinde liegt in der Innerlichkeit einer Glaubensentscheidung, die sozial so gut wie gar nicht abgestützt ist. Man kann, dieses Merkmal des kirchentreuen Christen radikalierend, sagen, daß die persönliche Glaubensentscheidung nicht nur keine äußere Stützung in der gegenwärtigen Gesellschaft, sondern in der Struktur dieser Gesellschaft als Massengesellschaft ihren Widersacher findet. Wenn schon unsere Gesellschaft als pluralistische grundsätzlich jeder weltanschaulichen Richtung Freiheit gibt, ist sie auf der anderen Seite eine konformistische Gesellschaft in dem Sinne, in dem Riesman von dem gesellschaftlichen Typ des außengelenkten Individuums spricht⁹. Man orientiert sich an dem Verhalten der meisten, und das bedeutet in unserem Zusammenhang: an dem Verhalten der Christen im volkskirchlichen Sinne, die zwar getauft, konfirmiert und kirchlich getraut sind, darüber hinaus sich der kirchlichen Gemeinde aber wenig verbunden wissen. — Hier liegt der Einwand nahe, diese Situation sei keineswegs neu, denn das Christentum sei seit Konstantin möglicherweise immer nur von wenigen glaubensmäßig, von den meisten aber institutionell vertreten worden. Das mag so gewesen sein. Die gegenwärtige Situation der Kirche aber unterscheidet sich von allen früheren durch den Umstand, daß man von einer christlichen Kulturbedeutung unserer Gesellschaft kaum noch sprechen kann. Unsere Gesellschaft ist weder christlich noch heidnisch, sondern eine Mischung von beidem und huldigt im ganzen einem christlichen Konformismus, der das Christentum im Gesellschaftlichen zur Ideologie und im Politischen zur Gegenideologie zu mißbrauchen droht. Protestbewegungen wie die Szczenys und seiner Gruppe sind dafür symptomatisch¹⁰.

Soziologisch erheben läßt sich der Problemkreis Kirche und Massengesellschaft gut in einem kleinen Ausschnitt, nämlich dem Eingliederungsvorgang

von Flüchtlingen. Von Hause aus kirchlich stark gebundene Flüchtlinge behalten ihre kirchlichen Gewohnheiten in den Auffanglagern und in der ersten Zeit ihrer beruflichen und sozialen Eingliederung noch bei. Ja, man kann in dieser Zeit sozialer Verunsicherung zunächst eine verstärkte Hinwendung zur Kirche als dem zur Zeit einzigen Ort geistiger und sozialer Integration beobachten. In dem Maße aber, in dem die Vertriebenen dann Anschluß an unsere Gesellschaft finden und aus Flüchtlingen zu Wohlstandsbürgern werden, passen sie sich in der Regel auch auf kirchlichem Gebiet den Normen gesellschaftlichen Verhaltens an und gehen nur noch sporadisch zur Kirche. Dieser bei Flüchtlingen zu beobachtende Vorgang findet übrigens seine genaue Parallele bei Umsiedlern vom Lande in die Stadt.

Kirche und Industriegesellschaft

Bei der folgenden Erörterung handelt es sich nicht um ein institutionelles, sondern um ein wissenssoziologisches Problem. Der Wandel von der Agrargesellschaft zur Industriegesellschaft hat eine Fülle von wissenssoziologischen Schwierigkeiten mit sich gebracht. Auf kirchlich-theologischem Felde erscheinen solche Schwierigkeiten aber ernster als auf säkularem Gebiet, wo ein der realen Entwicklung nachhinkendes Bewußtsein kaum je in einen derart tiefgreifenden Widerspruch führen kann. Die soziologisch-hermeneutischen Schwierigkeiten, denen sich die heutige Theologie im Verständnis und in der Auslegung entscheidender Stücke der Heiligen Schrift gegenüber sieht, erklärt zum Teil die erstaunliche Tatsache, daß die christliche Mission in den noch agrarischen Gebieten der Erde bessere Erfolge erzielt als im industriellen Europa. — Ich veranschauliche diese wissenssoziologische Problematik an nur einem Beispiel und muß es dem Leser überlassen, sich der Fülle ähnlicher Schwierigkeiten zu erinnern, von denen in diesem Zusammenhang nur solche interessant sind, deren Ursachen in sozialen Veränderungen seit der Niederschrift der Bibel liegen und als hermeneutische Schwierigkeiten erst seit der Mitte des letzten Jahrhunderts überhaupt auftauchen, da sich, was die Agrarstruktur der Gesellschaft betrifft, von Jesu Zeit bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts nichts geändert hat.

Die vierte Bitte des Vaterunsers «Unser täglich Brot gib uns heute» ist unmittelbar verständlich nur in einer Gesellschaft, deren Ernährung direkt abhängt von «Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht», wie es in Genesis 8, 22 heißt. Eine schlechte Ernte bedeutete früher unmittelbar Hungersnot, und die Heiligkeit des Brotes war Zeichen dieser prinzipiellen Unverfügbarkeit. — Heute dagegen wissen wir uns selber verantwortlich für den Hunger in der Welt, weil wir erkennen, daß er kein Ergebnis mangelnden Regens, sondern ein sozialpolitisches wie internationales Vertei-

lungsproblem ist. Zwar geschieht alles Wachsen und Reifen weiterhin unter der Voraussetzung von Saat und Ernte, Frost und Hitze, aber der Mensch hat in der Moderne technische und ökonomische Mechanismen entwickelt, die aus der natürlichen Abhängigkeit eine indirekte Abhängigkeit gemacht haben, eine Abhängigkeit vom Welthandel und der eigenen Produktion auf Gebieten, die völlig unabhängig sind von Saat und Ernte, Sommer und Winter. Für die vierte Bitte des Vaterunsers stellt sich damit, zumindest psychologisch, das Problem, wie sie — diese Konsequenz scheint unvermeidlich — uminterpretiert werden soll. Diese neue Interpretation müßte der Tatsache Rechnung tragen, daß der Mensch selber den Verteilungsmechanismus (dem Anspruch nach) in der Hand hat und somit fähig wird, Brot ökonomisch zu schaffen, selber zu produzieren (wie er es übrigens auch im engeren Sinne des Wortes schon zu tun unternimmt, wenn man an die nahrungsmittelchemischen und die witterungslenkenden Untersuchungen der jüngsten Zeit denkt). — Von dieser Uminterpretation wird das kirchliche Erntedankfest betroffen, und es ist nur konsequent, wenn einer jener Industriefarrer vor einigen Jahren beim Erntedankfest statt der üblichen Feldfrüchte eine blanke stählerne Kurbelwelle vor den Altar legen ließ. Diese Kurbelwelle ist nicht gewachsen, sondern von Menschenhand produziert, repräsentiert aber gerade deshalb im Industrieland das, was die vierte Bitte meint: Brot, das heißt Arbeit und Einkommen. Nun kann nicht zweifelhaft sein, daß es sinnvoll ist, um Arbeit und Einkommen zu beten. Und doch ist nicht zu übersehen, daß es sich bei dieser leichten Verschiebung des Sinnes um einen entscheidenden Sprung von persönlicher Betroffenheit zum rechnerischen Kalkül (wie im Falle der Arbeitslosigkeit von persönlicher Schuld zum politischen und wirtschaftlichen Schicksal) handelt. Wir alle gehen von der Voraussetzung aus, daß, prinzipiell, die Verhältnisse in Ordnung zu bringen sind und mehr: daß es unsere Pflicht ist, sie in Ordnung zu bringen. Wir können die Weltwirtschaft nicht Gott überlassen wie der Bauer bisher das Wetter Gott überlassen mußte, und das Warten hat den Charakter einer Tugend vielfach eingebüßt. — Wie mit der vierten Bitte ist es mit vielen Stücken der Bibel; und nachdem die Geschichtswissenschaft, die Philosophie und die Naturwissenschaften ihren Streit mit der Theologie in den vergangenen Jahrhunderten ausgetragen haben, scheint es, als ob der heute aktuelle Gesprächspartner der Theologie die Soziologie sei. Ob sie dies allerdings zu Recht ist, diese Frage sei zum Schluß mit wenigen Strichen weniger beantwortet als gestellt¹¹.

Das Verhältnis von Soziologie und Theologie

Eine viel verbreitete Ansicht geht heutzutage dahin, daß der Soziologe dem Theologen die gesellschaftliche Wirklichkeit zeigt, wie «sie ist», das heißt ein objektives Bild ihrer liefert und sich dabei jedes Urteils darüber, wie sie zu sein

habe oder womöglich nach christlichen Gesichtspunkten zu ändern sei, enthalte. Nach dieser Auffassung, die von denjenigen Theologen, die selber Kirchensoziologie treiben, meist geteilt wird, dient die Soziologie der Kirche im Sinne einer Art soziologischer Hermeneutik dazu, die Verkündigung und die Seelsorge so zu betreiben, daß sie von der gegenwärtigen Gesellschaft vernommen und aufgenommen zu werden vermag.

Bei solch positiver Beurteilung des Verhältnisses beider Disziplinen scheint mir eine Voraussetzung übersehen zu werden, die die Soziologie betrifft und heute von ihr selbst wieder stärker betont wird: die Soziologie nämlich ist keineswegs eine voraussetzungslose und wertfreie Wissenschaft, wie sie von der Theologie und auch von einigen ihrer eigenen Vertreter gern gesehen und beansprucht wird. Ich kann auf die neu in Gang gekommene Diskussion über die axiomatischen Voraussetzungen der Soziologie nicht näher eingehen und beschränke mich auf die hier nicht ausgewiesene Vermutung, daß die Soziologie gerade da, wo sie meint, ohne einen sie selbst transzendierenden axiomatischen Bezugspunkt auszukommen, notwendig zu einer konformistischen Lehre von der Erhaltung der gegenwärtigen Gesellschaft wird. Indem die Soziologie die gegenwärtige Gesellschaft in ihren Strukturen als wissenschaftliches Objekt voraussetzt, läßt sie sich, wenn sie nicht ausdrücklich wertorientiert ist, positiv auf sie ein. In jeder ihrer angeblich wertfreien, rein analytischen Analysen steckt somit der unausgesprochene Rat, die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht zu verändern, sondern sich ihr zu akkomodieren.

Einer solchen Soziologie gegenüber, die Gesellschaft als letztes Axiom ihres wissenschaftlichen Tuns versteht, ist die Kirche in einer fast wehrlosen Situation und überdies mit einem Schuldkomplex beladen: sie hat im 19. Jahrhundert den Anschluß an die Arbeiterschaft verloren und ist bisher kaum in der Lage, die Probleme der modernen Gesellschaft für sich theologisch oder praktisch befriedigend zu lösen. Sie wird also — das ist die eine von zwei Möglichkeiten — geneigt sein, dem unausgesprochenen Rat einer Soziologie zu vertrauen, die sich als positivistische stets der Gegenwart verpflichtet weiß, und sich dergestalt der modernen Gesellschaft akkomodieren. Hier gibt es der Sache nach dann keine Grenze, und es wäre nicht einzusehen, warum nicht in einiger Zeit die Kirche für ihre Sache mit denselben Mitteln werben soll wie eine Zigarettenfirma für eine neue Zigarette, das heißt unter Benutzung auch tiefenpsychologischer Methoden. Tut die Kirche dies nicht, wird sie — das ist die profane Prognose des Soziologen — den Wettlauf mit den anderen Kräften der Gesellschaft verlieren.

An diesem Punkte aber setzt eine Kritik innerhalb der Kirche selbst ein, eine Kritik, die, ins Extrem getrieben, die zweite alternative Beziehung zwischen Kirche und moderner Gesellschaft bezeichnet. Diese Beziehung wäre absolut negativ. Vor wenigen Jahrzehnten gab es in Deutschland eine solche mehr oder weniger radikale Verneinung der modernen Gesellschaft seitens der

Theologie. Man glaubte, in einer industriellen und Massengesellschaft Gottes geschichtlichen Willen nicht mehr am Werke zu sehen. Bezeichnenderweise aber befand sich diese kulturkritisch eingestellte Theologie in völliger Übereinstimmung mit der kulturkritisch orientierten Soziologie jener Zeit. Beide orientierten sich an der vergangenen Agrargesellschaft und ihren romantisch interpretierten Strukturen.

Zwischen diesen beiden Extremen: einer bedingungslosen Auslieferung der Kirche an die moderne Gesellschaft und ihrer radikalen Verneinung muß die Kirche einen Weg finden, der theologisch verantwortet und praktisch gangbar ist. Diesen Weg zu finden, ist Aufgabe einer christlichen Theologie der Gesellschaft und allgemein einer theologischen Sozialethik, wie sie in Ansätzen hie und da zu finden ist. Die prinzipielle Spannung aber, die zwischen der christlichen Gemeinde der Heiligen und einer profanen menschlichen Gesellschaft besteht, wird auch sie nicht aufheben wollen und können.

¹Vgl. vom Verfasser: Politische Theologie und Politikwissenschaft, in: Gesellschaft — Staat — Erziehung, 8. Jg., 1963, S. 142 ff. ²Vgl. Joachim Matthes: Ideologische Züge in der neueren evangelischen Sozialarbeit, in: Lutherische Rundschau, 10. Jg., 1960, S. 35. ³Die folgenden Angaben finden sich in dem Buche Religion ohne Entscheidung von Hans Otto Wölber (Göttingen 1959). Sie wurden zuerst veröffentlicht in: EMNID — Informationen, 11. Jg., 1959, Nr. 20 vom 16. Mai 1959, S. 2 ff. ⁴Vgl. H. O. Wölber, a. a. O., S. 117. ⁵Die theologische Begründung für diese Vermutung muß ich mir hier versagen. Zum Verständigungsproblem zwischen Soziologie und Theologie vgl. vom Verfasser: Zum Dialog zwischen Soziologie und Theologie, in: Zeitschrift für evangelische Ethik, 1960, S. 159 ff. ⁶Vgl. Vicco Graf Blücher: Freizeit in der industriellen Gesellschaft. Stuttgart 1956, S. 89 ff. ⁷Erich Reigrotzki: Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik. Tübingen 1956, S. 16 f. ⁸Joachim Matthes, a. a. O., S. 30 ff. Vgl. auch sein jüngst erschienenes Buch: Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft. Hamburg 1964. ⁹David Riesman: Die einsame Masse. Neuwied 1956. ¹⁰Vgl. Gerhard Szczeny: Die Zukunft des Unglaubens. Zeitgemäße Betrachtungen eines Nichtchristen. München 1958. ¹¹Für eine ausführlichere Diskussion vgl. vom Verfasser: Zum Dialog zwischen Soziologie und Theologie, a. a. O.

Bibliographie

- J. Wach: Religionssoziologie, 4. Aufl., 1951.
D. Bonhoeffer: *Communio sanctorum*, 2. Aufl., 1954.
G. Wurzbacher: Das Dorf im Spannungsfeld industrieller Entwicklung, 1954.
K. Kupisch: Zwischen Idealismus und Massendemokratie. Eine Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland 1815—1945, 1955.
E. Reigrotzki: Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik, 1956.
N. Greinacher: Soziologie der Pfarrei, 1956.
V. Graf Blücher: Freizeit in der industriellen Gesellschaft, 1956.
H. Schelsky: Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? In: Z. f. ev. Ethik, 1957, S. 153 ff.
H. D. Wendland: Kirche in der modernen Gesellschaft, 2. Aufl., 1958.
G. Szczeny: Die Zukunft des Unglaubens. Zeitgemäße Betrachtungen eines Nichtchristen, 1958.
T. Rendtorff: Die soziale Struktur der Gemeinde, 2. Aufl., 1959.
J. Freytag: Die Kirchengemeinde in soziologischer Sicht, 1959.

- R. Köster: *Die Kirchentreuen*, 1959.
- D. Goldschmidt: *Standort und Methoden der Religionssoziologie*, in: *Verhandlungen des 14. Deutschen Soziologentages*, 1959.
- H. O. Wölber: *Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation*, 1959.
- D. Goldschmidt, F. Greiner, H. Schelsky: *Soziologie der Kirchengemeinde*, 1960.
- W. D. Marsch: *Kirche als Institution in der Gesellschaft*, in: *Z. f. ev. Ethik*, 1960, S. 73 ff.
- M. Greiffenhagen: *Zum Dialog zwischen Soziologie und Theologie*, in: *Z. f. ev. Ethik*, 1960, S. 159 ff.
- J. Moltmann: *Die Rose im Kreuz der Gegenwart*, in: *Pastoraltheologie*, 50. Jg., 1961, S. 272 ff.
- H. E. Tödt: *Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik?* In: *Z. f. ev. Ethik*, 1961, S. 211 ff.
- D. Goldschmidt und J. Matthes: *Probleme der Religionssoziologie*, 1962 (mit ausführlicher Bibliographie).
- F. Fürstenberg, *Religionssoziologie*, 1964.
- J. Matthes: *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, 1964.

Das Eindringen der Roten Armee in Rumänien und Bulgarien im Jahre 1944

PETER GOSZTONY

Mitte 1944 trat der Zweite Weltkrieg in seine letzte und entscheidende Phase. Nach den strategischen Vereinbarungen des Abkommens von Teheran zwischen den USA, Großbritannien und der Sowjetunion wurde Hitlers «Festung Europa» von drei Seiten, zu Lande, aus der Luft und zu Wasser, gleichzeitig berannt.

Übertönt vom Kriegslärm und Siegestaumel der Alliierten, kaum beachtet von den Menschen im Westen, vollzog sich in der zweiten Jahreshälfte im Südosten des Kontinents eine Entwicklung, die bereits die Schatten des späteren Schicksals Europas und der freien Welt vorauswarf: der Vorstoß der Roten Armee auf den Balkan, zur mittleren Donau und weit über diesen Strom hinweg. Was das Zarenreich jahrhundertlang angestrebt und niemals erreicht hatte, erzielten jetzt, in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, die Truppen Stalins. Die Vereinbarungen von Teheran und Quebec, der offene, eindeutige