

Material dienst

Inhalt

Kritisierte Religionskritik Das neue Interesse der Soziologie an der Religion

Der Mensch, der unheilbar
religiös ist

Die Zukunft der Religion

Die Bedeutung der Religion

Die Herkunft der Religion

Das Heilige und die profane Kultur

Inner- und außerkirchliche Sondergruppen · Religionen · Weltanschauungsbewegungen · Ideologien

ENTHUSIASTISCHE BEWEGUNGEN

„Leitlinien“ für evangelische
Charismatiker

JEHOVAS ZEUGEN

Bezirkkongresse 1976

YOGA

Monatlich 30 000 neue
TM-Anhänger

Neue TM-Akademie

Aus der
Evangelischen Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen
der EKD



12

39. Jahrgang
15. Juni 1976

Kritisierte Religionskritik

Das neue Interesse der Soziologie an der Religion

Die Religionskritik, die sich im Zuge der Marxismusrenaissance an der Wende der sechziger zu den siebziger Jahren fast explosionsartig zu Wort gemeldet hatte, ist abgeklungen. Und trotz aller Entlarvung und aller sezierenden Analyse existiert Religion weiter, ja sie feiert sogar fröhliche Urständ. Selbst in manchen Gruppen der durch die Jugendrevolte bewußt und aktiv hindurchgegangenen jungen Generation ist Religion wieder in den Vordergrund des Interesses gerückt.

Der Mensch, der unheilbar religiös ist

Damit steht der Beobachter dieses Feldes erneut vor der Schwierigkeit, diese Erscheinungen zu deuten. Sind es doch nur Restbestände einer in die Gegenwart noch hereinragenden Vergangenheit, wie es die Marxsche und in ihrer Weise auch die Freudsche Religionskritik gesehen hatten? Sind es Vorboten der Zukunft, von der die amerikanischen Soziologen D. C. Miller und W. H. Form sagen, in ihr werde der Einfluß der Religion bei gleichzeitigem Rückgang des Interesses an gesellschaftlichen, politischen und technischen Fragen sich außerordentlich steigern? Oder bewährt sich einfach im Auf und Ab des Wechselspiels der Geschichte die Berdjajewsche These vom Menschen, der „unheilbar religiös“ sei, und widerlegt damit den kritischen Ansatz der Religionssoziologie? Jenen Ansatz also, der, wie es der Tübinger Religionssoziologe Volker Drehsen formuliert, „Religion grundsätzlich der pathologischen Seite der Gesellschaft“ zuschlägt, während „ihre latente Funktion und ubiquitäre Wirkung“ vergessen wird, „die sie faktisch im weitverzweigten Untergrund des gesellschaftlichen Lebens erfüllt“ (Dahm, Drehsen, Kehrer „Das Jenseits der Gesellschaft“, München 1975, S. 312).

Beim Überdenken solcher Analysen und Urteile ist es für den Beobachter der religiösen Szene der Gegenwart nicht ohne Interesse und Gewicht, wie in den zwanziger Jahren die aufbrandenden Wellen von Religion gesehen wurden, die damals außerhalb und innerhalb der verfaßten Kirchen erstmals breitere Schichten erreichten. Im Zusammenhang der tiefen gesellschaftlichen und geistigen Krise, die nach dem Ersten Weltkrieg Europa prägte, war es vor allem Oswald Spenglers programmatische These vom „Untergang des Abendlandes“, die für viele den Deutungsrahmen auch der neuen Spielarten von Religion abgab, die damals auftraten.

Weniger wegen dieses Deutungsrahmens als wegen mancher frappierender Ähnlichkeit der Phänomene selbst mit heute zu beobachtenden Erscheinungen ist es hilfreich, sich bei der Analyse der heutigen Situation Spenglers Sätze in Erinnerung zu rufen. Er spricht von einer „zweiten Religiosität“, die in allen Zivilisationen erscheine, sobald diese zur vollen Ausbildung gelangt sind und langsam in den geschichtslosen Zustand hinübergehen. „Es wird nichts aufgebaut“, so schreibt Spengler, „es entfaltet sich keine Idee, sondern es ist, als zöge ein Nebel vom Lande ab und die alten Formen träten erst ungewiß, dann immer klarer wieder hervor. Die zweite Religiosität enthält, nur anders erlebt und ausgedrückt, wieder den Bestand der ersten, echten und frühen. Zuerst verliert sich der Rationalismus, dann kommen

die Gestalten der Frühzeit zum Vorschein, zuletzt ist es die ganze Welt der primitiven Religion, die vor den großen Formen des Frühglaubens zurückgewichen war und nun in einem volkstümlichen Synkretismus, der auf dieser Stufe keiner Kultur fehlt, mächtig wieder hervordringt.“ Es ist „ein ganz unbemerkter und von selbst entstehender naiver Glaube der Massen an irgendwelche mythische Beschaffenheit des Wirklichen, für die alle Beweisgründe ein Spiel mit Worten, etwas Dürrtiges und Langweiliges zu sein beginnen“ (O. Spengler „Der Untergang des Abendlandes“, München 1922, S. 382 f).

„An irgendetwas muß der Mensch glauben“ – diesem Satz stimmten ein halbes Jahrhundert nach Spengler nach einer Untersuchung von A. Holl und G. H. Fischer 69,3 Prozent der Befragten aus allen Schichten unserer heutigen Industriegesellschaft zu. 11 Prozent gaben ablehnende und 19,7 Prozent unentschiedene Antworten (A. Holl und G. H. Fischer „Kirche auf Distanz“, Wien 1968, S. 19).

Was Spengler zu seiner Zeit in seinem zu Recht kritisierten Deutungsrahmen vom „Untergang des Abendlandes“ vortrug und was Holl und Fischer zusammen mit vielen anderen für unsere Zeit analysierten, das beschäftigt in einem neuen Anlauf die Religionssoziologie. Denn das Wiedererwachen der religiösen Frage hat nicht nur die Fachtheologen auf den Plan gerufen. Es hat zumindest dazu beigetragen, daß Religion, an der die Soziologen seit dem Tode Max Webers im Grunde das Interesse verloren hatten, auch für sie neu ins Blickfeld gerückt ist.

Dabei geht es auf der Basis des heute zur Verfügung stehenden Forschungsmaterials um drei in diesem Zusammenhang sehr alte Fragen: Die Frage nach der Zukunft der Religion, die Frage nach ihrer Bedeutung und die Frage nach ihrer Herkunft. Anhand von drei ausgewählten Publikationen aus jüngster Zeit soll dies im folgenden exemplarisch dargestellt werden. Diese drei Publikationen – das ist noch zu bemerken – decken die ganze Bandbreite heutiger religionssoziologischer Ansätze in keiner Weise ab. Aber sie zeigen, in welche Richtungen die Stollen der Forschung in das nach wie vor rätselhafte und unbekanntes Gelände der Religion heute vorgetrieben werden.

Die Zukunft der Religion

Thomas Luckmann, der zusammen mit Peter L. Berger nicht nur am entschiedensten die methodische Trennung von Kirchensoziologie und Religionssoziologie vertreten, sondern auch die These aufgestellt hat, daß Religion im weitesten Sinne zum Menschen schlechthin gehört, hat sich neuerdings wieder zur Zukunft der Religion geäußert.

In einem Aufsatz mit dem Titel „Religion in der modernen Gesellschaft“ (in: „Religion im Umbruch“, herausgegeben von J. Wössner, Stuttgart 1972) hat er seine bereits im „5. Salzburger Humanismusgespräch“ vorgetragenen Thesen aufgegriffen und neu erläutert. Auch für sie gilt natürlich, was sein Kollege Peter L. Berger als Gesamteindruck jener großen Salzburger Tagung über die Zukunft der Religion zusammengefaßt hat: „Wir wissen nicht, was die Zukunft der Religion in unserer Gesellschaft ist. Wenn wir also unser Handeln auf vermeintliches Wissen fundieren wollen, dann bauen wir auf Sand“ („Hat die Religion Zukunft?“, herausgegeben von O. Schatz, Graz, Wien, Köln 1971, S. 67).

Trotzdem verdienen Luckmanns Thesen deshalb Interesse, weil hinter ihnen nicht nur eine Reihe seiner religionsoziologischen Forschungsergebnisse stehen, sondern weil sie eine Bandbreite möglicher Entwicklungen sehr vorsichtig andeuten, in denen sich gegenwärtig zu beobachtende Trends wiedererkennen lassen. Außerdem fragt Luckmann – und das stößt naturgemäß besonders auf kirchlich-theologisches Interesse – nicht nach einer zukünftigen religiösen Entwicklung im allgemeinen. Er fragt nach den „Möglichkeiten, die Rolle institutionell-spezialisierter Religion in der modernen Gesellschaft zu beschreiben“ Drei solcher Möglichkeiten sieht Luckmann:

1. „Die Bedeutung des traditionellen religiösen Kosmos wird in einer rhetorischen Bewußtseinschicht eingeschachtelt, kann aber in nicht alltäglichen, schweren Krisen schlecht und recht reaktiviert werden.“ Damit wird eine Situation anvisiert, wie sie uns heute schon – besonders bei der älteren Generation – immer wieder begegnet. Auch wenn man sich von der Kirche distanziert hat und an ihrem Leben keinen Anteil mehr nimmt, will man sehr wohl als Christ gelten und greift in Krisensituationen auf Vorstellungsgehalte christlicher Tradition zurück. Freilich zeigt sich darin eine genau gegenläufige Tendenz zu jener die Nachkriegstheologengeneration so faszinierenden Forderung Bonhoeffers, die er angesichts der mündigen Welt erhoben hatte: von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen zu sprechen.

2. Die Bedeutung des traditionellen religiösen Kosmos wird durch andere Deutungssysteme ersetzt. Diese Deutungssysteme konkurrieren mit dem Christentum. „Politische und quasi-politische Ideologien mit religiösen Funktionen, noch transzendenzärmere subjektivistische Philosophien, psychoanalytische Lebensweisheiten und Maximen usw.“, so meint Luckmann, „sind jedermann zugänglich.“ Zwar habe die Primärsozialisation bis zur Mittelschule hin bisher noch einen stark traditionellen, monopolistischen Charakter – hier wird ja nach wie vor von christlicher Tradition her erzogen. Aber erste Anzeichen – so Luckmann – sind bereits vorhanden, daß auch hier der „Einbruch des freien Konkurrentenmarktes“ zu registrieren ist.

Das würde für das abendländische Christentum bedeuten, daß es sich zu einer Minderheitenkirche hinentwickelt, jedenfalls durch die gesellschaftlichen Wandlungen und die ihnen eines Tages wahrscheinlich folgenden institutionellen Veränderungen zumindest seinen religiösen Monopolcharakter verliert. Was das insgesamt für die gesellschaftliche Entwicklung bedeuten würde, ist dabei noch völlig offen.

3. Die Bedeutung des traditionellen religiösen Kosmos verschmilzt mit einem dieser Deutungssysteme oder einer Mischung solcher Deutungen (Psychoanalyse, Marxismus, LSD-Kult, Zen usw.) „so vollkommen, daß die ursprünglich aus dem traditionellen religiösen Kosmos stammenden Themen kaum noch erkenntlich sind“ In einer diffusen Religiosität und Pseudoreligiosität würden allenfalls noch einige Elemente christlicher Tradition zu entdecken sein. Nicht ohne einen fragend-kritischen Seitenblick auf die kirchlich-theologische Diskussion der Gegenwart fügt Luckmann hinzu: „Dies scheint die Möglichkeit zu sein, die heute von vielen Theologen den ersten beiden vorgezogen wird – warum, ist allerdings nicht leicht einsichtig – bzw., wenn man die Sache wissenschaftlich betrachtet – doch einsichtig.“ Es

liegt auf der Hand, daß diese Möglichkeit gewisse, zumindest formale Parallelen zu dem aufweist, was der eingangs zitierte Oswald Spengler als „zweite Religiosität“ bezeichnet hat.

Zugleich stellt sich damit neu die Frage nach der Bedeutung der Religion. Auch dieses Thema ist für die zeitgenössische Soziologie aufs neue interessant geworden.

Die Bedeutung der Religion

Diese Frage greift – teils direkt, teils indirekt – der Tübinger Soziologe F. H. Tenbrück in einer Arbeit auf, die den in unserem Zusammenhang bezeichnenden Titel „Wissenschaft und Religion“ trägt (in: „Religion im Umbruch“, herausgegeben von J. Wössner, Stuttgart 1972).

Dabei kommt Tenbrück gleich zu Beginn seiner Untersuchungen zu der lapidaren Feststellung, es sei zu vermuten, „daß mit dem möglichen Ende der Religion ein Einschnitt von menscheitsgeschichtlicher Bedeutung“ (S. 219) erreicht würde. Denn – so Tenbrück – „ob Wildbeuter, Jäger oder Ackerbauer, ob seßhaft oder schweifend, ob Primitivgesellschaften oder Hochkulturen – überall hat die Religion in der bisherigen Geschichte zum menschlichen Dasein gehört. Diese Universalität deutet auf tiefsitzende Bedürfnisse oder Notwendigkeiten hin, die sich objektiv in der Relevanz der religiösen Vorstellungen und Gebote für fast alle Lebensbereiche und subjektiv in der Intensität ausgedrückt haben, mit der die Religion das Denken und Handeln der Menschen zu beherrschen pflegte“ (S. 219). Freilich, ob Religion unter dem Ansturm der Wissenschaft am Ende nicht doch zum Aussterben verurteilt ist, das ist die Frage, die Tenbrück beschäftigt. Bis heute ist dies jedenfalls nicht geschehen und es läßt sich allen religionskritischen Tendenzen zum Trotz auch nachweisen, warum es nicht geschehen ist.

Denn alle Religionskritik – so Tenbrück –, die mit dem aufklärerischen Pathos angetreten war, den Menschen aus der Hinterwelt der Religion zu seiner eigentlichen Bestimmung als rationales Wesen zu führen, scheiterte an jenen „tiefsitzenden Bedürfnissen oder Notwendigkeiten“. Sie scheiterte, so könnte man auch sagen, an der Wirklichkeit des Menschen, so wie sie sich jedenfalls aus seiner ganzen bisherigen Geschichte uns darstellt.

Da ist zunächst die These vom Priesterbetrug, mit dessen Manöver eine Priesterkaste das Volk vorsätzlich täuschte, um Einfluß, Macht und Privilegien zu erhalten. So viele Wahrheitsmomente auch darin stecken mögen, der eigentliche Irrtum dieser These besteht in dem Trugschluß, daß die Religion ein „objektives falsches Wissen“ vermittele, das durch ein präziseres, auf empirischer Forschung beruhendes Wissen ersetzt werden könne. Genau dies aber ist deshalb nicht der Fall, weil Religion in ihrer Bedeutung für das individuelle und gesellschaftliche Leben von diesem Ansatz her gar nicht wirklich in den Blick kommt.

Dem steht die andere These gegenüber, nach der Religion als eine Art Vorläufer der Wissenschaft fungiert. Als eine „noch sehr unbeholfene Ordnung der Erfahrungstatsachen“, ein „zwar objektiv unangemessenes Erkenntnisssystem“, „in dem sich aber schon die Grundsätze wissenschaftlicher Erklärung regten“. Doch genaue Feldforschungen des alltäglichen Verhaltens in sogenannten Primitivgesellschaften ergaben etwas anderes. Die „Allmacht der religiösen Bedeutungswelt und ihr my-

thologischer Charakter“ werden keineswegs durch praktische Erfahrung und Erfolgskontrolle allmählich abgelöst. Vielmehr bestehen sie auch neben dem alltäglichen Verhalten mit seinen sich ausweitenden Fertigkeiten und Erkenntnissen weiter. Damit konnte die These von der Religion als Vorläuferin der Wissenschaft nicht mehr aufrechterhalten werden, was nach Tenbruck die ganze bisherige Forschung ad absurdum führte. Aber nicht nur dies. Es führte zugleich zu der viel elementarer Frage, ob denn tatsächlich der Mensch auf Erkenntnis und Wissenschaft angelegt sei. Oder ob ihn nicht zumindest neben Erkenntnis und Wissenschaft noch ganz andere Intentionen bestimmen. Vor allem dies: er will leben und darum muß er handeln. Ein „Handlungsdruck“, wie Tenbruck das formuliert, entsteht.

Unter diesem Handlungsdruck gerät der Mensch überall dort, wo er merkt, daß Wissen allein nicht ausreicht, in Unsicherheitsfelder. Hier aber wurzeln jene „tiefsitzenden Bedürfnisse oder Notwendigkeiten“, die zur Religion führen, weil sie es dem Menschen ermöglicht, diese Unsicherheitsfelder zu überwinden. Von daher ist es auch einleuchtend, daß in sogenannten Primitivgesellschaften natürliches Wissen und übernatürliches Wissen nicht nur nebeneinander bestehen können, sondern auch wie selbstverständlich ineinandergreifen.

Damit führt die Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts, sofern sie sich nicht nur mit allgemeinen Aussagen über die Religion begnügte, sondern detaillierte Feldforschung betrieb, hin zu den anthropologischen Erkenntnissen der Gegenwart, die von vielen Einzelwissenschaften zusammengetragen wurden. Nach diesen Erkenntnissen ist der Mensch ein weltoffenes Wesen, das nicht mehr, wie das Tier, durch Instinkte geleitet ist, aber von inneren und äußeren Eindrücken überflutet wird. Der Mensch ist in einer elementaren Weise „auf die Durchordnung seiner Innenlagen“ angewiesen. „Religion“, so formuliert es Tenbruck, „hängt also mit diesem Überschuß einer an den Objekten der Sinnenwelt nicht eindeutig festzumachenden inneren Erfahrung zusammen. Sie leistet die nötige Ausdeutung, Verarbeitung und Bewältigung dieses Überschusses, der andernfalls zur Irritation und Desorientierung führen müßte.“

Nun ist auch nach Tenbruck gar keine Frage, daß die zunehmende Verwissenschaftlichung der Welt in der Moderne auch für die Religion eine neue Situation heraufgeführt hat. Auch wenn wir, wie er betont und wie die vielerlei Ansätze zur Genüge zeigen, noch keineswegs eine umfassende Theorie der Religion auch nur unter den Religionssoziologen haben – eines ist offenkundig: die Religion ist unter einen „Legitimationsdruck“ geraten. Sie muß sich ausweisen können vor der Wissenschaft als der, wie Tenbruck (immer noch?) meint, „heute einzigen universal anerkannten Autorität“. Zumindest in der Form, daß religiöse Aussagen nicht im Totalwiderspruch zu wissenschaftlichen Erkenntnissen stehen, wollen sie im Zeitalter der Verwissenschaftlichung ernst genommen werden.

Dabei zeigt sich aber ein bemerkenswerter Vorgang: Eben jene Verwissenschaftlichung führt dazu, daß das Dasein als immer vielschichtiger und damit undurchschaubarer empfunden wird. Andererseits wird dadurch für den Menschen „die Durchordnung seiner Innenlagen“ keineswegs leichter. „Insofern bleibt“, wie Tenbruck meint, „das menschliche Handeln grundsätzlich in einer nach außen wie innen unsicheren Handlungslage als einer unaufhebbaren *conditio humana*.“

Kein Wunder also, daß in einer solchen Situation Ideologien als Quasi-Religionen

entstehen. Sie entsprechen nach Tenbruck der Vorstellung, daß Unsicherheitslagen und Mangelerlebnisse mittels innerweltlicher Veränderungen überspielt werden können; Veränderungen, „die auf die politische Herstellung des menschlichen Glücks hinauslaufen“. Kein Wunder aber auch, daß der Erkenntnisfortschritt „weder das Bedürfnis nach einem über unser empirisches Wissen hinausgehenden Bedeutungswissen zerstört, noch seine Erfüllung durch Religionen oder Quasi-Religionen“ hat unterbinden können.

Damit stehen wir noch einmal neu vor der Frage nach der Herkunft der Religion.

Die Herkunft der Religion

„Auch wenn religiöse Systeme das Elend der menschlichen Wirklichkeit aufgefangen und in überweltlichen Versprechungen zu paralisieren versucht haben, daran ist für die jüngere Vergangenheit schwerlich zu zweifeln, so ist damit in keiner Weise erklärt, was sie dazu instand setzte. Woher wächst ihnen das Vermögen zu? Schließlich wird man es nicht als eine Naturanlage des Menschen ausgeben wollen, sich betrügen zu lassen.“ Dieser programmatische Satz ist auf den ersten Seiten einer Arbeit „Zur Theorie der Religion – Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion“ zu lesen, die Günter Dux im „Internationalen Jahrbuch für Religionssoziologie“ (Bd. 8, Köln 1973, S. 7ff) veröffentlicht hat. Wo Tenbruck lediglich die Funktion der Religion bis hin zur modernen, von Wissenschaft und Technik geprägten Welt beschreibt, will Dux den Stollen der Forschung noch ein Stück weiter graben. Ihm geht es nicht nur um die Funktion, sondern zugleich um den Gehalt der Religion, also um die Beantwortung der Frage, was denn Religion dazu instand setzt, zu einer solchen Urmacht in der Geschichte der Menschheit zu werden, wenn man einmal die Vorstellung vom Priesterbetrug als eine völlig unzureichende Antwort beiseite läßt. Damit geht es ihm zugleich um die Frage nach der Herkunft der Religion. Denn, so Dux, „einzig eine Theorie, die zugleich funktional und substantiell argumentiert, verspricht, den Ursprung der Religionen zu erklären“

Die These von Dux lautet: „In den Religionen ist die Tiefenstruktur der Wirklichkeitsauffassung thematisiert. Diese Funktion ist unverzichtbar, ebenso um der praktischen Nöte des Alltags Herr zu werden, wie um ein konsistentes Weltbild auszubilden.“ Diese „Tiefenstruktur der vom Menschen selbst entworfenen Lebenswelt ist“ – so Dux – „notwendig subjektivistisch. Das soll heißen, daß alle Objekte, gleich welcher Art, im Schema des Subjekts, alle Vorgänge im Schema der Handlung aufgefaßt werden.“ Was meint er damit?

Das heißt zunächst, daß alle Versuche, die Entwicklung des Menschen aus seinen tierischen Vorfahren bis hin zur Ausbildung der menschlichen Lebenswelt aus einem bloßen Zusammenspiel verschiedener neuer Eigenschaften zu erklären, vordergründig bleiben. Da ist die Sprache. Aber die Sprache ist ja nichts Vorgegebenes. Sie setzt – wie schon die Beobachtungen beim Kleinkind zeigen – einen intensiven Umgang mit Menschen, zunächst einer Kontaktperson, und mit Dingen voraus. Da ist die „Sozialität“, die Gemeinschaft der Gruppe, die durch die Sprache in einem Netz von Symbolen zusammengeführt und zusammengehalten wird. Aber solch eine Gemeinschaft setzt wiederum die Sprache voraus. Da ist aufrechter Gang, Größe des Gehirns und vieles andere mehr. Aber das ist nach Dux alles „auf den

Organisations- und Funktionsplan des Tieres fixiert und kommt eben deshalb über die rein negative Bestimmung der Instinktreduktion nicht hinaus“.

Was heißt es schon, so fragt deshalb Dux in diesem Zusammenhang, daß der Mensch als „Mängelwesen“ (Arnold Gehlen) oder als „weltoffen“ (Max Scheler) charakterisiert wird? Die entscheidende Frage ist nach Dux, wie es denn vor dem Hintergrund der rein negativen Bestimmung der Instinktreduktion überhaupt zum Aufbau der menschlichen Lebenswelt kommt. Seine Antwort darauf lautet: indem ein Prozeß einsetzt, der unter den langsam herangewachsenen biologischen Voraussetzungen des Menschen sich zwischen seiner spezifisch menschlichen biologischen Organisation und seiner Umwelt abspielt. Dieser Prozeß aber führt notwendig zu einer subjektivistisch gedeuteten Tiefenstruktur der Wirklichkeit.

Das bedeutet einmal: bei aller Anerkennung gleichbleibender Konstanz von Dingen und Vorgängen in der Umwelt des Menschen wird diese Umwelt wesentlich als dynamischer Prozeß erfahren. Das heißt „die Erklärung für ein Ereignis, dessen anderweitige Gründe nicht auszumachen sind“, wird „in einer – hinter dem Ereignis verborgenen – subjektivistischen Kraft“ gesucht. Bis hin zum Ursache-Wirkungsmechanismus im Kausalgesetz der klassischen Naturwissenschaften ist nach Dux eine subjektivistische Deutung der Wirklichkeit festzustellen. Das bedeutet zum andern: auch der Mensch als Subjekt geht nicht einfach in den Umweltbedingungen auf, denen er unterworfen ist. Er tritt als Handelnder aus ihnen heraus. Darin erfährt er wiederum jene subjektivistische Struktur, die er in der Tiefe der Wirklichkeit mit ihren dynamischen Prozessen erfahren hat. Nur so, meint Dux, kommt das „vornehmste Vermögen des Menschen überhaupt zur Geltung, die Dinge und Vorgänge der Welt in offener Erwartung anzugehen, sie anzusprechen und sich von ihnen ansprechen zu lassen“ und so sich zum Handelnden zu bestimmen“

Dieses ganze subjektivistische Schema, in dem die menschliche Lebenswelt konzipiert ist und in dessen Leistungsfähigkeit nach Dux „das Geheimnis des Überlebens sowohl wie der Entwicklung der Menschheit liegt“, wird aber in der Religion repräsentiert. So tief reichen ihre Wurzeln.

Dabei muß sich diese subjektivistische Tiefenstruktur nach Dux keineswegs in menschenähnlichen oder auch nur personalen Gottesvorstellungen niederschlagen, obwohl, wie er meint, die Religionsgeschichte hier eine deutliche Sprache spricht. Auch der Buddhismus etwa zeigt nach Dux in der Praxis der täglichen Anschauung und des täglichen Handelns jene Vorstellung, die die Welt als eines energetischen Anstoßes und Zuschusses bedürftig ansieht und – da die Lebenswelt des Menschen sinnhaft konzipiert ist – die Frage nach dem „Sinn der Welt“ und dem „Sinn des Lebens“ provoziert. Es ist dabei nicht ohne Reiz, bei Dux zu lesen, wie er mit der „abgrundtiefe(n) Verkennung der Subjektivität“ ins Gericht geht, die dazu führt, „östliche Wahrheiten, die angeblich im Abendland in Vergessenheit geraten seien, zu aktivieren“. Dazu bestehe, so meint er, allerdings eine Neigung, aus der Struktur der Subjektivität heraus, die sich selbst als Distanz zu sich erfährt. Jedoch sei aus einer Selbstversenkung nichts zu erfahren als „das unbestimmte Gefühl eines Antriebsaggregates“. Der Mensch aber mag seine Position bestimmen, wie er will, sie hängt einfach daran, „daß er sich im Ganzen dessen, was man ‚die Welt‘ nennt, zu verstehen sucht. Dazu aber ist einmal mehr erforderlich, sich der Tiefenstruktur der Wirklichkeit zu vergewissern.“

In einem einzigen Satz spricht Günter Dux jene Frage an, die auch in dieser neuen und sehr viel differenzierteren Phase der von der Religionssoziologie ausgehenden Religionskritik offen bleibt. „Es ist in keiner Weise einsichtig zu machen“, schreibt er, „inwiefern der Rekurs auf ein Absolutes auch nur ein Jota an Erkenntnis bringen könnte. In der Nacht des Absoluten sind alle Katzen grau.“ Zwar leugnet Dux dieses „Absolute“ keineswegs. Er spricht davon, daß der Ursprung mehr ist als das Resultat, das wir unter religionssoziologischen Gesichtspunkten vor Augen haben. Aber dieses „mehr“ ist für ihn „unentfaltete und insofern nicht faßbare Potentialität“ Darin wird bei ihm, genauso wie bei Luckmann und Tenbruck, neben dem Recht auch die Grenze religionssoziologischer Betrachtungsweise deutlich.

Genau dies Verhältnis von Recht und Grenze religionssoziologischer Betrachtungsweise greift der aus dem Marxismus herkommende, jetzt in Oxford lehrende polnische Philosoph Leszek Kolakowski kritisch auf. Das, was Dux mit seiner These von der subjektivistischen Tiefenstruktur der Wirklichkeitsauffassung als Lösung anbietet, wird für Kolakowski erst zum eigentlichen Problem. Schon das Thema seines Vortrags, den er im September 1973 in Genf hielt und in dem er neue Fragestellungen und Impulse in das in akademischer Abstraktion geführte Gespräch der Religionssoziologen über Zukunft, Bedeutung und Herkunft der Religion einbrachte, ist eine Kampfansage. Es lautet: „Die Rache des Heiligen an der profanen Kultur – zur Lebensform als religiösem Problem.“

Dort lesen wir, die Frage der Herkunft der Religion aufnehmend, die Sätze: „Man muß das Klischee des Evolutionismus akzeptiert haben, nach dem sowohl die Magie als auch die Religion selbst nichts anderes als unwirksame Techniken waren und noch sind, die die Lücken unseres Wissens und unserer praktischen Fähigkeiten füllen sollen. Nichts ist jedoch ungewisser als dies. Wäre die Magie in Wahrheit lediglich eine falsche, auf zufällige Assoziationen und gar nicht existierende Naturzusammenhänge gestützte Technik, so wäre ihr Fortbestehen in anbetracht ihrer Unwirksamkeit absolut unbegreiflich: man könnte in ihm den Beweis sehen, daß unser von dem Gesetz der bedingten Reflexe gelenktes Nervensystem dem aller anderen Lebewesen unterlegen ist, da es nicht in der Lage ist, diejenigen Reflexe, die auf nicht-existenten Bezügen beruhen, zu löschen. Wäre diese Erklärung richtig, so wäre sogar das bloße Überleben der Menschheit – um von ihren außerordentlichen technologischen Leistungen ganz zu schweigen – ein unverständliches Wunder“ (in: „Chancen der Religion“ herausgegeben von R. Volp, Gütersloh 1975, S. 19).

Mit solchen kritischen Rückfragen will Kolakowski, der ja kein Religionswissenschaftler vom Fach ist, das „Klischee des Evolutionismus“ mit einem eventuell dahinter stehenden unreflektierten Absolutheitsanspruch aufbrechen. Sein eigentliches Interesse jedoch ist viel weitreichender. Dafür will er in seiner Auseinandersetzung mit diesem Klischee lediglich auch die redlichen denkerischen Voraussetzungen schaffen. Denn das, was Dux die „Nacht des Absoluten“ nennt, ist für Kolakowski das Licht, das allein die menschliche Existenz zu erhellen vermag. Und darauf zielt, um der Erhaltung des Menschseins willen, sein Interesse.

„Wenn ich glaube“, so schreibt er, „ich sei der allmächtige Schöpfer eines jeden möglichen Sinnes, so bedeutet dies: ich glaube, daß ich keinerlei Grund habe, über-

haupt irgend etwas zu schaffen. Dies ist aber ein Glaube, den man nicht guten Gewissens akzeptieren kann – ein Glaube, der unweigerlich eine unaufhaltsame Flucht von einem Nichts zum anderen nach sich zieht. Total frei zu sein hinsichtlich der Sinnggebung, frei zu sein von jeglichem Zwang der Tradition bedeutet: sich dem leeren Raum aussetzen, d. h. ganz einfach zerplatzen.

Der Sinn kommt nur aus dem Heiligen; denn keine empirische Erforschung kann ihn erzeugen. Die Utopie der vollständigen Autonomie des Menschen und die Hoffnung auf eine grenzenlose Vervollkommnungsfähigkeit sind vielleicht die wirksamsten Selbstmordinstrumente, die die menschliche Kultur erfunden hat“ (S. 30).

Fassen wir noch einmal zusammen: Die Frage nach der Zukunft der Religion hat aufgrund heutiger religionssoziologischer Befunde Luckmann gestellt. Die Frage nach ihrer Bedeutung auch in der wissenschaftlich-technischen Welt wurde von Tenbrück anvisiert. In der Frage nach der Herkunft der Religion ist Dux mit seiner These von der Religion als der Thematisierung der Tiefenstruktur der Wirklichkeit fast nebenbei bis an jene Grenze vorgestoßen, an der er vom Ursprung als der „unentfaltete(n) und insofern nicht faßbare(n) Potentialität“ redet. Dabei liegt auf der Hand, daß weder die „Nacht des Absoluten“, von der Dux in diesem Zusammenhang spricht, noch das „Heilige“ in Kolakowskis Überlegungen aus der Sicht christlicher Theologie einfach mit dem in eins gesetzt werden kann, was sie Offenbarung nennt. Aber nicht nur diese beiden Begriffe, sondern auch Dux' These von der Religion als der Thematisierung der Tiefenstruktur der Wirklichkeit und von dem subjektivistischen Schema, in dem die menschliche Lebenswelt konzipiert ist, sind sinnvolle Gesprächsebenen für die Theologie.

Im Unterschied zu einer unreflektierten, platten Religionskritik, die „Religion grundsätzlich der pathologischen Seite der Gesellschaft“ (Drehse) zuordnet, ist das Gespräch hier wieder offen und voll von Zukunftsperspektiven.

Helmut Aichelin

Inner- und außerkirchliche Sondergruppen · Religionen · Weltanschauungsbewegungen · Ideologien

ENTHUSIASTISCHE BEWEGUNGEN

„Leitlinien“ für evangelische Charismatiker. (Letzter Bericht: 1976, S. 60f; siehe besonders S. 10ff) Nach *Arnold Bittlinger*, dem deutschen theologischen Führer der charismatischen Bewegung im evangelischen Raum, sind *drei pneumatisch-erweckliche Strömungen* zu unterscheiden:

1 *Die traditionellen Pfingstgemeinschaften.* Sie werden in der Bundesrepublik am stärksten von der «Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden in Deutschland» repräsentiert. Zwischen dieser ACD und den „Charismatikern“ fanden zwei erste Begegnungen im April 1975 auf Schloß Craheim und noch

einmal im Februar 1976 in Erzhausen statt.
2. Eine „*neu-pfingstlerische*“ Bewegung. Für sie ist bezeichnend, daß sie in der Regel im Rahmen der vorgegebenen Denominationen verblieb, zu ihnen jedoch keinen eigentlichen Bezug gefunden hat. Sie will „überkonfessionell“ sein. Typisch für diese Richtung ist bei uns das „Jesus-Haus“ in Düsseldorf (siehe MD 1976, S. 58f), vielleicht auch die charismatische Erweckung unter Jugendlichen, wie sie von Günther Oppermann geführt wird. Auf internationaler Ebene sind vor allem die von «Logos International Fellowship» veranstalteten „World Conferences on the Holy Spirit“ zu nennen (siehe MD 1974, S. 152ff)

3. Im Unterschied dazu ist die unter der Bezeichnung „*Charismatische Erneuerungsbewegung*“ bekannt gewordene Strömung streng kirchenbezogen. „In der Kirche, mit der Gemeinde und angesichts beständiger theologischer Wachsamkeit soll die charismatische Erneuerung ihren Weg gehen“, so formuliert Pfarrer Erhard Griese ihr Selbstverständnis.

Etwa sechzig Verantwortliche dieser Erneuerungsbewegung in den beiden großen Kirchen der Bundesrepublik trafen sich im Spätherbst des vergangenen Jahres zum zweiten Mal auf Schloß Craheim (siehe MD 1974, S. 361ff; Bericht des ersten Treffens) Dabei wurde auf evangelischer Seite beschlossen, einen besonderen theologischen Ausschuß zu bilden, wie dies im katholischen Raum schon geschehen ist (siehe MD 1976, S. 10). Ihm sollen Mitglieder möglichst aller deutschsprachigen Kirchen angehören. Auch will man den Kontakt zu aufgeschlossenen Universitätstheologen herstellen.

Damit wird einer Gegebenheit Rechnung getragen, die Professor W. J. Hollenweger so formuliert hat: „Die charis-

matische Erneuerung hat Dimensionen des Religiösen, Menschlichen und Kreativen neu entdeckt, die im abendländischen Christentum bis jetzt entweder unbekannt oder in die Sekten verdrängt worden waren. Trotz dieses wichtigen Durchbruches aber kann bis jetzt kaum von einem *theologischen Beitrag* der charismatischen Erneuerung gesprochen werden.“

Auf der ersten Sitzung dieses evangelisch-theologischen „*Koordinierungsausschusses*“ vom 29. Februar bis 3. März 1976 in Würzburg wurden unter anderem „*Theologische Leitlinien*“ erarbeitet. Sie zeigen deutlich, daß man sich nicht als ein völlig neuer und eigenständiger Einbruch in bestehende kirchliche Traditionen verstehen will, sondern sich „im Schnittpunkt vieler Linien theologischer und spiritueller Impulse in der gegenwärtigen Christenheit“ sieht. So will man auch „in die ganze Kirche hineinwirken“

Auch will man keineswegs „Erfahrung“ gegen „Lehre“ ausspielen, vielmehr ist man bestrebt, „die Erfahrungen des gegenwärtigen Wirkens des Heiligen Geistes im Lichte der kirchlichen Lehre und der theologischen Reflexion zu durchdenken und zu artikulieren“ Der Fundamentalismus und auch ein dogmatisch auftretender Biblizismus werden abgelehnt. Man wehrt sich dagegen, vorgegebene Deutungsschemata der traditionellen Pfingstler unkritisch zu übernehmen.

Auch hat man erkannt, daß das Pfingstertum – wie auch viele fromme Kreise in der Kirche – von dem einseitigen Supranaturalismus des 19. Jahrhunderts geprägt ist. Daher kommt ein zu enges Verständnis dessen, was als „Charisma“ bezeichnet wird, und eine „völlig unhaltbare Rangordnung“ der Charismen. „Jeder Christ, der durch Glauben und

Taufe wiedergeboren ist, lebt in der charismatischen Wirklichkeit“, nämlich in der Gemeinde Jesu Christi, der „die Kraft des Heiligen Geistes verheißen und geschenkt“ ist. So heißt es in den Leitlinien. Erhard GRIESE interpretiert: „In jedem Christen hält Gott Gaben bereit, die zur Sendung und zum Aufbau der Gemeinde beitragen.“ Erst wenn sie in dieser Weise wirksam werden, werden die schöpfungsmäßigen Begabungen zu „Charismen“, das heißt zu Gnadengaben, in denen der Heilige Geist wirksam ist.

Es scheint eine Eigenart der deutschen charismatischen Theologie (beider Konfessionen) zu sein, daß die Buße zentral betont wird. E. GRIESE: „Einem jeden charismatischen Aufbruch, beim einzelnen wie in einer Gemeinde, geht das Eingeständnis der eigenen Machtlosigkeit voraus“; nur so kann Gott in der Macht des Heiligen Geistes voll wirksam werden. Besonders im charismatischen Gebetsgottesdienst bietet sich „ein Gegengewicht gegen das ver-

krampfte Leistungsstreben gerade engagierter Christen an, und zugleich ein Wachwerden für neue Möglichkeiten des Handelns, mit denen Christen über die Schatten ihrer bürgerlichen Existenz springen“

„Durch die charismatische Erneuerung wird eine Volkskirche in Frage gestellt“, heißt es am Schluß der Leitlinien, „die durch die Passivität und Gleichgültigkeit der meisten ihrer Glieder bestimmt ist.“ Zugleich aber wird auch die Haltung vieler Glaubensgruppen (einschließlich sogenannter „charismatischer“ Kreise) kritisiert, die so leben, als sei Gemeinde Selbstzweck. In der charismatischen Erneuerung, sagt E. GRIESE, wird Gemeinde vielmehr „als Instrument Gottes erfahren, der in der Welt und mit der Welt handeln will, um seine Schöpfung zu befreien und zu erneuern“ „Laßt euch befreien zu Zeugnis und Dienst“, heißt daher das Motto, unter das er diese Erneuerungsbewegung gestellt wissen will.

rei

JHOVAS ZEUGEN

Bezirkkongresse 1976. (Letzter Bericht: 1976, S. 74f) In diesem Sommer wird es noch mehr Bezirkkongresse der Zeugen Jehovas geben als in den vergangenen Jahren, nämlich 18 Kongresse an 16 verschiedenen Orten. Auch an die Gastarbeiter ist gedacht. So wird das Programm in Frankfurt auch in Spanisch und Portugiesisch dargeboten, in Dortmund auch italienisch, in Stuttgart griechisch und serbokroatisch und in München türkisch.

Die Kongreßtermine sind: 15.–18. Juli in Münster, Neumünster, Dortmund und Essen; 22.–25. Juli Wiederholung in Dortmund, ferner in Hamburg, Bremen

und Frankfurt; 29. Juli bis 1. August in Hannover, Stuttgart, Saarbrücken und Friedrichshafen; 5.–8. August nochmals in Stuttgart, ferner in Berlin, München, Passau und Offenburg; und zuletzt 12. bis 15. August in Hof.

In Österreich finden in diesem Jahr wieder nur vier Bezirkkongresse statt, in der Schweiz sind es die traditionellen drei Kongresse.

Die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen bietet wieder vielfältiges Aufklärungsmaterial an. Es soll den Pfarrern, Gemeindegliedern und Fragenden die Möglichkeit bieten, sich rasch zu informieren.

rei

Monatlich 30 000 neue TM-Anhänger.

(Letzter Bericht: 1976, S. 105) Schon immer war die „*Transzendente Meditation*“ in den Vereinigten Staaten besonders erfolgreich gewesen. Jetzt aber scheint *Maharishi Mahesh Yogi* seinem Ziel, TM zur öffentlich anerkannten Praxis zu machen, immer näher zu kommen. Die Zuwachsraten der Meditierenden steigen rapide, TM-Bücher führen die Bestsellerlisten an, TM ist nicht nur gesellschaftsfähig geworden, sondern steht im Begriff, sich zur Massenbewegung und nationalen Institution zu entwickeln. Die «*Süddeutsche Zeitung*» veröffentlichte kürzlich Zahlen, die aufhorchen lassen (SZ vom 13. 4. 1976).

Danach gibt es heute in den USA 740 000 aktive Anhänger der TM, ihre Zahl steigt monatlich um etwa 30 000. In 437 Zentren lehren und propagieren

6159 von Maharishi Mahesh Yogi autorisierte Lehrer seine Meditationstechnik. In der «*Maharishi International University*», die vor zweieinhalb Jahren für über sechs Millionen Mark in Fairfield/Jowa errichtet wurde, studierten im letzten Wintersemester 1000 junge Leute aus den USA, Kanada und europäischen Ländern.

„Maharishi und seinem hervorragend organisierten Mitarbeiterstab“, so schreibt der New Yorker Korrespondent der «*Süddeutschen Zeitung*», „ist es auf breiter Front gelungen, in die amerikanische Middle class, insbesondere in deren gehobeneren Schichten vorzudringen. Industrieunternehmen, Werbeagenturen, Gewerkschaften finanzieren für leitende Angestellte Kurse in Transzendenter Meditation. Priester, Ärzte, Professoren und Politiker gehören zu Maharishis Klienten.“ mi

Neue TM-Akademie. Auch in Deutschland breitet sich die „*Transzendente Meditation*“ aus, und zwar neben den Großstädten zunehmend auch in kleinstädtischen oder sogar ländlichen Regionen. So melden die Kurorte in Schleswig-Holstein wachsende Aktivitäten, im katholischen Oberschwaben meditiert man nach der Technik des Maharishi Mahesh Yogi, und in Lübecke, mitten im alten Erweckungsgebiet des Ravensberger Landes, ist das „*Einer von Hundert*“-Programm erfüllt: mehr als ein Prozent der Bevölkerung meditiert, was sich in einer harmonischen Umwelt auswirken soll.

In *Schledehausen bei Osnabrück* kaufte die TM-Organisation eine ehemalige Lungenspezialklinik mit 80 000 qm Waldgelände und eröffnete darin die

zweite deutsche „*Waldakademie*“ Nach einem Bericht der «*Neuen Osnabrücker Zeitung*» vom 6. 3. 1976 ist ein Haus mit 22 Plätzen bereits seit November 1975 in Betrieb. Das Hauptgebäude wurde jetzt am 29. Mai unter internationaler Beteiligung eingeweiht und von 25 TM-Lehrern und Mitarbeitern bezogen.

Man führt in Schledehausen keine Einführungskurse durch, die Akademie dient Vertiefungs- und Aufbaukursen, zu denen Gruppen aus dem niedersächsischen und westfälischen Raum anreisen. Maharishi Mahesh Yogi ist per Video-Rekorder selbst anwesend, um die „*Wissenschaft der kreativen Intelligenz*“ zu lehren, Einzel- und Gruppenmeditation, Yogaübungen, „*Checking*“ (Überprüfen der Meditationstechnik) dienen der praktischen Vertiefung. mi

Die Zeitung

Frankfurter Allgemeine
ZEITUNG FÜR DEUTSCHLAND





Im Frühjahr
erscheint:

Wilfried Rohrbach:

Humane Sexualität

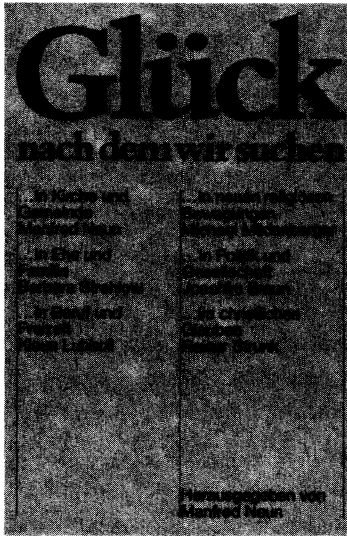
Analyse der Problemzusammenhänge in der theologischen Sexualethik als Grundlage für sexualethische Entscheidungshilfen.

Ca. 208 Seiten, Paperback, ca. DM 26,50.

Auf Grund der Tatsache, daß es nicht Theologie und Kirche gewesen sind, die Sinn und Sensibilität für die Phänomene der menschlichen Sexualität geweckt und geschärft haben, sondern daß sich hier die Ausfaltung eines Schöpfungsbereichs wider eine negative Tradition durchgesetzt hat, räumt das Buch in seinem ersten Teil der kritischen Analyse des außerkirchlichen Bezugfeldes der theologischen Sexualethik den Vortritt ein. Neben dem Anliegen der historischen Redlichkeit lassen dem Verfasser auch die gebotene Korrelation zwischen der zeitgenössischen Situation und der theologisch ethischen Reflexion und die Erkenntnis der Geschichtlichkeit des Biblischen Zeugnisses, seiner Interpretationsbedürftigkeit und der immer wieder neu gestellten Aufgabe seiner Applikation auf Gegenwart den Verzicht auf einen von vornherein durch die Methode der Deduktion ausgewiesenen Ansatz sexualethischer Besinnung geboten erscheinen. In diesem Sinn ist der kritischen Würdigung der neueren Sexualtheorie, Sexualverhaltensforschung und empirischen Sexualwissenschaft wie auch der Analysen und Deutungen der biologischen, anthropologischen und sozio-kulturellen Bedingungen der menschlichen Sexualität Raum gewährt.

Der umfangreichere zweite Teil konzentriert sich auf eine kritische Analyse der innerkirchlichen Situation der sexualethischen Diskussion. Neben einer Bestandsaufnahme hinsichtlich der Wandlungen in der Wertung der Sexualität in der neueren theologischen Ethik werden die unterschiedlichsten Entwürfe theologisch ethischer Theorie von der radikalen Situationsethik über die geschichtstheologisch orientierte Kontextethik und Versuche theologischer Ethik auf der Basis einer allgemeinen humanen Verständigung bis zur lutherischen Ordnungsethik und gleichwie auch situationsethische Ansätze in der neueren katholischen Moraltheologie in ihrer sexualethischen Relevanz zur Sprache gebracht. Mit einer biblischen Anthropologie der Geschlechter wird die Grundlagen-diskussion für sexualethische Entscheidungshilfen abgeschlossen.

Neukirchener Verlag · 4133 Neukirchen-Vluyn 2



Quell Verlag
Stuttgart
DM 9.80

Je schwerer Glück und erfülltes Leben zu verwirklichen sind, desto größer ist der Hunger danach — bei jungen und bei alten Menschen. Dieses Buch greift unsere menschlichen Erfahrungen mit dem Glück auf und denkt mit dem Leser über Themen nach wie: Das Glück und die Lebenskrisen — Individuelles und soziales Glück — Glück

und Heil im christlichen Glauben. Wo findet sich das Glück wirklich? Welche neuen Formen von Glückserfahrung können heute in Familie, Gesellschaft und Kirche ins Spiel gebracht und gefördert werden? Warum haben Schlagertexte einen so großen Erfolg und eine so geringe Glaubwürdigkeit? Viele Menschen spüren, daß es mit Illusionen doch nicht getan ist. Wir suchen Glück und erfülltes Leben, weil uns Unglück und Leiden krank und mutlos machen.

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen der EKD im Quell Verlag Stuttgart. — *Redaktion:* Pfarrer Helmut Aichelin (verantwortlich), Pfarrer Michael Mildenberger (geschäftsführend), Pfarrer Dr. Hans-Diether Reimer. Anschrift: Hölderlinplatz 2 A, 7 Stuttgart 1, Telefon 22 70 81. — *Verlag:* Quell Verlag und Buchhandlung der Evang. Gesellschaft in Stuttgart GmbH, Furtbachstraße 12 A, Postfach 897, 7 Stuttgart 1. Kontonummer: Landesgiro Stuttgart 2 036 340. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Heinz Schanbacher. — *Bezugspreis:* jährlich DM 20,- einschließl. Mehrwertsteuer und Zustellgebühr. Einzelnummer DM 1,- zusätzlich Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. — Alle Rechte vorbehalten. — Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evang. Presse. — *Druck:* Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.