

¹ Werkmap voor Liturgie 11 (1977) Heft 2/3: De toekomst der kinderdoop. Eine Serie von Beiträgen unter Redaktion von G. Lukken. Insoweit es die dort besprochenen Ritualien angeht, mache ich dankbar Gebrauch von den Analysen, welche die flämischen Kollegen R. de Grave und L. Geudens (S. 110–145) darin vorgelegt haben. Die Redaktion dieser Arbeitsmappe ging davon aus, daß sich eine Übersicht über den Stand der Fragen zur Kindertaufe nicht auf die Besprechung der Spendeordnung beschränken darf. Deshalb finden wir in dem erwähnten Heft nicht nur Besprechungen von Ritualien, sondern auch Anmerkungen zur Taufvorbereitung, meditative Betrachtungen über die Taufsymbolik, eine kurzgefaßte Tauftheologie, eine Besprechung der Taufe in ökumenischer Hinsicht, Anregungen für die Katechese nach der Taufe und für Feiern mit kürzlich getauften Kindern.

² U.a. G. Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne: La Maison-Dieu* 132 (1977,4) 7–32 = *Recent Research on Christian Initiation: Studia Liturgica* 12 (1977) 87–106.

³ Werkmap voor Liturgie 11 (1977) 114.

⁴ Werkmap voor Liturgie 11 (1977) 129.

⁵ Werkmap voor Liturgie 11 (1977) 135.

⁶ Vgl. u.a. Werkmap voor Liturgie 11 (1977) 166–241.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

AD BLIJLEVENS

1930 in Made-Drimmelen, Niederlande, geboren. Redemptorist. Doziert Liturgik und Spiritualität an der Hochschule für Theologie und Pastoral in Heerlen, Niederlande. Anschrift: Heerlerweg 1, NL-6367 AA Voerendaal, Niederlande.

Joan Estruch und Salvador Cardús Die Taufe als Initiationsritus: Ihr gegenwärtiger Bedeutungswandel

Das Ziel dieses Artikels

Die vorliegende Arbeit ist in einen größeren Zusammenhang eingebettet, in eine zur Zeit vorbereitete monographische Untersuchung über die Entwicklung der mit Geburt und Tod verbundenen Riten. Diese Einzeldarstellung, deren empirische Daten durch eine auf der Insel Menorca (Balearen) durchgeführte Feldforschung gewonnen wurden, stellt ihrerseits einen Teil innerhalb einer noch laufenden Forschungsreihe dar. Und dieses Forschungsvorhaben insgesamt zielt darauf ab, in Zukunft eine Theorie vorlegen zu können, deren zentrale These um die Durckheimsche Behauptung von der Veränderung des Religiösen im Gegensatz zu der Freudschen und der Marxschen These von der Abschaffung der Religion kreist. Damit soll letzten Endes die Analse dessen wirksam vorangetrieben werden, was Luckmann «unsichtbare Religion» und Towler «common religion» nannte und was wir lieber mit dem Ausdruck «neue Formen der Religiosität» oder – in offensichtlichem Rückgriff auf Weber – als «Verzauberung oder Wiederverzauberung der Welt» bezeichnen wollen¹.

Doch das Ziel dieses Artikels ist sehr viel enger und konkreter gefaßt:

1. Wir legen uns bewußt auf eine soziologische und nicht theologische Perspektive fest, um damit zum Ausdruck zu bringen, daß wir uns auf eine bestimmte Art und Weise beschränken wollen, wie man im Blick auf die Wirklichkeit Fragen stellen kann; dabei sind wir uns der Einseitigkeit dieser Fragestellung bewußt, zugleich beanspruchen wir jedoch die notwendige Autonomie, die uns davon befreit, «als theoretische Kategorie die Lehrinhalte des Katholizismus» übernehmen zu müssen².

2. Grundlage unserer Überlegungen wird die Untersuchung des Materials sein, das bei der Feldforschung über die mit der Taufe zusammenhängenden Volksbräuche gewonnen wurde, sowie eine Prüfung der gegenwärtigen kirchlichen Pastoral in bezug auf diesen Ritus. Wir werden von der (durch die Analyse bestätigten) Hypothese ausgehen, daß in nicht wenigen Fällen die Auffassung, welche die Eltern – als «Abnehmer» – von der Taufe haben, nicht mit der Bedeutung übereinstimmt, die ihr bestimmte Priester – als «Lieferanten des Produkts» – beimessen wollen.

3. Hiermit möchten wir schließlich einige Fragen aufwerfen, in der Hoffnung, diese könnten sich für die Reflexion des Theologen, des Liturgikers und des Pastoraltheologen als nützlich erweisen.

Mehrdeutigkeit des Ritus

Die Geburt stellt für die Untersuchung des rituellen Ablaufs einen ganz hervorragenden Ansatzpunkt dar. Es handelt sich um ein wirkliches «Zeremoniell des Übergangs», in dem die Riten der Zeugung und Fruchtbarkeit, der Schwangerschaft, der Geburt und der Zeit nach der Geburt und der Initiationsritus der Eingliederung des Neugeborenen aufeinanderfolgen.

In der Tat ist die Taufe, wie Eliade betont, «wesentlich ein Initiationsritus», eine der wenigen Spuren, die von den alten Initiationsmysterien in der modernen westlichen Gesellschaft erhalten geblieben sind³. Aber im Taufritus muß eine zweifache Dimension gesehen werden: als Ritus der Ausgliederung und zugleich der Eingliederung ist die Taufe einerseits eine Lustration, ein Ritus der Reinigung, der Trennung von der Welt, aus der man hervorgeht, und andererseits ein Ritus der Inkorporation und Integration in die Gesellschaft⁴.

Soziologisch ist die Taufe als Ritus der Initiation und Feier der Geburt also kein Spezifikum der jüdisch-christlichen Religionsüberlieferung. Es handelt sich praktisch um ein universales Phänomen, das sehr viel älter ist als das Christentum und das letzteres lediglich *adoptiert* und *adaptiert* hat, indem es ihm eine besondere Legitimation verlieh. Die reinigende Dimension des Ritus wird als Reinigung von der Erbsünde in einen spezifisch christlichen Kontext gestellt, während die Taufe in ihrer integrierenden Dimension als Mittel der Inkorporation des Neophyten in die Kirche, in die Gemeinschaft der Heiligen erscheint.

Dessen ungeachtet trifft zu, daß die Kirche historisch beim Vollzug der Übergangsriten in der westlichen Gesellschaft über eine Monopolstellung verfügte. Und zu einem guten Teil herrscht diese Monopolsituation auch noch in der Gegenwart: vielleicht könnte man sogar behaupten, daß der Vollzug der Übergangsriten heute das letzte Bollwerk ist, bei dem weiterhin von einem Monopol der Kirche gesprochen werden kann, wenn man bedenkt, welchen Schwierigkeiten die zivile Gesellschaft begegnete – und noch begegnet –, um einen funktionalen, symbolträchtigen Ersatz für diese kirchlichen Riten zu finden, unter denen die Taufe eine wichtige Rolle spielt. Es stimmt wohl, daß es Ausnahmen gibt; aber genauso richtig ist, daß sie nichts anderes sind als eben: Ausnahmen, ziemlich seltene im übrigen. So zum Beispiel die Zeremonie der «Namensgebung», die in Nazi-Deutschland einige Jahre lang erfolgreich die Taufe ersetzte. So auch die in osteuropäischen Ländern unternommenen Versuche, durch die Erarbeitung eines liturgischen Rituals, das die gleichen Funktionen erfüllen sollte, die Kirche aus ihrer Monopolstellung zu verdrängen. Die in der DDR verwendete rituelle Formel bei der an die Stelle der Taufe getretenen Zeremonie weist eine erstaunliche Parallelität zu den christlichen Formeln auf, von denen sie zweifellos beeinflußt ist. Eltern und Paten erklären: «Wir, die Eltern und Paten, wollen alles tun, um das Kind im Geiste des Friedens und der Völkerfreundschaft und zur Liebe zu unserem Staat zu erziehen, um ihm eine glückliche Zukunft im Sozialismus zu sichern.»⁵

Abgesehen von den erwähnten ziemlich ungewöhnlichen Fällen ist offensichtlich die Tatsache, daß die Taufe als Ritus der Aufnahme in die Kirche meistens gleichzeitig die Funktion eines Ritus der sozialen Integration, der Eingliederung in die Gesamtgesellschaft erfüllt, eine grundlegende Konsequenz des kirchlichen Monopols auf den Vollzug der Übergangsriten. Daraus ergibt sich eine Reihe von Unsicherheiten, die sich zwangsläufig in einigen der – im folgenden von uns aufgegriffenen – uneindeutigen Positionen der modernen Pastoral niederschlagen werden.

Die zweifache Dimension des Ritus

Von der doppelten – der reinigenden und integrierenden – Dimension der Taufe pflegte das herkömmliche streng kirchliche Ritual die erste auf Kosten der zweiten in den Vordergrund zu rücken. Früher wurde auf der Insel Menorca⁶ unmittelbar nach der Geburt, höchstens zwei oder drei Tage danach getauft. Eine Ausnahme machte man nur bei in der Karwoche geborenen Kindern, die man erst an Ostern taufte, um die Ankunft des «neuen Wassers» (d.h. des gerade erst geweihten und darum noch wirksameren Wassers) abzuwarten, die Gewähr für künftiges Glück. Die Sitte, das Neugeborene sehr bald zu taufen, entsprach der Angst vor drohendem Tod, der nie auszuschließenden Möglichkeit, daß das kleine Wesen sterben könnte, bevor es von seiner Unreinheit befreit wäre. Aus diesem Grunde hatte außer dem Priester auch jeder andere, ganz besonders aber die Hebamme die Vollmacht, notfalls sogar im Augenblick der Geburt die Taufe zu spenden. Die Frauen, die früher in den Dörfern Menorcas die Aufgabe der Hebamme wahrnahmen, mußten sich zuvor vom Pfarrer «prüfen» lassen, der sich auf diese Weise vergewisserte, daß sie den Ritus richtig spenden konnten.

Aus dem unmittelbaren Zusammenhang, in dem sich die Zeremonie vollzog, wird gleichfalls ersichtlich, daß das Element der Unreinheit in der Auffassung vom Taufritus eine vorrangige Rolle spielte. Wegen des frühen Zeitpunktes der Feier mußte die Mutter im Haus bleiben, in dem die Geburt stattgefunden hatte und das sie erst nach Wochen (im allgemeinen nach vierzig Tagen) verließ, um die Kirche aufzusuchen und die «benedictio mulierum post partum» zu empfangen; dieser Reinigungsritus befreite sie vom Zustand der Unreinheit, in den sie die Geburt versetzt hatte, und war unerläßliche Bedingung für ihren Wiedereintritt ins gesellschaftliche Leben. Da die Mutter also nicht dabeisein konnte, übernahm die Patin am Tag der Taufe die weibliche Hauptrolle. Wenn der Zug das Haus verließ, um sich zur Kirche zu begeben, war je-

doch nicht sie es, die das Kind auf dem Arm trug, sondern die Hebamme, die auf diese Weise ihre soziale Mittlerrolle zwischen der Gesellschaft und dem Unreinen wahrnahm. Tatsächlich ist mit jeder Unreinheit zugleich auch die Gefahr der Ansteckung gegeben, und hier liegt der Grund dafür, daß nur die Hebamme den Säugling tragen durfte, während die Patin an ihrer rechten Seite zu gehen hatte. Diese Deutung wird voll auf bekräftigt durch die Tatsache, daß sich später nach der Tauffeier am Kirchengang von neuem der Zug zur Rückkehr ins Haus formierte, jetzt aber die Patin den Neophyten im Arm hielt und die Glückwünsche der Nachbarn entgegennahm.

Wieder im Haus der Familie angelangt, feierte man nun ein Fest, jenes Fest, welches die integrierende Dimension des Ritus wirklich zum Ausdruck brachte. Unter dem Vorsitz der Eltern, aber von den Paten ausgerichtet, führte dieses Fest Familienangehörige, Freunde und Nachbarn zusammen; es bestand aus einem Imbiß, der nichts anderes ist als ein Relikt der alten rituellen Festmähler, mit denen die Aufnahme des Neugeborenen symbolisiert wurde. Die Beibehaltung der Sitte, den Kindern auf der Straße während der Familienfeier Bonbons und Süßigkeiten zuzuwerfen, erinnert dagegen eindeutig an ein früheres Ritualverhalten, bei dem sich die Integration noch innerhalb der ganzen Gemeinde vollzog.

Erwartungen der Eltern und der Priester

Dieses noch heute übliche Auseinanderfallen von kirchlicher Feier einerseits und familiärer und gesellschaftlicher Feier der Geburt andererseits trug dazu bei, die Vorstellung von einer doppelten, einer reinigenden und integrierenden Dimension des Ritus zu verstärken, allerdings in dem Sinne, daß die in der Kirche gespendete Taufe den Aspekt der Befreiung von der Erbsünde außerordentlich stark (um nicht zu sagen ausschließlich) in den Vordergrund rückte.

Die neuere Entwicklung der katholischen Sakramentenpastoral hat jedoch dazu geführt, daß nun das Hauptgewicht auf die integrierende Dimension des Taufritus gelegt wird. Das heißt, im Zusammenhang mit der christlichen Taufe ist zum einen kaum noch von der Erbsünde und ihrer Tilgung die Rede, und zum andern wird die Eingliederung als spezifische Integration in die christliche Gemeinde und nicht allgemein als Aufnahme in die Gesellschaft dargestellt. In soziologischer Hinsicht ergeben sich daraus häufig uneindeutige Situationen, die wir, ausgehend von den gegensätzlichen Erwartungen von Eltern und Priestern, kurz untersuchen wollen.

Insgesamt gesehen liegt die Ursache des Problems darin, daß viele Priester nicht automatisch zustimmen, wenn Eltern um die Taufe ihres Kindes bitten, sondern diesen bestimmte Bedingungen stellen und gewisse Garantien abverlangen. Uns geht es hier weder um jene Priester, die keine Bedingungen aufstellen, noch um Eltern, die keine Taufe wünschen, und auch nicht um jene Eltern, welche die Voraussetzungen des Priesters vollauf erfüllen; uns interessiert wirklich einzig und allein die Situation, in der sich Priester, die nicht vorbehaltlos zur Taufe bereit sind, und Eltern gegenüberstehen, die ihr Kind taufen lassen wollen, obgleich sie die von ihnen verlangten Voraussetzungen nicht erbringen. Selbst auf die Gefahr hin, ein wenig zu vereinfachen, meinen wir, diese Bedingungen in der Forderung nach der sogenannten «Glaubensreife» zusammenfassen zu können, bei deren Fehlen der Priester es vorzieht, die Taufe zu verschieben oder gar auf sie zu verzichten.

In dieser Situation neigen die Priester dazu, sich das Verhalten der Eltern zu erklären und dabei den folgenden vier Kategorien entsprechend zu interpretieren:

- a. die Haltung vieler Eltern läßt sich in dem Ausspruch zusammenfassen: «Ich gehe zwar nicht zur Messe, aber an «etwas» glaube ich schon...»;

- b. bei vielen nicht-praktizierenden Menschen, die für ihre Kinder die Taufe wünschen, kann man so etwas wie einen «tiefverwurzelten, unterirdischen Glauben» oder einen «unbewußten Glauben» oder sogar eine Art «religiösen Instinkt» feststellen;

- c. sie machen das nur aus Tradition und sind außerdem der Meinung, daß «sie ein Recht darauf haben, das man ihnen nicht nehmen kann»;

- d. sie machen das nur wegen des «gesellschaftlichen Drucks, nicht aber aus religiösen Beweggründen».

Die Priester, die eher geneigt sind, die Eltern einer der beiden ersten Kategorien zuzuordnen, entscheiden sich trotz aller Bedenken letzten Endes doch dafür, die Taufe zu spenden. Die Gruppe derjenigen, die in der Einstellung der Eltern die Motivationen «Tradition» und «sozialer Druck» unterstreichen, ist dagegen logischerweise am wenigsten bereit, dies zu tun.

Kritische Beurteilung der gegenwärtigen Situation

Auf welchen impliziten Voraussetzungen beruht die Überlegung, welche die Priester über die Haltung der Eltern anstellen, besonders, wenn das die beiden letzten Kategorien anbelangt?

1. Vor allem glauben wir, eine – oft indirekte, gelegentlich aber auch ausdrücklich geäußerte – Kritik an der «Konsumhaltung» der Leute feststellen zu können, die zur Kirche gingen, um das Sakrament zu konsumieren, so als begäben sie sich «zu einer Tankstelle,

um ihre Benzinvorräte aufzufüllen». Selbst wenn wir einräumten, daß dieser Eindruck nicht abwegig sei und daß viele sich tatsächlich mit dieser mehr oder weniger bewußten Einstellung an den Priester wendeten, müßte man doch angesichts dessen verschiedene Fragen aufwerfen. Zum Beispiel:

a. Ist es nicht bis zu einem gewissen Grad normal, daß in einer Gesellschaft, die oft als «Konsumgesellschaft» gekennzeichnet worden ist, die religiösen Dinge ihrerseits vielen als Konsumartikel erscheinen?

b. Hat nicht die Kirche selbst lange Zeit hindurch gerade diese «Sakramentalisierungshaltung» gefördert, indem sie die heutige Elterngeneration in diesem Sinn erzog?

c. Im Falle einer positiven Antwort auf die vorhergehende Frage: inwieweit wäre es nicht auch angemessen, von den Priestern zu verlangen, daß sie ihre eigene Widersprüchlichkeit problematisierten, statt von jenen einen «reifen Glauben» zu fordern, die (von ihnen selbst oder von ihren Vorgängern) auf eine Art und Weise unterrichtet worden sind, welche dieses «Reifen» außerordentlich erschwerte?

2. Man wird uns vielleicht entgegenhalten, daß man ja gerade diese anomale Situation bewußtmachen will, damit sich die Leute daran gewöhnen, diese Entscheidungen in Freiheit und nicht in Abhängigkeit von Erziehung und Tradition zu treffen. Darauf wäre einzig und allein zu erwidern, ob denn nicht «die Leute» selbst aus eigenem Antrieb, nicht aber unter äußerem Druck zu diesem Schluß kommen müßten. Vielleicht manifestiert sich in diesen «Denkanstößen» und «Bewußtmachungen» nur aufs neue – in einem «aggiornamento» in der Tat! – eine säkulare Klerokratie?

3. Im Hinblick darauf, was wir zuvor über die Monopolstellung der Kirche bei der Verfügung über einen Übergangsritus wie die Taufe gesagt haben, scheint uns das Problem des «Konsums» und der «Tankstelle» eine neue, sehr bedenkenswerte Bedeutung zu erlangen. Wenn wir im Bild der Tankstelle bleiben dürfen: weigert sich eine Mineralölgesellschaft, Abnehmer mit Benzin zu beliefern, die sich ohne weiteres an die Unternehmen der «Konkurrenz» wenden können, so ist dies eine Sache; eine ganz andere Sache ist es hingegen, die Lieferung zu sperren, wenn man über eine Monopolstellung verfügt und der Kunde folglich keine Ausweichmöglichkeiten hat. Es ist also wichtig, sich vor Augen zu führen, daß in einem Problem wie dem unseren die katholische Kirche sich in einer ähnlichen Situation befindet wie jene Länder, in denen die Belieferung mit Mineralölzeugnissen staatliches Monopol ist.

4. Über das Thema des «Sakramentenkonsums» hinaus meinen wir noch einen anderen wichtigen und

vielleicht grundlegenderen Faktor ausmachen zu können. Die vom Priester erhobene Forderung nach Garantien in Gestalt eines «reifen Glaubens», wie wir es nannten, läßt sich in der Tat daher erklären, daß der Taufritus selbst eine recht grundsätzliche Bedeutungsänderung erfahren hat, über die man sich normalerweise nicht im klaren ist. Wie wir bereits feststellten, besitzt dieser Ritus eine zweifache, eine reinigende und eine integrierende Symboldimension. Die Entwicklung hat jedoch dazu geführt, daß die erste dieser beiden Überlegungen über die Taufe verschwunden ist. Ohne im geringsten in eine theologische Diskussion dieser Frage eintreten zu wollen – die völlig außerhalb unserer Fachkompetenzen läge –, meinen wir doch behaupten zu können, daß das Thema der Erbsünde in der Tat dem modernen Empfinden einfach widerstrebt und es deshalb immer schwieriger wird, der Taufe diese reinigende, von Sündenschuld befreiende Eigenschaft zuzuordnen. Von daher hat man in letzter Zeit fast ausschließlich den zweiten, den integrierenden Aspekt der Taufe hervorgehoben. Von daher wird letzten Endes wohl auch die Forderung nach einem «reifen Glauben» herrühren, der zur Bedingung gemacht wird, um durch die Spendung des Ritus die Eingliederung des Kindes in die christliche Gemeinde zu erreichen.

5. Wie läßt sich die gegenwärtige Krise der reinigenden Dimension der Taufe erklären?

a) Ein erstes Erklärungsmuster würde die Krise des Lustrationsaspektes der Taufe mit dem Auftauchen einer neuen Kontrollinstanz für Schwangerschaft und Geburt begründen, einer Instanz, die sich heute einer größeren gesellschaftlichen Anerkennung und Glaubwürdigkeit erfreut als der Klerus: hier kann natürlich nur die ärztliche Kontrolle gemeint sein⁷. Wir glauben, daß die von Autoren wie Szasz oder Illich entwickelten Thesen in diese Richtung weisen, auch wenn sie sich nicht ausdrücklich auf unser Thema beziehen⁸.

b) Aber man müßte sich gleichfalls fragen, inwieweit in einer Gesellschaft, in welcher der offizielle ideologische Diskurs den Egalitarismus verherrlicht, in einer Gesellschaft, die den *Bürger* in den Himmel hebt, in einer Gesellschaft, in welcher der niedrige, der sündige Mensch zum *freien* Menschen wird (immer laut offizieller Ideologie), inwiefern also in einer derartigen Gesellschaft Platz für die Erbsünde sein kann. Vielleicht liegt hier der Grund dafür, daß das Problem der Sünde von vielen beiseite geschoben worden ist. Vielleicht liegt hier der Grund dafür, daß die Kirche des «aggiornamento» – d.h. die an diese Gesellschaft angepaßte Kirche – die Erbsünde negieren (oder zumindest stillschweigend übergehen) muß.

Schlußbemerkung

Abschließend glauben wir feststellen zu können, daß sich in den von Priestern angestellten Überlegungen über die Haltung der Leute, die mit der Bitte um die Taufe zu ihnen kommen, in Wirklichkeit ein entscheidenderes Phänomen verbirgt, nämlich nichts anders als eine gewandelte Vorstellung von der Bedeutung des Ritus. Diese Bedeutungsverschiebung muß sich darum verbergen oder tarnen, weil sie sich nicht auf der Ebene der Lehre vollzogen hat, sondern ein pastorales Fak-

tum darstellt. Es wäre also nicht unberechtigt, der pastoralen Praxis vieler Priester heute Widersprüchlichkeit und mangelnde Eindeutigkeit zu bescheinigen.

Ohne in irgendeiner Weise den Anspruch zu erheben, wir hätten die Taufproblematik in der katholischen Kirche von heute erschöpfend dargelegt, glauben wir ganz einfach, einige sachgemäße Fragen aufgeworfen zu haben, und hoffen, daß diese sich für die theologische und pastorale Reflexion von einigem Nutzen erweisen mögen.

¹ Vgl. Thomas Luckmann, *La religión invisible* (Sígueme, Salamanca 1973) = *The Invisible Religion* (Macmillan, New York 1967); Robert Towler, *Homo Religiosus: Sociological Problems in the Study of Religion* (Constable, London 1974). Eine minimale Institutionalisierung unserer Arbeit stellt das religionssoziologische Forschungszentrum ISOR in Barcelona dar.

² Jacques Maître, *Problèmes épistémologiques posés par une sociologie du baptême: Epistémologie sociologique* 5 (1967) 399.

³ Mircea Eliade, *Iniciaciones místicas* (Taurus, Madrid 1975) 9 = *Birth and Rebirth* (Harper & Row, New York 1958).

⁴ Diese zweifache Dimension wurde bereits von Arnold Van Gennep ausdrücklich festgestellt in seinem klassischen Werk *Les rites de passage* (Nourry, Paris 1909) 90f.

⁵ Zitiert aus dem Artikel von Klemens Richter, *Riten und Symbole in der Industriekultur am Beispiel der Riten im Bereich des Sozialismus: CONCILIUM* 13 (1977/2) 112.

⁶ Nach unserer Meinung darf der Fall Menorcas nicht als Einzel- oder Sonderfall angesehen werden, sondern als konkretes Beispiel für ein sehr allgemeines Phänomen.

⁷ In ähnlicher Weise verfügen wir über ausreichende Elemente, um in unserer umfassenden Studie über die mit Geburt und Tod verbundenen Riten nachweisen zu können, wie das Verschwinden des Rituals der Reinigung der Mutter (die oben erwähnte «*benedictio mulierum post partum*») zeitlich genau zusammenfällt mit dem Moment, von dem an die Geburten nicht mehr zu Hause, sondern im Krankenhaus unter ärztlicher Aufsicht stattzufinden pflegen; dies ist nicht nur in Menorca der Fall, sondern auch in anderen Gegenden, die sich geographisch, kulturell und sogar in religiöser Hinsicht von Menorca unterscheiden.

⁸ Vgl. Thomas Szasz, *Ceremonial Chemistry* (Anchor Press/Doubleday, New York 1974); Ivan Illich, *Némesis médica* (Barral, Barcelona 1975) = *Medical Nemesis* (Calder and Boyars, 1975); vgl. auch Léon Schwartzberg und Pierre Viansson-Ponté, *Changer la mort* (Albin Michel, Paris 1977) 125-132.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

SALVADOR CARDÚS

1954 in Terrassa (Barcelona) geboren. Lizentiat in Soziologie an der Universidad Autónoma de Barcelona. Er hat sich auf Religionssoziologie spezialisiert und arbeitet hauptsächlich auf dem Gebiet der Forschung. Er veröffentlichte mehrere Artikel in Zeitschriften für Soziologie. Anschrift: ISOR, Covadonga 7, Barcelona-17, Spanien.

JOAN ESTRUCH

1943 in Barcelona geboren. Studium an den Universitäten Barcelona und Löwen. Lizentiat in Philosophie und Philologie und Doktorat in Soziologie. Professor für Soziologie an der Universidad Autónoma de Barcelona und Leiter eines religionssoziologischen Forschungszentrums. Er veröffentlichte u. a.: *Los protestantes Españoles* (Barcelona 1968, Paris 1969); *La innovación religiosa* (Barcelona 1972); *La secularización en España* (Bilbao 1972) sowie zahlreiche religionssoziologische Artikel. Anschrift: ISOR, Covadonga 7, Barcelona-17, Spanien.