

Alain Durand

## Politische Implikationen der Gottesfrage

Rührt es mehr von ihrem speziellen Gehalt, daß die Frage nach Gott in zunehmendem Maße in ihren «politischen Implikationen» betrachtet wird, oder daher, daß wir die Frage selbst nicht mehr zu stellen verstanden? Oder versuchen wir, weil es vielen Menschen nicht mehr gelingt, sich für Gott zu interessieren, dieser althehrwürdigen Persönlichkeit einen gewissen Glanz wiederzugeben, indem wir Zuflucht nehmen zu dem Prestige, das heutzutage jeder Beliebige besitzt, der sich «unter politischem Aspekt» über irgendetwas befragt? Handelt es sich also um ein Vorgehen in Wahrhaftigkeit oder um einen neuen Opportunismus auf seiten der Männer der Kirche?

Natürlich kann man sagen: Da wir keinerlei unmittelbaren sprachlichen Ausdruck über Gott selbst haben, sind wir genötigt, zu den Möglichkeiten zu greifen, die uns Zeit und Ort bieten, das heißt einmal zur Sprache der Metaphysik, ein andermal zu der der Kosmologie, der Psychologie, der Poesie oder eben der Politik. Die Theologie würde also metaphysisch, psychologisch oder politisch von Gott sprechen, aus dem sehr einfachen Grund, daß sie nicht göttlich von ihm sprechen kann, jedoch ohne daß sie deshalb die Absicht hätte, eine einzige dieser «Sprachen» als absoluten Blick auf Gott selbst hinzustellen.

Wäre also die kulturelle Situation die einzige, recht pragmatische Motivierung für den Typ der Rede, den die Theologen gewählt haben? Wenn Gott selbst sich an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit geoffenbart hat («Gott hat niemand je gesehen»), aber: «unsre Hände haben das Wort des Lebens angerührt»), so verweist uns dies auf eine normative Wahl, die uns verbietet, von irgendeiner beliebigen in unserem kulturellen Bereich verfügbaren Realität aus von Gott zu sprechen. Das leugnen hieße schlicht und einfach, die Offenbarung Gottes mit der Gesamtheit der Welt identifizieren und somit die eigene Geschichte der Offenbarung Gottes leugnen.

So sind wir aus Treue zum authentischen Antlitz Gottes, das uns in Jesus Christus geoffenbart wurde, zu der Frage veranlaßt: Ist die Frage nach

Gott tatsächlich politisch, oder wollen wir mit einer solchen Fragestellung aus einer bedauerlichen Notwendigkeit heraus unsre letzte Chance wahrnehmen?

### *I. Die Frage nach Gott hat eine politische Geschichte*

Zunächst einmal müssen wir eine kaum bestreitbare Tatsache registrieren: Die Frage nach Gott erweist sich als in höchstem Maße politisch, wenn wir auf unsre eigene Geschichte Bezug nehmen. Bis in eine noch nicht weit zurückliegende Vergangenheit war die religiöse Existenz eine unveräußerliche Dimension der politischen Gemeinschaft. An Gott glauben war nicht etwas Überflüssiges, das die politische Gesellschaft sich hätte ersparen können. Alles zeigt offenbar an, daß die religiöse Bindung geradezu unerlässlich war für die Existenz einer gesellschaftlichen Bindung. «Die Religion», schrieb F. Bacon, «ist das hauptsächlichste Band der Gesellschaft.» Die verschiedenen Formen religiösen Glaubens waren nicht etwas, das nur das individuelle Bewußtsein bzw. Gewissen des Einzelnen anging: Sie waren ein politisches Problem in dem Maße, in dem eine Gesellschaft ihren Zusammenhalt in einer kollektiven und institutionalisierten Identifizierung mit der Welt der Götter fand. Häresie wurde politisches Verbrechen, ebenso wie auf der anderen Seite politische Opposition einen religiösen Ausdruck annahm. Zu Beginn unserer Zeitrechnung ist das Christentum als religiöse und nicht als politische Bewegung in Konflikt mit dem antiken Rom geraten. Aber diese religiöse Bewegung stellte in dem Maße eine politische Bedrohung dar, wie sie weiter um sich griff, weil die Einheit des Reiches und die Macht des Kaisers für sich selbst ein religiöses Fundament beanspruchten. Die Frage nach Gott wurde zu einem politischen Problem und zwar aufgrund der Art Gesellschaft, mit der man dabei zu tun hatte. Als die heidnische Religion nicht mehr imstande war, diese politische Einheit zu garantieren, sah es ganz so aus, als könne eine andere Religion und zwar aufgrund ihres Erfolges, die Stelle der alten Religion einnehmen. So folgte der Gott Jesu Christi den Göttern des Pantheons. Bevor wir über diese politische Kompromittierung der konstantinischen Kirche klagen, sollten wir doch erst einmal versuchen, sie im Lichte der dieser Art von Gesellschaft eigenen Logik zu begreifen. Die Frage nach Gott ist allein deshalb eine

politische Frage, weil die politische Gesellschaft sich auf ein religiöses Fundament beruft.

Heute ist dies, zumindest in manchen unsrer Gesellschaften, nicht mehr vollends der Fall: Religion ist «Privatsache» geworden, in dem Sinne, daß die Zugehörigkeit zu einer politischen Gesellschaft nicht mehr über ein «Moment» kollektiver und institutionalisierter religiöser Identifikation geht.<sup>1</sup> Hier hat sich ein Bruch vollzogen. Die Ordnung einer Gesellschaft nimmt nicht mehr auf einen Komplex fest umrissener religiöser Glaubensgehalte Bezug. Das soziale Band knüpft und der Konsens auf der Ebene der Gesamtheit vollzieht sich diesseits – oder wenn man lieber will, jenseits der religiösen Welt. Religion ist nicht mehr ein integrierendes Element unserer Gesellschaften, wenn auch auf der Ebene des Bewußtseins gewisser Einzelpersonen oder Gruppen die religiösen Überzeugungen ein starker Integrationsfaktor bleiben (oder ein Faktor der Abstoßung). In dem Maße wie diese religiösen Gruppen existieren, kann die Welt ihrer religiösen Vorstellungen eventuell im Sinne einer Stütze für die etablierte Gesellschaft oder für die in dieser Gesellschaft vorhandenen Oppositionskräfte wirksam werden; aber das ist zunächst einmal Sache eben dieser Gruppen und nicht der Gesamtgesellschaft. Die Frage nach Gott ist heute zu einer politisch gesehen marginalen Frage geworden, denn die Hauptachse der Organisation der politischen Gesellschaft gehört heute nicht mehr der religiösen Ordnung an.

So sehr die Frage nach Gott auch marginalisiert und in den Bereich des Außergewöhnlichen gedrängt worden ist – da wo sie noch gestellt wird, wird sie dennoch nicht politisch neutral: Sie besitzt ihre politischen Implikationen nicht aufgrund des religiösen Charakters der politischen Gesellschaft, sondern aufgrund der Autonomie und Universalität, welche die politische Gesellschaft selbst erlangt hat. Um zu begreifen, was das bedeutet, müssen wir zuerst, und sei es auch nur einigermaßen schnell, präzisieren, was diese Gesellschaft ist.

## *II. Was ist unter politischer Gesellschaft zu verstehen?*

Wer «politisch» sagt, nimmt notwendig Bezug auf ein soziales Ganzes, das durch Institutionen strukturiert ist, oder, wenn man lieber will, auf Institutionen, die die in einem gegebenen Gesamtzusammengefaßten Menschen strukturieren. Im

eigentlichen Sinn ist es die Gesellschaft selbst, welche die politische Wirklichkeit ausmacht. Eine Handlung ist in dem Maße politisch, wie sie – direkt oder indirekt, auf kurz oder lang – beiträgt zur Erhaltung der vorhandenen Strukturierung dieses Gesamt oder zur Modifizierung dieses Gesamt selbst mit dem Ziel, ihm eine anders strukturierte Gesamtheit zu geben. Infolge einer Anzahl von Änderungen, unter denen die Industrialisierung an die erste Stelle zu setzen ist, hat sich die gegenseitige Abhängigkeit unter den verschiedenen Mitgliedern der politischen Gesellschaft nach ihrer Intensität und in ihrer Verschiedenartigkeit beträchtlich gesteigert, und die Gesellschaft selbst hat sich dabei so weit geändert, daß in ihr neue Klassen entstehen konnten. Eine Anzahl von Vorgängen ist selbst immer universaler und immer stärker koextensiv mit der politischen Gesellschaft als solcher geworden. So ist das wirtschaftliche Leben nicht mehr Sache kleiner voneinander isolierter menschlicher Einheiten innerhalb des größeren Ganzen, das die politische Gesellschaft bildet: Es deckt sich an Universalität mit diesem Ganzen selbst. Ob man sich auf die Ebene der Produktion, der Verteilung oder selbst des Verbrauches stellt – man kann unschwer feststellen, daß die Strukturen des wirtschaftlichen Lebens heutzutage globale Strukturen unserer Gesellschaft sind. In diesem Sinne ist die Wirtschaft heute politische Realität geworden.

Doch dieser Vorgang greift weiter: Die verschiedenen Ebenen oder Gehalte der menschlichen Existenz sind immer abhängiger von diesen Gesamtstrukturen. Sehr bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Situation der Familie, die nach und nach immer mehr Funktionen verloren hat, welche heute auf umfassendere Strukturen übergegangen sind (wirtschaftliche Produktion, Erziehung, Freizeit, Fürsorge für Alte und Kranke). Das Geschick der Familie und ihres Lebens entscheidet sich heute grobenteils außerhalb ihrer selbst. Es ließen sich auch noch weitere Beispiele nennen. Das Eigentümliche unserer Situation liegt vermutlich daran, daß die Beherrschung eines Einzelgebietes mehr und mehr von einer Beherrschung des Ganzen selbst abhängig ist.

Wir brauchen nicht weiter auf diese Situation einzugehen: Es gibt auf der einen Seite Vorgänge, die an Universalität mehr und mehr die Dimensionen der politischen Gesellschaft erreichen (ja ihre territorialen Grenzen sogar weit überschreiten), andererseits hängen die verschiedenen Dinge, um die es in der menschlichen Existenz geht, im-

mer mehr von diesen universaler gewordenen Vorgängen ab. Es ist nicht alles politisch in dem Sinne, daß es keine andere Fragen in der menschlichen Existenz gibt, als diejenigen, die mit der allgemeinen Organisation der menschlichen Beziehungen zu tun haben und mit dem Spiel der Kräfte, die diese Organisation zustandebringen. Politisch ist alles in dem Sinne, daß nichts existiert, ohne daß es zunächst bedingt wäre durch diese Organisation, sodann aber auch, ohne daß es einen negativen oder positiven Einfluß darauf ausübt. Auch das Phänomen des Religiösen, auf der Ebene seiner Glaubensformen, der Dogmen, der Riten und der verschiedensten Institutionalisierungen, die es mit sich bringt, entgeht nicht diesem allgemeinen Gesetz.

### *III. Die gegenwärtige politische Behandlung der Frage nach Gott.*

#### *Politische und theologische Ideologie*

Nun können wir versuchen, die aktuellen politischen Implikationen der Frage nach Gott mehr im einzelnen zu verstehen und ausfindig zu machen unter welchen Bedingungen eine politisch bewußte theologische Rede von Gott sprechen könnte.

1) In dem Maße, in dem die politische Gesellschaft nicht mehr auf einem kollektiven und sozialisierten religiösen Fundament ruht, das heißt, in dem Maße, in dem sie eine den religiösen Fragen gegenüber ihr eigene Autonomie besitzt, besitzt sie mehr reale Universalität als diese Fragen. Das Religiöse erscheint so als eine der vielen inneren Bestimmtheiten innerhalb einer Realität, die umfassender ist, als dieses, das heißt innerhalb der eigentlichen Realität der politischen Gesellschaft. Im Gegensatz zu dem, was in der zuvor erwähnten Situation eintreten konnte, haben die Religionen nunmehr einen gewissen Spielraum, eine gewisse Bewegungsfreiheit, die die Organisation der politischen Gesellschaft als solcher nicht so unmittelbar in Frage stellt wie früher. Das ist der Gewinn für ihren Verlust an Universalität. Das ist auch, wie man es etwas bescheidener bezeichnet, das sogenannte Zeitalter der Toleranz.

2) In dem Maße wie die politische Gemeinschaft die einzige umfassende Wirklichkeit ist, steht sie gleichfalls an der Quelle einer politischen Überdeterminierung (sur-détermination) der religiösen Fragen. Die Emanzipation des Politischen vom Religiösen geht nicht Hand in Hand mit einer

entsprechenden Emanzipation des Religiösen vom Politischen! Die beiderseitige Autonomie ist nicht gleichermaßen reziprok. Die religiösen Fragen können «frei» diskutiert werden, ohne daß die politische Gesellschaft sich *ipso facto* betroffen fühlt, da sie einerseits nicht mehr auf einem religiösen Fundament steht, und da andererseits die religiösen Fragen nicht mehr eine der der politischen Gesellschaft koextensive Universalität besitzen. Und gerade weil die Bewegungsfreiheit, die die Behandlung religiöser Fragen genießt, innerhalb der politischen Gesellschaft situiert ist, wird sie von dieser überdeterminiert (sur-déterminé). Um aber zu verstehen, wie die religiösen Fragen von der gegenwärtigen Universalität der politischen Gesellschaft überdeterminiert sind, muß man sich vor Augen halten, daß diese Universalität nicht neutral ist: Die gegenwärtige Struktur der politischen Gesellschaft steht nicht in gleicher Weise im Dienst aller Bürger. Sie dient in bevorzugter Weise den privaten Interessen bestimmter Gruppen oder Klassen. Ja mehr noch: Solange bei denen, die von diesen Klassen beherrscht werden, kein kritisches politisches Bewußtsein entstanden ist, üben eben diese Klassen auf die Gesamtheit der Gesellschaft einen ideologischen Einfluß aus, der soweit reicht, daß die beherrschende Ideologie sich mit der Ideologie der herrschenden Klassen verbindet. Unter diesen Bedingungen verläuft die politische Überdeterminierung der religiösen Fragen spontan in einem bestimmten, determinierten Sinne: Es liegt in der Logik selbst einer solchen Gesellschaft, daß die Frage nach Gott in ihr auf die den herrschenden Klassen günstigste Weise behandelt wird, das heißt: auf die Weise, die den Klassen am vorteilhaftesten ist, von denen die gegenwärtige Gesamtheit der politischen Gesellschaft ihren Nutzen hat. Es besteht kein Anlaß, daran Ärger zu nehmen, wohl aber dazu, sich dessen bewußt zu werden. Es könnte kaum anders sein, solange bei denen, die die Frage nach Gott behandeln, kein kritisches politisches Bewußtsein wach geworden ist.

3) Gerade das stellt man fest, wenn man die Art und Weise betrachtet, auf die die Kirche in ihrer jüngeren Vergangenheit religiöse Fragen behandelt hat. Die Gott-Frage selbst ist hier politisiert worden in Zusammenhang mit dem Universalitätstyp, der in einer durch die Geburt des Kapitalismus umgeformten Gesellschaft vorherrschend ist. Die Kirche verlor ihre frühere Vorrangstellung und wurde in der modernen Gesellschaft in die Randbezirke gedrängt; sie suchte daraufhin nach

neuen Formen der Integration. Der Einfluß der «partiellen» Universalität der politischen Gesellschaft wurde umso stärker, je mehr die Kirche sich aus einer Sehnsucht nach dem beherrschenden Platz, den sie in der Gesellschaft des Mittelalters innehatte, gegen ihre Marginalisierung wandte. In ihrer Randsituation mußte sie eine neue «ratio socialis» finden, die ihr eine Rechtfertigung in den Augen dieser Gesellschaft gestattete. Die Kirche bewies ihre Nützlichkeit, indem sie das Potential ihrer Caritas in den Dienst der vorhandenen Gesellschaft stellte und ihre religiösen Mittel anbot, um das vielfältige Unheil der Zeit erträglicher zu machen. Sie entdeckte innerhalb dieser Gesellschaft die Sprünge, die es ihr ermöglichten, sich nützlich zu machen, die Ersatzfunktionen, die ihr eine gewisse Anerkennung verschafften. Es gab sogar manche katholische Christen, die erklärten, der Staat brauche sich nicht um die Armen zu kümmern, das sei eine von Gott seiner Kirche vorbehaltene Funktion. Damit aber hielt sich die Kirche vollkommen innerhalb der Grenzen der etablierten Gesellschaft und der Achtung der herrschenden Gewalten. Jener Gott, der Reiche und Arme geschaffen hatte, wobei er allerdings von den Erstgenannten etwas mehr Almosen forderte und der zweiten Kategorie die Tröstungen des Jenseits in Aussicht stellte, jener Gott, wie er etwa in *Rerum novarum* sichtbar wird, trägt auf der Stirn den ideologischen Stempel der bürgerlichen Klasse. Dadurch, daß sie bemüht war, von der Gesellschaft in ihrer vorhandenen Gestalt aus ihre eigene Existenz zu rechtfertigen (ebenso wie heute manche Gott vom Leben aus finden wollen – aber von welchem Leben aus?), versagte sie es sich selbst, diese Gesellschaft in Frage zu stellen. Ihr Wille zur Integration (ein bewußter oder unbewußter Wille – das tut für unser Thema wenig zur Sache) hinderte sie, ihre Existenz von einer Zukunft aus zu rechtfertigen, zu deren Kommen sie in Opposition zur herrschenden Situation beigetragen haben würde. Ist der Übergang von einem «sozialen» zu einem «politischen Christentum», wie man ihn heutzutage hier und dort beobachten kann, nicht Anzeichen für ein Abgehen von diesem Integrationsprozeß und für eine anbrechende Freiheit der herrschenden Ideologie und den herrschenden Mächten gegenüber, und fällt er nicht zusammen mit dem Aufkommen einer spezifisch politischen Fragestellung nach den Strukturen unsrer Gesellschaft selbst?

4) Es wäre eine unzulässige Vereinfachung anzunehmen, das Bild eines Gottes, der die einen

reich und die anderen arm geschaffen hat und von allen ein brüderliches Zusammenarbeiten verlangt, sei eigens für die Bedürfnisse der kapitalistischen Gesellschaft erdacht worden! Es war schon vorher vorhanden ... Doch gewinnt dieses Bild seine eigentümliche politische Bedeutung durch den neuen Kontext, in dem es beibehalten wurde. In einer Epoche, in der die Menschen sich bewußt werden, daß sie eine reale Macht über die Strukturen ihrer eigenen sozialen Existenz besitzen, ein solches Gottesbild beibehalten, bedeutet gegen jede Bewegung Stellung beziehen, die bestrebt wäre, eine solche Macht konkret auszuüben. Wenn die Kirche ein solches Gottesbild in einer Gesellschaft verkündet, in der die historischen Wandlungsmöglichkeiten gering sind, so hat das kaum Folgen. Dagegen wird es politisch außerordentlich wirkungsvoll, wenn man mit einem anderen Gesellschaftstyp zu tun hat. Denn eben durch die Art und Weise, wie sie sich Gott vorstellt, bezieht die Kirche politische Stellung.

5) Die politische Überdeterminierung der religiösen Fragen bedeutet natürlich nicht, daß sich im «privaten» Bereich der religiösen Glaubensvorstellungen keine spezifischen Modifikationen einstellen könnten und daß solche Modifikationen ohne politische Folgen wären. Tatsächlich kann der Fall eintreten, daß eine Wandlung im Gottesbild dysfunktionell ist vom Standpunkt der gegenwärtigen Organisation der politischen Gesellschaft aus gesehen, und zwar in dem Maße, in dem diese Organisation durch die religiöse Legitimation konsolidiert ist, die manche sich dafür bilden können. Das setzt natürlich voraus, daß die betreffenden Gläubigen in der fraglichen Gesellschaft einen ins Gewicht fallenden Einfluß besitzen, und daß andererseits effektiv eine Beziehung besteht zwischen ihrem Gottesbild und der Art und Weise, wie sie sich entscheiden (oder sich nicht zu entscheiden glauben), und mag diese Beziehung über noch so viele und vielerlei Mittelinstanzen gehen. Eine Modifikation der religiösen Vorstellungen kann die soziale Organisation eine ihrer unerläßlichen Stützen kosten. Die Frage nach Gott kann sogar einen so offensichtlichen politischen Gehalt besitzen, daß man nicht selten erlebt, wie manche Menschen aus streng politischen Gründen in religiöse Auseinandersetzungen eingreifen. So setzt sich zum Beispiel in Frankreich das Akademie-Mitglied M. Druon, das nach eigener Aussage sich stärker von Epiktet als von Jesus Christus angezogen fühlt, für eine Rückkehr zum «Sakralen (sacré)» in der Kirche ein, denn es weiß sehr wohl

und begründetermaßen, daß eine Wandlung in diesem Bereich nicht zur politischen Stabilität der Gesellschaft beitragen würde, der seine Sympathie gehört.<sup>2</sup> Umgekehrt beobachtet ein Marxist wie Casanova mit größtem Interesse die Wandlungen im Gottesbild, auf das die katholischen Christen Bezug nehmen, denn er weiß ebenfalls sehr wohl und begründetermaßen, daß hier ein Faktor ist, mit dem man zu rechnen hat, wenn man sich ein Urteil über die Kräfte bilden will, die geeignet sind, an einer gesellschaftlichen Wandlung mitzuwirken.<sup>3</sup> Auch wenn sie von ihrem offiziell gesehen zentralen Platz verdrängt ist, bleibt die Gott-Frage nichtsdestoweniger politisch.

Die Frage nach Gott unterliegt ihrerseits dem Einfluß der herrschenden politischen Gesamtheit solange, wie diejenigen, die sie angeht, sich nicht kritisch ihrer politischen Situation bewußt sind. Bis dahin besteht offenbar Raum für eine Theologie, die die bestehende Situation bestätigt, oder für eine messianische Theologie, nicht aber für eine politisch bewußte Theologie. Vor dieser politischen Bewußtwerdung müssen die religiösen Fragen den Tendenzen unterliegen, die die partielle Gesamtheit der politischen Gesellschaft auferlegt, oder sich ihnen widersetzen durch die Annahme messianischer also vor-politischer Formen. Es genügt nicht, von der Offenbarung her zu argumentieren, um die Gott-Frage dem Zugriff der herrschenden Ideologie zu entziehen. Zweifellos ist das eines der für die theologische Forschung unerläßlichsten Momente, aber man erkennt schwerlich, wie es diesem Diskurs möglich sein

könnte, sich dem Einfluß zu entziehen, den die gegenwärtige Organisation der politischen Gesellschaft auf ihn ausübt. Der theologische Diskurs kann nur dann nicht mehr im Dienst der herrschenden Klassen stehen, wenn er den Weg über die Kritik der Ideologie der herrschenden Klassen nimmt.

Der Weg über eine solche Kritik bedeutet nicht, daß der theologische Diskurs daraufhin verurteilt wäre, sich schlicht und einfach der Anziehung einer entgegengesetzten Ideologie zu überlassen. Verhielte es sich so, dann würde er erst recht aufhören, kritisch zu sein. Aber man wird uns wohl zugeben, daß in der gegenwärtigen Situation der Menschheit die Freiheit nur dann möglich – wenn auch nicht immer effektiv – wird, wenn man zunächst den Weg über die Kritik der Ideologie der herrschenden Klassen einschlägt und danach, wenn man ständig jedem ideologischen Produkt gegenüber auf der Hut bleibt, was indessen etwas anderes ist, als eine neutralistische Haltung. Ist auch der Glaube, wie man so gern immer wieder sagt, keine Ideologie, so gibt es doch keinen Glauben ohne Ideologie, ebensowenig wie es eine Gott-Frage ohne politische Implikationen gibt. Es ist besser, man wird sich dessen bewußt.

Da der Mangel, unter dem wir leiden, vor allem auf ein Fehlen kritischen politischen Bewußtseins zurückgeht, wird nur das Erwachen eines solchen kritischen Bewußtseins in der Theologie die Frage nach Gott frei machen von der angeblichen politischen Unschuld, in der man sie zu bewahren glaubt.

<sup>3</sup> A. Casanova, *Vatican II et l'évolution de l'Eglise* (Paris 1969).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ALAIN DURAND

geboren am 26. September 1937 in Virieu-sur-Bourbre (Frankreich), Dominikaner, 1964 zum Priester geweiht. Er studierte an der Ordenshochschule Arbresle (Lyon) und am Union Theological Seminary (New York), ist Direktor der Zeitschrift «Lumière et Vie» und Mitglied des Studienzentrums «Economie et Humanisme». Er veröffentlichte u. a. Aufsätze in «Lumière et Vie» sowie: *Sécularisation et présence de Dieu* (Cerf, Paris 1971).

<sup>1</sup> Es muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß die folgenden Ausführungen keineswegs den Anspruch erheben, überall im gleichen Maße und Sinne Wahrheit zu besitzen. Sie beziehen sich in erster Linie, wenngleich keineswegs ausschließlich, auf die französische Gesellschaft. Auf der anderen Seite wären verschiedene Nuancen im Text anzubringen – sowohl hinsichtlich der Emanzipation des Politischen vom Religiösen, als auch was die Analyse der Überdeterminierung der religiösen Fragen durch das Politische anbetrifft. Man wird begreifen, daß es schwierig ist, auf so wenigen Seiten die erforderlichen Nuancen zu berücksichtigen.

<sup>2</sup> M. Druon, *Une Eglise qui se trompe de siècle: Le Monde* 7. August 1971.