

dernität die maßgebenden Kriterien liefert, noch aktualisiert. Dies läßt sich vom Gegenteil her daran verifizieren, daß sich das religiöse Universum durch diese Praktiken nicht direkt bedroht fühlt, selbst wenn sie gesellschaftlich als halbmagisch bezeichnet werden. Wenn eine Gegensätzlichkeit zum religiösen Universum vorläge, würde sich

¹ Claude Fischler, *Astrologie et Société: Le retour des astrologues. Dossier du Nouvel Observateur* (1971) 72.

² E. Morin, in: *Dossier du Nouvel Observateur* aaO. 116.

³ *Wirtschaft und Gesellschaft* II (Tübingen 1947) 261 ff.

⁴ Dieser Aspekt wird beleuchtet in: Jean Remy, *Opinion publique, groupe de pression et autorité constituée. Contribution à une théorie de la légitimité religieuse. Social Compass*, No. 2, 1972.

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN REMY

geboren 1928 in Soumagne (Belgien). Er studierte an der Universität Löwen, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Wirtschaftswissenschaften, Professor an der Fakultät für politische und Sozialwissenschaften der Universität Löwen, Direktor des religionssoziologischen Forschungszentrums sowie des Zentrums für Urban- und Ruralsozio-

dieses profaniert fühlen. Die Tatsache, daß dieses Gefühl der Profanation nicht vorhanden ist, weist darauf hin, daß die Umkehrung nicht von ihm her vollzogen wird und daß somit das religiöse Feld in der Strukturierung der gesellschaftlichen Legitimitäten an Bedeutung eingebüßt hat.

logie. Er veröffentlichte u.a. mit François Houtart die drei Bände «Eglise et civilisation contemporaine» (Paris 1968, 1969, 1970).

EMILE SERVAIS

geboren 1939 in Leroux (Belgien), ist Lizentiat der politischen und Sozialwissenschaften (Universität Löwen 1966), Assistent von Jean Remy am religionssoziologischen Forschungszentrum. Er führte mit Francis Hambye eine Erhebung über das kulturelle System der Studenten von Löwen durch (mitgeteilt an der internationalen Konferenz für Religionssoziologie in Opatija), veröffentlichte einen Beitrag zur Analyse der religiösen Sprache (*Social Compass* XVIII, 1971, 1) sowie mit Jean-Pierre Hiernaux: *Une expérience de pédagogie institutionnelle. Réflexions, critiques sur certains aspects de la méthode* (Recherches sociologiques, Löwen 1972).

Bas van Iersel

Wechsel von säkularisierenden und sakralisierenden Tendenzen in der Schrift

Ein fester Rhythmus?

Nicht leicht läßt sich die Frage beantworten, ob sich in den Büchern der Schrift ein regelmäßiger Wellenschlag, vielleicht sogar eine Ebbe- und Flutbewegung wahrnehmen läßt, in der abwechselnd eine säkularisierende und eine sakralisierende Tendenz in den Vordergrund tritt. Dafür lassen sich verschiedene Gründe angeben: zunächst die relative Unsicherheit über die exakte Datierung der verschiedenen Bibelbücher oder ihrer Teile; ferner der Umstand, daß uns diese Bücher nur sehr unvollkommen über die religiösen Erfahrungen, die Erlebnisse und Reflexionen einer bestimmten Periode informieren; schließlich die bruchstückhaften Informationen über den Zusammenhang

zwischen den konkreten Büchern der Bibel und den verschiedenen Strömungen in Israel bzw. den ältesten christlichen Gemeinden.

All das bedeutet nicht, daß wir im ganzen über die säkularisierenden und sakralisierenden Züge in der Glaubenserfahrung der jüdisch-christlichen Überlieferung nichts sagen können. Wohl heißt es, daß man nur mit größter Zurückhaltung daraus Schlüsse auf einen festen Rhythmus ziehen kann, in dem diese Tendenzen wiederkehren. Am Schluß unserer Darlegung kommen wir darauf zurück.

Weil es unmöglich ist, auf den wenigen verfügbaren Seiten die ganze Schrift zu besprechen, müssen wir uns beschränken. Über die älteren Teile des Alten Testaments ist schon einiges geschrieben worden.¹ Die Entsakralisierung hängt dort eng mit der Befreiung von den Göttern der Völker zusammen.² Wir sind der Meinung, die Bücher nahe der Bruchlinie zwischen dem Alten und Neuen Testament seien in dieser Hinsicht wichtiger. Aber selbst diese Beschränkung genügt offenbar noch nicht; denn die verfügbaren Seiten waren verbraucht, bevor die Besprechung des Neuen Testaments an die Reihe kam. Das darf auch als Erklärung dafür gelten, daß ein Neutestamentler einen ganzen Artikel über Bücher des Alten Testaments schreibt.³

Die Bücher, über die hier gesprochen wird, umgreifen eine Zeit von etwa 400 Jahren. In zeitlicher Reihenfolge geht es um Ijjob (500–400 v. Chr.), die Bücher der Chronik/Esra/Nehemia (400–300), Qohelet, d. h. Prediger (300–250), Jesus Sirach (190–117), Daniel (165 v. Chr.) sowie 1 und 2 Makkabäer (um 100 v. Chr.). Wenn man diese Bücher in ihrer zeitlichen Reihenfolge liest, kann man m. E. tatsächlich einen Wechsel von säkularisierenden und sakralisierenden Tendenzen in der Glaubenslinie feststellen. Aber es ist sicher, daß wir diese Bücher nicht derart auf eine Linie stellen dürfen, als ob die Autoren jedesmal auf das Vorhergehende reagierten und als kämen diese Bücher alle aus denselben Kreisen der alttestamentlichen Gläubigen. Deshalb besprechen wir sie nicht in chronologischer Folge, sondern wir behandeln zuerst diejenigen Bücher, die einer säkularisierenden Glaubenslinie näherstehen, und danach die Bücher, die einer sakralisierenden Erfahrung des Glaubens zuneigen.

Von einer ganz und gar säkularisierten Wirklichkeitserfahrung, in der für Gott kein Platz ist, kann dabei nicht die Rede sein, weil sich davon weder im Alten noch im Neuen Testament irgendeine Spur finden läßt. Eine vollständig säkularisierende Interpretation der Schrift kann deshalb m. E. in der Schrift selbst keine Stütze finden.⁴ Was in diesem Zusammenhang unter säkularisierend und sakralisierend zu verstehen ist, wird dem Leser nach und nach klar werden.

Ijjob: Gott ist nicht so, wie man sagt

Wie man's auch dreht und wendet, im Buche Ijjob (speziell in den Dialogen 3, 1–42, 6) wird eine fast zum Dogma gewordene Lehre von der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes unter die Kritik der menschlichen Erfahrung gestellt. Kritik an der tatsächlichen Religion war in Israel nicht ungewöhnlich. Propheten hatten regelmäßig die religiöse Praxis und die ihr zugrundeliegende Mentalität verurteilt. Aber dabei ging es mehr um Mißbräuche wie die einseitige Bedeutung, die man dem Opfer beimaß (z. B. Hos 6, 6), oder dem Fasten (Jes 58), oder es ging um die Garantie für Gottes Schutz, die man mit der Gegenwart des Tempels zu haben meinte (Jer 7, 1–15). Bei Ijjob geht es dagegen um weit mehr. Seine Erfahrungen machen es ihm unmöglich, noch länger an Gottesvorstellungen zu glauben, wie sie überliefert wurden.

So stehen Ijjob und seine Freunde einander gegenüber. Seine Freunde sind die Hüter der Über-

lieferung (s. vor allem 8, 8–10). Sie wissen genau, wie es zwischen Gott und Menschen zugeht: daß Gott Gut und Böse immer mit Glück und Mißerfolg vergilt. Bisher hatte das auch Ijjob geglaubt (29, 18–20; 30, 6). Die Tatsachen und vor allem Ijjobs eigene Erfahrungen sprechen aber gegen diesen Glauben. Sein tiefes Elend, das in Kapitel 1 und 2 mit einem fast grotesken Übermaß an Unglücksfällen beschrieben wird und das im ganzen Buch bei jedem Wort Ijjobs mitschwingt, kann durch die überlieferte Lehre nicht erklärt werden. Deshalb weinen und heulen und brüllen die Dialoge des Buches vom Unglauben an den Gott der Tradition (z. B. 9, 17. 22–24. 30–31–31; 19, 6–8; 21, 7–33; 27, 2), von dem Ijjob bitter sagt: «Schuldige und Unschuldige schlägt er nieder!» (9, 22). Die Dogmatik, formuliert von Ijjobs Freunden, versucht seine Erfahrung beiseite zu schieben, zu verdrängen. Ijjob aber läßt seine Erfahrungen unverkürzt gelten. Trotzdem gestattet er seinen Erfahrungen nicht, den Glauben an Gott fortzuspülen. Die Absurdität der Erfahrung macht aus Ijjob einen zerrissenen Mann mit einem zerrissenen Glauben. Er erfährt Gott als seinen Feind (13, 24; 19, 11; 33, 10) und hält nichtsdestoweniger an ihm als seinem Retter fest (19, 25).

Deshalb ist das Buch Ijjob nicht ein Buch der Abwesenheit Gottes, sondern ein Buch, in dem stärker als in irgendeinem andern Buche bezeugt wird, daß das traditionelle Bild von Gott vor der Erfahrung von Unglück, Krankheit, Leid, Unfall und Tod keinen Bestand hat. Die Erfahrung der Wirklichkeit besiegt das Gottesbild einer Theologie; deshalb ist Ijjobs Haltung säkularisiert. Aber der Glaube besiegt das Bild von Ijjobs Erfahrungen; und deshalb haben wir hier ein Beispiel für säkularisierende Glaubenserfahrung.

In diesem Zusammenhang ist es nicht ohne Interesse, daß der Ijjob der Dialoge, wenn er den eigenen Lebenslauf in der Verteidigung skizziert (31), keine spezifisch religiösen Akte nennt, sondern sich mehr als einen humanistischen Gerechten darstellt.

Kein Wunder, daß die Rahmenerzählung (1–2 und 42, 7–17) dieses Porträt retouchiert, indem sie Ijjob als einen Frommen schildert, der Opfer darbringt (1, 5; 42, 8ff.), und ihn schließlich nicht nur voll rehabilitiert, sondern ihn sogar in den doppelten Besitz dessen setzt, was er vor seinem Unglück besaß, mit dem er dann noch lange glücklich lebt. Auch was wir in den ersten zwei Kapiteln vom Himmlischen Hof hören, paßt nicht gut zu den säkularisierenden Tendenzen der Dialoge. Aber

gerade diese Umrahmung läßt durch den Kontrast zum Dialogteil das Bild des Menschen, der die Vorstellung ablehnt, die ihm von Gott überliefert wurde, besser hervortreten; und der Epilog enthält sogar ein Dementi aller Aussagen der Freunde Ijjobs (42, 7–8).

*Qobelet = Prediger:
Gott, ein Wort am Rande des Daseins*

Während das Buch Ijjob aus einer starken persönlichen Betroffenheit geschrieben wurde, ist demgegenüber das Buch Qohelet (300–250 v. Chr.) Ergebnis einer Betrachtung auf Abstand. Der Autor ist mehr Wahrnehmer als Betroffener. Aber seine Wahrnehmungen lassen sich ebensowenig wie die Leiden Ijjobs beiseite schieben. Und auch in diesem Fall widersprechen die Beobachtungen den gängigen Überzeugungen (vor allem denen der Weisheitsliteratur). So neigt der Autor der Meinung zu, daß die Tatsachen keinen einzigen Anlaß zu Optimismus geben, von dem die Weisheitsliteratur so voll ist. Im Gegenteil! Bei allem, was er sieht, zieht er die Schultern hoch. Er kann daran kein Haltetau festknoten. Und an die zwanzigmal wiederholt er in seinem Buch: «Alles ist Eitelkeit», was man vielleicht besser übersetzen sollte: «Es ist alles nichts!»

Diese pessimistische Weltbetrachtung wird noch unterstrichen durch die Absurdität eines sinnlosen Todes, der für jeden kommt, für Weise und Irre, Gute und Schlechte, Arme und Reiche, Menschen und Tiere: «Mensch und Tier trifft dasselbe Los. Der eine muß so gut sterben wie der andere. Alle haben denselben Lebensgeist, und der Mensch hat dem Tier nichts voraus. Es ist alles nichts!» (3, 19; vgl. 2, 12–17; 9, 2–3). Und nach dem Tode? «Alles geht zu *einem* Ort; alles ist aus Staub entstanden und kehrt zum Staub zurück. Wer weiß, ob der Lebensgeist der Menschen nach oben geht und der Lebensgeist der Tiere in die Tiefe der Erde?» (3, 20). Ja sogar in ihren Namen leben Menschen nicht weiter; denn niemand wird sich ihrer erinnern (1, 11; 2, 16; 9, 5–15).

Wenn diese pessimistische Lebenssicht nicht alle Lebenslust auslöscht, kommt dies daher, daß der Autor für die kleinen Freuden des Lebens so empfindsam ist: für den Genuß von Essen und Trinken, für seine Arbeit (2, 24; 3, 12–13, 22; 4, 17–18; 8, 15; 9, 7), für das Zusammenleben mit der Frau, die er liebt (9, 9). Diese kleinen Freuden sind das einzige, was in ein Leben der Finsternis, in dem alles nichts ist, ein wenig Licht bringen kann. Das Buch, das mit «Alles ist nichts» beginnt, eröffnet

die letzte Serie seiner Ratschläge mit den Worten: «Genieße deine Jugend und genieße sie in jungen Jahren; tu, was dein Herz begehrt» (11, 9).

Bemerkenswert ist nun, daß dieses Buch, welches aufgrund einer deterministischen und materialistischen Lebenssicht an fast allem zweifelt, keinen einzigen Zweifel an Gott äußert. Mit größter Selbstverständlichkeit bleibt Gottes Platz unangestastet (5, 1). Er bleibt für den Autor derjenige, der alles gemacht hat (3, 11, 18; 7, 29), der dem Menschen seine Lebenstage zuteilt (5, 17), der ihm die kleinen Freuden gibt (5, 19), das Essen und Trinken (3, 13), den Reichtum (5, 18; 6, 2); der dafür sorgt, daß es einem Menschen gut oder schlecht geht (7, 14). Sogar die Absurdität des Lebens wird mit Gott in Zusammenhang gebracht (3, 11–15; 8, 17; 11, 5). Und der Autor rät seinen Lesern ebenso den Aufstieg zum Tempel (4, 17) wie die Erfüllung Gott gegebener Gelübde (5, 3). Ein säkularisierter Mann im modernen Sinne ist der Autor denn auch gewiß nicht.

Aber – ist Gott für ihn mehr als ein Wort? Ist Gott mehr als eine selbstverständliche Voraussetzung seiner Umwelt? Von irgendeiner Gotteserfahrung ist eigentlich keine Rede. Und man kann es sogar für beunruhigend halten, daß das ruhelose Fragen des Predigerbuches und seine weitgehende Skepsis nicht zu Fragen an Gott und nach Gott führen. Wenn Gott für ihn nicht mehr bedeutete als die kleinen Freuden des Lebens, hätten diese Fragen notfalls auf der Strecke bleiben können. Es scheint denn auch, daß Gott für ihn an den Rand des Daseins verschoben ist, vielleicht nicht mehr als ein Wort ist für etwas, das nun einmal dazugehört, aber das keine wirkliche Rolle mehr spielt; dann wäre in diesem Buch eine stärker säkularisierende Tendenz sichtbar als im Buche Ijjob.

*Jesus Sirach 38, 1–15:
Gott in der Zeit der Zeit der «Aufklärung»*

Die Weisheit des Jesus Sirach (Ecclesiasticus), rund 190 v. Chr. niedergeschrieben und kurz nach 117 v. Chr. ins Griechische übersetzt, ist im Gegensatz zu den beiden vorigen Büchern optimistisch. Das hängt mit dem Umstand zusammen, daß es der hellenistischen «Aufklärung» positiv gegenübersteht, zu deren wichtigsten Zentren damals Alexandrien gehörte. Das berühmte alexandrinische Museion, ein Forschungszentrum für mehrere Fachgebiete, zu denen auch die Anatomie, die Heilkunde und die Pharmakologie zählten, bestand schon etwa hundert Jahre,⁵ als der hebräische

Text des Jesus Sirach (vermutlich in Jerusalem) geschrieben wurde. Auch die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung wurden damals – meistens von Dichtern⁶ – popularisiert. So bestimmten sie das kulturelle Klima mit. Wir wissen, daß viele Juden ihren eigenen Überlieferungen und ihrer Religion den Abschied gaben und sich als vollendete Hellenisten fühlten. Jesus Sirach gehörte nicht zu ihnen. Im Gegenteil – er bewahrte den Glauben der Väter, wie u. a. aus den Kapiteln 44 bis 50 ersichtlich wird, in denen er das Lob der Väter singt und zeigt, welche Hochachtung er vor dem soeben verstorbenen Hohenpriester Simon hat. Er verwarf aber auch die hellenistische Bildung nicht, sondern wußte sie mit dem überlieferten Glauben zu verbinden.

Ein ausgezeichnetes Beispiel dafür findet sich in 38, 1–15, wo zu lesen steht, welchen Platz man dem Arzt und seinen Heilmitteln im Leben einräumen soll. Glaube an Gott und Vertrauen in die medizinische und pharmakologische Wissenschaft sind hier auf problemlose Weise miteinander verbunden. Den Arzt hat Gott geschaffen. Und ebenso ist Gott es, der die Heilkräuter wachsen läßt und den Menschen das nötige Wissen gibt, um sie beim Kampf gegen die Schmerzen zu gebrauchen. Wenn man krank ist, sollte man nicht nur beten und ein Opfer bringen, sondern auch den Arzt rufen; denn ihn braucht man ebenso wie Gott. «Ja, es kommt eine Zeit, daß nur seine Hand noch Rettung bringen kann. Denn auch er betet, daß Gott seine Diagnose und die Heilung zur Erhaltung des Lebens gelingen lasse» (38, 14). Jesus Sirach zeigt sich in diesen Worten als aufgeklärten Mann, der ganz auf den Fortschritt der Wissenschaften vertraut; und in diesem Sinn dürfen wir ihn säkularisiert nennen. Er scheint sogar die alten Erzählungen der Tora auf diese Weise zu interpretieren, wenn er in 38, 4–5 mit Verweis auf Ex 15, 25 schreibt: «Gott läßt aus der Erde Heilmittel sprießen; ein verständiger Mensch wird sie denn auch nicht verschmähen. Wurde das Wasser nicht süß durch das Holz, damit alle seine Kraft kennen lernten?»

Jesus Sirach erweist sich als tiefgläubiger Mensch, der ganz mit der Religion der Väter verwachsen ist und zugleich offen ist für das Neue und Positive der hellenistischen Kultur und Wissenschaft. Er hat über das Verhältnis von Glaube und Wissenschaft nachgedacht. Sein Buch ist eine vollständige Bejahung des Gottes der Väter *und* des Fortschritts, der durch den Hellenismus verwirklicht wurde.

*Bücher der Chronik/Esra/Nehemia:
der Primat des alten Dogmas*

Chronologisch liegt das große Geschichtsbuch, das die heutigen Bücher der Chronik, Esra und Nehemia umfaßte, zwischen den Büchern Ijob und Prediger; entstanden ist es vermutlich um 350 v. Chr. in Jerusalem. Dem geistigen Klima nach steht es im Gegensatz zu diesen Büchern und kann als Musterbeispiel für eine ausgesprochen sakral orientierte Glaubenserfahrung gelten. Die sakralisierende Tendenz kommt in einer Reihe zusammenhängender Eigenarten zum Ausdruck, deren vier wichtigste beleuchtet werden sollen.

Zunächst fußt diese Geschichtsschreibung offensichtlich ganz und gar auf dem Dogma der Vergeltung. Eine Reihe von unglücklichen Ereignissen wird aus begangenen Sünden erklärt: das Entkommen feindlicher Streitwagen und Reiter (2 Chron 16, 7–12), der Verlust einer Flotte (20, 35–37), Niederlage, Plünderung und Mord (24, 17–25; 25, 14–28), Aussatz (26, 16–23). Das Dogma von der Vergeltung ist so über jeden Zweifel erhaben, daß sich der Autor nicht scheut, wenn nötig die Tatsachen mit eigener Hand zu ordnen und nach dem Dogma zu formen. Ein bedenkliches Beispiel dafür findet sich in 2 Chron 33: In 2 Kö 21 wird der jüdische König Manasse absolut negativ beurteilt. Aber Manasse hatte eine recht lange Regierungszeit. Was tut also der Autor von 2 Chron? Er stellt es so dar, als ob eine Reise des Manasse zum König von Assyrien eine Deportation nach Babel gewesen sei (eine Strafe für die Förderung des Götzendienstes), und als ob Manasse dort zu Einkehr und Buße gekommen und nach seiner Freilassung und Rückkehr nach Jerusalem noch viele Jahre regiert habe. So ist das Dogma gerettet, wenn auch auf Kosten der Tatsachen. In dieser Hinsicht steht das Buch den Büchern Ijob und Prediger unmittelbar gegenüber.

Ferner fällt auf, daß in diesen Büchern gern und reichlich mit direkten Interventionen Gottes zugunsten der Judäer gearbeitet wird. Man lese nur 2 Chron 13, 13–20 (der Sieg der Judäer über Jeroboam) und 14, 8–14 (der Sieg über die Kuschiten) und vor allem 20, 1–30 (der Sieg Josaphats über die alliierten Truppen von Moab, Ammon und aus dem Gebirge Seir). Der Sieg ist vor allem die Frucht des Gebetes. Der letztgenannte Text erzählt sogar ausdrücklich, daß die Judäer überhaupt nicht zu kämpfen brauchten. Auf das Gebet der in kulturellen Gewändern vorauslaufenden Sänger und Musikanten hin schlachten sich die feindlichen

Truppen, die untereinander uneins geworden waren, gegenseitig ab. Den Judäern wird ein Schlachtfeld mit Leichen und Beute auf einem Präsentierteller angeboten. Jahwe ist hier zum Deus ex machina geworden, der im buchstäblichen Sinn des Wortes «zwischen beide» kommt: der an den Platz von Menschen tritt und tut, was unter andern Umständen Menschen selbst zu tun pflegen.

Ferner muß hier erwähnt werden, daß der Autor außerordentlich großes Interesse für den Kultus zeigt, insbesondere für die Sänger und Leviten (man hat deshalb vermutet, daß er selbst zu dieser Gruppe gerechnet werden muß). Nicht umsonst läßt König David die Bundeslade aus Kirjat Jearim holen, bevor er mit dem Bau des Königspalastes beginnt (1 Chron 13), obwohl er in 2 Sam 5-6 die Reihenfolge doch genau umgekehrt gelesen hatte. Und mit auffälliger Ausführlichkeit erzählt er, wie David den Bau des Tempels bis in alle nur möglichen Einzelheiten vorbereitet (1 Chron 22-29), obwohl wir darüber in den Büchern Sam und Kö nichts lesen. Ja, der David der Chronikbücher scheint sich mit kaum etwas anderem befaßt zu haben als mit der Organisation des Kultus.

Damit kommen wir zum vierten Punkt: zur Stellung Davids: Er ist nicht nur der Begründer des Tempelkults in Jerusalem, sondern auch das Modell des Königs von Juda, von dem man in den königslosen Tagen träumte. Die einzigen Juden mit Autorität waren im Jerusalem des 4. Jahrhunderts v. Chr. die Hohenpriester. Und diese klerikale Regierungssituation war für den Autor nicht weniger hierokratisch wie die Theokratie der Davidszeit, die er als Norm für die Zukunft sah.

Chronikbücher/Esra/Nehemia können zweifellos zu den Büchern gerechnet werden, die von einer sakralisierenden Glaubensbewegung Zeugnis ablegen.

Daniel: Treueaufruf zu «the old time religion»

Zwischen 167 und 163 v. Chr. versuchte der Schriftsteller des Buches Daniel seinen Glaubensgenossen Mut zu machen. Das war nötig, weil Antiochus IV. Epiphanes kein Mittel ungenutzt ließ, die Hellenisierung der palästinensischen Juden auch in religiöser Hinsicht durchzuführen. Verfolgungen gesetzestreuer Juden waren an der Tagesordnung. Der Schriftsteller greift zurück auf eine frühere Periode der Geschichte und zeigt seinen Lesern das Schicksal Daniels und seiner Freunde am babylonischen Hof, wie es dort gesetzestreuem Juden erging, während er sie gleichzeitig ermutigt, durch sie die Gesichte Daniels zu enthüllen.

Manchmal stellt man das Buch Daniel dem Buche Jesus Sirach gegenüber. Das ist insofern berechtigt, als ein harmonisches Zusammengehen der jüdischen Religion mit einer hellenistischen Welt- und Lebensbetrachtung in der Zeit, in der Daniel geschrieben wurde, unmöglich war. Antiochus hatte «the old time religion» verboten und auf Befolgung des Gesetzes, einschließlich der Darbringung von Opfern, sowie dem Festhalten an der Beschneidung und am Sabbatgesetz die Todesstrafe gesetzt, während er aus dem Jahwetempel einen heidnischen Zeustempel gemacht hatte. Viele waren durch die vorausgehende Hellenisierung reif gemacht worden und gaben dem Druck nach, der gegen sie angewandt wurde. Andere blieben treu.

Letzteren hält das Buch das Beispiel Daniels und der Seinen vor, die am Hof von Babylon unter einem vergleichbaren Druck standen. Daniel und seine Freunde stehen für die gesetzestreuem Juden Modell. Sie weigern sich, den Gott Babels anzubeten und enthalten sich der unreinen Speisen. Immer von neuem werden sie – wenn auch manchmal im letzten Augenblick – aus der Todesgefahr gerettet, in die sie dadurch geraten. Außerdem wissen sie offenbar mit den babylonischen Weisen fertig zu werden. Die Folge davon ist, daß sogar der König von Babylon den Gott der Judäer anerkennt. So zeigt der Autor, daß Treue zur Religion der Väter inmitten von Pogromen, Prozessen und Exekutionen nicht fruchtlos ist.

Im zweiten Teil seines Buches offenbart und erklärt er die Gesichte, die Daniel in Babylon zuteil wurden. Diese Gesichte offenbaren, daß die verfolgte jüdische Gemeinschaft auch weiter auf Gott rechnen kann. Das Leiden der Juden ist nicht sinnlos, sondern hat einen Platz in Gottes Heilsplan. Und außerdem: Dieses Leiden wird bald zur Vergangenheit gehören. Der Tag ist nah, an dem Gott die Macht der heidnischen Despoten zerbricht und seine Herrschaft, die zugleich die Herrschaft seiner Auserkorenen ist, festigt. Auch diejenigen, die als Martyrer für den alten Glauben umgekommen sind, haben ihr Leben nicht sinnlos verloren. Hier wird zum erstenmal von der Auferstehung der Toten gesprochen, der für die umgekommenen Frommen ein ewiges Leben folgen wird (12, 2-3).

Wenn man schließlich noch sieht, wie oft im Buche Daniel Engel ins Spiel gebracht werden, wird klar, daß auch dieses Buch – nicht zuletzt durch seine apokalyptische Atmosphäre – eine ausgesprochen sakralisierende Tendenz zeigt, aber auch, wie sehr innerhalb dieser sakralisierenden

Wirklichkeitserfahrung authentischer Glaube verwirklicht wird.

1 und 2 Makkabäer:

Treue zum Gesetz garantiert Gottes Beistand

Treue zur überlieferten Religion ist auch das Thema der beiden Makkabäerbücher, die zwischen 110 und 63 v. Chr. geschrieben wurden, wenn auch in einer Reihenfolge, die der Numerierung der beiden Bücher entgegengesetzt ist. Sie erzählen, jedes auf seine Art, den Kampf der Makkabäer, besser: den Sieg der gesetzestreuen Juden über den Hellenismus und die völlig hellenisierten Juden. In beiden Büchern steht die Geschichtsschreibung im Dienste der Überzeugung, daß nur die Befolgung des Gesetzes und der überlieferten Bräuche die Juden retten kann (1 Makk 2, 49–68). Deshalb wird mit großem Nachdruck dargelegt, daß auch in vergangenen Zeiten der Geschichte die Kraft der Befreier im konsequenten Beobachten des Gesetzes bestand (z. B. 14, 4–15), ja in ihrem Einsatz dafür, dem Gesetz wieder den zentralen Platz zu geben, der ihm zukommt. Dabei ist sogar in 1 Makk, das so stark herausstreicht, was die Befreier für die Juden getan haben, doch Gott der eigentliche Retter derer, die sein Gesetz halten und für die Geltung des Gesetzes kämpfen. Obwohl Gottes Name dabei kaum genannt wird, ist Er nichtsdestoweniger derjenige, der den Juden Recht widerfahren läßt.

Das zweite Makkabäerbuch ist darin am ausführlichsten. So wird dort nicht nur in Einzelheiten gesagt, was zu dieser Gesetzesbefolgung gehört, nämlich die Beschneidung (6, 10), die Beobachtung der Speisegesetze (7) und der Sabbatvorschriften (15, 1–4), die Teilnahme am Tempelkult (10; 14, 35–36). Auch die Beziehung zwischen der Beobachtung oder Nichtbeobachtung des Gesetzes und dem Glück oder Unglück des Menschen wird ausführlich dargelegt. Die Befolgung des Gesetzes ruft Gottes Gnade herab. Und wenn die Juden von Schicksalsschlägen getroffen werden, liegt der Grund dafür darin, daß sie sich von Gott abgekehrt haben (4, 10–17). Bekehrung zu Gott öffnet dann wieder den Weg zu Versöhnung und Rettung (7, 32–38). Gebete und Opfer rufen Gottes Hilfe herbei (3). Das Buch gibt Zeugnis von der Gewißheit, daß Gott die Gerechten, besonders aber die Martyrer aus dem Tode auferstehen läßt, um ihnen ewiges Leben zu geben (7, 9, 14). Und das Gebet kann auch für Tote noch zum Guten wenden, was sie lebend verkehrt gemacht haben. Des-

halb wird für die Toten gebetet und werden für sie Opfer dargebracht.

Die Hilfe, die Gott im Kampfe gibt, manifestiert sich in der wunderbaren Erscheinung wahrnehmbarer Engel, die als himmlische Streiter sichtbar werden und den Kampf zum Vorteil der gesetzestreuen Juden entscheiden (3, 23–30; 10, 29–31; 11, 6–10). Und dieses sichtbare Eingreifen Gottes bringt sie dazu, Ihn als denjenigen zu preisen, der größer ist als Antiochus IV. Epiphanes und Ihn den «Kyrios Epiphanes» zu nennen: den in Herrlichkeit erscheinenden Herrn (15, 34).

Manche dieser Darstellungen zeigen Verbindung mit der pathetischen Geschichtsschreibung, die im damaligen Hellenismus gebräuchlich war. Im anderen erkennt man auch den Einfluß der aufsteigenden Pharisäerbewegung. Aber vor allem 2 Makk zeigt ausgesprochen sakralisierende Tendenzen.

Wellenbewegung von Säkularisierung und Sakralisierung?

Wenn wir die besprochenen Bibelbücher in zeitlicher Reihenfolge betrachten, möchte man tatsächlich von einem festen Rhythmus sprechen, in dem säkularisierende und sakralisierende Glaubenserfahrungen aufeinander folgen. Trotzdem ginge diese Folgerung zu weit. Man könnte einen solchen Schluß nur ziehen, wenn mehrere Bedingungen erfüllt wären. Zunächst müßten wir sicher wissen, daß das betreffende Textmaterial im damaligen Augenblick für die Vorstellungen einer ganzen Glaubensgemeinschaft oder einer klar abgrenzbaren Gruppe charakteristisch ist. Ferner müßte sich das Phänomen auch über eine längere Zeit hin aufweisen lassen, in der der Wechsel mehr als einmal und mit bestimmter Regelmäßigkeit wiederkehrt. Schließlich müßte klar sein, daß die aufeinanderfolgenden Schriften mit unterschiedlicher Tendenz der Niederschlag einer Haltung sind, die in ein und derselben Gemeinschaft lebendig war.

Aber wenn diese Bedingungen auch nicht so erfüllt werden, daß wir daraus mit genügender Wahrscheinlichkeit auf eine Ebbe und Flut von Säkularisierung und Sakralisierung schließen können, so kann aus dem Obenstehenden doch eine Reihe bescheidenerer Schlüsse gezogen werden.

Zunächst ist klar, daß die untersuchten Schriftbücher bestimmt nicht der Vorstellung widersprechen, daß in der religiösen Erfahrung der palästinensischen Juden zwischen 500 und 100 v. Chr. säkularisierende und sakralisierende Tendenzen einander abwechselten. Allerdings muß

man sich die Frage stellen, ob sich die Wechseler-scheinungen aus einer inneren Dynamik der religiösen Erfahrung selbst ergeben oder ob sie vielmehr unter dem Druck äußerer Umstände stattfinden (z. B. in Verfolgungssituationen), die Anlaß zu einem defensiveren Glaubenserlebnis geben. Wenn sie einander nicht abwechseln, existieren die zwei unterschiedlichen Glaubenshaltungen nebeneinander, was heißen kann, daß beide Daseinsrecht haben.

Ferner kann man auch schließen, daß die Materialien der Schrift, soweit sie hier untersucht wurden, keinen Anlaß geben zu einer evolutionistischen Sicht auf die Glaubenserfahrung, als ob die säkularisierende Tendenz eine Weiterentwicklung der

sakralisierenden Tendenz wäre. Wer dagegen einwendete, daß die Sakralisierung als Rückschrittsbewegung beurteilt werden müsse, muß klar machen, an Hand welcher objektiver Kriterien eine solche Beurteilung geschieht.

Schließlich wird man schließen müssen, daß Glaube an den lebendigen Gott in beiden Phasen möglich ist. Vielleicht ist das auch naheliegend. Wenn Gott nicht vom Menschen und seiner Welt gelöst wird, gibt es für jede gesunde Gotteserfahrung zwei Pole: einen theozentrischen und einen anthropozentrischen Pol. Und sakralisierende und säkularisierende Tendenz sind dabei nicht ohne Zusammenhang.

¹ Siehe z. B. H. Renckens, *Geloof en religie in het Oude Testament: Bijdragen/Tijdschrift voor filosofie en theologie* 27 (1966) 421 f.; F. van Trigt, *Sekularisatie zo oud als de bijbel?*: *Theologie en pastoraat* 68 (1972) 28–39.

² W. von Soden, *Religiöse Unsicherheit, Säkularisierungstendenzen und Aberglaube zur Zeit der Sargoniden: Studia Biblica et Orientalia III = Analecta Biblica* 12 (Rom 1959) 356–367 zeigt, wie gerade Polytheismus zu Zweifeln führen kann, die Säkularisierung zur Folge haben.

³ Für das Neue Testament siehe H. Schürmann, *Neutestamentliche Marginalien zur Frage der «Entsakralisierung»*: *Der Seelsorger* 38 (1968) 38–48, 89–104. G. Every, *Sakralisierung und Säkularisierung im Osten und Westen während des ersten Jahrtausends nach Christus: Concilium* 5 (August/September 1969) 507–512 sagt kaum etwas über die ersten hundert Jahre des ersten Jahrtausends.

⁴ Das heißt nicht, sie dürfe nicht versucht werden.

⁵ S. dazu G. Sarton, *A history of science, Hellenistic science and culture in the last three centuries B.C.* (Cambridge 1959) 29–34; 129–140; 400–412.

⁶ aaO. 136–137. Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

BAS VAN IERSEL

geboren am 27. September 1924 in Heerlen (Niederlande), Monfortaner, 1950 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Nimwegen und Löwen, ist Doktor der Theologie, Professor für Einführung in die Heilige Schrift und Exegese des Neuen Testaments an der Universität Nimwegen, Chefredakteur der Zeitschrift «Schrift» und Mitglied des Redaktionskomitees der «Tijdschrift voor Theologie». Er veröffentlichte u. a.: «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten (Leiden 1961).

schiedenen Problemen auseinanderzusetzen, die das religiöse Phänomen im allgemeinen betreffen.

Voraussetzungen

Wenn die christliche Theologie das Phänomen der Religion und der religiösen Praxis in der Welt ins Auge faßt, bezieht sie ihre Information über die Sachlage und einzelne Theorien von andern Wissenschaften, beispielsweise von der vergleichenden Religionswissenschaft, der Anthropologie, der Soziologie und Religionspsychologie. Gleichzeitig betätigt sie sich aufgrund ihrer eigenen Voraussetzungen, wenn sie dieses Phänomen bewertet und Fragen nach dem Fortbestehen der Religion mit Fragen über das Christentum selbst verbindet.

Als eine Arbeitsdefinition wollen wir annehmen, daß die Religion in ihren verschiedenen Formen eine Komplexität von Glaubensanschauungen und -praktiken ist, die den Sinn des Lebens und die Daseinsordnung in ihrer Beziehung zum Sakralen zum Ausdruck bringen. Es geht dabei weniger um die Anerkennung der Existenz des

David Power

Das Fortbestehen der Religion in theologischer Sicht

In diesem Aufsatz werde ich zunächst die Voraussetzungen statuieren, von denen her die christliche Theologie an das Phänomen der Religion herangeht. Zweitens werden wir die Fragen angeben, die sie gegenüber diesem Phänomen stellen kann. Drittens wird der Hauptteil unserer Ausführungen sich mit den Bedingungen befassen, die notwendig sind, damit die christliche Religion überleben und sich fortpflanzen kann. Hoffentlich wird es sich dabei herausstellen, daß die Behandlung dieser letzten Frage ein Weg ist, sich implizit mit ver-