

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-

Sakralen, sondern vielmehr darum, in Praktiken und Riten eine Beziehung zu ihm herzustellen und eine entsprechende Ethik zu akzeptieren. Die Religion ist in ihren Glaubensanschauungen, Bräuchen und ethischen Grundsätzen ebenso mannigfaltig wie der Begriff des Sakralen. Die Bestimmung des Sinns des Sakralen und des Verhältnisses zwischen dem Sakralen und dem Säkularen hängt davon ab, wie man sich zu der Frage nach der Transzendenz des Menschen und der Präsenz Gottes in der Welt stellt, wobei nicht unbedingt angenommen werden muß, die göttliche Gegenwart sei die eines persönlichen Gottes. Je nachdem man sich zu diesen Problemen stellt, wird das Sakrale entweder als eine separate Sphäre der menschlichen Existenz aufgefaßt, worin den Anforderungen der sakralen Welt Genüge getan wird, oder als eine unterscheidende Dimension der Gesamtwirklichkeit.

Sogar innerhalb des Christentums nimmt man zu der Frage nach dem Sakralen und nach dem Verhältnis zwischen dem Sakralen und dem Säkularen unterschiedlich Stellung. Gleichzeitig setzt das Christentum voraus, daß «echte Religion stets Verehrung dessen in sich schließt, was das wirklich Endgültige ist. Religion, Anbetung und letztgültige Wirklichkeit hängen somit untrennbar miteinander zusammen.»¹

Die christliche Theologie wird auch zwischen Glaube und Religion unterscheiden. Es ist nicht leicht, die Abgrenzung vorzunehmen, da die Unterscheidung nicht zwei völlig getrennte Wirklichkeiten betrifft, sondern notwendigerweise eine Beziehung zwischen den beiden zuläßt. Im allgemeinen läßt sich der Glaube als die innere Aneignung eines Sinnes, als die innere Antwort eines Menschen auf einen geäußerten, von einem andern vorgelegten Sinn auffassen. Er schließt eine persönliche Beziehung und eine Überantwortung an die andere Person in sich. Religion ist die Übermittlung des Glaubens sowie sein Ausdruck und seine Stütze in Lehre, Ritus, Institution und Verhalten. Die größte Schwierigkeit diesbezüglich besteht darin, zwischen den Ausdrucksformen zu unterscheiden, die in der Religion für den Glauben wesentlich sind, und denen, die veränderlich sind, weil sie verschiedenen Kultureinflüssen unterliegen. Diese Variabilität der religiösen Ausdrucksformen ist für die Übermittlung des Glaubens wesentlich, da dieser Menschen vorgelegt wird, die verschiedenen kulturellen Hintergründen und Lebensmilieus angehören.

Fragen der Theologie über die Religion

Eine reflektierende christliche Theologie kann über das Phänomen der Religion fünf Fragen stellen:

1. Was hat die christliche Offenbarung über die Natur der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen zu sagen, das auf die Notwendigkeit und Fortdauer der Religion hindeutet?

2. Welche Heilsbedeutung kann nichtchristlichen Religionen zukommen?

3. Welches sind die Kriterien, um darüber zu urteilen, ob etwas echt religiös ist?

4. Warum nimmt die Religion oft unvollkommene, zuweilen sogar verdorbene Formen an, und kann sie in diesen Formen fortleben?

5. Welches sind die Bedingungen, damit eine echte Religion und namentlich die christliche Religion bestehen bleibt und sich fortpflanzt?

Wie wir sehen werden, besteht zwischen diesen fünf Fragen eine logische Abfolge. Das christliche Symbolsystem in seiner kerygmatischen Proklamation, seiner mythischen² Darstellung und Interpretation (wie es insbesondere in der Schrift enthalten ist), seiner Gemeindeordnung, seinen Sakramenten und seinen ethischen Forderungen weist auf die Tatsache hin, daß Glauben und Glaubensanschauungen³ nicht übermittelt werden und nicht fortleben können ohne Religion. Dieser ganze Symbolkomplex ist notwendig, damit die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen möglich ist und damit der Glaube sich im Leben der Menschen als eine Kraft auswirken kann. Keines dieser Elemente läßt sich einfach auf ein positives göttliches Gesetz zurückführen, das die Bedingungen der Zugehörigkeit zum Christentum festlegen würde und das geradesogut anders gelautet haben könnte. Ob wir nun die Form nehmen, in der die Botschaft in der Schrift vorgelegt wird, oder das Sakramentensystem oder die Gemeindeordnung oder das Verhalten, das von denen, die an Christus glauben, verlangt wird, so hat jedes dieser Elemente seine eigene innere Verständlichkeit und seine eigene innere Struktur, die es ihm ermöglichen, als ein geeignetes Medium zur Übermittlung und zum Ausdruck des Glaubens zu dienen. Die kulturellen Elemente, die schließlich diese Faktoren bestimmen, sind in Rechnung zu stellen und lassen sich nicht immer leicht ausmachen, doch wissen wir, daß ohne irgendein derartiges Symbolsystem der Glaube menschlich unmöglich wäre. Der innere Kern jedes Religionssystems und das grundlegende Festhalten an dessen Sinn erfordert eine derartige

Komplexität von Faktoren, um es zu übermitteln und am Leben zu erhalten.

Andererseits spricht die christliche Offenbarung zu uns von der Liebe eines persönlichen Gottes zur Welt, von Christus als dem Mittel- und Wendepunkt der Geschichte und dem Beginn einer neuen Schöpfung, vom Heiligen Geist als der Kraft, die in der Welt zugegen ist und Glaube und Heil wirkt, und von der Transzendenz des Menschen in seiner Natur und von Gott geschenkten Zielbestimmung. Der Glaube an eine solche dreieine Wirklichkeit der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen ist ohne Religion unmöglich, und so gibt uns das Wissen um Gottes Liebe die Gewißheit, daß die Religion als das notwendige Medium des Glaubens und der Liebe fortbestehen wird. Das Wissen um seine Liebe erklärt auch, warum die Religion periodisch Reformen und Neubelebungen erfährt, und macht uns geneigt, das prophetische Wirken zu akzeptieren, durch das Gottes Geist diese Erneuerung herbeiführt. Das Vertrauen auf die Gegenwart Christi und seines Geistes in der Kirche ging zu gewissen Zeiten so weit, daß es in der Theologie zu einem optimistischen Denken in bezug auf die Ausbreitung des Christentums und zu einer strengen Haltung gegenüber andern Religionen Anlaß gab. Doch die Theologie ist verpflichtet, ebenso wie über die Quellen der Tradition über Fakten zu reflektieren, und angesichts des verhältnismäßigen Provinzialismus der christlichen Religion haben die Theologen in der neueren Zeit sich zu fragen begonnen, ob der liebende Gott zu seiner Gemeinschaft mit den Menschen sich nicht vielleicht auch des Mediums anderer Religionen bedient, d. h. sie haben nach der eventuellen Heilsbedeutung und nach dem Sinn der nichtchristlichen Religionen zu fragen begonnen.

Da die Religion auch in unvollkommenen oder sogar verdorbenen Formen besteht, macht es das Fragen nach dem Wirken Gottes durch andere Religionen notwendig, Kriterien aufzustellen, durch die wir die Echtheit religiöser Anschauungen, Bräuche und Systeme ermitteln, d. h. bestimmen können, inwieweit sie es dem Menschen ermöglichen, mit dem transzendenten, liebenden Gott in Gemeinschaft zu stehen und das zu verehren, was das Letztgültige ist. Da aber die Religion zuweilen entartete Formen annehmen oder die Existenz eines persönlichen Gottes ausschließen kann, läßt sich das Fortbestehen der Religion nicht einfach damit erklären, daß man sagt, dies werde dadurch bewirkt, daß Gott durch seinen Geist in der Welt zugegen sei. Wenn wir nicht die Kriterien

aufstellen, durch die wir die Echtheit einer Religion beurteilen können, wie sollen wir dann erklären, wieso diese weiterlebt, obwohl man schwerlich von ihr sagen kann, sie diene als Medium der Kommunikation mit Gott?

Eine Grundlage hierzu ist darin zu finden, daß sich die Religion mit dem Problem des Lebens und Sterbens befaßt und mit den Ängsten, die mit den Beziehungen des Menschen zur Gemeinschaft und zu den Mächten, die er nicht in seiner Gewalt hat, gegeben sind. Dies gilt selbst von echten Religionen, die eine Antwort auf diese Probleme mit der Verehrung eines persönlichen Gottes verbinden. Und selbst wenn eine Religion den liebenden Gott aus dem Blick verliert, kann sie vielleicht doch fortbestehen als ein Weg, mit diesen Ängsten fertigzuwerden, namentlich mit dem Bangen vor der Gegenwart des Sakralen im Leben, vor dem menschlichen Leiden und Versagen und vor allem vor dem Tod. In solchen Fällen geht zwar der Religion das Element des Glaubens ab, doch der Sinn, den sie bietet, liegt in Dingen wie die Besänftigung der Geister, die Hoffnung auf außernatürliche Hilfe, die Suche nach einer Betätigung oder einem Bereich des menschlichen Lebens – wie z. B. die geschlechtliche Liebe –, in die der wesentliche Sinnkern verlegt wird. Ob sie sich als ein Beruhigungsmittel oder als ein Aufruf zum Einsatz angesichts dieser Probleme herausstellt, ist ein treffliches Kriterium, um eine echte von einer unvollkommenen Religion zu unterscheiden, da eine Religion, die mit einem persönlichen, liebenden und rettenden Gott rechnet, vom Gläubigen verlangt, sich mit Fragen nach dem letztgültigen Sinn auseinanderzusetzen und sich einer Ethik zu unterziehen, die die Aussage der Religion ernst nimmt. Zuweilen herrscht in der religiösen Praxis die Beschäftigung mit den eigenen menschlichen Problemen oder mit den Problemen der Gemeinschaft vor, so daß sie vor allem als eine Weise der Angstbeschwichtigung weiterlebt und man um den wirklichen, tatkräftigen Einsatz herumkommt. Bleibt dies das oberste Bestreben, so muß die Religion manche abergläubische und entartete Formen annehmen. Wenn sie sich hingegen auf das Problem des menschlichen Lebens konzentriert, erwacht vielleicht das Bedürfnis nach einem letztgültigen Anliegen und Sinn, und so mag sie dazu dienen, die Glaubensperspektive aufzureißen. Das christliche Symbolsystem nimmt diese Probleme in sein Kerygma und sakramentales Universum hinein. Es hat eine arteigene Weise, darauf zu antworten; wir dürfen aber nicht überrascht sein, daß selbst

dann, wenn die christliche Antwort oder jede Antwort, die an einen liebenden, rettenden Gott glaubt, als unbrauchbar zur Seite gelegt worden ist, die Religion weiterlebt als ein Weg, mit diesen Problemen fertigzuwerden.

Wenn wir uns ausführlicher mit der letzten unserer fünf Fragen, d. h. mit den Bedingungen für das Fortbestehen und die Ausbreitung von Religionssystemen befassen und dem Christentum diesbezüglich besondere Aufmerksamkeit schenken, so liegt der Grund darin, daß wir uns damit implizit auch mit den vier vorhergehenden Fragen beschäftigen. Das größte Problem, dem sich das Christentum heute in der westlichen Welt gegenübergestellt sieht, ist die Frage, wie es in einer sich wandelnden Kulturumwelt lebensfähig zu bleiben und die Glaubenskrise zu bewältigen vermag, die notwendigerweise eintritt, wenn seine ganze Ausdrucksweise der Veränderung unterzogen wird.⁴ Wenn wir also die Bedingungen prüfen, unter denen das Christentum in und zu dieser neuen Situation entsprechende Formen annehmen kann, sprechen wir somit gleichzeitig über die Bedingungen, unter denen jede Religion auf echte Weise fortzudauern vermag. Die Schwierigkeiten ermesen, denen sich das Christentum gegenübergestellt sieht, wenn es im Lauf einer Kulturwende seinen Glauben lebendig zu erhalten sucht, hilft überdies verstehen, warum es zur Hauptsache ein auf den Westen beschränktes Phänomen geblieben ist. Daß man es versäumt hat, der kulturellen Herausforderung zu entsprechen, Aspekte nichteuropäischer Zivilisationen zu übernehmen, läßt sich einer Schwäche anlasten, die der christlichen Religion inhärent ist.⁵

Die Vorbedingungen für eine glaubenvermittelnde christliche Religion

Diese Vorbedingungen lassen sich wie folgt aufzählen und erklären:

1. Ein authentischer Ausdruck des christlichen Glaubens handelt von Leben und Tod, Übel, Sünde, Wert der menschlichen Person und Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, von Versöhnung und Bruderschaft unter den Menschen. Die Angst vor dem Tod, das Nichtloskommen von der Sünde, die Sündenschuld, das Bangen um seinen Personwert und die Furcht vor dem Zerreißen der menschlichen Gemeinschaft sowie auf der entgegengesetzten Seite die Lebenshoffnung, das Verlangen nach Gnade und Vergebung, der Wunsch, geliebt zu werden und liebesfähig zu sein, die Suche nach

brüderlicher Gesinnung und die Sehnsucht nach dem Heiligen, die irgendwie auf das Tun dieser Welt einwirken, bilden die grundlegende menschliche Erfahrung, auf der die Religion aufruht. Sie wird von ihr in eine sinnvolle Wirklichkeit verwandelt, worin diese Ängste bewältigt und diese Hoffnungen erfüllt werden. Mag sie auch einen noch so edlen Eindruck machen, so wird doch eine Religion, die über diese Faktoren der menschlichen Existenz nichts zu sagen weiß, schließlich nicht mehr beachtet.

Es ist auch möglich, daß eine Religion sich entschließt, einen einzelnen Faktor zu isolieren und sich auf ihn zu konzentrieren, daß sie alle Menschen ihre Hoffnung auf ihn setzen läßt und so ihre Anhänger für grundlegendere Fragen blind macht. Dazu kam es in gewissen alten Religionen, die zu sehr mit dem sexuellen Erleben oder sogar mit sexuellen Riten zusammenhingen, um damit dem menschlichen Verlangen nach Leben und Glück zu entsprechen. Alte Religionen, die dieses Interesse am Sexuellen aufgaben, behielten dennoch ihre Mythologien über die Götter oder entwickelten solche. Einzelne moderne geschlechtliche Verhaltensweisen weisen ebenfalls einen rituellen Aspekt auf, und man kann Liebesfeiern oder -riten finden, worin der Ton auf der geschlechtlichen Äußerung liegt und worin diese Liebe, ohne jeden Bezug auf eine Götterwelt, als Antwort auf das menschliche Leid genommen wird.

Die christliche Religion hinwieder hat sich bezüglich der geschlechtlichen Liebe oft in das genteilige Extrem verirrt und sie als etwas behandelt, vor dem man bangen oder das man verachten muß. Sie kann von ihren Anhängern dadurch verraten werden, daß sie andere Elemente der christlichen Botschaft isolieren oder irgendeinem besonderen menschlichen Problem allzuviel Aufmerksamkeit schenken, so daß die Gesamtschau verlorengeht. Dies ist beispielsweise dann der Fall, wenn das Christentum in der Praxis zur Resignation vor dem Schmerz auffordert, ohne als Gegengewicht Mut und Hoffnung zu wecken, oder wenn es den Wert der Person leugnet, indem es den Einzelmenschen dem System der betreffenden Gemeinschaft oder Religion unterordnet oder dem andern Extrem huldigt und die Religion zu einer rein individuellen Angelegenheit verkürzt. Es kann sich auch in der Beurteilung der Sünde eines der beiden Extreme des Pelagianismus oder des Puritanismus zu eigen machen oder die Natur des Todes und die Auferstehungshoffnung dadurch fälschen, daß es über das Leben der neuen Kreatur, die aus der um-

gestaltenden Macht des Sterbens in Christus hervorgeht, allzu stofflich denkt. Ein echt christliches Leben hält das Gleichgewicht zwischen der Auferstehungshoffnung und dem Weg der Torheit des Kreuzes.

2. Das echte Christentum rückt folglich das persönliche Element der Religion in den Vordergrund. Das einzigartige Element des christlichen Glaubens ist die Offenbarung des persönlichen Gottes, der Vater ist, des kosmischen Liebhabers, der nach der Liebesantwort fragt und so die Vereinigung mit ihm verheißt. Diese Offenbarung wird verfälscht, sooft die christliche Praxis den Antwortcharakter verliert, sich zu sehr auf den menschlichen Fortschritt konzentriert und dabei vergißt, daß «Gott uns zuerst geliebt» hat und daß all unser Tun Verherrlichung Gottes ist; wenn sie Gott zum Gesetzgeber macht, statt in ihm einen Retter und Vater zu sehen; wenn sie sich nicht um die innere Aneignung des Wortes und des Gesetzes und der Liebe Gottes in Christus durch den Heiligen Geist bemüht; wenn sie zu einem Aberglauben entartet und sich aufgrund eines falschen Vorsehungsbegriffs mit den Lebensschwierigkeiten befaßt, statt eine Lebensweise hervorzubringen, die Antwort auf Gottes Liebe ist.

3. Damit er in das Leben eines Volkes oder einer Zivilisation wirklich integriert ist, muß der christliche Glaube eine dichterische und symbolische Ausdrucksgestalt erhalten, die der betreffenden Kultur nicht fremd, sondern arteigen ist. Dies gilt für die Riten, die Feiern aller Art, die Andachten, die Kunst in jeder Form, kurz, für jede Ausdrucksform des christlichen Glaubens. Sie soll an die affektiven Kräfte im Menschen appellieren und den Glauben zu einer lebendigen Kraft zu machen suchen, die die Totalität der menschlichen Person einbegreift; sie soll aufgrund einer christlichen Schau und Sendung die Beziehungen zwischen den einzelnen Gliedern der Gemeinschaft fördern.

Die Sprache des Kerygmas, der Katechese, der Mystagogie, des Gebets, kurz, alle Symbole einer Religion sind stark mit kulturellen Elementen befrachtet, weil sie Formen sind, in denen die Religion ihre Botschaft als Beantwortung und Umgestaltung der menschlichen Erfahrung eines bestimmten Volkes oder einer bestimmten Kultur vorlegt. Was eine echte Religion ist, geht darauf aus, das menschliche Erleben und dessen mannigfaltige Ausdrucksformen nicht zu verurteilen, sondern umzugestalten. Durch diese religiösen Symbole muß der Glaube sprechen; durch sie wächst ein Volk in seinen Glauben hinein und entdeckt es alle

Konsequenzen und den weitem Sinngehalt seines Glaubens.

Selbst das Glaubensbekenntnis verwendet Kulturelemente und bedient sich einer Bildersprache. Es ist nicht ein rein objektiver Ausdruck, der die Glaubensartikel vorlegt, die von allen anzunehmen sind. Angesichts der Kulturwende besteht eine der Schwierigkeiten des Glaubensverkünders darin, den objektiven Gehalt, der unversehrt zu erhalten ist, von den Ausdrucksformen zu unterscheiden, die durch eine bestimmte Kultur geprägt sind oder durch eine zeit- oder ortsbedingte besondere Problematik.

Elemente der Offenbarung und des Glaubens können irgendwie auch in einer nichtchristlichen oder profanen Kultur vorhanden sein. Werden sie ausfindig gemacht, sind sie zu respektieren und können sie als Medien zu einer volleren Glaubenshaltung dienen. Dem Alten Testament und der christlichen Offenbarung ging es nicht in erster Linie darum, in das Leben und die Gepflogenheiten der semitischen oder hellenistischen Menschen völlig fremde Elemente hineinzubringen. Die Offenbarung war oft das innere Licht, das einem Volk ermöglichte, den vollen Sinngehalt und das ganze Potential eines Ereignisses oder vorgegebener Glaubensanschauungen und -praktiken wahrzunehmen. Sie gab einem Volk jeweils die Möglichkeit, durch eine gegebene Stufe in seinem religiösen Leben hindurch und über sie hinauszugehen und so zu einer besseren Erkenntnis Gottes und seiner Liebe zu seinem Volk zu gelangen.

Wenn wir Jesus Christus in einer neuen Kulturlage verkünden, müssen wir uns fragen, wie wir ihn als Antwort auf die Bestrebungen dieser Kultur und auf die in ihr bereits vorhandene Wahrnehmung des Sakralen darstellen können. Jesus hat von sich gesagt, er sei nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzuheben, sondern sie zu erfüllen. Diese Erfüllung bestand nicht darin, daß zu dem bereits Gesagten noch etwas hinzugefügt wurde, sondern in einer Vervollkommnung der Glaubenserfahrung von Gott, die die Juden, die das Gesetz und die Propheten sich innerlich angeeignet hatten, bereits besaßen. Wenn auch die jüdische religiöse Geschichte einzigartig dasteht und einen besonderen Bezug auf Christus hat, so ließe sich doch etwas Analoges sagen von der Glaubenserfahrung einer transzendenten Macht – von einer Erfahrung, zu der jedes Volk gelangt ist durch deren religiösen Ausdruck oder selbst durch seine Treue zu seinen profanen Aufgaben, wenn

diese brüderliche Gesinnung und die Respektierung der im menschlichen Leben vorhandenen positiven Anlagen erheischten.

Sich der dichterischen, sinnbildlichen und rituellen Ausdrucksformen einer Kultur zu bedienen, um den christlichen Glauben zu vermitteln, erfordert einen Dialog über verschiedene Fragen. Wie läßt ein Volk seine Gefühle und Sehnsüchte zu Wort kommen, wenn diese die religiösen Probleme betreffen, von denen wir bereits gesprochen haben? Wie reagiert es auf die traditionellen christlichen Symbole und wie weit lassen sich diese verwenden, um das menschliche Erleben in diesem neuen Rahmen umzugestalten? Wie weit läßt sich ein authentischer christlicher Glaube in Sinnbildern ausdrücken, die einer neuen Kultur entnommen sind? Oder wie kann eine im Werden begriffene Kultur ihren Glauben in neuen Symbolen zum Ausdruck bringen? Zu dieser Prüfung gehört auch die Frage, ob universale Symbole existieren, die in jedem Kulturraum Resonanz finden können, und wie weit einzelne christliche Grundsymbole wie beispielsweise die Wassersymbolik der Taufe oder das eucharistische Mahl dieser Kategorie angehören.

Ein Punkt, der besondere Beachtung verdient, ist die Stellungnahme zu der Kosmologie einer Kultur, d. h. zu ihrer Sicht des Universums. Manche Kulturen und Religionen sehen die Welt als von Geistern aller Art oder von dynamischen Kräften bevölkert an. Auf diese sinnbildliche Weise äußern sie ihre Beziehung zum Universum, dessen Rätselhaftigkeit und ihre Grenzen und Möglichkeiten, in Verbindung mit ihm zu treten. Darin tritt auch ihr Sinn für das Sakrale oder Göttliche zutage, das im Universum vorhanden ist, und für dessen Teilnahme an den menschlichen Angelegenheiten, sofern darin ein Bemühen liegt, die Umwelt des Menschen und damit sein Leben, das ja in seiner Entwicklung ebenfalls von der Umwelt, in der er lebt, abhängt, unter Kontrolle zu bringen. Wenn die christliche Predigt einer solchen Sicht der Dinge gegenübersteht, die für die Symbolik von Geistern Raum läßt, kann sie dieser entweder widersprechen oder sie zu einer Theophanie umkrepeln. Die semitischen Völker, die berufen wurden, das Volk des einen, wahren Gottes zu sein, lebten in einer von Geistern bevölkerten Welt. Dieser Geisterglaube verleitete sie zuweilen zur Idolatrie, bildete aber andererseits die Grundlage für die Engellehre des Alten Testaments. In späteren Zeiten hat das Christentum diese Angelologie oft mißverstanden und die Aussagen über die Engel zu wörtlich gedeutet, während zur Zeit des Alten Bundes und

in einigen Riten des christlichen Ostens (wo beispielsweise Christus und der Heilige Geist Engel genannt oder die Engel angerufen werden, um die schuldige Ehrfurcht vor der Majestät Gottes heraufzubeschwören) die Engel eine Art göttlicher Offenbarung darstellen, eine Form, die mysteriöse Nähe Gottes bei seinem Volk zum Ausdruck zu bringen. Auf diese Weise verband man ein Gefühl scheuer Ehrfurcht vor der Erhabenheit Gottes mit einem Gespür für seine gnadenhafte, liebende Gegenwart. Wenn wir an andere Völker herangehen, die ihre Beziehungen zum Kosmos und zum Sakralen in Geistergestalten versinnbildeten, können wir sicherlich etwas davon lernen.

In der jetzigen Entwicklungsphase der Kultur ist die westliche Welt immer mehr von der Unabhängigkeit des Säkularen überzeugt, und sie weiß mit Wundergeschichten, Heiligen oder besonderen Eingriffen Gottes kaum mehr etwas anzufangen. Gleichzeitig hat sie ihr eigenes Verlangen nach dem Sakralen und ihr eigenes Bedürfnis, mit ihrer Angst vor dem Universum fertigzuwerden – obwohl es jetzt möglich ist, auf den Mond zu reisen und mit weitem Planeten Kontakt aufzunehmen. Auf Symbolen und Frömmigkeitsformen zu beharren, die Wunder und Heilige und besondere Eingriffe Gottes benötigen, würde den Ruin der christlichen Religion bedeuten, selbst wenn diese Ausdrucksformen für gewisse Leute immer noch attraktiv wären. Viele würden eine Religion, die solche Anschauungen postuliert, von sich weisen, doch selbst diejenigen, die damit sich abfinden könnten, würden unweigerlich eine innere Spannung und einen Konflikt erleben zwischen ihren Theorien und technischen Kenntnissen über das Universum und ihren Eigenkräften auf der einen Seite und ihrem symbolischen Ausdruck ihrer Beziehung zu ihm auf der andern. Die Philosophie und die Theologie haben diesem neuen Daseinsgefühl bereits Rechnung getragen, indem sie eine Theorie über das Sakrale und das Säkulare ausgedacht haben, die das Sakrale und Transzendente mehr als eine Wirklichkeitsdimension auffaßt und nicht so sehr als eine separate Existenzsphäre, und man spricht von Treue zum Profanen als einem Sich-Aufschließen für das Sakrale. Was immer noch fehlt, ist eine neue Symbolik, die es dem Menschen ermöglichen würde, gleichzeitig Gott zu begegnen und nach dem Universum und seinen Einzelheiten zu greifen, ein Ausdruck in Ritus und Gebet, der die Gegenwart Gottes im menschlichen Leben und in der Geschichte wahrnehmen würde, und eine Aufforderung zu einer Antwort im Glauben, die alle

menschlichen Strebungen, sowohl die affektiven als auch die Verstandeskkräfte kanalisieren würde.

4. Wenn nicht ihre Jünger durch ihr Leben für sie zeugen, kann eine Religion sich nicht behaupten. Dieses Zeugnis bildet die geistliche und lebendige Erfahrung, die durch religiöse Praktiken vermittelt wird, und ist der letztgültige Faktor, der die Religion glaubhaft macht. Die christlichen Evangelien haben auf dieses Zeichen der Glaubwürdigkeit und auf die Existenz der Liebesgemeinschaft, in die neue Mitglieder hineingenommen werden, stets großes Gewicht gelegt. Der Glaube wird in Wort und Sinnbild interpretiert und vorgelegt, gleichzeitig aber sind Wort und Sinnbild eine Interpretation der Werke, worin der Glaube seine Vitalität beweist. Man teilt mit den andern den Glauben an Gott, den Vater des Herrn Jesus Christus, das Gespür für den Heiligen Geist, das Wissen, was dies für die Probleme von Gut und Böses, Leben und Tod bedeutet, den sinnvollen Einsatz in der Welt gepaart mit der Hoffnung auf die Zukunft. Und man beteiligt sich auch gemeinsam am Gebet nach seinem religiösen Ritus und in seinem letztlich kontemplativen Charakter. Was heute ganz besonders not tut, ist das Zeugnis der Anteilnahme an den Nöten der Welt und an der Umgestaltung der Gesellschaft, ohne daß man irgendwie den Glauben an Gott aufgibt oder die Kontemplation abwertet, die das Lauterste ist, was ein Mensch in seinem Leben anstreben kann.

5. Nebst diesem Zeugnis und seinem symbolischen Ausdruck hat die Religion auch ihre Institutionen nötig, d. h. Leitungs- und Organisationsformen und ihr Gesetz, das die Beziehungen zwischen ihren Mitgliedern und Anhängern regelt. Das institutionelle Element des Christentums bildet immer noch ein Streitobjekt zwischen Kirchen und unter den Mitgliedern der einzelnen Kirchen. Es ist im Zeitpunkt einer Kulturwende eine wichtige Frage, denn je nachdem man diese Strukturen einschätzt, wird man bloße Anpassungsversuche oder eine radikalere Reform im strengen Sinn des Wortes anstreben. Man scheint sich immer stärker bewußt zu werden, daß der institutionelle Faktor im Christentum sich weniger um die Institutionen dreht, die von Jesus Christus oder den Aposteln als ein notwendiges Mittel für die Übermittlung seines Wortes und seiner Gnade ihre Gestalt erhalten haben, sondern mehr um die Frage nach den geeignetsten Formen, um das Selbstverständnis der Gemeinde zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort auszudrücken in Kontinuität zu einer vergangenen christlichen Überliefe-

rung. Die Kirche ist von Natur aus eine Gemeinde, die in Glaube und Liebe mit Jesus Christus eins ist, der Leib, der durch seinen Geist mit ihm identifiziert wird und seine sakramentale Gegenwart in der Welt darstellt. Die geistigen Werte sind nicht nur in dem Sinn primär, daß sie die wichtigsten sind, sondern auch in dem Sinn, daß sie vor den Institutionen kommen. Die Institutionen haben die Rolle, Stützen zu sein für die geistigen Werte, deren Ausdruck sie in erster Linie sind. Sie hängen in ihrer Glaubwürdigkeit und Fortdauer oder wenigstens in ihrer Wirksamkeit davon ab, daß sie stets mit diesen Werten zusammengekoppelt sind. Es kann zu einer Trennung kommen zwischen einer Institution und dem Wert, dessen Ausdruck sie ursprünglich war, und dieser Riss ist auch tatsächlich oft eingetreten, und doch hat die Institution in ihrer geschichtlichen Form weitergelebt einfach deshalb, weil sie zu Beginn mit dabei war und weil jeder Gemeinschaft ein konservativer Zug innewohnt, der an überlieferten Strukturen festhält. Zu diesem Auseinanderklaffen kommt es entweder deshalb, weil das Selbstverständnis der Gemeinde im Glauben sich wandelt oder den Wertesinn ändert, oder weil in der Institution eine Korruption herrscht und sie an der Form, nicht aber am Geist festhält. In beiden Fällen ist das Ergebnis dies, daß die Institution nicht mehr vom Geist der Gemeinde getragen wird und kein geeignetes Instrument mehr darstellt, um den Glauben zu bestärken, damit er sich in der religiösen Praxis und in Taten bezeugt.⁶

Heute bedarf es in den nichtwestlichen und in den westlichen Ländern institutioneller Reformen, wobei aber nicht überall auf der Welt die gleichen Änderungen von gutem sein können. Um bloß das Beispiel der Krise des Westens zu nehmen: Eine autoritäre Institution, die zuweilen auch in ihrem Lebensstil unevangelisch ist, kann nicht eine Stütze sein für die Werte der christlichen Gemeinschaft, die sich heute klarer bewußt geworden ist, daß ihre Glieder eine Mitverantwortung an der Sendung Christi haben. Die Formen der Leitung, des Priestertums und des Gesetzes müssen dem Sendungsbewußtsein der Kirche angepaßt werden. Dieses Sendungsbewußtsein hat sich in einer Umgebung, welche zur Mitbeteiligung auffordert, aus dem christlichen Glauben ergeben. Es wäre naiv, wollte man lediglich feststellen, daß der christliche Glaube, der aus dem Neuen Testament auf uns gekommen ist, eine Gemeinde anstrebt, die kraft des Waltens des Heiligen Geistes und der Charismen die Verantwortung aller ihrer Glieder für das

Leben und die Sendung der Kirche akzeptiert, und so behaupten, wir würden durch die Förderung der Mitverantwortung zu einem reineren christlichen Ideal zurückkehren. Wollten wir die Sache so erklären, würden wir nicht andern Kultureinflüssen und der entscheidenden Tatsache Rechnung tragen, daß der Glaube als eine in Christus gegebene Antwort auf Gott innerhalb einer Gemeinschaft wirkt, die den Einflüssen einer gegebenen Kultur unterliegt, so daß die betreffende Gemeinde in dieser kulturell bestimmten Situation ihre eigene Antwort auf Gott in Christus finden muß. Zwar stimmt es gewiß, daß man zur Zeit des Neuen Testaments sich stark der Gegenwart des Geistes bewußt war als der inneren Bestärkung, die jedem Christen zuteil wird, damit er das Wort Christi in sich aufzunehmen vermag, und daß dies zu einer Respektierung des unterschiedlichen Beitrags der verschiedenen Charismen veranlaßte. Es stimmt auch, daß das Schwinden dieses Gespürs für das Geisteswirken einer der Faktoren war, die zu einer sich verbreiternden Kluft zwischen dem Klerus und den Gläubigen führte. Dennoch dürfen wir nicht vergessen, daß heute der Glaube in der westlichen Welt eine Antwort erheischt von christlichen Gemeinden, worin man sich durch den Einfluß der Kultur zu einem stärkeren Sinn für die Mitverantwortung und Mitbeteiligung gedrängt fühlt und worin dieser Beitrag möglich ist aufgrund des Bildungsniveaus und der vielfältigen Spezialkenntnisse, über die man in unserer Gesellschaft verfügt. Dies erfordert von selbst neue Gesetzes-, Institutions- und Gehorsamsformen. Letztlich gilt der christliche Gehorsam dem Wort Gottes. Der unmittelbare Gehorsam bezieht sich auf die Ausdrucksformen, die dieses Wort annimmt, doch müssen es kommunikative Formen sein. Dies gilt für Gesetze und Institutionen so gut wie für andere Ausdrucksgestalten.

6. Ohne ein geschichtliches Denken ist keine dieser Änderungen in der Ausdrucksform der Religion möglich, weder ein Wandel im Symbolausdruck, in der Glaubensformulierung, im Ritus, in der Frömmigkeit, in den Institutionen noch ein Wandel im Lebensstil. Ein geschichtliches Denken⁷ ist sich der Kreativität des Glaubens und der kulturellen Unterschiede bewußt, worin diese Kreativität sich betätigen kann. Es weiß, daß der Glaube keine Formulierung darstellt, die in bestimmte Ausdrücke einzubetten ist, sondern eine in ständigem Wandel begriffene Antwort der Glaubensgemeinde auf das Christusereignis, dessen Sinn- und Kraftfülle sich nie ausschöpfen

läßt. Der Glaube schafft sich somit seinen eigenen religiösen Ausdruck, aber den Bedürfnissen und dem Kulturbewußtsein des Gläubigen entsprechend. Ein geschichtliches Denken bestreitet nicht die Kontinuität, die sich aus der christlichen Überlieferung und der gemeinsamen Natur, die alle Menschen besitzen, ergibt, aber es verwehrt auch viele Vorurteile bei der Festlegung der Grenzen der Kontinuität.

7. Schließlich ist die Richtschnur für jede Religion eine systematische Reflexion, das heißt für das Christentum eine reflektierende Theologie. Eine bodenständige Theologie, mag sie nun westlich oder sonstwie sein, gründet auf einer Kenntnis und Erforschung der inneren Welt eines Volkes und seiner Kultur: ihrer Werte, ihrer Formen der Kommunikation und des Selbstaudrucks, ihrer Denkweisen. Um zu deren Kenntnis zu gelangen, ist es notwendig, eine philosophische Anthropologie zu entwickeln aufgrund einer Reflexion über die innere und äußere, persönliche und dialogale Erfahrung. Dies befähigt ein Volk, beim Aufbau und bei der Erklärung der Glaubenserfahrung sich mit den Forderungen der Theorie zu treffen, und gewährleistet, daß kein Zwiespalt besteht zwischen den symbolischen, devotionalen und institutionellen Elementen einerseits und dem Trachten nach der Wahrheit andererseits, sondern daß beides im Denken und Fühlen der Gemeinschaft und ihrer einzelnen Mitglieder eine innere Einheit bildet. In der Vergangenheit hat die Scholastik nach einer solchen Theologie für den Westen gesucht, und die modernen Theologen fahnden nach einer solchen für die heraufkommende neue Kultur des Westens. Das gleiche muß für die nichteuropäischen Kulturen getan werden.

Schluß

Wenn die christliche Religion in einem beständigen Kreativitätsprozeß begriffen ist, der den hier dargelegten Bedingungen entsprechen muß, so gilt dies auf je eigene Weise für jede echte Religion. Damit eine authentische Religion von Dauer ist, muß sie die letztgültige Wirklichkeit so anstreben, daß sie den Glauben an einen persönlichen Gott nicht ausschließt oder verunmöglicht.⁸ Auch bedarf sie des glaubhaften Zeugnisses ihrer Anhänger und der Respektierung ihrer religiösen Überlieferung sowie des kulturellen Ausdrucks des Glaubens in einem Symbolsystem, in einer Institution und in Reflexion. Dieser erneuerte oder neugeformte kulturelle Ausdruck kommt zu der religiösen Überlieferung hinzu, bleibt aber im Zusammen-

hang mit der früheren Tradition aufgrund der ursprünglichen Quellen, des Respekts vor der Geschichte und der gemeinsamen Menschennatur, die die gleichen universellen Bedürfnisse und Tendenzen aufweist.

Der Christ ist überzeugt, daß die Religion überleben wird, weil er überzeugt ist, daß Gott sich weiterhin in Liebe dem Menschen mitteilt. Er ist sich auch bewußt, daß nicht jede Religion authen-

tisch ist und daß die christliche Religion sich einer beständigen Läuterung und Entwicklung unterziehen muß. Die religiöse Antwort, worin sich der Glaube verkörpert, ist irgendwie immer eine Antwort auf einen ähnlichen Anruf, wie er an Abraham ergangen ist: «Ziehe hinweg aus deinem Vaterlande und aus deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause in das Land, das ich dir zeigen werde» (Gen 12, 1).

¹ Carl G. Vaught, *Two Concepts of God: Religious Studies* 6 (1970) 221.

² «Mythisch» besagt nicht unwahr, sondern bezieht sich auf die literarische Gestalt, worin die Botschaft zum Ausdruck gebracht ist.

³ Glaubensanschauungen sind nicht so grundlegend wie der Glaube und betreffen nicht den in einer Religion vorhandenen Sinnkern. So stellt beispielsweise die Existenz von Engeln für einzelne Christen eine Glaubensanschauung dar, ist aber nicht ein Wesensbestandteil des Glaubens.

⁴ Zu den sich wandelnden Bedingungen des religiösen Ausdrucks vgl. B. Lonergan, *Theology in its New Context: L. K. Shook* (Herausg.), *Theology of Renewal I* (New York 1969) 34-46.

⁵ Hier ließe sich zwischen der christlichen Religion und der Wahrheit des christlichen Kerygmas unterscheiden. Religion ist der ganze Komplex, worin der Glaube zum Ausdruck gebracht wird, wächst und vermittelt wird, und infolgedessen wird sie von verschiedenen Kulturelementen beeinflusst.

⁶ Mehrere Beispiele dafür bietet Y. Congar, *Erneuerung des Geistes und Reform der Institution: Concilium* 8 (1972) 171-177.

⁷ Zu der Natur und Relevanz des geschichtlichen Denkens vgl. J. W. O. Malley, *Reform, Historical Consciousness, and Vatican II's Aggiornamento: Theological Studies* 32 (1971) 573-601.

⁸ Es ist hier nicht möglich, über die Natur des christlichen Dialogs mit denjenigen Weltreligionen zu diskutieren, die ihr Streben nach der letztgültigen Wirklichkeit in nicht personalen Begriffen zum Ausdruck bringen. Die Frage für den Christen ist: Inwieweit sind sie für die Möglichkeit des Glaubens an einen liebenden, persönlichen Gott offen? Inwiefern unterstützt und fördert dieses Streben nach der letztgültigen Wirklichkeit die transzendente Offenheit des Menschen, die ihn in Gemeinschaft mit Gott bringt? Kurz, es geht um den Respekt für die menschliche Transzendenz, die den Menschen nicht bei begrenzten Objekten stillstehen läßt, sondern ihn beständig weitergehen heißt, so daß er schließlich zu einer Begegnung mit dem persönlichen Gott gelangt, gleich, wie diese dann begrifflich gefaßt wird.

Übersetzt von Dr. August Berz

DAVID POWER

geboren am 14. Dezember 1932 in Dublin (Irland), Oblate der Unbefleckten Jungfrau Maria, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte am Liturgischen Institut zu Sant' Anselmo in Rom, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie, seit 1972 Professor für Sakramententheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Er veröffentlichte u. a.: *Ministers of Christ and His Church* (London 1969).

John Shea

Die zweite Naivität – Bemerkungen zu einem Pastoralproblem

Die meisten Ortskirchen sind der Meinung, daß ihre Pastoralprobleme sich um den kirchlichen Amts- und Zeugnisdienst drehen. Bezeugt die Kirche die Heilsbotschaft und dient sie den Menschen? Diese zwei Hauptanliegen zerfallen in eine Unzahl praktischer Fragen. Erleichtert und unterstützt die Schule das christliche Leben? Wie sollten die Geldmittel eingesetzt werden? An wie viele

Leute in der Nachbarschaft kommt die Kirche heran? Nimmt sie sich der Betagten an? Sorgt man gut für die Kranken? Gibt man der Jugend starke, doch verständnisvolle Strukturen zu ihrem Wachstum? Tut man etwas zur Hebung des Familienlebens? Werden die emotionalen Probleme verspürt und kümmert man sich um sie? Wird die Liturgie ansprechend gestaltet? Wie und wie weit setzt sich die Kirche politisch ein? Von der festen Basis des christlichen Lebens aus greifen die Energien der Ortskirche heilend und helfend nach außen.

In den letzten Jahren haben viele Ortskirchen ein internes Pastoralproblem kennengelernt, das die nach außen gerichteten Bestrebungen in den Hintergrund zu drängen droht. Dieses Problem, das oft mehr verspürt als artikuliert wird, läuft unter vielerlei Namen. Man hat es schon als «Identitätskrise», «Einbruch des Säkularismus», «Irre-