

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).

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

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

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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.

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

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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-

velanz der Religion» oder einfach als «Glaubensmangel» bezeichnet. Doch die zutreffendste Diagnose für diese Verunsicherung in der Herzmitte des christlichen Lebens wäre vielleicht die, daß für viele Menschen die religiöse Sprache nichtssagend geworden ist. Die christlichen Symbole, die einst den Glauben der Kirche zum Ausdruck brachten und ihr Tun bestimmten und motivierten, haben ihre Macht verloren. Sie wirken sich nicht mehr als positive Kraft auf den Stil des kirchlichen Lebens aus, weil sie nicht mehr als packender Zugriff nach dem Realen bestechen und überzeugen. Es handelt sich dabei nicht einfach um das ewige Problem des Wechselspiels zwischen Glaube und Zweifel. Um uns zeitweilig der Unterscheidung der Sprachphilosophie zwischen Sinn und Wahrheit zu bedienen: das angedeutete Pastoralproblem betrifft mehr die Sinnhaftigkeit der christlichen Symbole als ihre Wahrheit. Das heißt, der Angehörige der Kirche versteht nicht leicht und ohne weiteres, wie die religiöse Sprache, die er gebraucht, in die Welt paßt, die er erlebt. Ein älterer Kirchenbürger hat dies einmal so gesagt: «Sie (die kirchliche Symbolsprache) schmeckt nicht mehr nach Realität.»

Obwohl dieses Problem des Sinnschwunds der kirchlichen Sprache oft übersehen wird, übt es auf den Stil des kirchlichen Lebens einen durchgängigen Einfluß aus. Dies tritt am offensichtlichsten zutage in der Sonntagshomilie. Die herkömmlichen Symbole – Sünde, Gnade, Gottesreich, Schöpfung, Geist – scheinen in der Predigt keine dominierende Rolle mehr zu haben. Die Verkündigung hat im psychoanalytischen Vokabular neue, packendere Worte gefunden: Wachstum, Beziehung, Antwort, Abwehr, Offenheit usw. Diese Wortbildungen sind vielleicht legitime Versuche, einen Aspekt der christlichen Symbole zu interpretieren. Doch der springende Punkt ist der, daß sie nicht als Deutungen, sondern als Ersatzwörter verstanden werden. Die Symbole wirken nicht als Kriterien für die homiletische Reflexion. Sie werden umgangen zugunsten einer dienlicheren Rhetorik. Nicht nur in der Verkündigung, sondern im kirchlichen Tun ganz allgemein verrät sich die Verwirrung und Verlegenheit in bezug auf die religiöse Sprache. In der Konversation sind religiöse Begriffe Schranken für die Kommunikation. Man spricht um sie herum, über sie weg, unter ihnen durch, aber nie durch sie hindurch. Der Sinn der Symbole wird nicht unmittelbar erfaßt. Sie binden die Leute nicht aneinander in gemeinsamer Aussage und gemeinsamem Los, sondern bringen sie zu verlegenem Schweigen. Vielleicht

ist im Bereich des persönlichen und liturgischen Betens der Sinnschwund der religiösen Sprache am akutesten zu verspüren. Das Zwiegespräch mit einem persönlichen Gott, das einst ganz geläufig und natürlich war, ist höchst suspekt. Um mit Kazantzakis zu sprechen: «Ich dachte einst, Gott lache und weine und ringe an meiner Seite, aber nun spüre ich, daß ich zu meinem eigenen Schatten gesprochen habe.» In der Liturgie läßt das verbale Zusammenspiel des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes die Leute betreten zurück. Was für einen Sinn hat es, den Vater zu bitten, uns den Geist zu senden, damit dieser unsere Gaben in den Leib und das Blut seines Sohnes verwandle? Bei dieser Verlegenheit in bezug auf die religiösen Symbole verlegt sich die Ortskirche oft auf das, was handfester ist – auf eine Beratungsklinik oder ein Sozialprogramm. Doch wenn nicht der Sinn der religiösen Symbole wiederentdeckt wird, wird die Kirche ihre spezifisch religiösen Wurzeln und ihren transzendenten Auftrag verlieren.

Am Schluß seines Werkes «Symbolik des Bösen» bietet Paul Ricœur ein Modell, um diese Pastoral Krise der religiösen Symbole zu interpretieren.<sup>1</sup> Er nimmt an, daß der Mensch in der Haltung zu seinen religiösen Symbolen in einem Übergang von einer ersten zu einer zweiten Naivität begriffen sei. Nach Ansicht Ricœurs bestand für den prämodernen Menschen eine Glaubensunmittelbarkeit, eine frische, unverbildete Beziehung zu religiösen Symbolen, eine urwüchsige Naivität. Doch der moderne Mensch ist, eben weil er modern ist, eine kritische Kreatur. Er ist informiert durch die Philosophie, Exegese, Religionsphänomenologie und die Psychoanalyse des Sprechens. Obwohl nicht jeder moderne Mensch sich persönlich in diesen Fachgebieten auskennt, bilden sie doch den kulturellen Mutterboden, aus dem heraus er denkt und handelt. Infolgedessen besitzt er keine unmittelbare, undifferenzierte Beziehung zu den Glaubenssymbolen. Sie schließen ihn nicht spontan für das Sakrale auf und führen ihn nicht ohne weiteres zur Gotteserfahrung. Für den modernen Menschen ist die ursprüngliche Naivität unwiederbringlich dahin. Doch Ricœur stellt die These auf, daß der moderne Mensch imstande ist, in seinen religiösen Symbolen in einer zweiten Naivität zu Hause zu sein. Diese zweite Naivität wird nicht dadurch erlangt, daß man eine isolierte Glaubenswelt schafft und aufrechterhält, sondern gerade in und durch eine kritische Haltung. Um seine ererbten religiösen Symbole zurückzugewinnen, muß der moderne Mensch sich in den hermeneuti-

schen Zirkel versetzen. Grob gesprochen lautet dieser Zirkel so: «Man muß verstehen, um zu glauben, und man muß glauben, um zu verstehen.»<sup>2</sup> Durch eine kritische Interpretation werden religiöse Symbole ihre Macht zurückgewinnen und auf das Sakrale hin transparent werden. Der moderne Mensch muß sich deshalb nicht von den Symbolen lösen, sondern an sie glauben und in ihnen leben. Ricoeur wettet, daß man dadurch, daß man sich den Symbolen anvertraut, «Den Menschen und den Zusammenhang zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein aller Seienden besser verstehen» wird.<sup>3</sup> Wenn der moderne Mensch verstehen mußte, um zu glauben, muß er nun glauben, um zu verstehen.

Das Modell Paul Ricœurs diagnostiziert das Bedürfnis, das viele Ortskirchen verspüren. Das Kirchenvolk ist zwischen einer ersten und einer zweiten Naivität gefangen. Weder kann es sich auf eine undifferenzierte, unkritische Haltung zu den Symbolen seines Glaubens zurückziehen noch sich auf eine zweite, kreativere Haltung einlassen. Der heutige Kirchenangehörige wünscht verzweifelt, von neuem von den Symbolen des Sakralen angesprochen zu werden. Damit es dahin kommen kann, muß er die «Wüste der Kritik»<sup>4</sup> durchwandern, auf die Erkenntnisse der Naturwissenschaft, Psychologie, Soziologie und Geschichtswissenschaft hören und so einen ersten Schritt dem Verständnis entgegen tun.

#### *Die heutige Kritik an den religiösen Symbolen*

Das Aufkommen und der gewaltige Erfolg der Naturwissenschaften hat die Religion zu einem neuen Selbstverständnis gezwungen. Im Konflikt mit der Wissenschaft ist sich die Religion bewußt geworden, daß ihre Sprache nicht literarisch, sondern symbolisch ist und daß sie nicht über eine neutrale Auskunft über die der Beobachtung unterliegende Welt verfügt, sondern über eine Interpretation der transzendenten Dimension der menschlichen Erfahrung. Einst hat die mythisch-symbolische Sprache der Religion gleichzeitig als wissenschaftliche Erklärung und als Aussage über die letzten Fragen gedient. Während der letzten vierhundert Jahre ist die religiöse Rede allmählich von ihren wissenschaftlichen Ambitionen geläutert worden. In der Schlacht zwischen der biblischen Schöpfung und der Evolution und zwischen der Kataklysmentheorie und dem Uniformitarismus in der Geologie ist es klar geworden, daß Sprache und Wahrheit der Religion und Sprache und Wahr-

heit der Naturwissenschaft sich von Grund auf unterscheiden. Die Naturwissenschaft versucht, über die Interaktion von Dingen «da draußen» unvoreingenommen zu reden; die Religion spricht engagiert über die Tiefe des menschlichen Daseins und den Sinn der Geschichte. Doch dieser Unterschied läßt sich schwerlich aufrechterhalten und lehren, wenn die Geisteshaltung einer Epoche der Positivismus ist. Die wissenschaftliche Erkenntnisweise wird von den Menschen als der einzige Weg zum Realen angesehen. Diese Kulturströmung bringt ein plattes, prosaisches Wissen mit sich, worin die religiösen Symbole nicht symbolisch funktionieren dürfen, sondern zu Aussagen über eine ontologische Gottheit erstarren. Sie gestalten und mobilisieren nicht das menschliche Erleben, sondern werden für sich allein betrachtet als selbständige Entitäten, die sich uninteressiert prüfen ließen. Für die meisten Menschen ist die religiöse Rede eine Art «übernatürlicher Positivismus». Der erste Schritt zu einer zweiten Naivität besteht darin, daß man sich von einem prosaischen Verständnis der religiösen Sprache abwendet und sich des Zusammenhangs zwischen Symbol und Erfahrung bewußt wird.

Die kritischen Bemerkungen von seiten der Psychologie, Soziologie und Geschichtswissenschaft stimmen darin überein, daß sie die Relativität und Kulturgebundenheit des religiösen Symbols betonen. Die Sozialwissenschaft examiniert Symbole als Projektionen der individuellen und gesellschaftlichen Ordnung. In der individuellen Ordnung handelt es sich für sie bei religiösen Symbolen um Sublimierungen oder Triebverdrängungen (Freud). So wird z. B. das Bild Gottes als eines Vaters auf die Ermordung des Urvaters durch seine Söhne und das sich daraus ergebende Schuldgefühl zurückgeführt und so erklärt. In der Gesellschaftsordnung gelten religiöse Symbole als verkleidete Ideologien (Marx). Sie seien bewußt oder unbewußt Werkzeuge zur Ausbeutung und Herrschaft. In der geschichtlichen Perspektive lassen sich Symbole von den Kulturumständen her, in denen sie ihren Ursprung haben, verstehen und erklären. Psychologie, Soziologie und Geschichtswissenschaft mögen vielleicht ein tieferes Verständnis der religiösen Symbolik mit sich bringen, aber sie verschaffen keine erschöpfende Erklärung. Es stimmt zwar, daß das Symbol von der Personalität des Einzelnen und der Gesellschaft her projektive Elemente enthält und daß ihr geschichtlicher Kontext der Schlüssel zu seiner Bedeutung ist, doch diese Erkenntnisse erklären das religiöse

Symbol nicht völlig. Man muß die religiöse Symbolik so nehmen, wie sie ist. Mircea Eliade hat den einzigartigen, irreduziblen Charakter des religiösen Symbols treffend erkannt:

Es «wird ein religiöses Phänomen sich nur dann als solches offenbaren, wenn es in seiner eigenen Modalität erfaßt, wenn es also unter religiösen Maßstäben betrachtet wird. Ein solches Phänomen mittels der Physiologie, der Psychologie, der Soziologie, der Wirtschaftswissenschaft, der Sprachwissenschaft, der Kunst usw. einzukreisen, heißt, es leugnen. Heißt, sich gerade das entkommen zu lassen, was an ihm einzigartig und unzurückführbar ist – nennen wir es den sakralen Charakter.»<sup>5</sup>

In den reduktionistischen Kritiken der Naturwissenschaft, der Psychologie, der Soziologie und der Geschichtswissenschaft wird ein geschichtlich-evolutionäres Menschenbild vorausgesetzt. Comtes Theorie, wonach die Menschheit drei Entwicklungsstadien durchlaufen hat, geistert immer noch herum. In dieser Sicht gehört die symbolisch-mythologische Sprache der Kindheit des Menschen an. Jede Einsicht und Erkenntnis, die die Sprache einst enthielt, läßt sich nun in wissenschaftliche Begriffe fassen und klären. Doch ein zutreffenderes Modell als das Dreistadiengesetz ist die Differenzierung. In der neueren Zeit ist der Mensch nicht der Symbolsprache entwachsen, sondern er hat diese bloß von der empirischen, beschreibenden Sprache unterschieden. Die Symbolsprache hat im menschlichen Gespräch einen dauernden Platz, weil sie in die Tiefe des menschlichen Erlebens hinabreicht und die Wahrnehmungen und Empfindungen des Menschen über die ganze Daseinsordnung, in der er sich befindet, auszudrücken vermag. So wenig wie die Symbolsprache die notwendige realistische Funktion leisten kann, so wenig vermag die realistische Sprache die notwendige Symbolfunktion zu vollziehen. Die religiösen Symbole reichen in die Dimension des Letztgültigen im menschlichen Erleben hinab und erheben sie. Sie sind stets partikularisiert, da sie auf ein bestimmtes geschichtliches Milieu zurückgehen und die individuelle und gesellschaftliche Persönlichkeit widerspiegeln. Sie haben aber auch unterscheidenderweise einen grundlegenden Zusammenhang mit dem Sakralen, eine ertümliche Macht über das Dasein. Wenn der moderne Mensch durch alle Kritik hindurch in diesen Symbolen zu leben vermag, wird er wiederum das Sakrale erleben. In der heutigen Zeit kann man nicht *an* religiöse Symbole glauben, sondern muß durch sie *hindurch* glauben. Zweck des Symbols ist es nicht,

dem Menschen Informationen zu verschaffen, sondern ihn zum Erleben zu bringen. Wenn religiöse Symbole die transzendente Erfahrungsdimension zugleich aufdecken und ansteuern, werden sie ihre Macht, dem christlichen Leben Richtung und Antrieb zu geben, zurückgewinnen.

### *Die transzendente Dimension des Erlebens*

Viele Kritiker erheben den Vorwurf, das größte Verbrechen unserer übertechnisierten Welt bestehe darin, daß sie den Menschen sich selbst entfremde. Alle Erfahrungen werden eingeebnet. Man läßt Freude und Schmerz einfach über sich ergehen und macht dazu bloß die nivellierende Bemerkung: «So ist nun eben einmal das Leben.» Man lenkt das Augenmerk beständig auf Dinge, die den Menschen veranlassen, eine Unzahl von technischen Fragen zu stellen, die ihn aber davon abhalten, nach der Existenzfrage selbst zu fragen. Wenn der Mensch den Sinn seiner religiösen Symbole wieder verstehen soll, muß er mit den erstarrten Formeln brechen, die seinen Gesichtskreis einengen. Er muß ein Stethoskop auf seine Erlebnisse setzen und da die Pulsschläge vernehmen, die für sein Leben von vitaler Wichtigkeit sind, die er aber öfters überhört. Kurzum, er muß ein Gespür für die transzendente Dimension des Erlebens bekommen, das ihn über seine jetzige Erkenntnis und Entwicklung hinauszugehen heißt. Im Herzpunkt einer Transzendenzwahrnehmung steht «das Gefühl», daß etwas Größeres in uns eingetreten ist oder daß wir in etwas Größeres hineintreten» (Michael Murphy).<sup>6</sup>

Die Transzendenz Erfahrung muß entmystifiziert werden. Unglückseligerweise war in den Kirchen das Modell für die Transzendenz oft die ekstatische Union – Paulus im siebenten Himmel, Franziskus auf dem Berg Alverna, Josef von Cupertino, wie er durch eine Kirche schwebt. Dieses Modell läßt das Transzendente als etwas Esoterisches und Bizarres empfinden. Doch diese Ekstasen – angenommen, daß sie echt sind – sind nur die intensivste und spektakulärste Form der Transzendenz Erfahrung. Die Transzendenz kann auch auf gewöhnlichere, ruhigere und doch nicht weniger wirkliche Weisen erfahren werden. Die Transzendenz Erfahrung wird oft als ein Gefühl der Vereinigung, ein Gespür für das Ganze, als ein Außer-sich-sein, als ein geläutertes, erneueter Leben, als Genugtuung und Freude empfunden. Der Mensch kommt in Berührung mit dem Mehr, dem Mysterium, dem Ganzen, Umfassenden. Ein Transzen-

denzerlebnis kann eigentlich durch alles ausgelöst werden, aber für gewöhnlich sind die auslösenden Faktoren die Natur, die geschlechtliche Liebe, die Geburt eines Kindes, liturgische Feiern, erhabene Kunstwerke, wissenschaftliche Entdeckungen, Poesie, kreative Anstrengung, alles Schöne. Transzendenzerlebnisse sind nach den Worten Ian T. Ramseys Erlebnisse, worin einem «der Kosmos aufgeht», Situationen, worin das Universum «lebendig» wird, worin eine «tote», «stumpfsinnige», «platte» Existenz «Tiefe» oder eine andere «Dimension» annimmt.<sup>7</sup> Der Psychologe Abraham Maslow ist der Ansicht, daß Spitzenerlebnisse der Faktor sein werden, nach dem sich zwei künftige Typen religiöser Persönlichkeit voneinander unterscheiden werden. «Jeder oder fast jeder Mensch kann ein Spitzenerlebnis haben... Kurzum..., die beiden Religionen der Menschheit werden, wie zu erwarten ist, die Leute mit Spitzenerlebnissen und die Leute ohne solche sein, d. h. einerseits diejenigen, die leicht und oft private, persönliche, transzendente, zutiefst religiöse Erlebnisse haben, und diese akzeptieren und sich zunutze machen, und auf der andern Seite diejenigen, die nie solche Erlebnisse gehabt haben oder sie verdrängen oder unterdrücken und die sich deshalb ihrer nicht bedienen können zur Selbsttherapie, zu ihrem personalen Wachstum und ihrer personalen Erfüllung.»<sup>8</sup> Wenn ein Mensch der transzendenten Dimension seines Erlebens inne wird, greift er nach einer Sprache, um sie zum Ausdruck zu bringen und zu interpretieren. Die Sprache, die sich dazu anbietet, ist die religiöse Symbolsprache.

Obwohl alles Anlaß sein kann, die transzendente Dimension des Lebens zum Vorschein treten zu lassen (dafür zeugen die Reflexionen über Gott, die Whittaker Chambers angestellt hat, als er sah, wie das geschnittene Haar seiner Tochter in deren Ohren fiel), gibt es doch gewisse Situationen, die für gewöhnlich eher dazu führen. Die Grenzsituationen von Geburt und Tod zwingen den Menschen, über das umgreifende Mysterium verwundert und entsetzt zu sein, das ihn in die irdische Existenz hineinbringt und ihn daraus herausnimmt. Die Grunderlebnisse von Verwunderung, Vertrauen, Liebe, Freude, Schmerz, Hoffnung und Verzweiflung tauchen den Menschen, zuweilen qualvoll, in das Transzendenzempfinden. In Situationen der Freiheit, Macht und Autonomie fühlen die Menschen oft eine höhere Verantwortung, eine tiefere Verpflichtung. In «The Unawareness of God» nennt Michael Novak Freiheit, Redlichkeit, Gemeinschaft und Macht Transzendenzerfahrungs-

gen. «In jeder derartigen Erfahrung scheint etwas mehr als nur wir selbst oder ein Teil von uns am Werk zu sein... Diese Erfahrungen bringen selbst den Atheisten dazu, in gewissen Momenten das Gefühl zu haben, er sei am Leben von jemand anderem beteiligt.»<sup>9</sup> In «Man Becoming» erblickt Gregory Baum das Transzendente in den beiden Dimensionen, die das menschliche Ich konstituieren – Dialog und Communitio. Der Mensch kommt durch den Dialog mit andern zu sich selbst. In diesem unablässigen Dialog entwickelt der Mensch den Sinn für das, was er ist und wohin er geht. Die Menschen sprechen zueinander Worte des Einvernehmens und der Liebe, aber auch wehtuende Worte, die nach Umkehr und neuen Lebensstilen rufen. Nach Ansicht Baums wird in und durch diese Menschenworte ein besonderes Wort gesprochen, ein Wort, das die in das Gespräch Verwickelten transzendiert. Dieses Wort wird als transzendent und unverdient empfunden, weil der Sprecher weiß, daß es nicht unbedingt nur sein Wort ist und daß er durch es gerichtet wird. Das gleiche Empfinden liegt auch bei der Communitio vor. Der in Gemeinschaft mit andern stehende Mensch weiß sich geliebt und akzeptiert. In dieser Liebe und diesem Angenommensein findet er die Kraft, dem besonderen Wort der Umkehr zu entsprechen, das ihm angeboten wird. Diese Liebe und dieses Bejahtsein, die den Kern der Freiheit des Menschen ausmacht, ist ein Geschenk, das ihm durch andere zuteil wird. Doch auch hier wieder fühlt der Mensch, daß die Gabe menschlicher Gemeinschaft über ihn hinausgeht und die menschliche Unzuverlässigkeit und Gebrechlichkeit transzendiert. Der Mensch weiß, daß der Geschenkcharakter des Lebens mehr ist als er selbst. Wie ein Mensch der Gegenwart von etwas Transzendentem im menschlichen Leben bewußt wird, ist individuell sehr verschieden und wurzelt in der persönlichen Geschichte jedes Menschen. Notwendig ist, daß eine «ontologische Ansprechbarkeit» entwickelt wird, denn es ist diese Sensibilität, die den bedeutungsvollen Kontext für die religiöse Symbolik bildet.

Obwohl das religiöse Symbol in einer Situation der Selbsterschließung für das Transzendente geboren wird, so betrifft es doch nicht lediglich diese Situation. Infolge ihrer Intensität und dem unwillkürlichen Empfinden, daß sie von höchstem Wert sind, werden Transzendenzsituationen oft als doppeldeutig empfunden. Dieser Ambivalenz gegenüber nimmt das religiöse Symbol Stellung. Es interpretiert und erklärt die Transzendenzdimen-

sion. Ein konkretes Beispiel für die Beziehung zwischen der religiösen Symbolisierung und der Transzendenzwahrnehmung ist Pär Lagerkvists «Mein Vater und ich». Ein Vater und sein Sohn machten an einem Sonntagnachmittag einen Spaziergang. Es war ein wundervoller Tag, und ihre Wanderung führte sie weiter, als sie vorgehabt hatten. Plötzlich brach die Nacht herein, und sie steckten in der Finsternis. Um ihren Heimweg zu finden, folgten sie den Bahngleisen. Der Vater war in ruhiges Nachdenken versunken, der Sohn aber war von Furcht erfüllt. Die Finsternis verschlang ihn. Er wagte kaum, «tief Atem zu holen, weil er sonst die Finsternis in sein Inneres hineinholen würde, und das wäre gefährlich». Der Knabe schmiegte sich eng an seinen Vater an und sagte zu ihm, die Finsternis sei schrecklich. Der Vater erwiderte:

«Nein, mein Junge, sie ist nicht schrecklich», sagte er und nahm mich bei der Hand.

«Doch, Vater, es ist schrecklich.»

«Nein, mein Kind, du darfst das nicht denken. Wir wissen ja, daß es einen Herrgott gibt.»

Ich fühlte mich ganz allein und im Stiche gelassen. Es war so seltsam, daß bloß ich in Ängsten war, nicht aber der Vater, und daß wir nicht das gleiche empfanden. Und seltsam war auch, daß das, was er sagte, mir nicht half und mich nicht vom Verängstigtsein abbrachte. Nicht einmal das, was er über Gott sagte, half mir. Ich hatte das Empfinden, daß auch Gott etwas Schreckliches sei. Es war schrecklich, daß ER überall zugegen war: hier in der Dunkelheit, unter den Bäumen, in den Telegraphenstangen, in denen es knarrte – das mußte ER sein –, überall. Und doch konnte man ihn nie erblicken.

Wir wanderten schweigend dahin, und jeder hing seinen Gedanken nach. Mein Herz krampfte sich zusammen, wie wenn die Finsternis in es eingingen wäre und begonnen hätte, es zusammenzuziehen.

Da hörten wir, als wir um eine Kurve herumbogen, hinter uns plötzlich ein mächtiges Dröhnen. Wir wurden aus unserem Sinnieren aufgeschreckt. Der Vater drückte mich in den Seitengraben hinunter, hinunter in den Abgrund, und hielt mich da fest. Dann raste der Zug vorbei, ein schwarzer Zug. Alle Lichter in den Waggonen waren gelöscht, und er fuhr in wahnsinniger Geschwindigkeit. Was für ein Zug war das? Es stand jetzt keiner zu erwarten. Wir starrten ihn schreckerfüllt an. Das Feuer loderte in der Riesenmaschine auf, da man Kohlen hineinschaufelte; Funken sprühten in die Nacht. Es war schrecklich. Im Schein des Feuers stand der Lokomotivführer da, bleich, regungslos, als ob seine Gesichtszüge versteinert wären. Mein Vater konnte ihn nicht erkennen und wußte nicht, wer es war. Der Mann starrte stracks geradeaus, wie wenn er einzig darauf bedacht wäre, in die Dunkelheit zu rasen, weit, weit in die Finsternis hinein, die kein Ende hatte.

Außer mir vor Grauen, stand ich keuchend da und startete nach dem Schreckbild. Es wurde von der Nacht

verschlungen. Der Vater riß mich auf das Bahngleise hinauf; wir eilten heim. Er sagte: «Seltsam, was für ein Zug mag das wohl gewesen sein? Ich habe den Lokomotivführer nicht erkannt.»

Doch mein ganzer Körper schlotterte – wegen mir, um meinetwillen. Ich spürte, was das bedeutete: das Beängstigende, das im Kommen war, das Unbekannte, all das, wovon Vater nichts wußte, wovor er mich nicht zu schützen vermochte. So also würden diese Welt, dieses Leben für mich sein; ganz anders als für den Vater, für den alles sicher und gewiß war. Es war keine wirkliche Welt, kein wirkliches Leben, sondern das, was eben feuerschnaubend in die Finsternis sauste, die kein Ende hat.

Der Vater und der Sohn stecken beide in der schreckenerregenden Situation, sich «in der Finsternis zu verlieren». Vielleicht infolge einer erlernten herkömmlichen Antwort ist der Vater schnell «daheim», indem er sich einredet, daß der Unbekannte Gott sei. Wie es scheint, realisiert der Sohn die transzendenten Obertöne der Situation intensiver als der Vater. Für ihn ist die Finsternis die Interpretation seiner selbst. Sie umkrallt, schreckt und bedroht ihn. Das Leben hat keine Vorlieben. Es ist kalt neutral, was die heimtückischste Form der Feindschaft ist. Das Leben war das, «was eben feuerschnaubend in die Finsternis sauste, die kein Ende hat». Die Geschichte macht die mögliche Doppeldeutigkeit der transzendenten Erlebnissituation deutlich. Ist das Leben wirklich ein wahnsinniger, wütender Zug, dem das Schicksal jedes Menschen gleichgültig ist, oder kümmert es sich um die menschliche Person und stützt sie?

Diese Ambiguität wird von den christlichen Symbolen nicht passiv reflektiert, sondern aktiv interpretiert. Sie sehen dieses Letzte, Endgültige als gnadenhaft an und nennen es Gott. Doch was für eine Antwort auch der Mensch auf diese Frage gibt, schon das Wahrnehmen der Frage ist der Beginn der religiösen Symbolik.

### *Die zweite Naivität*

Das Trachten nach einer zweiten Naivität ist eine pastorale Wirklichkeit, die im Herzpunkt des kirchlichen Lebens steht. Männer und Frauen sehnen sich inbrünstig darnach, daß ihre ererbten religiösen Symbole zu ihnen vom Sakralen sprechen – um sie zu sichern, zu kritisieren, anzurufen. Damit dies in der modernen Welt geschieht, muß man wissen, was die Kulturstimmung – ein komplexes Gemisch von Naturwissenschaft, Psychologie, Soziologie und Geschichtswissenschaft – zum Ausdruck dieses Glaubens beiträgt und wo

ihre Grenzen sind. Es ist entscheidend wichtig, ein Gespür für die transzendente Dimension des Erlebens zurückzugewinnen, das die Geburtsstätte religiöser Symbole und ihr eventueller Bezugspunkt ist. Obwohl dies notwendig ist, genügt es noch nicht, bloß die Funktion und den Sinn der religiösen Symbole zu verstehen. Man muß ein Risiko auf sich nehmen. Ein Mensch muß in einer Konstellation von Symbolen leben und von diesen sein Leben deuten und bestimmen lassen. Dies ist das, was die Glaubenshingabe ausmacht. Der Wahrheitsgehalt eines Symbols, seine Übereinstimmung mit der Erfahrung kann nur von innen

her erkannt werden. Verbal Gottes Dasein anzuerkennen kann eine Angelegenheit intellektueller Überzeugung bleiben; im Symbol Gottes zu leben gehört dem existentiellen Lebensstil an. Ein Mensch, der innerhalb des Gottessymbols lebt, erfährt die Welt als gnadenhaft. Trotz seiner Befürchtungen und Ängste, trotz der Möglichkeit eines tragischen Geschehens findet er eine Quelle und eine Macht, die ihn befähigt, jenseits seiner selbst zu handeln, zu zelebrieren und zu opfern. Sein Zentrum liegt in ihm und doch jenseits von ihm in der transzendenten Andersheit seines Erlebens, und dieses Zentrum wird «halten».<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz versucht nicht, die philosophische Anthropologie Paul Ricœur's zu analysieren oder sich treu an seine hermeneutische Methodologie zu halten. Er hofft bloß, es möge ihm dank der Verwendung der skeletthaften Struktur einer «zweiten Naivität» gelingen, ein besonderes Pastoralproblem zu interpretieren und der Lösung näherzuführen.

<sup>2</sup> Paul Ricœur, *Symbolik des Bösen* (Freiburg/München 1971) 399.

<sup>3</sup> ebd. 403.

<sup>4</sup> ebd. 397.

<sup>5</sup> Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte* (Darmstadt 1966) 11.

<sup>6</sup> Michael Murphy, *Education For Transcendence: Herbert Richardson and Donald R. Cutler* (Hrsg.), *Transcendence* (Beacon Press, Boston 1969) 18.

<sup>7</sup> Ian T. Ramsey, *Talking About God: Models, Ancient and Modern: F. W. Dillistone* (Hrsg.), *Myth and Symbol* (SPCK, London 1966) 87.

<sup>8</sup> Abraham Maslow, *Religious Aspects of Peak-Experiences: William Sadler, Jr.* (Hrsg.), *Personality And Religion* (Harper & Row, New York 1970) 179.

<sup>9</sup> Michael Novak, *The Unawareness of God: Josef P. Whelan* (Hrsg.), *The God Experience* (Newman Press, New York 1971) 8. 15.

<sup>10</sup> Vgl. die Verse von W. B. Yeats in seinem Gedicht «The Second Coming»:

«Immer weitere Kreise ziehend  
Kann der Falke den Falkner nicht hören.  
Die Dinge fallen auseinander;  
Die Mitte vermag nicht zu halten.»

Übersetzt von Dr. August Berz

#### JOHN SHEA

ist Professor der Theologie und Studienleiter am Niles College der Loyola Universität (Chicago), führt ein Forschungsprogramm durch über die Beziehung zwischen menschlicher Erfahrung und religiösen Symbolen, veröffentlichte Beiträge in verschiedenen Zeitschriften sowie zwei Bücher: *What A Modern Catholic Believes About Sin*, *What A Modern Catholic Believes About Heaven and Hell*.