

wissenschaft etwas zu fürchten von einer zukünftigen Zusammenarbeit, bei welcher die Autonomie und die wechselseitige Bezogenheit dieser beiden dringend aufeinander angewiesenen Gesprächspartner in der kritischen Situation unserer Gegenwart und Zukunft respektiert würden. Alles, was sie bei solch einem Dialog hinter sich zurücklassen

¹ Vgl. Ian Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York 1966) 115–125.

² Wir beziehen uns hier u. a. auf folgende Werke: Ian Barbour, *Issues in Science and Religion*, 2aO.; ders. (Hrsg.), *Science and Religion: New Perspectives in the Dialogue* (New York 1968); Bernard E. Meland, *The Realities of Faith* (New York 1958); Schubert M. Ogden, *The Reality of God* (New York 1966); Bernard Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding* (London 1958); ders., *Method in Theology* (New York 1972); Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (Chicago 1958); Langdon Gilkey, *Religion and the Scientific Future* (New York 1970); Louis Dupré, *The Other Dimension* (New York 1972); Stephen Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (Cambridge 1950); eine instruktive Studie über die Geschichte der Beziehungen zwischen «Religion» und «Wissenschaft» bietet Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt am Main 1966), vor allem 75–201.

³ Wer mit Lonergans Denken vertraut ist, wird bemerken, daß die hier gebotene Analyse eher als eine Interpretation dienen will denn als eine Paraphrase von Lonergans

müßten, sind einzig und allein das ständige Zurückdenken an die tragische Geschichte ihrer Vergangenheit und das verheißungslose Verharren in der Verweigerung des Gesprächs zwischen einer entmenschlichten Wissenschaft und einer gettohaften Theologie.

eigener Position. So wird Lonergans mehr traditionelle Formulierung unserer Frage als der «Frage nach Gott» hier entsprechend dem derzeit aktuellen Zusammenhang reinterpretiert als die «Frage einer religiösen Dimension der Erfahrungswissenschaft». Weiterhin ist die Verknüpfung der Begriffe «Selbsttranszendenz» und «Grenzfragen» Ergebnis meiner Interpretation. Ich hoffe jedoch, daß diese kurze Analyse dennoch im Rahmen einer legitimen Neuformulierung von Lonergans Standpunkt bleibt.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

DAVID TRACY

Priester der Diözese Bridgeport (Connecticut, USA), ist Doktor der Theologie (Universität Gregoriana), beigeordneter Professor für systematische Theologie an der Divinity School der Universität Chicago, Herausgeber der Zeitschriften «Journal of Religion» und «Journal of the American Academy of Religion», veröffentlichte u. a.: *The Achievement of Bernard Lonergan* (New York 1970).

Rosemary Radford Ruether Der messianische Horizont von Kirche und Gesellschaft

Die biblische Botschaft war eine politische Botschaft, und zwar in dem Sinne, daß sie nicht unterschied zwischen individueller Sphäre und Gemeinschaft, zwischen Heiligem und Säkularem, zwischen geistiger und leiblicher Wirklichkeit. Diese Botschaft richtete sich vielmehr an das Volk in seiner konkreten Geschichte. Das letzte Telos der menschlichen Geschichte liegt nicht in einer «anderen Welt» in dem Sinne einer Flucht in den Himmel, welche diese gegenwärtige Welt unverändert läßt, sondern weist eher hin auf das letzte Ringen mit der systembedingten Unordnung der Welt selbst, wodurch diese Unordnung schließlich überwunden werden wird und die Schöpfung in

Einklang mit Gottes Willen gebracht werden wird. Im Gebet des Herrn steht «Himmel» als Gebotsnorm für das, was *auf Erden* getan werden sollte, damit so Gottes Herrschaft gegenwärtig werde. Die prophetische Botschaft war jedoch nicht «weltliche Politik». Eine solche Unterscheidung zwischen Politik und Gottes Willen oder zwischen Ethik und Politik gehört vielmehr der modernen Bewußtseinspaltung an. Gottes Wort war vielmehr die gebieterische Forderung, die den Rahmen absteckte, innerhalb dessen das Ringen um eine wirklich gültige Gesellschaftsordnung ausgetragen und von woher als maßgebendem Richtpunkt diese beurteilt wurde. Die messianische Verheißung führte Israel zu einer revolutionären Politik, durch die es drei Jahrhunderte hindurch in Guerillakämpfe gegen die Großmächte Griechenland und Rom verwickelt wurde. Die Apokalypsen, welche von der Zeit der Makkabäer bis zu den jüdischen Kriegen geschrieben wurden, waren die eigentümliche Literatur dieser Widerstandsbewegung.

Messianische Politik ist aber nicht die einzige Art religiöser Politik. Sowohl konservative wie radikal-soziale Bewegungen haben sich eine reli-

göse Sanktion und Weltanschauung zunutze gemacht. In den klassischen Gesellschaftssystemen gab es tatsächlich keine politische Ordnung, die ihr politisches System nicht in den Rahmen einer kosmischen und göttlichen Ordnung als ihren Seins- und Quellgrund einfügte. Der König war die sichtbare Verkörperung und Vergegenwärtigung des göttlichen Königs des Universums. Jüdischer und christlicher Messianismus lösten diese Beziehung zwischen Religion und Politik nicht einfach auf, sondern stellten nur den Mythos in Frage, wonach die Integration von Gottes Königsherrschaft und menschlicher Königsherrschaft schon vollzogen sei. Aber diese Erklärung einer Disharmonie zwischen den beiden Wirklichkeiten beruht auf der Annahme, daß die beiden Wirklichkeiten eigentlich im Einklang miteinander sein sollten und daß sie schließlich und endlich auch in Einklang miteinander kommen werden – jenseits von «Gottes Revolution».

Der Mythos des Christentums wurde errichtet auf der Grundlage einer teilweise schon erreichten Aneignung dieses zukünftigen Hoffnungsgutes. Man betrachtete Gottes Königsherrschaft als etwas, das durch die Einführung des christlichen Gottesdienstes und die «Überwindung der Dämonen» heidnischen Götzendienstes bereits errichtet sei. Eine neue Integration zwischen Gott und dem Reich wurde ausgerufen, indem man den Kaiser oder den Papst zum neuen «Stellvertreter von Gottes Wort auf Erden» erklärte. Als dieser Mythos des Christentums in der Neuzeit zusammenzurechen begann, was zu den liberalen Revolutionen des 19. Jahrhunderts führte, schloß diese Entwicklung noch nicht die religiöse Dimension der Politik aus. Vielmehr wurde dadurch ein Anstoß gegeben, ihre messianische Dimension wieder freizusetzen, so daß sie wieder als der revolutionäre Horizont für die Unternehmungen der Menschheitsgeschichte wirksam werden konnte. Christentum und Kirche sahen sich nun plötzlich durch denselben Gegenmythos angegriffen, mit dem sie selbst einst das heidnische Imperium angegriffen hatten. Nun waren sie der «Leviathan», der Vertreter der «finsternen Zeiten» oder das überwundene Menschengeschlecht, das dem Heraufdämmern eines neuen Zeitalters des Lichtes Platz machen mußte. Religion und Transzendenz, die aus ihrer vertikalen Beziehung zur Gesellschaft verdrängt waren, wurden nun wieder eingeschmuggelt als der transzendente Horizont des neuen geschichtlichen Entwurfs, der einen Fortschritt «von Herrlichkeit zu Herrlichkeit» und schließ-

lich bis hin zur Vollendung des Menschen in der Gesellschaft bringen sollte.

Genau so, wie die alten religiösen Weltvorstellungen, mochten sie nun messianisch oder ontokratisch, revolutionär oder statisch sein, eine Politik implizierten, welche entweder die gegenwärtige Gesellschaftsordnung absegnete oder aber das göttliche Gericht gegen sie dekretierte, so enthielt auch die neue Politik und Fortschrittspraxis eine verborgene Theologie in sich, die freilich mehr beschwörenden Charakter hatte, weil ihr metaphysischer Gehalt weithin nicht mehr anerkannt wurde. Diese unbestimmte messianische Theologie, die Ausschau hielt nach einem neuen Horizont der Integration von Gott und Mensch im transzendenten Telos geschichtlichen Fortschritts, sollte die Ursache dafür werden, daß Generationen von Menschen sich in einen wütenden Kampf gegen gesellschaftliche Systeme, die in diabolischen Farben gemalt erschienen, verbohrt. Dieser Impuls könnte jedoch auch ins Gegenteil gekehrt werden, um so den neuen Gesellschaftssystemen, welche aus diesem revolutionären Kampf hervorgegangen waren und welche nun für sich in Anspruch nehmen konnten, die Basis dieses Vervollkommnungsprozesses zu verkörpern, einen Heiligenschein messianischer Weihe zu verleihen, wenn auch die letzte Vollendung der «göttlichen Sendung» noch in der Zukunft liegen mochte. So beschlagnahmte die revolutionäre Partei für sich selbst die Unfehlbarkeit und die Aura göttlicher Stellvertreterschaft, welche früher einmal von Päpsten und Königen von Gottes Gnaden beansprucht worden war. Eben der «Säkularismus» dieser Regime aber führte dazu, daß diese Unterstellungen in einer Weise verabsolutiert wurden, welche keine Hinterfragung ihrer Voraussetzungen mehr gestattete. Daher hat die eindimensionale Weltlichkeit weniger im Sinne einer Leugnung des Absoluten gewirkt, sondern vielmehr im Sinne einer Einebnung dieses Absoluten in die Grundlagen des jeweiligen gegenwärtigen Systems. Es wurde angenommen, daß auf diese Weise die Erfüllung der höchsten Hoffnungen des Menschen gewährleistet sei.

Arend van Leeuwen versucht in seinem provozierenden Buch «Christianity in World History» nachzuweisen, daß der christliche Mythos von einer messianischen Hoffnung in seiner säkularisierten Form technischen Fortschrittswillens westlicher nachchristlicher Gesellschaften sich heute über den Westen hinaus ausdehnt, um so alle traditionell ontokratischen Gesellschaften aus ihrem

Wurzelboden zu lösen und sie umzugestalten zu jener messianischen Kultur revolutionären Kampfes und weltverändernder Zukunftshoffnung, welche der Menschheitsgeschichte durch die christliche Offenbarung eingestiftet wurde. Der apokalyptische Christus ist demnach die «Mitte der Geschichte», so wie schon die traditionelle christliche Heilsgeschichte dies glaubte. Aber Christus ist «Mitte der Geschichte» nicht im Sinne einer geradlinigen Eroberung der Welt durch Gesellschaften, die sich christlich nennen, oder auch durch eine Institution, die Kirche genannt wird, sondern auf eine dialektische Weise, in welcher die gesamte Menschheit ihre geschichtliche Bestimmung verwirklicht, indem sie sich den weltlichen Gehalt des christlichen Paradigmas einer messianischen Menschheit zu eigen macht. Dies aber kann nur in einer antagonistischen Beziehung zu den kirchlichen und weltlichen Machtstrukturen geschehen, welche als Vehikel dieses Evangeliums dienten. Genau an dem Punkt, an dem die sakralisierenden Mauern der Kirche und der Christenheit fallen, werden der innere Gehalt und die Dynamik des messianischen Mythos zum Mythos universalen menschlichen Heils. Nun versteht die gesamte Menschheit das Leben als einen revolutionären Kampf gegen etablierte Machtstrukturen und als welttranszendierenden Elan in Richtung auf eine neue Welt.

Allerdings versäumt van Leeuwen es, eine gewichtige historische Tatsache bezüglich der Wurzeln des messianischen Mythos in Erwägung zu ziehen. Er nimmt an, daß der messianische Mythos Kehrseite und Antithese des Mythos vom Gottkönigtum in sakralen Gesellschaften sei, statt zu sehen, daß der Messiasgedanke nichts anderes ist als eben dieser selbe Mythos vom Gottkönig, den Israel von seinen kanaanitischen Nachbarn übernommen und sich zu eigen gemacht hat. Das Wort «Messias» war ursprünglich der Thronname des davidischen Königs. Und die ekstatisch-transzendente Dimension des Messianismus wurzelte eben in dieser transzendenten Dimension der Königsideologie, die in der Gegenwart immer nur enttäuschend verwirklicht war und so auf die Zukunft projiziert wurde. Das ist der Grund, warum der Messianismus sowohl in seiner christlichen Form in der Kirche wie in seiner weltlichen, revolutionären Form, weit entfernt davon, gegen den Zugriff sakraler Gesellschaften gefeit zu sein, im Gegenteil selbst immer wieder solche Sakralordnungen hervorgebracht hat. Ontokratie und Apokalypse haben sich in der westlichen Geschichte immer wieder wie Grund

und Folgeerscheinung zueinander verhalten. Sicherlich kommt es daher auch, daß der Mythos vom Gottkönigtum und der Mythos von der weltzerstörenden Apokalypse immer die Tendenz hatten, in modernen Revolutionen auf verhängnisvolle Weise zusammen aufzutreten. Und weiter mag dies der Grund sein, warum das Streben, eine neue Welt zu errichten, in der die Hoffnungen aller Menschen erfüllt sind, Hand in Hand mit einer Technologie des Todes einhergeht, die ihr Ende allein im Schrecken jenes feurigen «Weltendes» finden kann, das früher bloß der verzweifelte Traum eines Sehers war.

Die Frage, vor der wir nun stehen, ist nicht lediglich das Problem der Rechtfertigung der Bedeutung des messianischen Mythos für den modernen revolutionären Menschen, sondern vielmehr, ob wir die verhängnisvolle Verquickung der polaren Kräfte dieses Mythos auflösen können, indem wir noch rechtzeitig den Todeswunsch, welcher den Staat als kriegführende Macht leitet, daran hindern, die Wohltaten des Wohlfahrtsstaates wieder aufzuheben.

Ich möchte zeigen, daß der messianische Horizont in bezug auf die Gesellschaft recht verstanden ist, wenn er weder vermengt wird mit der Gesellschaft noch bloß der Gesellschaft entgegengesetzt wird, sondern in einer ständigen Spannung steht zwischen den nächstliegenden Horizonten der Möglichkeiten des Menschen und dem letzten und endgültigen Horizont von Gottes Möglichkeit. Dies ist auch die Bedeutung der Unterscheidung von Kirche und Gesellschaft, welche weder zur Vermengung beider Wirklichkeiten in einer «Christenheit» noch zu einer absoluten Trennung führen, wodurch die Kirche als eine Wirklichkeit «anderer Ordnung» einer dämonisierten «Welt» entgegengesetzt würde. Wenn die Kirche sich mit der Gesellschaft zu einer unterschiedslosen Einheit zusammenfügt, so wird die messianische Hoffnung in die Basis der Gesellschaft hineingetragen, um diese so zu verabsolutieren. Der gleiche Effekt tritt ein in revolutionären Gesellschaften, wenn die revolutionäre «Partei» sich mit ihrer Machtübernahme selbst als die Erfüllung oder einzige Quelle für die Erreichung «der Revolution» etabliert. Das ist der Grund für jene besondere Ähnlichkeit zwischen konstantinischen Staaten katholischer oder marxistischer Spielart, die so oft festgestellt worden ist. Wenn andererseits die Kirche erklärt, ihre Zukunftshoffnung sei völlig «weltjenseitig» und irrelevant für die Gesellschaftsordnung, so gibt sie ihre kritische Funktion gegenüber dieser Gesell-

schaft auf. Dies wirkt sich dann entweder dahin aus, daß der status quo bekräftigt wird, oder aber als eine Dämonisierung der Gesellschaft, welche zu ihrem Gegenteil umschlägt in eine neue sakrale Gesellschaft, wenn die messianische Gegenkultur die derzeitige Gesellschaft überwindet und eine neue an ihre Stelle einsetzt. Die Kirche wahrt die ihr zukommende Rolle gegenüber der Gesellschaft nicht dadurch, daß sie sich selbst definiert als «ausgesondertes Volk» mit einer Hoffnung, die keine Beziehung hat zu den Anforderungen an die Gesellschaft und zu den Erwartungen gegenüber der Schöpfung, aber auch nicht, indem sie sich dazu hergibt, die Bomben des politischen status quo zu segnen. Eher hält die Kirche den messianischen Horizont in seinem richtigen Bezug zur Gesellschaft, indem sie in kritischer Distanz bleibt zu jeder Art von Gesellschaft, um so als der ständig erneuerte prophetische Vorposten der Gesellschaft selbst zu wirken, der als Symbol steht für die Spannung zwischen dem Werk des Menschen und dem Anspruch Gottes. Dies aber tut sie, damit dieser messianische Horizont als Richtmaß dienen kann sowohl für eine kritische Beurteilung wie auch für die ständige Erneuerung der in der Gesellschaft selbst vorhandenen Zukunftshoffnungen.

Dieser «doppelte Horizont» von zeitlicher und endgültiger Zukunftshoffnung, der in den Blick kommt, sobald jemand versucht, von «Heil» zu sprechen, verweist auf jene unbekannte Grenzlinie zwischen den derzeitigen Möglichkeiten des Menschen und jener transzendenten Möglichkeit Gottes, die «jenseits der Natur des Menschen» zu liegen scheint und wonach dennoch «in seiner Natur» etwas verlangt als nach dem «Darüber-hinaus» seiner Erfüllung. Dies ist jene unbekannte Grenze, die wir nicht definieren können, weil wir nicht wissen, was möglich ist. Dies ist der Horizont der Welt, wo die Wirklichkeit unvollendet und ihr Wesen nicht endgültig bestimmt ist, sondern sich noch im Prozeß des Geschaffenwerdens befindet. Hier ist die Stelle, an der der Messianismus das geschlossene ontokratische Verständnis vom Werden durchbrach in Richtung auf das Werden eines universalen Durchbruchs in die Zukunft. Dieses «Darüber-hinaus» kann jedoch nicht einfach verstanden werden als etwas, das gegen die Schöpfung gerichtet ist, sondern muß vielmehr selbst die Verwirklichung eines Anspruchs sein, den Gott von urher der Schöpfung einpflanzte. Andernfalls würde der erlöste Mensch sich selbst unerkennbar sein, statt in seinem tiefsten und wahrsten Sein bestätigt zu werden. Dies sicherzu-

stellen war das Ziel der klassischen christlichen Christologie, welche den Christus des Eschaton identifizierte mit dem Logos, durch den die Welt geschaffen wurde.

Die Unfähigkeit jeder Theologie oder Kosmologie oder politischen Ideologie, diesen Zirkel ohne Widerspruch zu vollenden, ist das Maß, in dem auch unser eigenes Denken unzureichend bleiben muß, so wie die Welt selbst noch unvollendet ist. Die paradoxe Spannung zwischen dem «ursprünglichen» und dem «eschatologischen» Pol des messianischen Mythos wird illustriert durch die Entwicklung des alten hebräischen Mythos vom Exodus zum späteren apokalyptischen Mythos vom «Ende der Welt» und von der engelgleichen «neuen Schöpfung». Der Mythos vom Exodus könnte wohl verstanden werden als ein antieschatologischer Mythos. Dieser Mythos ist die Geschichte von der Flucht aus jenem Ägypten, welches das wirkliche tägliche Leben des Menschen der Erbauung von Pyramiden für mumifizierte Tote unterordnete. Die entronnenen Sklaven entflohen einem thanatokratischen Absolutismus, um zurückzukehren zur Endlichkeit in Raum und Zeit, wo der Mensch «ein Heim und Land, das sein eigen sei», finden kann.

Waren Philo und die Kirchenväter im Recht, wenn sie diesen Mythos mit den Kategorien des Unendlichen auslegten, so daß er zur Geschichte von der Flucht der Seele aus dem Leib in den ewigen, unveränderlichen Himmel wurde? Oder widersprach dies nicht vielmehr der befreienden Intention des ursprünglichen Mythos, welcher von der Selbstverewigung weg wies zurück in eine wirkliche geschichtliche Existenz? Antiutopische Mythen von einer Heimkehr in einen lokalisierbaren Raum, in eine reale Zeit und geschichtliche Identität müssen befreiend erscheinen, wenn der Mensch sich zu lange in verabsolutierenden Erwartungen ergangen hat, die sich alle als Enttäuschungen erwiesen haben. Doch das Heimatland, das gewonnen wird, kann nie alle Bedürfnisse zufriedenstellen. Selbst das jüdische Osterfest lehrt uns, daß wir, «auch wenn wir in Jerusalem wären, immer noch sagen müßten <nächstes Jahr in Jerusalem>», denn das gegenwärtige Jerusalem ist nicht die Fülle der Hoffnung.

Der Widerspruch menschlicher Hoffnung besteht also darin: Die Bestimmung, zu welcher der Mensch gerufen ist, ist nicht etwas, das ihn zunichte macht, sondern sie versöhnt ihn mit seinem tiefsten Wesen; er kann aber keinen Ansatzpunkt dazu finden, indem er einfach zurückkehrt zu ir-

gundeinem ursprünglichen Ausgangspunkt, der schon einmal in der Geschichte bestanden hätte. Das hat seinen Grund darin, daß «Natur» nicht ein «datum», eine Vorgegebenheit ist, sondern ein Prozeß, der noch im Gange ist und sich immer wieder aus einem Chaos heraus in Bewegung setzt. Aber es rührt auch daher, daß die Mitwirkung des Menschen an diesem Prozeß diesen so mißgestaltet geraten lassen hat, daß er nun ebenso sehr teilhat an der Entfremdung des Menschen von seiner Bestimmung, wie er teilhat an dem eigentlichen Wesen dieser Bestimmung. Aus diesem Grunde geschieht die Flucht des Menschen von den Pyramiden der Macht in einer Symbiose mit jener Selbstverabsolutierung, welche die Pyramiden der Macht entstehen läßt, so daß imperiale Unterdrückung und apokalyptische Revolte zur Oszillation als zwei Seiten ein und derselben Notsituation neigen.

Die Geschichte moderner Utopien, Kakotopien und Science-fiction-Nachtmahre ist ein Ausdruck desselben Widerspruchs in der Sprache dieser von der Technologie erzeugten Hoffnung. Moderne Fortschritts- und Revolutionsideologien suggerieren den Mythos eines endlosen Exodus in Richtung auf die endgültige Verschmelzung des Menschen mit dem Telos der Geschichte. Marxistische Apokalyptik ebenso wie Hegelianischer Fortschrittsoptimismus nahmen an, daß es einen «Endpunkt» in der Geschichte gebe, welcher zugleich das «Ende der Geschichte» und die Verschmelzung dieser Geschichte mit einem transzendenten Ziel sei. Teilhard de Chardins Punkt Omega für die kosmische Evolution versetzt diese Idee in den größeren Rahmen der Evolution der Natur. Die Theologie der Hoffnung erklärt kühn: Gott ist die Zukunft des Menschen. Das heißt, daß das Wort «Gott» das unendliche Zukunftspotential des Menschen bedeutet. Aber diese Verabsolutierungsträume werden unversehens zu Alpträumen, wenn wir erleben, wie aus diesen Erwartungen heraus schon jetzt Megamaschinen mit absoluter Macht gebaut werden. Woran erinnert da noch Teilhard de Chardins «Noosphäre», wenn nicht an den Großen Computer von 1984, in welchem individuelles Denken und Kreativität einer zentralisierten «Chefintelligenz» des totalitären Staates unterworfen worden sind? Diese Anfälligkeit der messianischen menschlichen Vorstellungskraft für Totalitarismen läßt die alte Ontokratie wieder auftauchen im Weltpentagon der Macht, wie Lewis Mumford es in einem zweibändigen Werk über das antike Gottkönigtum und die modernen totalitären

Staaten entworfen hat (*The Myth of the Machine and the Pentagon of Power*).

Gegenüber diesen Mythen von einem Exodus in die Unendlichkeit haben wir die antiutopischen Mythen des Anarchismus, des Liberalismus und der Krisis-Theologie und schließlich auch noch Camus' Philosophie der Rebellion. Sie alle rebellieren je auf ihre Weise gegen die Tyrannei des Absoluten als der bestimmenden Identität des Menschen und weisen zurück in die endliche Begrenztheit als den geschöpflichen Rahmen für ein authentisches Leben des Menschen. Der Anarchismus tut dies, indem er gegen den absoluten Staat aufbegehrt und zurückverweist auf das idealisierte, sich selbst regierende, bäuerliche Dorf. Der Liberalismus verwirft ebenso den absoluten Staat zugunsten begrenzter und geteilter öffentlicher Macht. Die Krisis-Theologie sah das eigentliche Wesen der Sündhaftigkeit des Menschen im Nichtwahrhabenwollen seiner eigenen Endlichkeit, was einer Selbstvergöttlichung gleichkomme. Das Wort vom «ganz anderen Gott» wurde zur Waffe gegen den himmelstürmenden Elan des Menschen und zur Aufforderung, sich Tag für Tag in bußfertiger Gesinnung wieder dem irdischen Leben zuzuwenden. Camus wies den Menschen auch weg von seiner revolutionären Flucht in die absolute Zukunft zurück zu seinem wirklichen Seinsgrund in der Gegenwart, zu einem Leben in nie zu vollendender Solidarität mit seinen Mitmenschen und mit seiner endlichen Mutter, der Erde. Diese antiutopischen Mythen haben aber eine befreiende Wirkung nur in ihrem Widerspruch gegen den Absolutismus, aber sie finden keinen wirklichen Ruheplatz in dieser Gegenwart. Sie neigen daher dazu, verdummend zu wirken, was so weit geht, daß sie den status quo als «das beste, was wir erwarten können», ideologisieren.

So bleibt das Ziel des Menschen ein Geheimnis, weil dem Menschen sein eigenes Wesen unbekannt ist. Die klassische Christologie vom Logos-Messias verfolgte die Absicht, diese Situation durchschaubar zu machen, indem sie unsere Augen über das existentielle Paradox hinaus auf eine umfassendere Grundlage zu richten suchte, auf welcher der Mensch Stand fassen kann, welche ihm allein die Gewißheit geben kann, daß seine Zukunft sinnvoll ist. Einzig und allein der Eine, welcher «sein wird», weil er «ist» und weil er «im Anfang war», kann uns von dem tyrannischen Zwang befreien, uns am eigenen Schopf zum Himmel zu erheben; er allein kann uns den Mut verleihen, nicht nur immer wieder den Exodus zu wagen aus erniedri-

genden Situationen, sondern auch Tag für Tag ohne schlüssige Beweise und überzeugende Zeichen zu leben und dennoch nicht Glaube, Hoffnung und Liebe zu verlieren.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

René Laurentin

Die Beharrungskraft der Volksfrömmigkeit

Ist die traditionelle Frömmigkeit in der «säkularen Welt» zum Untergang verurteilt entsprechend den Perspektiven eines Dietrich Bonhoeffer und eines Rudolf Bultmann? Oder gewinnt sie vielmehr neue Chancen zu diesem Zeitpunkt, da der Gedanke des Festes und der unverdienten Gnade – auf der Linie von Harvey Cox¹ oder der Clowns in «Godspell»² – sein Recht beansprucht?

Dieser Beitrag hat sich nicht die Aufgabe gestellt, eine theoretische Antwort auf diese Frage zu geben,³ sondern sie an einem typischen Fall zu illustrieren: an der Wallfahrt von Lourdes, die zurückgeht auf Erscheinungen der Mutter Gottes vor Bernadette (11. Februar bis 16. Juli 1858). Wir haben diesen beispielhaften Fall aus den folgenden Gründen gewählt:

1. Es handelt sich hier wohl um *religiöse* und *traditionelle* Frömmigkeit, welchen Sinn man auch immer diesen vieldeutigen Worten beilegen mag.

2. Lourdes bedeutet einen ganzen Fächer von bezeichnenden religiösen Phänomenen: Erscheinungen, heiliger Ort und Heiligtum, Wallfahrt, Feier der Sakramente (Eucharistie, Buße, Krankensalbung), Gebet und verschiedene Riten, entweder klassischer Art oder solche, die Lourdes besonders eignen: Rosenkranz, Gesänge, Prozession, Votivgaben und Kerzen, Anwendung von Wasser zum Trinken, zur Waschung oder zum Tauchbad in einer Form, die von der «Bußtaufe» Johannes des Täufers herrührt.⁴

3. Der letzte Grund unserer Wahl: die Vitalität von Lourdes. Die bloße Ebene der Statistik zeigt, daß die Zahl der Pilger unaufhörlich zugenommen hat. Im Jahre 1908 war die jährliche Zahl von einer Million Besucher erreicht, also ein halbes Jahr-

ist Doktor der Theologie, Professorin für historische Theologie an der Howard Universität (Washington), nimmt seit zehn Jahren an der Bürgerrechts- und Friedensbewegung teil, veröffentlichte u.a.: *The Radical Kingdom, The Western Experiences of Messianic Hope.*

hundert nach den Erscheinungen. Die Marke von 2 Millionen (gelegentlich überschritten, und zwar bei zwei außergewöhnlichen Anlässen: 1954 im Marianischen Jahr und 1958 zur Jahrhundertfeier der Erscheinungen von Lourdes) konnte sich halten. Die Dreimillionengrenze wurde 1964 überschritten, um schließlich im Jahre 1971 bei 3 362 525 Pilgern anzulangen. (Statistische Tafel in «Recherches sur Lourdes», Januar 1972, Nr. 37, S. 48; vgl. Anhang zu diesem Beitrag, S. 84)

Dies ist kein isolierter Fall. Man könnte einen ähnlichen Zulauf feststellen bei den Wallfahrten von Guadalupe in Mexiko, Aparecida in Brasilien, Fatima in Portugal usw. Und man könnte wohl um die tausend Wallfahrtsorte aufzählen, die alljährlich mehr als 100 000 Pilger anziehen.

In Anbetracht der weiten Verbreitung dieses Phänomens hat der Verfasser dieses Artikels ein erhebliches Maß an Mühe an dieses Thema gewandt, das von den Theologen oft vernachlässigt oder nur von oben herab behandelt wird.⁵

Wir werden nacheinander zwei Schlüsselfragen behandeln:

1. Die Einwände, mit denen dies Phänomen der traditionellen Frömmigkeit abgewertet wird.

2. Die in Lourdes angestrebten und erreichten Fortschritte im Sinne einer evangelischen Authentizität.

I. Die Kritik

Die christliche Authentizität von Lourdes ist in verschiedenem Grade nicht nur von Protestanten, sondern auch von engagierten Katholiken bestritten worden, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Verrät das Suchen von Gnaden und Heilungen in Lourdes nicht eine magische (zentripetale) Haltung, die der (zentrifugalen) Hingabebewegung der echten Religion widerspricht?

2. Ist diese Form von Frömmigkeit nicht sentimental und emotional? Handelt es sich dabei nicht um eine Art kollektiver Erregung oder auch ganz einfach um den Herdentrieb, welcher die Menschen dort zusammenströmen läßt, wo sie mehr