

Beiträge

Danièle Hervieu-Léger

Gibt es Anzeichen einer religiösen Erweckung in unserer Zeit?

1. Ein Widerspruch zur «nachchristlichen Epoche»

«Jesus kommt wieder!» – als dieser Ruf durch die Universitäten und Hippiekommunen der Westküste der Vereinigten Staaten von Amerika ging, war damit ein genauer Kontrapunkt voll explosiver Kraft gesetzt gegen die nicht minder berühmte These «Gott ist tot!», die von der – ebenfalls jenseits des Atlantiks entstandenen – Theologie der Säkularisierung aufgenommen worden war und deren weiteren Weg mitbestimmte. Der hier zum Austrag kommende Gegensatz ist packend: Einerseits das Bestreben der Kirchen, eine theologische Legitimation zu bieten für die Disqualifizierung ihrer Botschaft in einem gesellschaftlichen Universum, in welchem der Sieg des naturwissenschaftlichen und technischen Positivismus die Behauptung jeder Art von Transzendenz ihrer Glaubwürdigkeit beraubt. Auf der anderen Seite ein Wiedererstarken der Religion voll leidenschaftlicher Kraft, das ganze Gruppen in Bewegung setzt. Die kritische und hermeneutische Arbeit, die seit einigen Jahrzehnten in den Kirchen geleistet worden war, scheint weggespült zu werden von dem rigorosen Fundamentalismus dieser «neuen Christen». Die religiöse Erregung, die die Halseisen der Orthodoxie sprengte, forderte ihre Rechte zurück gegen die exegetischen und theologischen Spitzfindigkeiten. Das Verlangen nach der Wiedergewinnung der Glut des echten Urchristentums, das übrigens ziemlich idealisiert wird, dient zur Rechtfertigung für die Distanz, die man gegenüber den religiösen Institutionen einnimmt, deren Kapitulation vor der Weltlichkeit der Welt als eine neue Form ihrer historischen Kompromittierung gegenüber der profanen Gesellschaft empfunden wird. Die neue Gemeinschaft der Gläubigen reicht quer durch offizielle Gruppierungen und über die Konfessionsgrenzen hinweg.

Die Hoffnung auf eine neue Welt wendet sich ebenso von den politischen Bemühungen um eine Veränderung der Gesellschaft wie von den Fluchtmöglichkeiten ab, welche sich den Anhängern der Droge und der «sexploration» bieten; statt dessen nimmt sie Gestalt an in der Erwartung und Verkündigung des Gottesreiches. Die Frage «Jesus kommt wieder – bist du bereit?», auf Hunderten von Plakaten an den Mauern der Fakultät von Vincennes angeschlagen, ist ein eindrucksvolles Zeugnis dafür, daß diese Bewegung über den nordamerikanischen Raum hinaus zu wirken beginnt.

Die Spannweite des Phänomens dieser «Jesus-Revolution» in den Vereinigten Staaten, der oft spektakuläre Charakter ihrer Äußerungen (wie etwa die berühmte Massentaufe im Pazifik oder die Osternacht von Boston im Jahre 1971) sowie ihre Orchestrierung durch die Massenmedien waren wohl geeignet, die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf eine widersprüchliche Erscheinung zu ziehen, die sich in etwas verdünnterer und unbestimmterer Weise in den meisten westlichen Ländern zeigt. Überall, wenn auch in verschiedenen Stärkegraden, ist der politische, wirtschaftliche und geistige Einfluß der etablierten Kirchen angeschlagen. Die Zeiten sind vorbei, in denen die religiösen Autoritäten durch eine Gesetzgebung auf dem Gebiet der Ethik, der Geschlechtlichkeit, der Politik usw. im Namen ihrer geistlichen Sendung nicht nur im unmittelbaren Umkreis der gläubigen Gemeinde, sondern in der gesamten Gesellschaft das individuelle und kollektive Verhalten steuerten. Ohne Zweifel muß man sich davor hüten, den ideologischen Einfluß der religiösen Organisationen in der Geschichte zu überschätzen oder das Bild einer Christenheit zu konstruieren, in der nichts und niemand der Macht der Kirche entfliehen konnte. Es bleibt aber wahr, daß die Kirche heute mehr und mehr die ideologisch beherrschende Rolle (wenn nicht gar die Monopolstellung) verliert, welche schon die Renaissance, das Jahrhundert der Aufklärung und dann der Beginn des Industriekapitalismus erschüttert hatten, ohne sie zu zerstören.

Wenn die Zählung der Praktizierenden auch eine noch so unzulängliche Methode zur Feststellung des Entwicklungsstandes religiösen Lebens sein mag, so zeigt die Schrumpfung der Zahl ihrer Gläubigen doch an, wie wenig mobilisierende Kraft das Zeugnis der Kirchen heute hat. Zumindest im allgemeinen sind die religiösen Glaubensüberzeugungen heute nicht mehr das entscheidende Bindeelement bei der Verwirklichung einer ge-

sellschaftlichen Übereinstimmung. Und es ist immer seltener – wenn nicht gar schon die Ausnahme – geworden, daß die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft den ersten Platz einnimmt im sozialen Integrationsprozeß des Einzelnen. Die Zugehörigkeit zu einem religiösen Bekenntnis ist so in zunehmendem Maße zurückverwiesen worden in die Sphäre des «Privatlebens», wo die dem Individuum gelassene «Freiheit» sich proportional zur gesellschaftlichen Harmlosigkeit des in Frage stehenden Wertes verhält.

Nun erleben wir aber in eben dem Augenblick, da der gesellschaftliche Rückzug der Religion – der ineingesetzt wird mit dem Prozeß der gesellschaftlichen Marginalisierung der traditionellen religiösen Organisationen – überall feststellbar erscheint, die gegenläufige Entfaltung einer überaus vitalen religiösen Bewegung, die aus den institutionellen Kanälen ausbricht. Intensive Erfahrungen mit einem Leben in Gemeinschaft, mehr oder weniger informelle religiöse Beziehungsgefüge, interkonfessionelle und selbst interreligiöse Bruder- und Schwesternschaften entwickeln sich in einer Überfülle, welche die Verantwortlichen und die einfachen Gläubigen in den offiziellen Kirchen aus der Fassung bringt, die ja vollauf damit beschäftigt sind, ihre seelsorgerischen und apostolischen Strategien «anzupassen» an eine kulturelle und soziale Situation, von der sie – mit gutem Recht – den Eindruck haben, daß in ihr die bisherigen religiösen Selbstverständlichkeiten aufs allerhöchste in Frage gestellt werden.

Der Frage, die von der «Jesus-Revolution» gestellt wird, weicht man in Europa weithin aus. Man beruft sich auf die folkloristischen Aspekte dieser Erscheinung oder auf ihre «spezifisch amerikanische Eigenart» oder wohl auch auf die Tatsache, daß die Bewegung kommerziell ausgebeutet wird, um mit all diesen Argumenten ihre Bedeutung zu verkleinern. Ein wenig besser kommt die Jesus-Revolution noch davon, wenn man sie als Symptom an einer kranken Gesellschaft behandelt, und das Auftreten von «Jesus-Käuzen» (Jesus-freaks) in den europäischen Ländern wird gern einem allgemeinen Nachahmungstrieb zugeschrieben, so daß dieses Phänomen in sich selbst keine weitere Bedeutung zu haben braucht.

Was ist dagegen zu sagen von all diesen informellen Gruppen, Spontangruppen und Basisgemeinden, die in immer größerer Zahl am Rande der Institutionen und oft gegen sie auftreten? Man spricht je nachdem entweder von einer Grundwelle, die eine neue Chance für das Christentum dar-

stelle, oder aber von einer schweren Bedrohung für die Einheit der Kirche. Gelegentlich zweifelt man auch die tatsächliche Existenz des Phänomens an, indem man es als einen Mythos behandelt, der das kollektive Bewußtsein der durch die Krise ihrer Kirchen verunsicherten Gläubigen befallen habe. Selbst ambivalente und widersprüchliche Wertungen kann man antreffen hinsichtlich solcher religiöser Beziehungsgefüge, die sich in wachsendem Maße der Kontrolle der entsprechenden religiösen Organisationen und selbst der Kontrolle ihrer Initiatoren entziehen. Was führt denn in der Abtei Boquen Hunderte von «suchenden Christen» zusammen, die einen neuen Stil der «communio in der Kirche» fordern? Was bewegt denn die Gruppen von jungen Menschen, die mit Taizé verbunden sind, wenn sie ihr «Konzil der Jugend» vorbereiten oder wenn sie sich – wie in der letzten Weltgebetswoche für die Einheit der Christen in Paris – zu mehr als 3000 zu einer Nacht des Gebets versammeln? Erklärungen, die auf die Rolle eines charismatischen Führers inmitten dieser Beziehungsgefüge hinweisen oder auch auf die Neugier, die von solchen «heißen Orten» – wie Boquen, Taizé, la Sainte-Baume in der Provence, St. Michel de Cuxa usw. – angesprochen wird, sind wohl unzureichend, um dem sozialen Phänomen gerecht zu werden, wie es die religiöse Völkerwanderung, die sich hier entfaltet, darstellt. Und ganz gleich, welchem Erklärungsversuch man den Vorzug geben wollte, blieben immer noch viel weitläufigere Phänomene zu deuten, die aber alle darin übereinkommen, daß sich in ihnen jene unerwartete und vielfältige Reaktivierung des Religiösen verrät: Beweis dafür ist das Entstehen von Gebetsgruppen unter Christen, die vor noch gar nicht langer Zeit einer mehr fragenden Suche nach ihrer religiösen Identität den Vorzug gaben, wobei sie so weit gingen, jede gottesdienstliche Feier untereinander zunächst einmal auf einen späteren Zeitpunkt zurückzustellen.

Nachdem der künstliche Charakter der offiziellen Zusammenschlüsse, welche eine «Übereinstimmung im Religiösen» forderten, auf deren Grundlage es möglich sein müsse, die soziale Verschiedenheit der Gläubigen und ihre eventuellen Interessenkonflikte einfach zu übergehen, erst einmal bewußt geworden war, entstand aus diesem neuen Bewußtsein die Tendenz, den gemeinsamen Ausdruck des Glaubens an das Vorhandensein einer ausdrücklichen und wirksamen Solidarität zwischen den Beteiligten zu binden, vor allem im sozialen und politischen Bereich. Diese Tendenz

ist durch die derzeit herrschende Strömung keineswegs außer Kraft gesetzt. Aber sie besteht nun zusammen mit einer neueren Tendenz, der es darum geht, in begrenzten Gemeinschaften oder auch in größeren Gefügen die festliche, lyrische und poetische Dimension der eigentlich religiösen Feier wieder zur Geltung zu bringen. In solchen Feiern wird Spontaneität des Ausdrucks zur Regel. Den verbalen und musikalischen Ausdruck des Glaubens aus dem Schraubstock der von den religiösen Autoritäten mit ihrem Amtsstempel versehenen liturgischen Schemata zu befreien, leibliche Ausdrucksmöglichkeiten in die Feier einzubringen und so an der Überwindung der individuellen und kollektiven Hemmungen zu arbeiten – dies sind gemeinsame Anliegen bei Gruppen, deren Bindung an die Kirchen sehr unterschiedlich ist, genauso verschieden wie ihre theologische Prägung oder ihre Vorstellungen davon, welcherart soziales Engagement der religiösen Körperschaften wünschenswert wäre. Solche gemeinsamen Anliegen schaffen daher trotz allem eine gewisse Verwandtschaft zwischen so verschiedenen Gemeinschaften wie den christlichen Hippiekommunen in den Vereinigten Staaten, den kritischen Gruppen junger Ordensleute in Belgien oder in Deutschland oder den studentischen Basisgemeinden in Frankreich und in Italien: Unter sehr verschiedenen Formen soll «das Fest» dazu helfen, hier und jetzt den Teilnehmern die Möglichkeit einer Versöhnung und einer Gemeinschaft, die auf die gesamte Menschheit herabgerufen werden, handgreiflich nahezubringen.

2. Die Doppeldeutigkeit dieses Aufbruchs

Versöhnung, die im Gebet erfleht wird und die sich zeichenhaft ankündigt in der Euphorie «heißer Augenblicke», in denen sich die religiöse Begeisterung dieser neuen Christen kristallisiert und lebendig erhält, viel mehr, als dies durch das Engagement in sozialen Kämpfen zu erreichen wäre; der Vorrang, welcher der Gemeinschaft im Glauben gegenüber der gesellschaftlichen Verbundenheit der Gruppenmitglieder wieder zuerkannt wird; «Schlichtheit des Glaubens», die gegen die verfeinerte Problematik politisierter christlicher Intellektueller wieder zur Geltung gebracht wird: Es ist kein Wunder, daß die Kirchen dazu neigen, diesen offensichtlichen Umschwung der Kontestationsbewegung sehr positiv zu vermerken. Die Erklärungen von Kardinal Daniélou, die voller Freude

sind über die Wiedergeburt der Religion, wie sie sich in der «Jesus-Revolution» abzeichnen, sind besonders bezeichnend für die wiedererwachende Hoffnung in den Kreisen der religiösen Autoritäten, die vom Anprall des Säkularismus mehr als andere erschüttert worden waren. Offensichtlich sind die Gruppen dieser «glühend Begeisterten» anders als die «Politischen» weniger empfindlich gegen die ungleiche Verteilung der Macht in den Kirchen und gegen deren häufige Weigerung, sich jeder Art von Kontestation gegen die Apparate anzuschließen – zur großen Freude derer, die schon beunruhigt waren über das Ausmaß einer antiinstitutionellen Entwicklung, die ausdrücklich gegen sie gerichtet war. Und oft bedeutet der Gebrauch des Wortes «religiöse Erneuerung» durch die Verantwortlichen in den Kirchen wohl ganz einfach so viel wie «Abebben der Kontestationsbewegung in den Kirchen».

Die unmittelbar Beteiligten jedoch verwenden den Begriff «Erneuerung» in einem völlig anderen Sinne, wenn sie von der sie beseelenden Leidenschaft sprechen. In ihrer Sicht zeigen die verschiedenen Äußerungen eines wiedererwachenden religiösen Enthusiasmus das Ende eines Betäubungszustandes an, den sie den Kirchen selbst zur Last legen. Gewisse Gruppen beschränken sich darauf, die herrschende Trägheit, die Bürokratisierung und die Verstopfung der Kommunikationsnetze in den Kirchen anzuprangern. Andere sehen in dem Einverständnis der Kirchen mit der herrschenden Gesellschaftsordnung und mit den Wertmaßstäben, auf welche diese sich stützt, die Ursache ihrer eigenen Ohnmacht, mit evangeliumsgemäßer Radikalität Zeugnis abzulegen. Alle fordern die Wiederbelebung eines «prophetischen Christentums», dessen früher einmal vorhandene gesellschaftliche Dynamik mittlerweile von den Apparaten erstickt worden sei.

Im Unterschied zu einer mehr «politischen» Strömung, welche die Kritik an der für ihre gesellschaftliche Ohnmacht verantwortlichen ideologischen Verfilzung in die Kirchen selbst einzubringen suchte, sprechen immer zahlreicher werdende Gruppen enthusiastischer Christen ausdrücklich oder wenigstens praktisch den Institutionen als solchen jede Möglichkeit ab, «sich zu bekehren», und so knüpfen sie die Hoffnung auf eine Wiederbelebung des Christentums an die persönliche Bekehrung jedes einzelnen Gläubigen: Die Kirche könne nicht heilig sein, wenn nicht jeder einzelne Christ persönlich nach Heiligkeit strebt. Diese Schweise ebenso wie der Nachdruck, der mehr auf

die persönliche Erfahrung der Gläubigen als auf die Unterordnung unter eine religiöse Orthodoxie und Orthopraxie gelegt wird, läßt diese Gruppen eindeutig einem Typ von Sekte im Sinne Troeltschs zugehörig erscheinen.

Sind diese mit einer eigenen Organisation am Rande der Kirchen angesiedelten «Parallelchristen» weniger auf Protest gegenüber den kirchlichen Institutionen gestimmt als diejenigen, welche das klerikale Autoritätsmonopol stürzen oder das gesellschaftliche Engagement der Kirchen neu orientieren wollen? Nichts ist weniger sicher als dies. Ist der in gewissen Fällen vorhandene Fundamentalismus der einen besser in das ideologische Regulierungssystem der Kirchen einzuordnen als der theologische Progressismus der anderen? Man kann daran zweifeln. Denn die Konfrontation zu suchen, bedeutet noch, daß man den Gegner anerkennt. Eben die Toleranz mancher dieser enthusiastischen Gruppen gegenüber den religiösen Institutionen läßt in gewisser Weise erkennen, wie wenig Gewicht sie diesen noch zuerkennen. Indifferenz ist in mancherlei Hinsicht die radikalste Form der Kontestation, und gewisse Gruppen der «neuen Christen» ordnen sich damit in eine ständig wirksame Strömung der Geschichte des Christentums ein, die darin besteht, durch die Formulierung «kein Kontakt mit...» eine radikale Ablehnung der so verneinten Wirklichkeit zum Ausdruck zu bringen.

Die Ablehnung der Kirche und der religiösen Autoritäten ist aber an sich nicht ohne weiteres schon mit einer Kontestation gegenüber der Gesellschaftsordnung verbunden. Das Problem besteht darin, zu erkennen, ob die Nichtkirchlichkeit dieser Gruppen vielleicht nur der Anzeiger einer Haltung der «Nichtweltlichkeit» ist, in welche sich dann auch eine umfassende Kontestation gegenüber der Gesellschaft einfügen würde. In diesem Falle bliebe dann noch zu klären, welche gesellschaftlichen und ideologischen Prozesse diese soziale Umkehrung der politischen Kontestation bewirken und was dies über die Macht des herrschenden Systems offenbart, das hier seine Fähigkeit beweist, an seinem Rande noch die gesellschaftlichen Auswirkungen der von ihm selbst erzeugten Widersprüche mit einzuschließen und zusammenzuhalten. Die Tatsache der kleinen Mitgliederzahl von autarken Gemeinschaften mit religiösem Bezug, ihre «paramonastische» Konstitution, muß neu aufgegriffen werden in einem größeren Zusammenhang von Phänomenen, die nicht spezifisch religiöser Art sind, wobei eine Haltung des ver-

allgemeinernden «Alles-über-einen-Kamm-Schens» sichtbar wird, die selbst die politischen Formen des Kampfes gegen das abgelehnte System miteinschließt.

Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß in bestimmten Fällen die religiöse Ablehnung der Kirchen der einzige konkrete Punkt einer Kritik an den Institutionen bleibt. Demzufolge handelte es sich dann nicht mehr um eine gesellschaftliche, sondern nur noch um eine rein geistliche Reaktion. In diesem Falle wäre eine «religiöse Erneuerung» wohl nur noch die letzte Mystifikation des herrschenden Systems, das mit Rücksicht auf die ideologischen Bedürfnisse des fortgeschrittenen Kapitalismus den Protest der jungen Leute auf dem harmlosen Feld der Religion ansiedelte und damit seinen eigenen Einfluß auf alle anderen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens nur noch fester absichern würde.

Die Übernahme des Impulses der Hippiebewegung durch die «Jesus-Revolution» könnte in diesem Sinne so gedeutet werden, daß damit das amerikanische System einen Schritt vorwärts getan hat bei seinem Versuch, den Protest der Jugend wieder in die Hand zu bekommen. Die geographische und gesellschaftliche Ansiedelung der Kontestation im Inneren von Gruppen, welche am Rande des Lebens der Gesellschaft ein Gegenmodell der Gesellschaft zu experimentieren versuchen, entschärft schließlich die Logik des Gesellschaftssystems in der Ebene der Widersprüchlichkeiten, die es selbst entwickelt (Armut, Problem der schwarzen Bevölkerung, Umweltverschmutzung usw.). Die ideologische Ansiedelung des Protestes nimmt den Formen des gesellschaftlichen Abseitsstehens, die dazu angetan wären, Anstoß zu erregen, alles, was sie an Subversivem an sich tragen (insofern sie als «Aufschrei», als Ruf nach einer anderen Gesellschaft verstanden werden könnten). Die religiöse Erweckung erzeugt bei den jungen Amerikanern seltener einen Boykott der herrschenden Gesellschaft als daß sie vielmehr zur Legitimation für eine neue Gelehrigkeit gegenüber den ethischen Normen dieser Gesellschaft dienen muß, vor allem unter dem Aspekt eines geordneten Sexualverhaltens, für welches diese die Regeln aufstellt.

Die besonders zugespitzte Form des amerikanischen Beispiels darf nicht dazu verleiten, die Verbreitung dieses Phänomens in allen westlichen Ländern zu übersehen: Es erhebt sich die Frage, ob die «religiöse Erneuerung» nicht unter gewissen Aspekten der Ausbeutung von ideologischen Kräften durch das herrschende System gleichkommt,

von Kräften, die sich im Verlauf eines Prozesses der Säkularisierung, den dieses System selbst hervorbringt und kontrolliert, geöffnet haben. In dem Maße, wie der fortgeschrittene Kapitalismus sich selbst hält ohne die Hilfe der Religion, erleben wir gleichzeitig eine Marginalisierung der religiösen Körperschaften, die zu unnützen oder unverlässlichen Stützen der Gesellschaftsordnung geworden sind; ebenso erleben wir, wie eine soziale Protestbewegung zur religiösen Schaustellung umfunktionierte und damit in ihrer eigenen Wirkung abgestumpft wird, da sie ja einzig und allein auf den Bereich des Ideologischen eingegrenzt wird.

Sicherlich verläuft die Entwicklung nicht immer eindeutig in dieselbe Richtung: Es unterliegt keinem Zweifel, daß der evangelische Radikalismus, wie er zumindest von einigen Strömungen der «religiösen Erneuerung» entwickelt wird, in umgekehrter Sinnrichtung die Sprache und die grundlegenden kollektiven Ausdrucksmittel für einen – wenn oft auch nur anfanghaften – sozialen Protest liefern kann. Eine solche Bewegung ist an sich weder radikal noch reaktionär. Weil sie zutiefst ambivalent ist, ist sie auch in der Lage, durchaus widersprüchliche Wirkungen zu entwickeln. Die Tatsache jedoch, daß sie in bevorzugtem Maße dort Gestalt annimmt, wo der Säkularisierungsprozeß am meisten zugespitzt ist, wirft ein Problem auf: Neigt die derzeitige «religiöse Erneuerung» – wie schon so manche «Erneuerungsbewegungen» in der Geschichte – statt einen Ort des Wachstums und der wechselseitigen Dynamisierung eines religiösen und eines sozialen Protestes zu bilden, nicht im Gegenteil dazu, sie voneinander zu trennen, um den einen wie den anderen besser in Schranken halten zu können? Es gibt religiöse Aufbrüche, die sehr wohl das Ende des Christentums markieren könnten, ganz gleich, aus welcher theologischen Ecke sie kommen mögen... Der Soziologe, der die Grenzen seines Faches respektiert (um die soziale Anerkennung, die an die «Wissenschaftlichkeit» seiner Methode gebunden ist, nicht aufs Spiel zu setzen), wird nicht das Risiko eingehen, sich zu diesem letzten Punkt zu äußern. Dennoch ist die Frage immer schon gegenwärtig, so zum Beispiel, wenn man auf einen besonderen Fall dieser vielgestaltigen und widersprüchlichen «religiösen Erneuerungsbewegung» zu sprechen kommt, nämlich auf die Bewegung der christlichen Studenten in Frankreich. Auf diesen Fall wollen wir hier nochmals eingehen, um so ein wenig von der Oberflächlichkeit allgemeiner Erwägungen wegzukommen.

3. Rückgewinnung des «Religiösen» auf dem Wege über das «Politische»?

Es ist noch keine zwei Jahre her, daß sich unter den in den «Centres Catholiques Universitaires en France» zusammengeschlossenen christlichen Studenten eine Tendenz abzeichnete, solchen Formen des Gruppenlebens den Vorzug zu geben, die dem gemeinsamen Gebet, der schweigenden Meditation über die Heilige Schrift und dem Austausch persönlicher Erfahrung in Gestalt des sogenannten «Anteilgebens am Evangelium» («partage d'Évangile») einen großen Platz einräumen. Auf die politische Aufwallung der Jahre 1968–1970, als die jungen Christen in hellen Scharen von der Entdeckung der politischen Implikationen der evangelischen Forderung der Bruderliebe übergangen zur praktischen Erfahrung in der konkreten politischen Aktion, die derart beschaffen war, daß jeder religiöse Bezug für die Motivierung, Dynamisierung und Orientierung einer gesellschaftsverändernden Aktion überflüssig war, scheint nun eine neue Phase religiösen Eifers zu folgen.

Der christliche Student, der im Mai 1968 für ein politisches Handeln gewonnen wurde, investierte seine Hoffnung auf das Reich Gottes gern in die durch gemeinsames Leben und Handeln vollzogene Mikrorealisierung einer Sozialutopie. Die religiöse Kritik an einer ungerechten Gesellschaftsordnung (als Hindernis für das Kommen des Reiches Gottes) wirkte sich auch aus auf die politische Kritik an dem herrschenden System. Diese wiederum führte zu einer politischen Kritik an der Kirche als integrierendem und im Einverständnis handelndem Teil dieses verabscheuten Systems: Die «politischen» Basisgemeinden sind oft (mit verschiedenen Schärfegraden der Radikalität) aus dem Willen entstanden, ein anderes Gesellschaftsmodell vorwegzunehmen, dessen umfassende Verwirklichung aber mangels einer Massenbewegung, die fähig wäre, es durchzusetzen, vorläufig auf eine ferne Zukunft zurückgestellt wurde. In den Fällen, in denen der religiöse Bezug der Gruppe ausdrücklich aufrechterhalten wurde, war die Durchsetzung eines kirchlichen Gegenmodells (und namentlich eines anderen Typs der Beziehung zwischen Klerikern und Laien) eines der Elemente dieser Erprobung eines gesellschaftlichen Gegenmodells: Dabei wurde der Sturz der herrschenden Ordnung, bewirkt durch den revolutionären Prozeß, von den Beteiligten oft als Voraussetzung einer «Gemeinschaft der Kirche» betrachtet, die wirklichen Anspruch auf Treue gegen die Inspiration des Evangeliums er-

heben könnte, wie sie das Leben der urchristlichen Gemeinde inspirierte. Es ist bei diesen neuen Christen keine seltene Erscheinung, daß das Streben nach der eschatologischen Verwirklichung einer versöhnten Menschheit sich auf die Erinnerung an das Traumbild der idealen und idealisierten Gemeinde der Apostelgeschichte und gleichzeitig auf eine politische Analyse der Möglichkeiten der revolutionären Bewegung stützt. Was das politische Engagement selbst betrifft, wenn es ausdrücklich den Aufbau des Sozialismus anzielt, so fährt es oft fort, bei den Themen der religiösen Hoffnung Anleihen zu machen, so etwa wenn von der Heraufkunft des «neuen Menschen» gesprochen wird. Die Heraufkunft der Herrschaft Gottes vollzieht sich durch die Befreiung der Ausgebeuteten. Aber der Aufbau des Sozialismus ruft nach dem Entstehen eines neuen Menschen, der schließlich zugänglich wird für die universale Liebe.

«Das Reich Gottes ist die Menschheit, die lernt, sich aus ihren vielfältigen Versklavungen zu befreien, um so zur wahren Liebe fähig zu werden, das heißt Gemeinschaft im gleichen Geist zu haben, und zwar so sehr, daß alle Menschen miteinander zu einem einzigen werden.» Diese Bemerkung von Bernard Besret (*Clés pour une Nouvelle Eglise*, Seghers, Paris 1971, 73) läßt gut die Ebene erkennen, in der Weltgeschichte und Heilsgeschichte einander treffen. Ihre wechselseitige Durchdringung kann in Erscheinung treten in der ausdrücklichen Koexistenz, im Gespräch der Beteiligten über die religiösen Themen der Erwartung und über die politischen Themen der Kontestation. Aber selbst in dem Falle, wo der religiöse Bezug auf eine andere Welt völlig resorbiert wird von der politischen Forderung nach einer veränderten Gesellschaft, kann es häufig geschehen, daß das politische Denken und Reden dieser Christen und die Art ihrer Parteinahme in den sozialen Kämpfen weiterhin die Spuren der religiösen Voraussetzungen und Vorläufer der Utopie trägt, von der sie sich leiten lassen.

Dieser Vorgang hat nichts Verwunderliches an sich, wenn man sich mit Henri Desroche (*Sociologie de l'Espérance*, Casterman 1973, 37) daran erinnert, daß die Utopie und die Hoffnung «Zwillingsschwester» sind. «In der Utopie: die Hoffnung auf eine andere Gesellschaft. In der Hoffnung: die Utopie einer anderen Welt. In der einen wie der anderen: die Strategie der Veränderung. Von der einen zur anderen nur eine dünne Demarkationslinie: die utopische Gesellschaft hat ihre religiösen Ängste; die Welt der Hoffnung hat ihre

irdischen Implikationen («wie im Himmel, so auf Erden»).»

Diese Bemerkungen können einen Leitfaden bieten, um daran gewisse aktuelle ideologische Verschiebungen des «Religiösen» in Richtung auf das «Politische» zu verfolgen. Sie haben aber ihre Gültigkeit auch, wenn es darum geht, *die noch jüngere Tendenz zu einer religiösen Neubelebung* zu verstehen. Es sei übrigens nebenher bemerkt, daß dies keineswegs den Prozeß der politischen Radikalisierung der christlichen Gruppen außer Kraft setzt. Dieser Prozeß entwickelt weiterhin seine Auswirkungen in den Kirchen, in ihren Randzonen und häufig gegen sie. Und wenn auch für gewisse Einzelne oder gewisse Kommunitäten die «Rückkehr zur Religion» eine Entwicklungsphase sein kann, die einfach eine vorausgehende Phase des ausschließlichen politischen Engagements ablöst, so läßt sich aufs Ganze gesehen doch ein paralleles Weiterlaufen beider Bewegungen feststellen. Der Fall der christlichen Studenten in Frankreich (den wir als besonderes Beispiel festhalten, weil wir beim Leser Informationen aus erster Hand darüber voraussetzen können) ist in dieser Hinsicht besonders bezeichnend.

Bei manchen Gruppen, die im Mai 1968 oder unmittelbar danach entstanden sind, konnte man einen religiösen Wiederaufschwung erleben, der unvermittelt auf ein politisches Feuerwerk folgte, das für eine Zeit lang jeden Bezug auf eine christliche Zielsetzung hatte weggewen können. Alles ist so verlaufen, als ob das Verblässen der politischen Aussichten auf eine umfassende Veränderung der Gesellschaft – verbunden mit der Tatsache, daß das herrschende System die Dinge auf weite Strecken «wieder in die Hand bekommen» hat – den Interessierten wieder den Zugang zu einem Raum religiöser Hoffnung eröffnet hätte.

Ohne Zweifel ist aber das Scheitern der Revolution nicht im eigentlichen Sinne die Ursache für das Entstehen einer Erwartung eines messianischen Eingreifens in die Geschichte. In diesem Sinne haben die kämpferischen Christen vom Mai 1968, die zum großen Teil durch die Katholische Aktion gegangen waren und die sich für die Radikalität eines revolutionären Vorhabens aufgrund ihrer religiösen Schulung geöffnet hatten, einer religiösen Schulung, die sie als junge Laien für das Heil ihrer Brüder verantwortlich machte und die sie darum zum Aufbau des Reiches Gottes drängte, sich keineswegs einfach wieder auf frühere religiöse Positionen zurückgezogen, nachdem der kämpferische politische Einsatz in Alltagsroutine

umschlug und in der jetzigen Phase des Zurückfallens der sozialen Bewegung diese ihnen als eine reichlich armselige Stütze für ihre Utopie von einer völlig anderen Welt erscheinen mußte.

Es geschieht aber nicht selten, daß nach einer Zeit religiöser Latenz von verschiedener Dauer «politische» Gemeinschaften christlichen Ursprungs (und zwar wohl auch außerhalb des studentischen Milieus) wieder eine – mehr oder weniger formelle – gemeinsame Reflexion über die Beziehungen zwischen Glaube und Politik, über ein mögliches politisches Verständnis des Evangeliums oder über die Frage, was der gesellschaftliche Beitrag einer neugestalteten kirchlichen Gemeinschaft sein könnte, aufnehmen. Ein solcher Vorgang habe keinerlei Originalität, könnte man sagen. Dies stimmt in der Tat, mit der einen Ausnahme, daß eine Umkehrung der gewöhnlichen Problematik entsprechender kirchlicher Gruppierungen stattgefunden hat: Die Möglichkeit einer gemeinsamen Reflexion und eines gemeinsamen religiösen Ausdrucks fordert nun als Voraussetzung das Vorhandensein einer politischen Übereinstimmung unter den Mitgliedern der Gemeinschaft. Die Gruppe sammelt sich nicht mehr aufgrund der Zugehörigkeit zu einem religiösen Bekenntnis, um erst dann miteinander die konkreten Modalitäten einer christlichen Sozialpraxis zu bestimmen. Es handelt sich vielmehr von vornherein um eine Gemeinschaft von politischem Interesse und mit politischer Aktivität, die aus diesen Voraussetzungen ihr Recht ableitet, nach der möglichen Rolle des christlichen Glaubens als «kritischer Instanz» gegenüber einer weltlichen Praxis zu fragen. Die politische Ausrichtung der theologischen und kirchlichen Reflexion hat die Oberhand über die religiöse Ausrichtung der gesellschaftlichen Verhaltensweisen gewonnen. Das bedeutet aber zugleich, daß sich die Bewegung auf weiteste Strecken der direkten Kontrolle der kirchlichen Institutionen entzieht, wenn auch nicht ganz und gar ihrem ideologischen Einfluß: ein Beweis für diesen Einfluß sind die weitverbreiteten Schwierigkeiten, die diese Gruppen bei der von ihnen so genannten «Neufindung einer religiösen Sprache» haben oder bei der neuen Definition der «für das Leben der Gruppe notwendigen Dienste», ohne dabei die ungleiche Beziehung zwischen Klerikern und Laien zu bestätigen oder einfach die hierarchische Struktur zu reproduzieren – beides Beziehungen bzw. Strukturen, wie sie dem herrschenden religiösen System eigentümlich sind.

Die Frage, in welchem Umfang die von den Kirchen betonte Orthodoxie und Orthopraxie bewahrt und weitervermittelt werden, ist aber nicht der einzige Maßstab, um deutlich zu machen, wie groß die Bresche ist, die in das System der von den Kirchen regulierten Normen gelegt worden ist. Die Tatsache, daß die spontan gebildete und nicht vom kirchlichen Apparat angeregte Gruppe selbst die gesellschaftlichen Bedingungen für eine Beteiligung an ihrer eigentlichen religiösen Aktivität definiert und daß sie die politische Erfahrung ihrer Mitglieder in ihre gemeinsamen religiösen Ausdrucksformen mit einbringt (und wäre es auch nur in sehr bescheidenem Ausmaße, um dadurch Intentionen für das Gebet der Gruppe beizusteuern oder um Anregungen zu dem «Austausch» zu geben, der an die Stelle der Predigt tritt), entzieht diese Aktivität der äußeren Reglementierung durch die Hierarchie. «Der Platz der Autorität», so bemerkt Jean Ségure in einer Studie über die innere Dynamik der informellen Gruppen, «hat sich vom Amtsträger weg in die versammelte Gemeinde verlagert, welcherart auch immer die ausdrücklich vertretene Konzeption von den theoretischen Beziehungen zwischen der einen und der anderen Größe und vom Wesen des Sakraments sein mag. Wenigstens einschlußweise sind damit auch die Grenzen der Kirche in Frage gestellt, denn die Teilnahme an der politischen Aktion wird von vielen dieser informellen Gruppen für konstitutiv für das christliche Bekenntnis gehalten. In diesen Gruppen können also nur diejenigen an der Eucharistie teilnehmen, die ihren gesellschaftlich-religiösen Idealen entsprechen. Ob bewußt oder nicht – jede dieser Gruppen will Kirche sein und beansprucht daher das Recht, ihre Grenzen und die Normen eines christlichen Lebens festzulegen: Die Autorität liegt innerhalb der konkreten Gemeinde.» (*Les Groupes Informels dans l'Eglise*, CERDIC Publications, Straßburg 1971).

Die Analyse dieser Verlagerung des Ortes der Autorität innerhalb der formellen Gruppen müßte diejenigen in den Kirchen nachdenklich machen, die in der geistlichen Erneuerung dieser Gruppen ein Anzeichen dafür sehen, daß nach einer Zeit vorläufigen politischen Engagements die Beteiligten wieder «die eigentlichen Anliegen des Glaubens» entdecken und gleichzeitig (so wird es jedenfalls gedeutet, wenn auch nicht immer ausdrücklich gesagt) eine Hinwendung in Richtung auf die von ihnen für den einzig legitimen gesellschaftlichen Lebensraum der Religion gehaltenen kirchlichen Institutionen vollziehen. Die religiöse Reaktivie-

rung setzt nämlich diese Verlagerung der Autorität keineswegs außer Kraft, sondern bekräftigt sie im Gegenteil.

Ohne Zweifel kann man oft feststellen, daß der Prozeß der «Rückkehr zur Religion» begleitet wird vom Erreichen eines Tiefpunktes in der allgemeinen Bereitschaft, die Widersprüchlichkeiten in den religiösen Institutionen, die nun als «repressive und reaktionäre Kräfte» betrachtet werden, zu ertragen. Diese Tatsache bestärkt oft diejenigen in ihrer Bewertung der Situation, für die die Aggressivität der neuerdings politisierten militanten Christen nur ein erster vorläufiger Fieberanfall und die bloße Umsetzung einer allgemeinen und typisch jugendlichen Infragestellung jeder Art von Autorität in die religiöse Ebene ist.

Es ist wohl nutzlos, den verengten Charakter dieser Deutung der antiinstitutionellen Welle in der Kirche und außerhalb der Kirche zu betonen oder auch auf ihre ideologischen Grundlagen hinzuweisen. Es ist aber nicht zu bezweifeln, daß sich in der politischen Infragestellung der Funktionsweisen der religiösen Institutionen ein Kampf für eine Umverteilung der Macht in den Kirchen abspielt, welcher zugleich von ihrer Existenz und von ihrem gesellschaftlichen Gewicht Zeugnis ablegt.

In vielen Fällen hat die politische Reifung und Radikalisierung gewisser Gruppen diese dazu geführt, eine völlige Indifferenz gegenüber den amtlichen religiösen Körperschaften zu entwickeln: Die Kirche erscheint ihnen als eine zweitrangige Front, und andere entscheidendere Auseinandersetzungen sind es, die in erster Linie die kämpferischen Energien der Beteiligten zu mobilisieren vermögen. Aber die «religiöse Erneuerung» der Basisgemeinden bringt oft dieselben Wirkungen hervor. Diese Erneuerung setzt den Großteil ihrer Zeit und Kraft tatsächlich für die Entwicklung eines evangelischen Radikalismus ein, mit dem die beteiligten Gruppen dann ihre Wahl eines Lebensstils rechtfertigen, der mit den Normen der herrschenden Gesellschaft gebrochen hat: Einschränkung der Konsumbedürfnisse, freiwillige Senkung des Lebensstandards, gegebenenfalls auch Bildung von autarken Wirtschaftseinheiten ohne Verbindungen zum allgemeinen Produktionsapparat (oder wenigstens mit nur minimalen Verbindungen) usw. Im Inneren der auf dieser Basis gebildeten Kommunitäten (die übrigens wenig zahlreich sind) wird der Akzent auf die Qualität der persönlichen Beziehungen und auf die Intensität der Kommunikation zwischen den Beteiligten gesetzt. In der Ebene der eigentlich religiösen Be-

ziehungen verschärft sich die Forderung der Bereitschaft zum «Anteilgeben und Anteilnehmen», wodurch die Frage der Beziehungen, die man mit den Kirchen zu unterhalten bereit ist oder nicht bereit ist, auf den zweiten Platz rückt. Wenn zum Beispiel religiöse Funktionen, die in den offiziellen Gruppierungen grundsätzlich als Monopol der Kleriker gelten, bei den «neuen Christen» vollständig oder zum Teil der Gruppe als ganzer übertragen werden, so rechtfertigen die Beteiligten ihr Vorgehen häufiger von den Erfordernissen ihrer gemeinsamen religiösen Erfahrungen her als durch die Berufung auf die Notwendigkeit einer Demonstration kirchlicher Demokratie gegenüber den Institutionen.

Es bleibt noch festzuhalten, daß – auch abgesehen von der ausdrücklichen Argumentation der Beteiligten – diese Gruppen in ihrer Indifferenz gegenüber den Kirchen tatsächlich eine Art von Kraftzentren der Subversion der herrschenden religiösen Ordnung bilden, deren soziologische Bedeutung den in anderen Geschichtsepochen entstandenen Sekten nahekommt. Diese soziologische Funktion haben sie in dem Maße, wie sie – mit oder ohne theologische Argumentation – den Vorrang des Geistes vor der Orthodoxie, des Charismas vor der Institution, der persönlichen Erleuchtung vor der kontrollierbaren Zustimmung zu einem Lehrgefüge zur Geltung zu bringen vermögen. Damit ist auch schon gesagt, in welcher Beziehung sie kaum für die Kirchen Vorposten für eine religiöse Wiedereroberung der säkularisierten Gesellschaft darstellen, deren Kundschafterrolle unmittelbar oder in der Form von kirchlich initiierten oder kontrollierten Reformen von diesen übernommen werden könnte.

Wenn man sich aber an die von Ernst Troeltsch gegebene Charakterisierung des Phänomens Sekte halten will, ist es dann möglich zu behaupten, die von dieser «religiösen Erneuerung» ergriffenen Gruppen zeigten jene typische Indifferenz gegenüber der Kultur und dem politischen Leben ihrer Zeit, wie sie für Sekten eigentümlich ist? Der politische Radikalismus löst bisweilen den sozialen Radikalismus ab, zu dessen Entstehen er doch selbst in einer vorhergehenden Etappe beigetragen hatte. Ebenso häufig aber verbindet er sich auch mit ihm, um so in den Vorstellungen der Allgemeinheit die Utopie einer neugestalteten Welt zu erhalten, diesen spezifischen Ort, an dem – nach Cœrderoy – «der Aufstand der Sehnsucht und der Aufstand der Massen sich verbinden».

Nicht selten geschieht es, daß die religiöse Reak-

tivierung Hand in Hand geht mit einem Rückzug aus jeder Form von kämpferischer Aktion auf dem eigentlich politischen Gebiet. Daß diese religiöse Reaktivierung leicht zum Alibi für diejenigen werden kann, deren revolutionäres Engagement nie etwas anderes war als eine Projektion ihrer religiösen Traumbilder und nicht der Ausdruck einer Klassensolidarität, ist im übrigen nicht verwunderlich, wenn man in Rechnung stellt, in welchen Gesellschaftsschichten sich diese Bewegung vornehmlich entwickelte: unter Studenten, Hochschullehrern, Intellektuellen, Kleinbürgern mehr allgemeiner Art, deren politische Radikalisierung – vor allem wenn man die vermehrte Unsicherheit ihres gesellschaftlichen Status mithinzunimmt – nur mit größter Mühe über die Ebene ideologischer Optionen hinausgelangt. Der Sachverhalt ist hier ohne Zweifel weniger eindeutig als im Falle der «Jesus-Revolution», welche die persönliche Bekehrung als höchsten Wert qualifiziert und sie gegen jede Form von Massenaktion, die sich gegen die Gesellschaftsordnung richtet, absolutsetzt und sogar den Kirchen ihr beginnendes Interesse für das gesellschaftliche Leben und die Politik übelnimmt, weil dies sie von ihrer geistlichen Sendung ablenke. Aber diese Tendenz besteht tatsächlich.

«Subversion zweiten Grades», könnten diejenigen sagen, die mehr Vertrauen in die soziale Tragweite dieser Bewegung setzen; denn die Wandlung des Herzens erzeugt notwendigerweise eine neue gesellschaftliche Praxis. Das evangelische Ideal, dem diese neuen Christen folgen, die die Herrschaft des Geldes verdammen, bedeutet einschlußweise eine Anklage gegen die Heuchelei des liberalen westlichen Humanismus und wird zum Angriff auf die ideologischen Grundlagen der kapitalistischen Gesellschaft. Es bleibt aber der Einwand bestehen, daß der Protest, wenn es ihn tatsächlich gibt, vornehmlich ideologischer Art ist und das sozio-ökonomische System nicht unter Anklage stellt, welches sowohl solche Gemeinschaftsideale erzeugt, die nicht im mindesten in Frage gestellt werden, wie auch solche völlig entgegengesetzter Art. Die Toleranz des herrschenden Systems gegenüber der «Jesus-Revolution» in den Vereinigten Staaten ist bezeichnend in dieser Hinsicht.

Jede religiöse Erneuerung ist unter dem Gesichtspunkt ihrer gesellschaftlichen Tragweite im tiefsten Grunde ambivalent: Wenn auch die Religion – nach Gramsci – eine «verallgemeinerte Utopie» sein mag, die als solche «politischen Wert» hat, so ist doch jede

Reaktivierung eines religiösen Eifers, in der die Hoffnung auf eine völlig andere Welt zum Ausdruck kommt, an sich noch nicht dazu geeignet, Energien zur Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung zu entbinden. Die Geschichte der «Erweckungen» bietet genügend Beweise für diesen doppelwertigen Charakter der religiösen Hoffnung, welchen Henri Desroche in seiner «Sociologie de l'Esperance» durch den Gegensatz zwischen «hemmender Hoffnung» und «begeistrender Hoffnung» umschreibt. Unter welchen Bedingungen kann – je nach dem gesellschaftlichen Standpunkt der Trägergruppe und je nach der sozialen Dynamik der Gesellschaft, in den diese sich einfügt, eine solche religiöse Erwartung hemmend oder aber im Gegenteil motivierend und mobilisierend für einen sozialen Kampf sein? Oder – um noch weiter zu fragen – über welche Umwege ist eine solche «hemmende Hoffnung» noch fähig, sich umzukehren und zu einer «mobilisierenden Hoffnung» zu werden? Diese Fragen gehen über die Zielsetzung unseres Beitrags hinaus.

Es ist jedoch klar, daß die den Phänomenen eines religiösen Aufbruchs eigene Ambivalenz sich im Falle der derzeitigen Bewegung in all ihren verschiedenen Formen noch verdoppelt durch die Doppeldeutigkeit, die mit den Voraussetzungen verbunden sind, wie sie dem sozialen und kulturellen Gesamtgefüge eigentümlich sind, inmitten dessen diese religiöse Bewegung sich entwickelt. Sie entfaltet sich nämlich nicht in einer Phase der Ausdehnung des gesellschaftlichen Einflusses der religiösen Institutionen, sondern im Gegenteil in einer Zeit der Schrumpfung ihrer ideologischen, politischen und ökonomischen Wirksamkeit. Demzufolge ist der Protest gegen die «Toleranz» der Kirchen gegenüber der «Welt» an sich nicht mehr Vehikel eines Protestes gegen die herrschende Gesellschaftsordnung, der sich – ob ausdrücklich oder nicht – entweder als «Bruch mit der Welt» oder aber als Anmeldung von Ansprüchen oder gar als soziale Revolte äußern könnte.

Es stellt sich sogar die Frage, ob diese religiöse Reaktivierung einer Utopie in einem säkularisierten Universum Kreativität schafft oder ob sie nicht vielmehr ein Beweis ist für das Scheitern der Sozialutopie und die Erschöpfung jedes politischen Willens zur gesellschaftlichen Veränderung angesichts der schrecklichen Fähigkeit des herrschenden Systems, jede Kontestation zu kanalisieren – bis die Verschärfung der Widersprüche, die es entwickelt, dazu führt, daß der Klassenkampf nach einer Zeit ohne rechte Betätigungsmöglichkeit

wieder die Stoßkraft einer revolutionären Massenbewegung zurückgewinnt...

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

DANIÈLE HERVIEU-LÉGER

geboren am 3. Februar 1947 in Paris. Sie ist Lizentiat der Rechtswissenschaften und Doktor der Soziologie, hat das Diplom des Institut politique zu Paris, ist Lehrbeauftragte am Collège Coopératif (Ecole pratique des Hautes Etudes)

und am Institut d'Etudes sociales zu Paris. Führt Forschungsarbeiten im Bereich der Religionssoziologie über politische und religiöse Vorstellungen bei katholischen Studenten in Frankreich sowie über die Entwicklung von Basisgemeinschaften im katholischen Kontext durch. Studiert gegenwärtig die jüngste antiinstitutionelle Bewegung in den westlichen Ländern. Sie veröffentlichte u. a.: *De la mission à la protestation: L'évolution des étudiants chrétiens en France. 1965-1970* (Paris 1973), *Die politisch-religiöse Ideologie der studentischen Spontangruppen. Ein Interpretationsversuch: R. Metz, J. Schlick* (Hrsg.), *Die Spontangruppen in der Kirche* (Aschaffenburg 1971) sowie Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften.

Roland Murphy Das Deuteronomium als Dokument einer Erweckung

Die Geschichte Israels spiegelt die Treue und die Untreue des Volkes Gottes wider. Es ist nicht schwierig, die Untreue darin herauszustreichen. Die Propheten waren damit besonders vertraut, und Israel war großzügig genug, diesen unglücklichen Rekord zu halten. Aber wir wissen, daß es bei manchen Propheten auch eine Art von Wiederbelebung der Religion gab. So konnte Jesaja von seinen Schülern sprechen (8, 16), und eine jesajische Schule scheint letztlich auch für die Wunder, die ihm zugeschrieben werden, verantwortlich zu sein. Bei den meisten Propheten sind wir zur Annahme gezwungen, daß sie eine Gruppe von gläubigen Anhängern hatten, die ihnen zuhörten und die Botschaft bewahrten. Wir lassen jetzt jedoch die prophetische Bewegung beiseite, die sowohl Erneuerung wie Wiederbelebung in verschiedenen Bereichen hervorbrachte, um uns auf ein Dokument zu konzentrieren, das in Hinblick auf seine verschiedenen Ausgaben eine farbige Geschichte hat, das aber immer ein Dokument der Reform und der Erneuerung war: das Buch Deuteronomium.

I. Die Intentionen des Buches Deuteronomium

Ein literarischer Text ist auf den ersten Blick kein vielversprechender Anfang für einen Einblick in das Entstehen einer geistlichen Erweckung. Aber

das Buch Deuteronomium ist eine außerordentliche Schöpfung, die verschiedene kritische Perioden im Leben des Volkes reflektiert. Es war ursprünglich in der Zeit der Könige im nördlichen Königreich Israels konzipiert worden, tauchte als «Buch des Gesetzes» (2 Kg 22, 8) 621 in Juda auf und wurde schließlich in der schwierigen Zeit des Exils (587-539) endgültig redigiert. Wir möchten Reform und Erneuerung in Israel auf der Basis der deuteronomischen Tradition illustrieren, die sich weigerte unterzugehen und die eine Säule des Judentums und des Neuen Testaments selbst wurde. Die Entstehung des Buches selbst legt drei Ebenen der Interpretation nahe, und auf jeder Ebene werden wir mit der Erneuerung konfrontiert. (Vgl. N. Lohfink, *Höre, Israel!* Düsseldorf 1965.)

1. Der Großteil der Arbeit gedieh in der vor-exilischen Periode und in der Atmosphäre der kultischen Erneuerung des Bundes. Es gibt darin viele Passagen, die den Stempel ihres liturgischen Ursprungs aufweisen, eine Erneuerung ist im Gang. Auf dieser Ebene wird jeder Leser vom mahnenden Stil, der die Kapitel 5-30 charakterisiert, gefangengenommen:

«Höre, o Israel! Der Herr ist dein Gott, der Herr allein. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit allen deinen Kräften. Und diese Worte, welche ich dir heute anbefehle, sollen in deinem Herzen bleiben! Auch deinen Kindern sollst du sie einschärfen und von ihnen reden, wenn du zu Hause weilst und wenn du auf Reisen bist, wenn du dich hinlegst und wenn du aufstehst. Ja, du sollst sie als Zeichen auf deine Hand binden, sie sollen als Marken auf deiner Stirne sein und du sollst sie an die Türpfosten deines Hauses und an deine Tore schreiben!» (Deut 6, 4-9)