

David Power

Kulturelle Begegnung und religiöser Ausdruck

Abgesehen von der Zeit seiner ersten Anfänge in Israel ist das Christentum immer und überall ein Glaube gewesen, der von außerhalb des kulturellen Raumes kam, in dessen Bereich er verkündet wurde. Es ist stets in einem fremden kulturellen Gewand aufgetreten und hat sich daher immer dem Problem der Kultur Mischung gegenüber gesehen. Wie weit die Verkündigung des Evangeliums die kulturellen Eigenarten derer, denen es verkündet wird, beeinflussen muß, ist eine immer wiederkehrende Frage. In diesem Beitrag sollen die Implikationen des Problems untersucht werden im Interesse neuer Entwicklungsformen. Können wir in seinen grundlegendsten Formen den Einfluß erkennen, den der Glaube auf kulturellen Ausdruck ausübt? Und können wir auf der anderen Seite sehen, wie der Glaube ersticken kann, wenn er es verabsäumt, sich diesem kulturellen Problem zu stellen?

Kultur

Definitionen und Schilderungen von Kultur fußen oft auf der Vorstellung einer in sich abgeschlossenen Gesellschaft. In ihrem Raum herrscht Harmonie, organische Einheit und eine einheitliche Sicht der Dinge. Der Einzelmensch braucht nicht allzuweit Ausschau zu halten, um die ihm gemäßen Werte zu finden. Sie werden in den Riten, Institutionen, Traditionen und Mythen seines Volkes angeboten. Sein Leben nimmt teil an einer kosmischen Kraft: Zusammen mit seinem Volksstamm steht er im Zentrum des Universums und dem ruhenden Pol der Zeit.

Wie es Augustinus mit der Zeit erging, so ergeht es uns mit der Kultur: Wir wissen, was Kultur ist, können sie aber nicht genau definieren. Wenn wir es allgemein ausdrücken, können wir sagen: Sie schließt wirtschaftliche, politische und religiöse Systeme mit ein. Sie ist all das, was in Traditionen, Glaubensinhalten, Sitten und Gebräuchen, Institutionen, Künsten und Kunstwerken, Symbolen, Mythen und Riten zum Ausdruck gebracht wird. Ihr Kern sind die Werte und der Sinn, auf dem das – kollektive wie individuelle – Leben des Menschen ruht. Die idyllische Vorstellung von Kultur ist, daß sie ein einheitliches Ganzes darstellt. Von Religion sagt man, wenn man in einem sol-

chen Vorstellungsbild denkt, sie harmonisiere mit alledem, sei mit ihm verwoben und zeige irgendwie an, daß Leben etwas Geheiligt ist.

Wie es auch immer um die Wahrheit einer solchen Schilderung bestellt sein mag, – es gibt in unserer heutigen Welt wohl kaum auch nur ein einziges Beispiel einer Gesellschaft und einer Kultur, die nicht mit anderen Kulturen in Kontakt getreten und in Konflikt geraten ist. Solche Muster sind ungewebt geblieben, so daß es keine heiligen Zentren gibt, aus denen eine Gruppe ohne jede Diskussion Wert und Sinn herleitet. Die Auseinandersetzung mit wirtschaftlichen und politischen Tagesproblemen und -krisen kann dazu führen, daß man Religion als einen lebendigen Faktor der harmonischen Entwicklung der Gesellschaft abschreibt. Die Menschen suchen friedlich miteinander zu leben, ungeachtet sehr tiefgreifender Unterschiede in Fragen, die Leben und Tod betreffen. Nichtsdestoweniger bleiben diejenigen, die aus dem Glauben leben, überzeugt, daß bei diesem Glauben zumindest die Quelle und der Brennpunkt des Sinnes im Leben liege. Darüber hinaus entfernen Gesellschaften, die einmal religiös gewesen sind in ihren Grundlagen, die äußeren Formen, die daran erinnern, nicht allzu leicht aus ihrer Gesamtstruktur; und manche religiöse Übung kann Seite an Seite mit recht weltlichen Verhaltensweisen bestehen bleiben.

Beispielfälle

Als Beispiel für den Platz, den Religion in heutigen kulturellen Erfahrungen einnimmt, können wir drei Beispielfälle nehmen; sie sollen als Ausgangspunkt für unsere Überlegung dienen. Es sind dies: der Messianismus in Afrika, die *religiosidad popular* (volkstümliche Religiosität) in Lateinamerika und die religiösen Verhaltensweisen der Bevölkerung von Rom.

*Der Messianismus in Afrika*¹

Nicht alle Beobachter stimmen überein hinsichtlich der Bedeutung und der Kraft des Messianismus in afrikanischen Ländern und afrikanischen Kirchen. Es gibt hier verschiedene Mischungen von Glaubensformen und Traditionen, die auf der einen Seite den traditionellen Religionen des Landes, auf der anderen dem importierten Christentum entnommen sind; «importiert» bedeutet dabei, daß das Christentum in dem Gewand auftritt, das es während seiner jahrhundertlangen Entwicklung in Europa angenommen hat. Messianismus ist der Ausdruck und die Schöpfung der – bzw. für die – weniger gebildeten Angehörigen von Völkern, deren Lebensstrukturen zerbrochen worden

sind durch das Eindringen der Weißen in ihren Kontinent und die neuen wirtschaftlichen, politischen, religiösen und das Familienleben mit seinen Gebräuchen und Gewohnheiten betreffenden Formen. Oft genug ist die Religion anfangs einfach zusammen mit all dem übrigen übernommen worden. Doch gleich diesem übrigen hat sie in ihren Verheißungen und Hoffnungen auf Besserung der Verhältnisse enttäuscht. Weder eine restlose Rückkehr zu den traditionellen Religionen noch die vorbehaltlose, volle Annahme der westlichen Formen des Christentums vermögen ein Heilmittel anzubieten für eine recht enttäuschende Situation. In seinen verschiedenen Formen und Gestalten ist der Messianismus bemüht, Elemente aus den aufeinanderstoßenden Kulturen in eine religiöse Praxis zu integrieren, die den Zauber einer Hoffnung wirkt. Dabei handelt es sich keineswegs um ein homogenes Phänomen. Die Botschaft der Hoffnung ist nicht an allen Orten und in allen neu auftauchenden «Kirchen» dieselbe. Aber ihr gemeinsames Interesse gilt dem Versuch, Einheit, innere Geschlossenheit und Verheißung zu geben.

In diesem kritischen Augenblick seiner Geschichte hat der afrikanische Messianismus einen apokalyptischen Klang. Wie es für apokalyptische Bewegungen typisch ist, kann auch dieser die Menschen zu millenaristischen Visionen verlocken. Dabei kann es sich um die Verheißung materieller Güter handeln, die in Wirtschaft und Politik (mit denen sich das Volk ohnehin nicht zurechtfindet) nicht gesucht werden können, die aber von einer rettenden Hand denen gegeben werden, deren Schicksalsergebenheit angesichts von Not und Elend die Belohnung in sich trägt, oder denen, die die Tugenden der Sparsamkeit und harten Arbeit üben und die Laster vermeiden, die aus Verzweiflung und Entwurzelung geboren werden. Andererseits kann daraus eine mehr positive Kraft werden, die ernsthafte Bemühungen um Selbstbestimmung auszulösen vermag. Da es sich um apokalyptische Perspektiven handelt, verringern sie die augenscheinliche Macht andringender Kräfte und Systeme. Sie lehren, daß diese alle zum Heil und Fortschritt nicht notwendig sind. Sie können einen Geist wecken, der ein Volk antreibt, alles zu tun, was es vermag, um seinen eigenen Platz auf Erden zu gestalten. Je mehr sie sich dabei an die eigene Vergangenheit und die eigenen Mythen des Volkes halten, desto mehr können sie es überzeugen, daß es aus seinem eigenen Erbe eine Zukunft aufbauen kann, nicht im Vertrauen auf eine Rückkehr zu den Wegen der Vergangenheit, sondern in einem wahrhaft schöpferischen Geist.

Ob dieser Messianismus synkretistisch ist oder nicht, hängt davon ab, wie er die aus den verschiedenen

Kulturen übernommenen Werte miteinander verbindet und welche Art Hoffnung er weckt. Besteht seine Hauptabsicht darin, das tägliche Leben erträglicher zu machen, so kann er vielleicht synkretistisch sein im schlechtesten Sinne des Wortes, denn er wird von jeder der beteiligten Religionen das übernehmen, was ihm als beste Praktiken erscheint, um partikuläre Bedürfnisse zu befriedigen. Ein christlicher Heiliger und ein afrikanischer Zauber können eine gute Kombination sein in Zeiten der Dürre. Eine Wundererzählung aus den Evangelien und einige der Würdetitel Christi können sehr gut mit lokalen Sagen zusammen die Elemente zum Aufbau einer messianischen Idealfigur abgeben, deren Hilfe in Notzeiten erwartet wird und von der man annimmt, daß sie bei Festen irgendeine unmittelbare Glückseligkeit schenkt oder dem enthaltsam und anspruchslos Lebenden eine soziale Stellung verheißt.

Je mehr er jedoch bestrebt ist, Vertrauen auf den Geist zu wecken, der das Volk von innen her beseelt, desto wahrscheinlicher ist, daß dieser Messianismus ein geschlossenes Bild und einen einheitlichen Ausdruck entwickelt. Er kann sogar über die Entwicklungsstufen des Messianismus hinausgehen und eine neue Mentalität bilden. Das verlangt die schöpferische Mischung von Vergangenheit und Zukunft, während ein auf das alltägliche Heute beschränktes Interesse mit geringeren Gewinnen zufrieden sein und dazu neigen wird, jede beliebige Macht anzurufen, von der man annimmt, daß sie in den Nöten des Augenblicks Abhilfe schafft. Die Einheit, die jenseits des Synkretismus geschaffen wird, erwächst nicht aus einem Zusammenstückeln kultureller Inhalte. Sie erwächst aus der Aufmerksamkeit für die dynamische Triebkraft von Symbolen und aus einem Erlernen der Vorgänge des Geschichten-Erzählens und Symbole-Schaffens. Das Volk, das Geschichten vom eigenen Tod und der eigenen Wiedergeburt erzählen kann, vermag auch in Hoffnung zu leben und in dieser Hoffnung Elemente einer neuen Ordnung zu schaffen.

«Religiosidad popular» in Lateinamerika²

Die «Volksreligion» Lateinamerikas entspringt aus einer Verflechtung der wirtschaftlichen und politischen Niederlage eines Volkes mit den Auflagen und möglicherweise auch den Verheißungen eines Christentums von Invasoren. Die härteste Kritik, die man an ihr übt, lautet, daß sie weder Hoffnung noch echte Befreiung wirkt. In ihrer Mischung aus Elementen afrikanischer Religionen, indianischer Kulte und spanischen oder portugiesischen Christentums ist sie die Religion eines verklavten Volkes, die nur zu leicht zu Unterwerfung und Resignation führt. Sie bietet eine Art unfruchtba-

rer Festlichkeit, die den Geist ablenkt von den ernsten Folgen der eigenen sozialen Stellung oder deren Fehlen. Selbst wenn sie die christlichen Sakramente mit einbezieht, ist sie kein richtiges Christentum, sondern Nahrung eines Volkes, dessen eigene Geschichten und Werte ignoriert oder als Kehrlicht erachtet werden. Das ist eine Religion für ein Volk ohne wirkliche Geschichte, und ihre Todsünde ist, daß sie ihm auch keine geben kann. Die Lateinamerikaner sind häufig ethnisch gesehen Nachkommen rassistisch gemischter Gruppen, Söhne und Töchter von Menschen, die man von Anfang an als zum Dienen geschaffen ansah. Kolonisten aus Europa, die dort entwurzelt waren, mischten sich mit Indios und afrikanischen Sklaven und zeugten Nachkommenschaft «ohne Vater» und «ohne Namen», deren Schweiß dazu dienen konnte, die Steine für das Gebäude der herrschenden Minderheit zu formen. Was sie vom Christentum lernten, diente nur dazu, sie an ihrem Platz und in ihrer Stellung zu halten. Bestenfalls gab es ihnen die Versicherung des ewigen Heils, wenn sie sich an die moralischen und religiösen Vorschriften hielten³. Aus anderen religiösen Systemen kann ein solches Volk die Faktoren nehmen, die ihm helfen, von einem Tag auf den anderen zu überleben. Wenn man einen afrikanischen Sklaven zu seinen Vorfahren rechnet, so kann einen dies lehren, sich mit seinem Los abzufinden. Es kann höchstens einen unfruchtbaren Haß auf den Gutsherrn schüren. Kann ein solches Bewußtsein aber jemals zu einer vitalen Kraft für die Freiheit werden?

Religiöse Verhaltensweisen der römischen Bevölkerung⁴

Aus in den Jahren 1969/70 gesammelten Daten glaubte ein Soziologe sich zu der Feststellung berechtigt, zwar praktizierten in Rom 90 % der Bevölkerung zu irgendeiner Zeit des Lebens die Riten der katholischen Kirche, doch seien höchstens 5 % wirklich katholisch. Man kann gewiß und berechtigtermaßen über diese Interpretation der Daten seine Witze machen (da Soziologen nicht unfehlbar sind), doch bleibt die Tatsache, daß es in Rom eine religiöse Praxis gibt, die offenbar nicht ausdrückt, was die Riten intendieren, wenn man sie in ihrer historischen Reinheit nimmt. Das ist ein weiterer Fall von Religion des «kleinen Mannes» (dabei kann dieser ebensogut ein millionenschwerer Industrieller sein wie ein Barackenbewohner). Hier haben wir es jedoch nicht mit einer Begegnung verschiedener Kulturen zu tun. Der hier angesprochene Vorgang hängt vielmehr mit einer kulturellen Entwicklung der Wandlung von Werten und Vorstellungen zusammen, die ihrerseits eine Begleiterscheinung des technologi-

schen und sozialen Fortschrittes ist. Die traditionellen Riten der katholischen Religion scheinen ungeeignet und unpassend, und für manch einen bedeuten sie wenig genug. Doch die Ausübung der Riten geht weiter und wirft eine Reihe von Fragen auf über den religiösen Sinn, dem sie Ausdruck verleiht.

Aus den drei vorgelegten Beispielfällen ergibt sich einiger Aufschluß über das Schema der religiösen Praxis in unserer Zeit. In vergangenen Zeiten durchdrang Religion alles und hatte ihren Platz im Herzen der menschlichen Dinge und Angelegenheiten. Sakral und profan waren nicht voneinander trennbar, höchstens in dem Sinne, daß das Profane das Unintegrierte war. Die Religion einer Gesellschaft entsprach ihren Wert- und Sinnvorstellungen. Diejenigen, die sie nicht teilten, bildeten eine Sekte (wie etwa die Christen im kaiserzeitlichen Rom), und das bedeutete, daß sie außerhalb des sozialen Raumes lebten. Das alles hat sich gewandelt, und mit der weiteren Auffächerung der Kulturen ist es zu einem Bruch zwischen Glauben und Praxis gekommen. In dieser neuen Situation ist die Stellung der Religion variabel. Sie kann leichter an den Rand der Ereignisse zu stehen kommen. Sie kann sich dazu gedrängt sehen, Menschen ständig mit der Tatsache auszusöhnen, daß der Fortschritt an ihnen vorbeigegangen ist, ohne ihnen Anteil an seinen Wohltaten zu gewähren. Sie kann aber auch neue Formen suchen, die ihr ermöglichen, dort gegenwärtig zu werden, wo das Leben sich tatsächlich abspielt. Es ist daher zu fragen, ob es Kriterien gibt, die eine Kritik dessen gestatten, was geschieht.

✓ *Die Kritik eines Christen an der religiösen Ausdrucksform*

Die Schlüsselfrage bei dieser Kritik lautet: Ist der Kern des Christentums Inhalt und Form, oder ist er eine besondere Art von Dynamik religiöser Erfahrung? Oder anders formuliert: Sind es Lehre und Ritual, oder ist es Glaubensdynamik, die der menschlichen Erfahrung des Transzendenten ihre Struktur geben?

Fällt die Antwort auf diese Frage zugunsten von Inhalt und Form aus, so besteht die Aufgabe der Evangelisation in Adaptation und Akkulturation (oder Inkarnation). Die Entscheidung für die Alternative gilt heute als fortschrittlicher, da sie eher inneres Wachstum gestattet und die Anzahl der Lehrsätze und rituellen Formen, die als wesentlich betrachtet werden, verringert. Sie gibt mehr Raum für den Dialog mit anderen religiösen Traditionen. Doch sind ihre Implikationen heute noch nicht sehr weit herausgearbeitet, na-

mentlich im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Inhalt und Dynamik.

Wird Christentum als Dynamik religiösen Sinn- und Bedeutungsgehaltes verstanden, dann brauchen wir Handlungsgrundsätze, um seinen Ausdruck und seine Beziehung zu anderen Religionen und Kulturen in die rechten Bahnen zu lenken.

Ein erstes Prinzip ist, daß Religion in Glauben vollzogen wird und daß Glaube Religion begründet, wenn er echt ist⁵. Wie Bernard Lonergan sagt, ist Glaube die Erkenntnis, die aus Liebe geboren ist, aus einem In-Liebe-Sein ohne jeden Vorbehalt und jede Einschränkung. Er ist eine dynamische Seinsverfassung, eine Bewegung hin zur Selbst-Transzendenz und zur Gemeinschaft im Geist. Oder in mehr biblischen Begriffen gesagt: Er ist Geist Gottes im Menschen; der Geist, der zu unserem Geist spricht; der sucht, eine Gemeinschaft in Liebe zu schaffen; der Trennungen überschreitet und letztes Einssein findet in dem Mysterium, das in allen Dingen vorhanden ist.

«Religiöse Erfahrung bekundet sich spontan in veränderten Verhaltensformen, in der Ernte des Geistes, die Liebe, Freude, Friede, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftheit und Selbstbeherrschung ist. Doch hängt sie auch zusammen mit ihrer Grundlage und ihrem Brennpunkt im *mysterium fascinans et tremendum*.»

Glaube entfaltet sich nur, wenn er einen Ausdruck findet, und der Ausdruck ist kulturell gesehen mannigfaltig. Er kann auch unglaubwürdig sein, und zwar in dem Maße, wie er aus nichtauthentischer Erfahrung erwächst; und einer der am meisten unglaubwürdig machenden Faktoren besteht darin zuzulassen, daß die Befassung mit Inhalt und Form Dynamik und inneres Bewußtsein hinter sich läßt.

Oder christlich gesprochen: Was gelebt werden muß, ist das Vater-Sohn-Verhältnis, das in Christus seine vorbildhafte Form gefunden hat. Dieses Verhältnis besteht nur im Geist und findet seine Erfüllung im Geist. Paul Ricœur sagt dazu:

«Gott als Vater anreden ist alles andere als selbstverständlich. Schauen wir in eine archaische Vergangenheit, so ist eine solche Anrede selten, schwierig und kühn, weil sie prophetisch ist. Sie wendet sich mehr der Zukunft und Erfüllung zu als den Anfängen. Sie schaut nicht zurück zu dem großen Vorfahren, sondern nach vorn in Richtung auf ein neues Verhältnis von Vertrautheit, gebildet aus der Kenntnis des Sohnes. In der Exegese des Paulus können wir deshalb Abba, Vater, rufen, weil der Geist Zeugnis gibt von unserer Sohnschaft (vgl. Rö 8,16). Religion ist also keineswegs eine feindselige und weit entfernte Transzendenz; die Religion des Vaters ist eine Vaterschaft,

die es deshalb gibt, weil es eine Sohnschaft gibt, und es gibt eine Sohnschaft, weil es eine Gemeinschaft im Geist gibt».⁷

Diese Dynamik wird nur in einer inneren Freiheit erhalten. Der Geist der Knechtschaft versucht uns, verknöchernde Formulierungen anzunehmen, mit denen man sich in Zufriedenheit und Sicherheit wiegen kann und die die Distanz zwischen Gott und Mensch wahren, die davor schützt, sich auf ihn einzulassen in einem Einssein im Geist. Zu religiösem Ausdruck kann christlicher Glaube die nötige Freiheit beisteuern.

Wenn herausgestellt worden ist, daß Glaube ein dynamischer Vorgang ist, muß als zweites wichtiges Prinzip das genommen werden, was man «die Intention der Wahrheit» im symbolischen Ausdruck nennen könnte.⁸ In Symbolen und ihrem wechselnden Gebrauch drücken die Völker ihr Suchen nach Sinn aus. Sie zeigen an, wie der Mensch das Leben erfährt und welchen Sinn es für ihn hat.

Das ist ein Bereich, in dem der Sinn von Begriffen nicht festgelegt ist. Um Verwirrung zu vermeiden, wollen wir versuchen, einige Dinge im Hinblick darauf zu klären, wie Wirklichkeit erfaßt und Wahrheit gewonnen wird.

Für manche, für die die Welt nur eine Sache des Fühlens ist, wird Wirklichkeit identifiziert mit Bildern und Sinneswahrnehmungen. In dieser Welt leben sie, bewegen sich, und hier haben sie ihr Dasein. Um verantwortlich zu handeln, um wirklich zu lieben, um das Geheimnis des Lebens zu erkennen, müssen sie notgedrungen über eine solche Welt hinausgehen, müssen sie die Notwendigkeit anerkennen, die Welt der Sinne zu transzendieren und ihr Fühlen der Wirklichkeit anzupassen, nicht umgekehrt. Man nimmt allgemein an, daß Künstler und Philosophen einen wichtigen Anteil an der Kultur haben, weil sie die Welt der Gefühle aufbrechen und zu neuen Arten der Wirklichkeitserfassung auffordern können.

Die Intellektuellen der westlichen Länder versuchen, mit diesen verschiedenen Welten fertig zu werden, indem sie Unterscheidungen machen. Da gibt es die primitive Welt, in der die Menschen vollkommen nach ihrem Gefühl leben, Weltliches und Überweltliches in ihren Mythen identifizieren. Dann kommt die schon weiter fortgeschrittene Welt, in der die Künstler ihre Rolle spielen, da sie mit Literatur und anderen Fertigkeiten die Perzeption anregen und zu neuen Projekten auffordern. Dann gibt es die Welt des Philosophen, der die Unterscheidung zwischen Sinnen und Denken, Fühlen und Liebe, subjektiv und objektiv, erfahren und nicht erfahren, unmittelbar und mittelbar klärt.

Tatsächlich aber können Kulturen, die auf der Grundlage von Mythologien, Symbolen, Gebräuchen, Traditionen und Ritualen aufbauen, stärker differenziert sein, als der westliche Beobachter zu denken geneigt ist. Sie mögen ihre eigenen Wege haben (und haben sie in manchen Fällen ganz gewiß), den Wirklichkeitssinn anzuregen und zu provozieren. Das Bewußtsein von «bekannt – unbekannt» und von der Notwendigkeit, über das eigene Ich hinauszugehen, um den Zugang dazu zu gewinnen, wird geweckt durch das Zusammenspiel von Mythen, Symbolen, Parabeln, Metaphern, Erzählungen, Bildern und Riten. Es gibt mehr Wege als den philosophischen, um zur Innerlichkeit aufzurufen. Tatsächlich ist, wie man inzwischen erkannt hat, das Zusammenspiel von Symbolen dazu notwendig, da Gefühle erregt und angeregt werden müssen, wenn Denken und Entscheidung freigesetzt werden sollen. Sprachuntersuchungen zeigen mehr und mehr, wie das bewerkstelligt worden ist. Einiges von den dabei gewonnenen Erkenntnissen hat man in der Bibelwissenschaft angewandt, speziell hinsichtlich der Mythen, Erzählungen und Parabeln⁹. Bei der Evangelisation und der Einpflanzung des Glaubens in andere Kulturen müssen deren eigene sprachliche Kunstgriffe eingesetzt werden.

Paul Ricœur gibt uns einige Beispiele für «Einsicht in Mythen»¹⁰. In seiner Untersuchung der Mythen des Bösen ging er nicht so vor, daß er einen Mythos für alle übrigen eingesetzt hätte; er hat vielmehr alle Mythen in die Perspektive und Dynamik eines einzigen hineingestellt, dem eine beherrschende Rolle zukommt, weil er eine größere Freiheit für den schöpferischen Geist des Menschen und größere Hoffnung im Streben nach dem Guten bietet:

«Indem man alle anderen Mythen in eine von einem beherrschenden Mythos aus bestimmte Perspektive einfügt, macht man einen zyklischen Zusammenhang unter den Mythen sichtbar und ermöglicht den Ersatz einer Statik der Mythen durch eine Dynamik; die dynamische Betrachtung anstelle der statischen, in der die Mythen als Größen gleichen Rechts angesehen werden, enthüllt einen Kampf unter den Mythen. Die Einfügung des Kampfes unter den Mythen ist selbst ein Kampf um Einfügung.»¹¹

Die entscheidende Frage im Zusammenhang mit dem religiösen Ausdruck des Christentums ist die, woher er seine Kraft nimmt, Menschen frei zu machen oder den Geist frei zu machen, der im Menschen am Werk ist. Kann diese dynamische Kraft entdeckt werden, dann kann sie in jede Kultur oder Religion eingeführt werden. Innerhalb einer Kultur ermöglicht sie für eine kreative Entfaltung des sprachlichen Ausdrucks eine Dynamik von Symbolen ihrer wahren Natur.

Vielleicht hat Italo Mancini einen glücklichen Ausdruck für die Dynamik des christlichen Glaubens gefunden, wenn er sagt, das Christentum verkünde überall den *Kairos*, die *Doxa* und das *Eschaton* und es bewege sich in einer Spirale, wobei es Form annimmt, alle Formen bestreitet und neue Formen vorgestaltet¹². Der Zyklus oder die Spirale von Formen folgt unvermeidlich im Rahmen eines bestimmten Bildes der Zeit des Heiles, das das Lob Gottes mit einbezieht und Hoffnung für die Zukunft entstehen läßt.

Die Verkündigung des *Kairos* wandelt sich jeden Augenblick in den «bewegungslosen Drehpunkt der Zeit», macht aus ihm einen Moment in der Ewigkeit, an dem man dem Gott der Liebe begegnet. Der Sinn von *Kairos* ist treffend formuliert von David Tracy, wenn er sagt: «Jesu Verkündigungsworte liefern uns keine Zeitebene für das Reich Gottes als zukünftiges, als vergangenes, als gegenwärtiges. Vielmehr geben diese Worte uns das Ereignis (e-vent) einer authentischen Zeit: Zeit als das Ereignis, das Geschehen zur Enthüllung des jetzt geschehenden gnadenhaften und glaubwürdigen Handelns Gottes.»¹³

Dieser Sinn von heilbringender Zeit führt zu einer bestimmten Art, Geschichte zu sehen und zu erzählen. Das christliche Zeugnis bekämpft jeden Partikularismus, der ein Volk auserwählt vor einem anderen. Es verkündet Gott als einen Gott, dessen heilbringender Geist weht, wo er will. Es zeugt für diesen Geist, diese Liebe Gottes, die in jeglicher Zeit, in jeglicher Geschichte und jeder Einzelgeschichte am Werk ist. Die Vergangenheit eines Volkes muß symbolhaft gedeutet werden entsprechend dieser Sicht der Dinge. Das Bemühen muß darauf hinzielen, daß diese Deutung nicht von außen, sondern vom Innern seiner eigenen Erinnerung und seiner eigenen Symboltraditionen her gegeben wird. Ohne ein solches Gedenken der Vergangenheit, das automatisch zusammenfällt mit einer Hoffnung für die Zukunft, erscheint die Gegenwart stets als ein Augenblick, den es zu überleben gilt, anstatt als ein Punkt der Verheißung und des Bundes Gottes.

Das Bewußtsein von «Gottes gnadenhaftem und glaubwürdigen Handeln» läßt eine Haltung des Lobes entstehen. Lob aber ist das Heilmittel für die jedem religiösen System innewohnenden magischen Neigungen, und es ist die einzig adäquate Weise, in der Gott als Vater angerufen werden kann. Allzu leicht ist eine bestimmte Tendenz, Gott «Vater» zu nennen, zum Unheil des Christentums geworden und zu einem der größten Hindernisse für eine wahre Verkündigung des Evangeliums. Die Missionskirche lebt in der ständigen Versuchung, Einzelheiten aus nichtchristlichen Traditionen herauszusuchen und dann eine Vaterschaft zu veranschaulichen oder allegorisch darzustellen, die auf

Schöpfung, Ursprung und Wohltat bezogen ist. In der Praxis begünstigt dies eine abergläubische, träge Abhängigkeitshaltung und ein magisches Verständnis des Ritus. Die Vaterschaft Gottes, die wir verkünden, ist mit großer Wahrheit auf Bund, Verheißung und Erwählung bezogen. Sie fordert ein Treueverhältnis ähnlich dem, das zwischen Eheleuten herrscht, und zwar ein Treueverhältnis, das den an Kindes Statt Angenommenen Freiheit verheißt. Wenn man seine Macht erfahren will, muß man arm werden und sich seiner selbst entäußern. Das ist ein Verhalten angesichts des Geheimnischarakters der Liebe Gottes, eine Haltung, wie wir sie bei Ijob finden oder bei dem Gerechten der Weisheitsliteratur, der in seinem Leiden und obwohl er geschmäht wird, sein Vertrauen auf Gott setzt. Das Rätsel dieser Bezogenheit gewinnt nur Sinn in Jesus, der Gott als seinen «Abba» anruft. Diese Anrufung könnte nicht erfolgen, wäre nicht die Erkenntnis, daß Gott seinem Sohn seinen Geist gegeben hat und daß das Sohn-Vater-Verhältnis in dieser Verbundenheit im Geist gründet¹⁴.

Eine Information über den Weg, die die jüdisch-christliche Offenbarung genommen hat, kann für den, der Mittel und Wege sucht, um die christliche *Doxa* in nichtsemitischen und nichtmittelmeerischen Kulturen auszudrücken, sehr wohl als Vorbereitung dienen. Dabei wird er schließlich gelernt haben, wie weit jüdische Religion eine Reinigung anderer Religionen ist und wie weit Jesus zu verkünden wünschte, was authentische jüdische Religiosität war, ihrerseits gereinigt von vielen ihrer Verunreinigungen. Ricœurs Untersuchungen über Symbol und Mythos zeigen, wie weit das «Dilemma Gottes» oder das «Rätsel des Transzendenten» für das jüdische Volk Erbmasse von nichtjüdischen Mythologien und Traditionen waren. Religiöse Traditionen werden in einer Begegnung mit der prophetischen Ankündigung des *Kairos* gereinigt und entfaltet und können dann schließlich zu dem Punkt gelangen, an dem Gott als Vater angerufen und gelobt werden kann.

Christliche Evangelisation ist oft allzusehr besorgt gewesen um institutionale Elemente des Christentums. Das ist ein Hindernis für eine Liturgie des Lobpreises und ein Ritual, das auch in anderen Kulturen einen Platz finden kann. Mag die Kirche auch vielleicht in Wort und Katechese einige Flexibilität gezeigt haben, – in der sakramentalen Gottesverehrung, namentlich in der Eucharistie, hat sie in den letzten Jahrhunderten gar keine Flexibilität gezeigt. Noch heute fühlt die Kurie sich verpflichtet, die Übersetzung der Konsekrationsworte in Xhosa und Tagalog zu authentisieren. Doch wie können wir wissen, ob eine solche Übersetzung etwas übermittelt von der Dynamik der

Beziehung zwischen Gott und Christus oder zwischen Christus und denen, die er liebte um des Vaters willen bis zur Hingabe seines Blutes für sie?

Das Credo und das Eucharistische Gebet verkünden und loben an erster Stelle den Gott der Schöpfung. Das hat kaum noch etwas zu tun mit dem «ex nihilo sui et subiecti» der scholastischen Theologie. Es hat dagegen viel zu tun mit den Kosmogonien, die von der prophetischen Tradition vergangener Zeiten aufgenommen, gedeutet und eingefügt worden sind vom Standpunkt der adamischen oder pentateuchischen Variante dieser Mythen aus. Das hat auch wenig zu tun mit der Wahrung der Ehre Gottes, um die die tridentinischen Väter so sehr besorgt waren. Es hat viel zu tun mit den Bundesschlüssen, die Abraham für so notwendig erachtete bei der Aufteilung des Landes zwischen seinen Hirten und ihren Rivalen – mit den Menschenopfern, durch die Israel und seine Nachbarn in den Zyklus der Zeit hineinzukommen suchten, mit dem Blut, mit dem der ängstliche Mensch seine Sünden und Schuld abzuwaschen suchte – und schließlich mit der Liebe, die ihren Weg bahnte durch ein Labyrinth von Furcht, Schuld, Eifersucht und Ärger.

Wer die Absicht hegt, Gottes Lobpreis bei einem Volk zu verkünden, muß notwendig die Wege einschlagen, auf denen das betreffende Volk bemüht gewesen ist, mit der Rauheit der Erde, dem Rätsel des Lebens, der Furcht vor Tod und Vergessenheit, dem steten Kampf um Macht und Besitz, der Gemeinschaft zerstört, fertig zu werden. Wie kann dieses Volk befreit werden? Wie können die Geschichten dieser Völker erzählt und wieder erzählt werden, so daß ein Weg von Freiheit und Hoffnung durch den Wust von Kampf, Furcht und Aberglaube gebahnt wird? Wie kann die Wahrheit, die in diesen Geschichten und Gewohnheiten enthalten ist, befreit und ans Tageslicht gebracht werden? Wie kann Gott in eigenen Worten gelobt werden und nicht im Nachplappern der versklavten Sprache institutioneller Interessen einer fremden Kultur?

Die Zeit des Heiles und des Lobes ist eine zukunftsgefüllte hoffnungsvolle Vorwegnahme des Lebens. Überzeugt von dem Leben im Geist kann ein Volk in Hoffnung leben. Es kann auf diese Hoffnung hin arbeiten, denn der «Geist spricht zu unserem Geist» und ist der Grund der Befreiung.

Die Kritik von Formen, die Übernahme neuer Formen, eine Kritik dieser neuen Formen, wenn sie ihrerseits zu verknöchern beginnen, ein ständiges Vorformen und Vorausprüfen neuer Formen – das alles ist ein unerläßlicher Teil der Spiralbewegung von heilbringender Gegenwart, Lobpreis und Hoffnung. Das ist ein Werk freier Geister. Die Tendenz eines religiösen

Systems – und das gilt für das Christentum nicht minder als für andere Religionen – kann zur Unterdrückung des schöpferischen Geistes führen. Er ist eine Bedrohung für den einmal gewonnenen Grund und wird so zurückgewiesen und abgelehnt. Zum Glück kann daraus ein erlösendes Leiden für andere werden, vorausgesetzt, daß seine Geschichte erzählt und angenommen wird.

Es ist eine der Thesen von Joseph Campbell, die er in seinem Werk *The Masks of God*, vor allem in dem Band *Creative Mythology*¹⁵ vertritt, daß in der westlichen Welt schöpferischer Geist nur außerhalb der Christenheit am Werk ist. Er zeigt dabei einen Weg auf, der von den Gralslegenden und ähnlicher Literatur zu modernen Autoren wie James Joyce und Thomas Mann führt. Diesen ganzen Weg sind schöpferische Einzelpersönlichkeiten gewandert in dem Wunsch, frei zu sein von dem «vorweggenommenen Tod» der traditionellen Mythologien und festgelegten Formeln. Seine Kritik mag übertrieben sein, besitzt aber zweifellos einen Kern von Wahrheit. Allzuoft hat man in der Geschichte des Christentums Einzelne unter Androhung von Tod oder Exkommunikation aufgefordert, sich der Masse oder der Struktur zu unterwerfen. Doch die wahre «Mythologie» des christlichen Glaubens bietet Solidarität in dem Paradox des einsamen Suchens des Individuums in der Massenerfahrung einer Übernahme der Sohnschaft Christi. Hier muß eine Trennung erfolgen von vielem, das etabliert ist, wenn nach der Wahrheit gestrebt werden soll.

Es gibt ein christliches Ideal, das sagt, die kirchliche Gemeinde sei eine Gemeinschaft freier Geister, wobei frei bedeutet: im Geist. Der Wunsch, auf ein Christentum Rücksicht zu nehmen, das heißt auf die Massen, wirkt dagegen, denn der Ausdruck beginnt, dem Formalismus zu unterliegen, der die Massen befriedigt, die nicht zum Denken oder wachen Bewußtsein angeregt sind. Doch das Symbol des kleinen Restes innerhalb einer kulturellen Tradition ist ein Teil der Dynamik des jüdisch-christlichen Glaubens. Paradoxiere ist dies nicht ein kleiner Rest, der bestrebt ist, sich zu isolieren. Gleich Christus möchte er da sein «für die Vielen». Er kennt die Tendenz zu Formalismus und Ritualismus, doch verzweifelt er nicht, weil er den Geist hat. Er ist geduldig genug, um zu erkennen, daß Heil eine Geschichte ist und daß eine Dialektik der Formen notwendig ist. Es ist sinnlos, von einer Dialektik zu sprechen, solange den Worten, die die Menschen brauchen, um ihr wirkliches Selbst auszudrücken, kein Freiraum gegeben wird. Den Menschen muß gestattet werden, die Lieder zu singen, die sie singen wollen; und der kleine Rest hindert sie nicht daran. Doch wird er seinen eigenen Beitrag leisten in Gestalt eines pro-

phetischen Gesanges, eines Gesanges, der künftige Verheißung freisetzt und festhält, der anregt und herausfordert, auch wenn dabei die Gefahr besteht, daß er Ärger und Störung verursacht.

Abschließende Zusammenfassung

Hinter manchem Unbehagen über die vorherrschenden Formen von Volksreligion steht das Unvermögen, die Fragen nach dem Glaubensausdruck bei einer Begegnung von Kulturen zu lösen. Auf der einen Seite versäumen es die Christen aus einer «fremden» Kultur, die ehrliche Suche nach der Wahrheit in dem Bestreben anderer Religionen oder Traditionen zu erkennen. Auf der anderen Seite ist jeglicher religiöser Ausdruck, einschließlich dessen des Christentums, stets der Versuchung ausgesetzt, Wirklichkeit und Glauben mit begrifflichem Gehalt und sprachlicher Form zu identifizieren. Beide Mißverständnisse blockieren die Entwicklung neuer Wege des Ausdrucks und hinterlassen eine seltsame Mischung von einander fremden einzelnen Bestandteilen.

Nur wenige Mythen, Gebräuche oder Riten müssen gleich und ohne weitere Umstände zurückgewiesen werden. Der Glaube erlaubt frei zu sein seiner eigenen Kultur gegenüber und seinen Gesprächspartner zu einer gleichen Freiheit in seinem eigenen heimatlichen Raum aufzufordern. Mythen, Geschichten und Riten können in kreativer Freiheit mit herangezogen werden, so daß ihr Gefühl für das Leben des Menschen und seinen Sinn erschlossen, ihr den Menschen ver-sklavender Dämon ausgetrieben und die Hoffnung, deren Saat und Verheißung sie tragen, wiedergeboren wird.

Heute befinden sich Kultur und Religion in Aufruhr, wobei jedoch die Komponente «Religion» offenbar weniger erheblich ist. Die Antwort ist nicht eine rein und ausschließlich weltliche Mentalität, eine Konzentration auf des Menschen eigenen Bereich unter Ausschluß der Götter. Säkularisieren wir Probleme und Sinnbezüge des Menschen vollständig, «braucht man für die Lösung von Problemen in der Welt nicht länger auf Gott zu rechnen; die Probleme sind aufgelöst worden auf der Ebene, auf der göttliches Eingreifen helfen würde»¹⁶. Achten christliche Verkündigung und Gebet «zuerst, am meisten und ausschließlich darauf, zu was das Gegebene gegeben ist, haben sie schließlich nichts mehr, was zu irgendetwas gegeben ist. Oder spezieller gesagt: Sie gestatten dem Gegebenen nicht, die Welt und ihre entscheidenden Auseinandersetzungen zu identifizieren, die Welt und ihre Selbstanalyse zu befragen und jene Welt zu errichten,

in der der Mensch beheimatet werden soll zu seiner Erfüllung»¹⁷.

Wenn Religion an die Gegenwart versklavt ist ohne Verbindung zu Vergangenheit und Zukunft, gefesselt an Gebetsformen und Riten, die der Absicht dienen, Gottes Wohltaten zu erlangen, nur auf die Zukunft eines jenseitigen Lebens bedacht und die Leiden der Ge-

genwart ignorierend, ist sie versklavt und versklavend. Übergießt man sie mit dem christlichen Evangelium von *Kairos*, *Doxa*, und *Eschaton*, so wird sie zu einer «durchsäuernden» Gegenwart in jeder Kultur, einer Gegenwart, die frei dasteht in der Macht des Geistes, so daß der Mensch in der Welt wohnen kann zu seinem eigenen Frieden und zur Verherrlichung Gottes.

¹ Vgl. D.B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa* (Oxford 1968); L.-V. Thomas – R. Luneau, *La Terre Africaine et ses Religions* (Paris 1975) 322–327.

² Eine Bibliographie und eine Kritik findet sich bei José Miguez Bonino, *Die Volksfrömmigkeit in Lateinamerika: CONCILIUM 10* (1974) 455–460. Für eine Auswertung vgl. CELAM, *Catequesis latinoamericana*, Año VI, n. 2 (1974) PR 94–99.

³ Zur missionarischen Katechese in der Frühzeit vgl. J. Specker, *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert* (Freiburg/Schweiz 1953) 94–135; W. Reinhard, *The Evangelization of Brazil under the Jesuits (1549–1569)*. *Dissertatio ad Lauream*, PUG (Rom 1969) 285–300.

⁴ E. Pin, *La Religiosità dei Romani* (Bologna 1975).

⁵ Vgl. B. Lonergan, *Method in Theology* (London 1972) 101–119.

⁶ AaO. 108.

⁷ P. Ricœur, *La Paternité: Du Fantôme au Symbole = Le Conflit des Interpretations* (Paris 1969) 480: «Loin que l'adresse à Dieu comme père soit facile, à la façon d'une rechute à l'archaïsme, elle est rare, difficile et audacieuse, parce qu'elle est prophétique, tournée vers l'accomplissement plus que vers l'origine. Elle regarde non en arrière du côté d'un grand ancêtre, mais en avant en direction d'une nouvelle intimité sur le modèle de la connaissance du fils. Dans l'exégèse de Paul, c'est parce que l'Esprit témoigne de notre filiation (Rom 8,16), que nous pouvons crier Abba, Père. Loin donc que la religion du père soit celle d'une transcendance lointaine et hostile, il y a paternité parce qu'il y a filiation, et y a filiation parce qu'il y a communauté d'esprit».

⁸ Vgl. G. Barden, *The Intention of truth in Mythic consciousness: P. McShane* (Hrsg.), *Language, Truth and Meaning* (Dublin 1972) 4–32.

⁹ Ein Überblick und eine Bibliographie solcher Versuche finden sich bei D. Tracy, *Blessed Rage for Order* (New York 1975) 120–145.

¹⁰ P. Ricœur, *La Symbolique du Mal* (Paris 1960) 285–321.

¹¹ AaO. 288.

¹² Italo Mancini, *Cultura cristiana: specificità e senso: AA.VV., Cristianesimo e Cultura: Atti del XLVI corso di aggiornamento culturale dell'università cattolica: Loreto 21–26 settembre 1975* (Mailand 1975) 36–57.

¹³ AaO. 134.

¹⁴ Vgl. P. Ricœur, *La paternité*, aaO.

¹⁵ J. Campbell, *The Masks of God: Creative Mythology* (New York 1968).

¹⁶ R. Hart, *Unfinished Man and the Imagination* (New York 1968) 39.

¹⁷ AaO.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DAVID POWER

1932 in Irland geboren. Oblatenmissionar, zum Priester geweiht 1956. Derzeit Professor der Sakramententheologie und Liturgik an der Gregorianischen Universität Rom. Er veröffentlichte u.a.: *Ministers of Christ and His Church* (London 1969) und *Christian Priest: Elder and Prophet* (London 1973). Anschrift: Via Aurelia 290, I-00165 Roma, Italien.