

<sup>2</sup> Zu diesem Problem gibt es eine Fülle von Literatur. Von den neuesten Zusammenfassungen seien genannt: Religiosidad popular e Iglesia (Celam, Bogotá 1977); S. Galilea, Religiosidad popular y pastoral (Cristiandad, Madrid 1979); Bischofsversammlung von Puebla, Evangelización de la religiosidad popular (= Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft).

<sup>3</sup> U. a. Juan Luis Segundo, La pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos (Montevideo 1972); ders., Esa comunidad llamada Iglesia (Lohlé, Buenos Aires 1966).

<sup>4</sup> Diese Strömung wird aufgenommen von E. Pin, Introducción a la sociología del catolicismo latinoamericano (FERES, Bogotá 1962).

<sup>5</sup> Das hier schematisch Dargestellte findet sich in den entsprechenden Schriften nicht immer in expliziter Form, so z. B. bei H. Assman, Teología desde la praxis de la liberación (Sigueme, Salamanca 1973), ebenso in den ersten Veröffentlichungen der «Christen für den Sozialismus».

<sup>6</sup> Vgl. Boasso, ¿Qué es la pastoral popular? (Buenos Aires 1975); J. C. Scannone, Teología, cultura popular y discernimiento: La nueva frontera de la teología en América Latina (Sigueme, Salamanca 1977); ders., Teología de la liberación y praxis popular (Sigueme, Salamanca 1976); E. Hoornaert, Historia do catolicismo popular brasileiro (Vozes, Petrópolis 1978); Symposion «Religiosidad y cultura» (Mundo y Univ. Católica, Santiago de Chile 1977).

<sup>7</sup> Systematische Arbeiten sind uns nicht bekannt, jedoch Zeitschriftenartikel in Revista Eclesiástica Brasileira (Vozes, Petrópolis) April

1977 (Thema: Volksreligiosität); Christus (Mexiko) bes. Mai 1979 (Thema: Volksreligiosität); Páginas (Lima, Peru).

<sup>8</sup> Vgl. Bischofsversammlung von Medellín, Dok. Volkspastoral Nr. 8, 11–15; Bischofsversammlung von Puebla Nr. 479, 482, 483, 485, 1134, 1137, 1146, 1164 und bes. 452, 457–459. In diesen offiziellen Texten wird das bei den lateinamerikanischen Theologen und Seelsorgern allgemein verbreitete Gedankengut aufgegriffen.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

## SEGUNDO GALILEA

Chilene, 1928 in Santiago geboren, 1956 Priesterweihe. Seit 1963 ständige Mitarbeit bei CELAM oder CLAR (Konferenz der lateinamerikanischen Ordensleute), Animation von Tagungen über pastorale oder spirituelle Themen im ganzen Kontinent. Veröffentlichungen: Hacia una pastoral vernácula (1966); Para una pastoral latinoamericana (1968); Evangelización en América Latina (1969); A los pobres se anuncia el evangelio (1971); Espiritualidad de la liberación (1973); Religiosidad popular y pastoral (1978); El sentido del pobre (1978); El seguimiento de Cristo (1978) usw. Außerdem zahlreiche Artikel. (Alle seit einschließlich 1969 veröffentlichten Werke sind ins Portugiesische und Italienische übersetzt worden.) Anschrift: Casilla 17024, Correo 8, Santiago, Chile.

Martin Marty

## Das empirische Verständnis von Religion und Theologie in den USA und Kanada

In Nordamerika macht man einen sehr klaren Unterschied zwischen «Religion» und «Theologie». Das gilt sowohl für den vorwissenschaftlichen Sprachgebrauch als für die wissenschaftliche Diskussion. Die Vorstellung von dem, was Theologie ist, ist meistens sehr genau und eng umschrieben. Das Verständnis von Religion ist dagegen sehr unterschiedlich und oft ungenau, wie auch das Phänomen Religion selbst vielgestaltig ist. Wir werden uns daher mehr mit dem Verständnis von Religion beschäftigen.

### *Definitionen von Religion in der Rechtsprechung der USA*

Während die Kanadier ihr Land als eine Gesellschaft mit zwei Kulturen und zwei Religionen verstehen, ist man in den USA stolz auf das Phänomen eines weitgehenden kulturellen und besonders religiösen Pluralismus. Dieser Pluralismus verhindert aber nicht, daß die

meisten Amerikaner einverstanden waren mit der allgemeinen, eher vagen Umschreibung des amerikanischen Selbstverständnisses, die Richter Douglas am Obersten Gerichtshof der Vereinigten Staaten formulierte: «Wir sind ein religiöses Volk, und die Institutionen unseres Staates setzen ein Höchstes Wesen voraus.»<sup>1</sup> Man kann über die zweite Hälfte des Satzes anderer Meinung sein, aber sowohl diejenigen, die für Religion als auch diejenigen, die dagegen sind, nehmen an, daß die Amerikaner nach herkömmlichen Maßstäben tatsächlich ein religiöses Volk sind. Welches Verständnis von Religion liegt hier zugrunde?

Obwohl der Oberste Gerichtshof dazu keine offizielle Befugnis oder keinen offiziellen Auftrag hat, hat er regelmäßig umschrieben, was Religion ist. Diese Umschreibungen haben große symbolische Bedeutung für das allgemeine Verständnis von Religion und sind auch wichtige Zeichen dieses Verständnisses. In der Sache *Vereinigte Staaten gegen MacIntosh* schrieb der Oberste Richter Hughes – hierin abweichend von seinen Kollegen: «Das Wesen der Religion besteht in der Annahme einer besonderen Beziehung des Menschen zu Gott. Hieraus folgen Pflichten, die höher und grundsätzlicher sind als die Pflichten, die aus den Beziehungen zwischen den Menschen abgeleitet werden können.»<sup>2</sup> 1948 wurde diese Definition in die Gesetzgebung übernommen, indem der Kongreß in einem Gesetzestext festlegte: «Religiöses Lernen, Tun und Glauben ... deuten auf eine bestimmte Annahme der Individuen hin, in einer besonderen Beziehung zu

Gott zu stehen. Hieraus folgen Pflichten, die höher und grundsätzlicher sind als die Pflichten, die aus den Beziehungen zwischen den Menschen abgeleitet werden können...»

Obwohl diese gerichtlichen und gesetzgebenden Umschreibungen von Religion keine unmittelbar zwingende Gesetzeskraft haben und haben können, waren sie damals, als sie das erste Mal geschrieben wurden, unumstritten. Sie entsprachen auch der Auffassung verschiedener Theologen und Religionswissenschaftler. So schrieb Julian N. Hartt: «Wir müssen sagen, daß ein Mensch nur dann als wirklich religiös betrachtet werden kann, wenn er das Gefühl hat, daß eine höhere Macht sein Leben bestimmt, d. h. wenn er glaubt, er müsse irgendwie auf höhere Mächte reagieren, die schon zuvor auf ihn einwirkten.» James M. Gustafson kommentiert und vertieft: «Ich möchte das Wort <religiös> ausschließlich auf den Bereich der Erfahrung beziehen, in dem ein bestimmtes, nicht allen deutliches und explizites Wissen um eine letzte Macht besteht, die die Existenz der Menschen in der Welt bedingt und bestimmt.»<sup>3</sup>

Solche Definitionen bewahren aber nicht ewig ihre Gültigkeit. Seit 1948 zeigten sich neue Ansätze im Religionsverständnis des Obersten Gerichtshofes besonders, als er sich mit Fällen von Kriegsdienstverweigerung zu beschäftigen hatte. In der Sache *Vereinigte Staaten gegen Seeger* wurde deutlich, daß die Richter sich von der umfassenderen Religionsauffassung Paul Tillichs hatten inspirieren lassen. Religion setzt danach nur folgendes voraus: «ein ehrlicher und tiefer Glaube, der im Leben dessen, der diesen Glauben hat, einen ähnlichen Platz einnimmt wie der Glaube ... an Gott im Leben derer, die an ihn glauben.» Die Richter bezogen sich auf eine Lexikondefinition des Höchsten Wesens, um festzustellen, daß der Glaube an ein solches Höchstes Wesen *kein* integraler Bestandteil von Religionen wie dem Buddhismus sei. So könnte man auch dem Kläger Seeger, der nicht an Gott zu glauben behauptete, trotzdem nicht einen religiösen Glauben absprechen. Zu einer Religion gehöre die Annahme einer Macht oder eines Wesens oder ein Glaube, «dem das gesamte Verhalten untergeordnet und auf den das ganze Leben des Menschen, der diesen Glauben hat, letztendlich bezogen ist.»<sup>4</sup>

#### *Breitere und engere Auffassungen von Religion in den USA*

Sowohl wenn man auf das umgangssprachliche Verständnis von Religion hört, wie wenn man sich ausgiebig mit der theoretischen Literatur über Religion

befaßt, gewinnt man den allerdings empirisch-wissenschaftlich schwer belegbaren Eindruck, daß zwar auch dort von Religion gesprochen werden kann, wo keine «göttlichen Mächte» oder kein «Höchstes Wesen» angenommen werden, daß aber die Möglichkeit einer solchen Religion kaum im Zentrum des allgemeinen Religionsverständnisses steht. Es ist nicht besonders hilfreich, wenn man zu sehr von einer solchen Möglichkeit von Religion ausgeht, um das zu entdecken, was man allgemein unter Religion versteht. Nur akademisch geschulte und sich professionell mit Religion beschäftigende Leute können etwas mit der unter ihnen sehr beliebten und akzeptierten Definition von Clifford Geertz anfangen: «Religion ist 1. ein System von Symbolen, das 2. mächtige und langdauernde Einstellungen, Überzeugungen und Motivationen erzeugt, indem 3. dadurch allgemeine Anschauungen über das Leben und das Sein formuliert werden können. Diese Anschauungen bekommen 4. eine solche Konkretheit und Gewißheit, daß 5. die Einstellungen, Überzeugungen und Motivationen als sehr realistisch und begründet erscheinen.»<sup>5</sup> Die Allgemeinheit hat zwar nichts gegen ein solches Verständnis von Religion, aber sie kann sich darunter kaum etwas vorstellen oder würde diese Definition als völlig irrelevant für ihr Denken und Tun halten. Trotzdem wendet auch sie die Begriffe «Religion» und «religiös» auf solche nicht auf einen Gott bezogenen Phänomene wie eine ernsthafte ethische Überzeugung, ein Ideal von Brüderlichkeit, Einheit oder friedlichem Zusammenleben der Menschheit, auf Zen-Buddhismus, auf «alles, was so wie eine Kirche ist» und auf viele okkulte Erscheinungen und Bewegungen an.

Man darf aber diesen praktischen Sprachgebrauch nicht überbewerten. Auch wenn sowohl die Rechtsprechung als die akademische Beschäftigung mit Religion von sehr breitgefaßten Definitionen von Religion ausgehen, gibt es viele Menschen, die dem religiösen Pluralismus eher abwertend gegenüberstehen und der Meinung sind, wirkliche Religion sei nur die Religion der Kirchen oder sogar noch enger: wirkliche Religion sei nur die Religion der eigenen Kirche. Der Historiker Sidney E. Mead hat diese Einstellung eines sektiererischen Stolzes und Erwählungsbewußtseins nicht ohne Ironie dargestellt, als er die «Religion der Republik» gegen diejenigen verteidigte, die er «die Tempelleute» nannte. Er griff dabei zurück auf die Worte eines Parson Thwackum, einer Gestalt aus einem Roman des englischen Schriftstellers Henry Fielding: «Wenn ich von Religion rede, dann meine ich die christliche Religion, und nicht nur die christliche Religion, nicht nur die protestantische Religion, sondern die Kirche von England. Und wenn ich von Ehre

spreche, dann meine ich den Zustand der göttlichen Gnade, der nicht mit dieser Religion einhergeht, sondern der an diese Religion gebunden ist und der mit keiner anderen Religion einhergeht und von keiner anderen abhängig ist.»<sup>6</sup>

Aber längst nicht alle Leute heißen Thwackum. So ist es eigentlich auch nur eine Minderheit, die mit ihren Vorstellungen von Religion eine bestimmte, genau festgelegte Religion oder Art von Religion verbindet. Nachdem wir Religionsdefinitionen der Gesetzgebung und der Rechtsprechung erwähnten, sollten wir auch die Meinung der dritten Gewalt im Staat, der Exekutive, nicht unerwähnt lassen. Besonders die amerikanischen Präsidenten waren auch immer ein bißchen die Hohenpriester der Nation und fühlten sich zuständig für die Verteidigung und Definition von Religion. Wenige Präsidenten wurden in unserem Jahrhundert mehr bewundert als Dwight D. Eisenhower. So weit wir wissen, hat kaum jemand protestiert, als er über die Funktion einer bewußt nicht näher bestimmten Religion im pluralistischen Amerika geäußert hatte: «Unsere Regierung und unser Regieren sind bedeutungslos, wenn sie nicht in einem tief empfundenen religiösen Glauben begründet sind. Um welchen konkreten Glauben es dabei geht, kümmert mich nicht.» Überhaupt eine Religion zu haben war weit wichtiger als das Festhalten an irgendeiner bestimmten Religion und an irgendeinem genau umschriebenen Glauben.

### *Der Spezialfall Kanada*

Diejenigen, die sich mit den Auffassungen über Religion und der Funktion von Religion in Kanada beschäftigen, sind der Meinung, daß dort Religion nicht so sehr mit dem nationalen Selbstbewußtsein zu tun hat, als sich vielmehr auf die Kirche oder die Synagoge konzentriert. Religion hat in Kanada weit mehr mit den konkreten religiösen Institutionen zu tun.

Das ist wahrscheinlich darauf zurückzuführen, daß das kanadische Selbstbewußtsein nicht von einer Revolution geprägt wurde, wie das in den USA der Fall war. Als 1867 die verschiedenen Teile Kanadas durch den *British North America Act* zu einem relativ autonomen *Dominion of Canada* vereinigt wurden, war dies ein sehr friedlicher Vorgang, der niemals im kanadischen nationalen Bewußtsein eine solche Bedeutung bekommen oder so sehr ein Nährboden für nationale Symbolik sein konnte, als das in der Verklärung der amerikanischen Revolution geschah.

Zudem prägt der Katholizismus in Québec das gesamte soziale Leben der Provinz derart, daß hier ein

erheblicher Unterschied zum Rest Kanadas besteht. Dies verhindert, daß eine bestimmte – oder unbestimmte – Auffassung von Religion eine wichtige Komponente des Nationalbewußtseins des ganzen Staates sein könnte. Die allgemeine «nationale» Religiosität der Vereinigten Staaten ist überdies auch ein Ergebnis der Aufklärung. Diese hat in Kanada weit weniger Einfluß gehabt.

### *Die Auffassungen über die Theologie*

Auch wenn neuerdings in den USA gelegentlich die Rede war von einer «öffentlichen Theologie», wird im allgemeinen der Begriff Theologie nur auf das Leben der Kirchen und nicht auf das der Nation bezogen. Das gilt natürlich auch für Kanada. An sich widerspricht diese Feststellung einer theoretischen Definition der Theologie als Interpretation der Sprache einer glaubenden Gemeinschaft, denn dann müßte eine «öffentliche Theologie», die sich nicht nur auf die Kirchen bezieht, zweifach möglich sein. Erstens müßte man innerhalb der Kirchen über Gottes Handeln auch außerhalb der Kirchen reflektieren, und zweitens könnte man die Philosophen, die sich in ihrer Reflexion mit der symbolischen und transzendentalen Sprache der Republik beschäftigen, auch als «öffentliche Theologen betrachten».

Wenn auch der Begriff Theologie spontan mit den Kirchen in Zusammenhang gebracht wird, in der empirischen Wirklichkeit Amerikas ist die Theologie, besonders heute, eine Angelegenheit von an Universitäten und Hochschulen lehrenden Berufstheologen. Früher arbeiteten noch wenigstens einige der wichtigsten Theologen Amerikas wie Jonathan Edwards und Horace Bushnell ihr ganzes Leben oder einen wesentlichen Teil ihres Lebens in einer Pfarrei. Auch in neuerer Zeit arbeiteten Theologen wie Walter Rauschenbusch und Reinhold Niebuhr einige Jahre in der Seelsorge. Heute aber ist Theologie das, was die Professoren schreiben. Aus einer kürzlich erschienenen Studie über 558 Theologen ergab sich, daß 16,24 Prozent von ihnen an Universitäten oder theologischen Fakultäten arbeiteten, 50,98 Prozent an anderen theologischen Hochschulen und Bildungseinrichtungen beschäftigt waren und nur 2,51 Prozent außerhalb des schulischen Theologiebetriebes in der Verwaltung ihrer Kirchen, im Verlagswesen und dann auch noch einige in der Pastoral tätig waren<sup>7</sup>.

Oft beschreibt man die nordamerikanische Religiosität als pragmatisch und aktivistisch orientiert. In meinem Buch «A Nation of Behavers» (University of Chicago, Chicago 1977) bin ich der Frage nachgegangen

gen, inwieweit man tatsächlich die Religion der Amerikaner als konkrete Verhaltensweise interpretieren darf und inwieweit man sie, wie die Theologen meistens tun, eher als Glauben und als eine kognitive Dimension des menschlichen Lebens betrachten muß. Man kann allerdings nur schlecht eine auf das praktische Tun orientierte religiöse Einstellung der Amerikaner leugnen, und obwohl es schwierig ist, dies stringent zu beweisen, ist es doch deutlich, daß eine solche Einstellung eher zu einer negativen Einschätzung der Theologie führt. Es ist wichtig, daß wir einige Aspekte, Gründe und Folgen dieser Einschätzung näher betrachten.

### *Negative Einstellungen gegenüber der Theologie*

Erstens ist die Theologie eine intellektuelle Tätigkeit. Der Intellekt ist nur eine menschliche Fähigkeit unter anderen, bezieht sich nur auf einen Bereich des menschlichen Lebens. Für die Kritiker ist der Theologe oft jemand, der nur mit dieser einen menschlichen Fähigkeit arbeitet und nur auf die Fragen, die dieses Instrument beantworten kann und auf die Bedürfnisse, die es zu befriedigen vermag, eingeht. Das geht dann oft auf Kosten der Erfahrung und des Handelns, zwei Wirklichkeiten, die in Amerika höher eingeschätzt werden.

Zweitens war man lange Zeit der Überzeugung, daß (religiöse) Aktivität eint, (kirchliche) Lehre trennt. Mit über 220 im *Yearbook of American and Canadian Churches* erwähnten religiösen Gruppen war man in der Öffentlichkeit darauf bedacht, soweit wie möglich tolerante und ökumenisch gesinnte Verhaltensweisen der Kirchen zu fordern und zu fördern. Zwar duldet man sektiererische religiöse Gemeinschaften wie die «Zeugen Johovahs» und die «Heiligen der letzten Tage» als eine Merkwürdigkeit und einen Luxus am Rand des vielfältigen Spektrums der religiösen Gruppen. Man bewundert sie, sie wachsen schnell, und die Angehörigen dieser Gruppen sind sehr eifrig und zeigen sich sehr überzeugt. Es gehört zum amerikanischen Ideal der Toleranz, daß man in kleinem Umfang das aggressive Abgrenzungsverhalten dieser Gruppen zuläßt, als allgemeine religiöse Einstellung könnte die amerikanische Gesellschaft sich aber solche Intoleranz nicht leisten. Es kommt das *odium theologicum*, nicht zuletzt auch ein Ergebnis der schlechten Erfahrungen mit theologischen Lehrstreitigkeiten der Vergangenheit hinzu. So kehrt die öffentliche Meinung sich entschieden dagegen, daß auf peinliche Genauigkeit und saubere Abgrenzung bedachte Wahrheitskämpfer dogmatischen Schlags noch neue Spannungen zu den

vielen schon existierenden Spannungen im nationalen Leben hinzufügen würden.

Die Kanadier haben mehr Verständnis für die unterschiedlichen Inhalte religiöser Erziehung. Sie gehen sogar so weit, konfessionelle Schulen von Staats wegen zu unterstützen und zu finanzieren. Bei ihnen fehlt weitgehend der Einfluß der Aufklärung, die in den Vereinigten Staaten eher zu einem Mißtrauen der politischen Führung gegenüber der Theologie führte. Genau wie viele englische Deisten oder französische und deutsche Denker des achtzehnten Jahrhunderts betrachteten die Präsidenten der Vereinigten Staaten Thomas Paine und Thomas Jefferson die institutionalisierten Formen der Religion als Aberglauben und Priesterherrschaft. Die Theologie war nach dieser Auffassung eher ein *Hokuspokus*, ein Blendwerk von Betrug und intellektueller Schlaueit, das nur dazu diente, kirchliche Machtansprüche und irrationale Lebensformen zu rechtfertigen und aufrechtzuerhalten.

Zu all dem kommt die Leidenschaft für das Einfache, die nicht nur typisch ist für den Protestantismus, sondern auch für andere Formen des religiösen Lebens in Amerika. Der Dschungel religiöser Gruppen und Grüppchen führte zu dem, was Peter Gay den «Hunger nach Ganzheit» nennt. Man sehnt sich nach dem deutlichen, «einfachen Evangelium», nach einem «kindlichen Glauben», man möchte sich unmittelbar auf den klaren Buchstaben des Evangeliums oder – im katholischen Raum – auf die Autorität des Papstes berufen. Dagegen stellen die Theologen komplizierte Fragen. Überdies hat man ein Mißtrauen gegen den Berufsspezialisten in Religion. Von seinem Arzt erwartet der Durchschnittsamerikaner, daß er sich der kompliziertesten und fortgeschrittensten Techniken bedient, wenn aber der Experte in Sachen Religion eine ihm nicht verständliche und schwierige Sprache spricht, sieht er in ihm (oder in ihr) jemanden, der eigentlich nur Verwirrung stiften will und das, was Religion sein soll, mutwillig unklar macht und vernebelt, um besser seine eigenen dunklen Ziele verfolgen zu können.

Im letzten Jahrzehnt haben viele marxistische und andere Untersuchungen, die sich mit der wachsenden Professionalisierung der modernen Welt beschäftigen, die Meinung vertreten, daß gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts, als die Theologie sich vom Raum der Kirche absetzte, um sich an der Universität anzusiedeln, protestantische Eliten darauf bedacht waren, ihren eigenen Status zu bewahren und sie dazu die Meritokratie einer theologischen Bildungselite erfanden und propagierten. Das akademische theologische Ritual, die Ehreenauszeichnungen und der theologische Jargon bekamen die Funktion, die Nichtexperten

auf Abstand zu halten. Im Katholizismus begann dieselbe Entwicklung sich erst Jahrzehnte später abzuzeichnen<sup>8</sup>.

Aus derselben Zeit, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, stammt aber auch eine bekannte Aussage eines Wissenschaftlers, der Religion und Theologie voneinander abgrenzte. Andrew Dickson White, damals Rektor der Cornell University, insistierte darauf, daß er keine sektiererischen Einflüsse, sprich: keine theologische Abteilung, an seiner Universität haben wollte. In der Einführung seines berühmten Buches *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* schrieb er 1896: «Es ist meine Überzeugung, daß die Wissenschaft, auch wenn sie offensichtlich die Herrschaft der dogmatischen Theologie und deren Begründung in biblischen Texten und in alten Denkformen gebrochen hat, Hand in Hand geht mit der Religion und daß, auch wenn der Einfluß der Theologie zurückgehen wird, Religion als die Anerkennung einer Macht des Universums, die wir nicht sind, die uns aber zur Gerechtigkeit auffordert und Religion auch als Liebe zu Gott und zum Nächsten immer stärker werden wird, nicht nur in den amerikanischen Bildungseinrichtungen, sondern auch in der ganzen Welt.»<sup>9</sup>

### *Die Theologie und die Theologen*

Ein Jahrhundert später – White schrieb die ersten Versionen dieses Textes in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts – hat die alte Feindseligkeit gegenüber der Theologie etwas abgenommen. Heute sind es eher die Theologen, die der Wissenschaft gegenüber sehr positiv eingestellt sind, während viele in der nichttheologischen Welt der Wissenschaft, ihrer Eigendynamik und ihren Ansprüchen mißtrauisch gegenüberstehen. Darüber hinaus verdanken es die Theologen dem Zweiten Vatikanum und dem positiven Echo auch der Wissenschaftler auf dieses Konzil, daß sich ihr Ruf verbessert hat. Die Wissenschaftler machen die Erfahrung, daß viele Theologen die Ergebnisse der Wissenschaft heute ernstnehmen und ihnen viel offener gegenüberstehen als viele verbissene Fundamentalisten oder Leute, die «halt einfach religiös sein möchten». Doch darf man auch hier einige wesentliche Unterscheidungen nicht aufgeben.

In bezug auf die Religion der nordamerikanischen Indianer wird das Wort «Theologie» nicht gebraucht, obwohl man sagen muß, daß ein Denker wie Vine Deloria, Autor von *God Is Red*, eindeutig Theologie, wenn auch eine nichtchristliche Theologie, betreibt. Die Situation ist anders im Fall der schwarzen Bevölkerung: dort ist der Unterschied zwischen Religion

und Theologie nicht so deutlich. Die schwarze Religion ist eine Mischung aus dem in der Sklaverei fast verlorengegangenen afrikanischen Erbe, der Gestalt, in der die Sklaven die Religion der Sklavenhalter übernahmen und sich ihr anpaßten, und den orthodoxen, der Mentalität der schwarzen Bevölkerung angepaßten Interpretationen des Christentums, wie sie von den Führern der schwarzen Kirchen propagiert wurden. In den sechziger Jahren begannen schwarze Führer wie James Cone und Deotis Roberts von einer «schwarzen Theologie» zu reden. Cone schrieb sein Buch *A Black Theology of Liberation*<sup>10</sup>. Solche Denker machen einen Unterschied zwischen den volkstümlichen Ausdrucksformen von Religiosität und der formalen Interpretation dieser Religiosität und Religion, die Theologie heißt.

Das Judentum mied den Ausdruck «Theologie», weil er zu sehr an das typisch griechisch-christliche Denken im Gegensatz zu dem Denken des Alten Testaments erinnerte. Die jüdische Religiosität lebte ja von der Geschichte, den Symbolen und Gesetzen der Schrift. Aber in Amerika mußte man wohl weiter über das, was der Glaube sagte und erzählte, und über die Lebenspraxis aus dem Glauben nachdenken. So entstand dann doch ein Jewish Theological Seminary. Auch die Juden nehmen Anteil an dem großen pluralistischen Dialog der Religionen und engagieren sich in der theologischen Diskussion und im theologischen Dialog<sup>11</sup>.

Man könnte den Unterschied, die Beziehungen und die Spannungen zwischen Religion und Theologie auch noch auf anderen Gebieten verfolgen, zum Beispiel in bezug auf die feministische Theologie. Die feministische Religion will von einer weiblichen Dimension der menschlichen Erfahrung ausgehen, um auch die «Weiblichkeit Gottes» zu entdecken und zu erfahren. Feministische Theologie soll dann in diesem Rahmen eine intellektuelle Durchdringung dieser verdrängten, aber jetzt neuentdeckten Dimensionen der menschlichen und religiösen Erfahrung sein. Wir wollen uns aber jetzt dem neuen Rollenverständnis der Theologen zuwenden.

### *Neue theologische Aufgaben und neue theologische Orte und Gruppen*

Wenn man im nordamerikanischen Katholizismus vor etwa zwanzig Jahren von einem Theologen sprach, dann meinte man jemanden, der sich als einen Hüter des Dogmas und der vom katholischen Lehramt vertretenen religiösen Wahrheit verstand. Wenn der Theologe als Ordensmann, Seminarprofessor oder Bischof unmittelbar im Dienst der kirchlichen Institu-

tion stand, dann war es nicht mehr als selbstverständlich, daß er sich als Hüter der katholischen Wahrheit verstand. Es gab aber die schon erwähnte professionelle Revolution der Theologie, die in der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanum erfolgte. Praktisch die Hälfte der aktiven Theologen unterrichtete jetzt nicht mehr an einem kirchlichen Seminar, sondern an einer weltlichen Fakultät. Sie hatten sich jetzt nicht nur der Kirche gegenüber zu verantworten, sondern auch dem Wissenschaftsverständnis einer Universität, den nichttheologischen Kollegen, den Kollegen vom Fach gegenüber. Daher gab es auch neue Normen für die theologische Forschung, die früher der Theologie völlig fremd gewesen waren. Ein neues Selbstverständnis der Theologie rief nach einer neuen Funktion und nach einer neuen Freiheit der Theologie in der Kirche. Nur drei Jahre nach dem Konzil, als Paul VI. *Humanae Vitae* veröffentlichte, reagierten viele Hunderte katholischer Theologen, auch Seminarprofessoren, sofort mit öffentlichen Erklärungen, in denen sie die Argumentation von Papst und Bischöfen in Frage stellten.

Vor dem Konzil wäre dies unmöglich gewesen. Die Protestanten aber kannten schon lange solche dynamischen Prozesse, schon vor der Jahrhundertwende, als nicht die in der Pastoral engagierten Seelsorger, sondern als die professionellen Theologen Freiheit, Offenheit und Erneuerung des Denkens von ihren Kirchen und deren Führern forderten. An der Universität besteht mehr psychische und intellektuelle Freiheit und Bereitschaft, seine Einstellungen zu ändern. Während Andrew Dickson White früher die Theologie als einen Hemmschuh für die Entwicklung der Religion beschrieben hatte, war es jetzt die Religion, die den Fortschritt der Theologie aufhielt. Die Tatsache, daß es in der Theologie Mitte der sechziger Jahre möglich war, davon zu reden, daß «Gott tot sei», war ein Zeichen für diese neue Fähigkeit der Theologie, sich zu erneuern, auf die eigene Zeit einzugehen und den Mut zu finden, sich auf den Weg zu machen zu neuen Fragen und neuen Horizonten. Diese Möglichkeit war zur gleichen Zeit in der Religiosität des Volkes nicht gegeben. Eine Fleischerinnung in Chicago ließ an ihrem Genossenschaftsgebäude ein Transparent anbringen, das die Vorübergehenden leicht verstehen konnten: «Gott ist tot, so sagen die Theologen. Nicht unser Gott.»

Zusammen mit diesem neuen Rollenverständnis änderte sich auch das linguistische Repertoire der Theologen. Vorher war jeder von ihnen gebunden durch das Glaubensbekenntnis, die Sprachgewohnheiten und die geschichtliche Entwicklung der kleinen oder größeren Glaubensgemeinschaft, zu der er gehörte.

Jetzt wurde es durch die ökumenischen Initiativen und die damit einhergehenden vielen neuen Formen der Begegnung und der Zusammenarbeit möglich und notwendig, den eigenen Erfahrungs- und Denkhorizont zu erweitern. So machte die feministische Theologie auf die Gefährlichkeit der Selbstverständlichkeit aufmerksam, mit der immer von Gott als von «ihm» geredet wird, mit der die anderen Gemeindemitglieder fast exklusiv als Brüder angeredet werden. Einige Jahrzehnte der Begegnung mit dem jüdischen Denken nach dem «Holocaust» haben die christliche Theologie dazu gebracht, ihre Erinnerung an die Vergangenheit und ihre Hoffnung auf die Zukunft oft anders zu akzentuieren, sich auf Verdrängtes wieder zu besinnen, der Hoffnung Konkretheit zu schenken. Ich möchte auch darauf hinweisen, daß der Sprachgebrauch der öffentlichen «amerikanischen Religion» sich in den siebziger Jahren zu ändern anfang, und daß viele früher selbstverständliche Voraussetzungen und Werte dieser Religion heute gründlich in Frage gestellt werden.

#### *Individualisierte Religion und Theologie*

Sowohl die Religion als auch die Theologie wurden in den letzten Jahrzehnten komplexer. Wie in anderen nachindustriellen Gesellschaften betrachtet man heute auch in Amerika die Religion als Angelegenheit des einzelnen Individuums, die ganz seiner eigenen privaten Verantwortung überlassen ist. Trotzdem bleibt den religiösen Institutionen viel von ihrem Einfluß erhalten, und sie scheinen noch immer stark und gesund zu sein. Aber im letzten Jahrzehnt konnte man beobachten, wie berühmte Persönlichkeiten sich quer durch die Bekenntnisse und Denominationen ihre eigene Gefolgschaft schufen, indem sie z. B. durch ihre Auftritte im Fernsehen und im Radio, durch den Erfolg ihrer Bestseller und Taschenbücher, durch große Massenauftritte ihre Bekanntheit und ihren charismatischen Ruf sicherten. Jeder von ihnen entwickelte sein oder ihr typisches Bekehrungspathos mit der dazu gehörigen Sprache, hat seine Art, seine «Klientel» Heil oder Genesung erfahren zu lassen, hat sein Angebot von geistigen Gütern. Man könnte dies als einen neuen Aufbruch nicht mehr erwarteter Religiosität betrachten. Eine neue, frische Theologie entsteht hier allerdings nicht: diese Gefolgschaften sind zu instabil, zu sehr auf die Persönlichkeit ihres Führers oder ihrer Propheten angewiesen, zu irrational, als daß sich Theologen hier engagieren möchten oder andersherum aus diesen Bewegungen Theologie entstünde.

Die Theologen hingegen engagieren sich immer mehr im weltlichen Lehrbetrieb einer Hochschule

oder Universität. Sie können sich nicht mehr so automatisch wie früher auf den Glauben einer Kirche oder ihre Gemeinschaft beziehen. Als sie noch an den konfessionellen Seminaren unterrichteten, konnte man doch annehmen, daß die Studenten derselben Konfession angehörten. Jetzt aber müssen sie an einer pluralistischen Universität oder Hochschule zuerst ihre Welt- und Glaubensanschauung finden oder aufbauen, um sie dann anzubieten. Erst dann kann man anfangen, sie zu interpretieren und theologisch zu vertiefen.

Die Jahre dieser Umstellung und der Suche nach einem neuen Rollenverständnis brachten nicht eine solche vitale und fruchtbare Theologie hervor wie dies in den Jahren der protestantischen Neoorthodoxie der

Fall war, als der Einfluß der Kirche noch gar nicht beeinträchtigt war und ihre Legitimation noch nicht in Frage gestellt wurde. Auch die katholische Theologie, die dem Zweiten Vatikanum folgte, war lebendiger als die, die wir jetzt kennen. Heute müssen die Theologen die Sprache, die sie später interpretieren sollen, erst noch suchen. Daher wuchs die Bedeutung der Hermeneutik. Man weiß noch nicht, wer welche Aufgaben in Angriff nehmen soll, welche Themen zu entwickeln sind. Das Wissen um die Krise war aber nicht immer in der Vergangenheit ein Grund zum Unbehagen und zur Resignation: eine solche Krise wurde auch oft wahrgenommen als Einladung und Ermutigung zu einer neuen Kreativität, als Chance des neuen Aufbruchs.

## MARTIN E. MARTY

1928 in West Point, Nebraska (USA) geboren. 1952 Ordination als lutherischer Geistlicher, anschließend elf Jahre Arbeit in der Seelsorge. 1956 Promotion als Ph.D. an der University of Chicago. 1963 an der Divinity School derselben Universität Lehrauftrag für Neuere Kirchengeschichte, Mitarbeiter im Committee on the History of Culture und am Department of History. 1971 Präsident der American Society of Church History. Verschiedene Ehreuszeichnungen (Lit.D., LL.D., D.D., D.H., L.H.D.,...). Heute ist er der Fairfax M. Cone Distinguished Service Professor der Universität von Chicago, Herausgeber oder Mitherausgeber von *Context*, *The Christian Century*, *Church History*, Mitglied der American Academy of Science, der Society of American Historians, der American Antiquarian Society und anderer wissenschaftlicher, besonders historischer Vereine. Er engagiert sich u.a. aktiv in der Author's Guild, dem National Book Critics Circle und besonders in dem National Humanities Center und der Commission of the Humanities. Arbeitet zur Zeit an einem Projekt *Sacred Journeys*, das ein illustriertes Werk über 500 Jahre religiöser amerikanischer Geschichte werden soll und wahrscheinlich als Grundlage für eine Fernsehserie dienen wird. Zahlreiche Beiträge in verschiedensten Zeitschriften, Zeitungen, Lexika und Enzyklopädien. Zahlreiche Buchveröffentlichungen, unter ihnen *Righteous Empire*, mit der er 1972 den National Book Award gewann, *A Nation of Behavers und Religion, Awakening and Revolution*. Anschrift: The University of Chicago, The Divinity School, 1025 East 58th Street Chicago, Ill. 60637, USA.

<sup>1</sup> Prozeßakten *Zorach versus Clauson*, 343 U.S. 306, 72 S. Ct. 679, 96 L. Ed 954.

<sup>2</sup> 283 U.S. 605, 633, 1931.

<sup>3</sup> James M. Gustafson, *The Contributions of Theology to Medical Ethics* (Marquette University, Milwaukee 1975) 5 und 97.

<sup>4</sup> 380 U.S. 163, 1965.

<sup>5</sup> Zitiert aus Donald D. Cutler (Hg.), *The Religious Situation 1968* (Beacon, Boston 1968) 643.

<sup>6</sup> Sidney E. Mead, *A Nation with the Soul of a Church* (Harper and Row, New York 1975) 8.

<sup>7</sup> Thor Hall, *Systematic Theology Today, The State of the Art in North America Bd. I* (University Press of America, Washington 1978) 38.

<sup>8</sup> Über die Entwicklung und das Selbstverständnis des Professionalismus s. Burton Bledstein, *The Culture of Professionalism: The Middle Class and the Development of Higher Education in America* (Norton, New York 1976).

<sup>9</sup> In der Neuausgabe (Macmillan, New York 1965) S. 27.

<sup>10</sup> Zuerst: New York 1969, deutsch: James H. Cone, *Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung* (Kaiser/Grünwald, München/Mainz 1971); James J. Gardiner/J. Deotis Roberts, *Quest for a Black Theology* (Pilgrim, Philadelphia 1970).

<sup>11</sup> Ein Plädoyer für eine jüdische Theologie ist z. B. das Buch von Arthur Cohen, *The Natural and the Supernatural Jew. An Historical and Theological Introduction* (Pantheon, New York 1962).

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans