

rangige Kontext, welcher der Theologie zugewiesen ist.

*Drittens:* Diese christliche Kirche koexistiert mit anderen Religionen in einer neuen gemeinsamen menschlichen Geschichte. Dieser neue Kontext gebietet, was man eine dialogische Situation nennen könnte. Die christliche Theologie wird in dieser Situation auf die Glaubensüberzeugungen anderer Menschen hören und, von ihnen beeinflusst, ihr Selbstverständnis dementsprechend neu formulieren.

*Viertens:* Gemeinsam mit anderen Religionen müssen Menschen diejenigen Elemente unserer gemeinsamen Existenzbedingungen ansprechen, die sinnlos, mörderisch und skandalös sind. Gottes Offenbarung für die Menschen in dieser Welt ist für die Ermöglichung menschlichen Lebens in dieser Welt gedacht. Um glaubwürdig und relevant zu sein, muß die Theologie das wirkliche Leben der Menschen ansprechen, indem sie ihr Sinnangebot mit

Bezug sowohl zur sozial-historischen als auch zur interpersonalen und transzendenten Wirklichkeit formuliert.

<sup>1</sup> Vgl. jedoch dazu «CONCILIUM aktuell» von N. Greinacher in diesem Heft, Anm. d. Red.  
Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

#### ROGER HAIGHT

Mitglied der New Yorker Provinz des Jesuitenordens. Professor für Historische und Systematische Theologie an der Weston School of Theology in Cambridge, Massachusetts, USA. 1973 an der Universität Chicago zum Doktor der Theologie promoviert. Zunächst Lehrtätigkeit in Manila, Chicago und Toronto, dann in Cambridge. Veröffentlichungen u.a.: *The Experience and Language of Grace* (New York 1979); *An Alternative Vision: An Interpretation of Liberation Theology* (New York 1985); *Dynamics of Theology* (New York 1990); außerdem viele Artikel auf den Gebieten Fundamentaltheologie, Christologie, Ekklesiologie, Gnadentheologie und Spiritualität. Derzeit Präsident der Catholic Theological Society of America. Anschrift: Weston School of Theology, 3, Phillips Place, Cambridge, Massachusetts 02138-3495, USA.

Carl Reinhold Bräkenhielm  
Die christliche Tradition  
und die heutige  
Gesellschaft

Vor mehr als vierzig Jahren veröffentlichte Richard Niebuhr sein nachwirkendes Buch «Christ and Culture». Seine fünf Typen der Beziehungen zwischen der Christengemeinde und ihrer kulturellen Umwelt wurden zu einer sehr einflußreichen Typologie - und so auch das Thema Christentum und Kultur. Das Thema - Christentum und Kultur, Kirche und Zivilisation, Theologie und Säkularisierung

und dergleichen - zerbarst sozusagen in viele verschiedene Unterthemen, die heute zumindest einen beträchtlichen Teil der theologischen Szene ausmachen. Das im Vordergrund stehende und am meisten beachtete Begriffspaar ist Theologie und Naturwissenschaft. Ein weiteres - gedämpfteres und ruhigeres - ist Theologie und Literatur. Theologie und Psychologie ist ebenfalls zu erwähnen. Mehr im Hintergrund ist das Thema Theologie und Soziologie wahrzunehmen.

Im Vergleich zu der Flut von Literatur über die Beziehung zwischen Theologie und Naturwissenschaft ist der Ausstoß von Literatur über die Beziehung zwischen der Theologie und den Theorien und Ergebnissen der Soziologie weniger auffallend. Natürlich liegen die Werke von Peter Berger und Robert Bellah vor. Helmut Peukert veröffentlichte eine aufschlußreiche theologische Interpretation von Jürgen Habermas. Dennoch steht meines Erachtens die Frage der Beziehung zwischen der

christlichen Theologie und grundlegenden soziologischen Gegebenheiten der heutigen Gesellschaft nicht mehr so sehr im Vordergrund, wie das einst der Fall war. Sie mag in vielem, was die Theologien tun, mit einbegriffen sein, wird aber nicht auf eine Weise thematisiert, die großes Interesse hervorriefe.

Irgendwie verwundert dieser Tatbestand eher, wenn man christliche Theologen sagen hört, was christliche Theologie ist. Um bloß ein Beispiel anzuführen: Im methodologischen Kapitel eines sehr einflußreichen theologischen Lehrbuchs faßt David Tracy die Aufgabe der Theologie wie folgt zusammen: «Theologie ist das Bemühen, wechselseitige kritische Korrelationen zwischen einer Interpretation der christlichen Tradition und einer Interpretation der zeitgenössischen Situation zu bestimmen.»<sup>1</sup>

Wenn die Theologie wirklich das zur Aufgabe hat, ist es nicht mehr als vernünftig, daß man sich sehr intensiv mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Christentum und der Kultur, insbesondere mit der Beziehung zwischen der christlichen Tradition und der heutigen Gesellschaftssituation befaßt.

Natürlich gibt es mehr als bloß eine christliche Tradition. Diejenige, die den Hintergrund dieses Aufsatzes bildet, ließe sich als «lutheranisch im Sinn des ersten (Glaubens)artikels» bezeichnen. Dieser bekennt die Schöpferfähigkeit Gottes, der die Welt durch menschliche Grundhandlungen der Fürsorge und Liebe erhält und erneuert. Jesus Christus ist das Hauptbeispiel dieser schöpferischen Energien, die ausströmen, um gegen die Kräfte der Zerstörung anzukämpfen. Diese Interpretation des Christentums zu erarbeiten, ist jedoch Sache eines anderen Aufsatzes. Im vorliegenden geht es mir hauptsächlich um unser Verständnis der Situation der heutigen Gesellschaft.

Die heutige Gesellschaftssituation läßt sich durch die Augen des Gesellschaftstheoretikers verstehen. Ein Beispiel könnte Jürgen Habermas mit seiner Theorie der Kolonisierung der Lebenswelt sein. Da viel für diese Theorie spricht, ließe sich manches über die Entwertung der gewöhnlichen Alltagswirklichkeit und die Vernachlässigung schöpferischer Werte sagen, die für meine Interpretation des

Christentums im Sinn des lutherischen «ersten Artikels» entscheidend sind. Ich werde jedoch dieser Linie nicht weiter nachgehen. Es gibt nämlich noch einen anderen Weg, um die heutige Gesellschaftssituation zu verstehen: den, daß man sie durch die Augen der gewöhnlichen Menschen sieht.

Wir möchten uns die Frage stellen: Worin besteht die theologische Relevanz der Weltansichten und Werte der gewöhnlichen Menschen in der heutigen Welt? Wird die Art und Weise, wie Theologie getrieben wird, irgendwie durch das beeinflußt, was die Menschen in ihrem Leben wertschätzen, durch die Grundhaltungen und die wesentlichen Überzeugungen in bezug auf die Menschen oder gar auf das Universum als ganzes? Manche Theologen würden diese Gegebenheiten nicht einfach als theologisch belanglos beiseite schieben. Karl Barth vielleicht – aber es ist zumindest interessant, daß David Tracy das nicht zu tun scheint. Tracy ruft nach einer Interpretation «der Grundfragen» (Endlichkeit, Entfremdung, Selbstentfremdung usw.), die in unserer heutigen Erfahrung und Sprache eine echt religiöse Dimension erschließen<sup>2</sup>. In bezug auf dieses Programm lassen sich noch manche Fragen stellen. Zumindest drei:

1) Wie erfahren wir etwas über diese «Grundfragen»?

2) Wie stellen wir es an, «um in unserer heutigen Erfahrung eine religiöse Dimension zu entdecken»?

3) Und wie entscheiden wir, ob diese Dimension «echt» ist oder nicht?

Ich möchte zu jeder dieser Fragen einen kurzen Kommentar bieten. Dabei bin ich mir dessen sehr bewußt, wie umfassend die beiden letzten Fragen sind. Aber ich bin wenigstens in der Lage, einen recht genauen Hinweis darauf zu geben, wie auf die erste Frage zu antworten ist, auf die nämlich nach den Grundfragen in unserer heutigen Erfahrung und Sprache. Es ließe sich – grob gesprochen – an mindestens zwei verschiedene Methoden denken: an eine phänomenologische oder existenziale und an eine empirische. Die erste, die phänomenologische Methode, knüpft an eine Sicht oder Intuition der Grundbefindlichkeiten der Menschen an – und an die möglichen Antworten auf diese Befindlichkeiten. Das Pa-

radigma dieser Methode findet sich bei Heidegger und später bei Rudolf Bultmann, der sie gebraucht, um in den synoptischen Evangelien das Zeitgebundene und das Zeitlose voneinander zu unterscheiden. Man kennt die Nachteile, die diese Methode aufweist: Sie gründet auf einer Metaphysik auf sehr hohem Niveau, die – wie man ebenfalls weiß – nicht immer so transparent ist, wie man es sich wünschte. Die *zweite* Methode – die empirische – hat den Nachteil, daß sie in ihren Schlüssen weniger allgemeingültig ist. Aber sie erfordert nicht, sich so schwer mit Metaphysik zu belasten. Das ist die Methode, mit der wir in der Abteilung für Religionen und Weltanschauungen an der Universität Uppsala arbeiteten: hauptsächlich mit Hilfe von Erhebungen und individuellen Interviews.

Hier ist zu wenig Raum, um auf die methodologischen Einzelheiten dieses Projekts einzugehen. Vielmehr will ich einige Gedanken über unsere Grundbegriffe und die aufschlußreichsten Ergebnisse vorlegen. Mit einigen dieser Resultate im Kopf bin ich meines Erachtens besser ausgerüstet, um einige Hinweise auf die religiöse Dimension in den modernen Werten und Weltansichten zu geben – und schließlich eine mutmaßliche Idee darüber, was an diesen Werten religiös echt sein könnte.

## I.

Die meisten dieser Studien wurden von einer Studiengruppe in der Abteilung für Theologie der Universität Uppsala durchgeführt. Der eigentliche Pionier war Professor Anders Jeffner. Weitere Mitglieder sind Professor Thorleif Pettersson, Dr. Eva Hamberg und ich. Wir arbeiteten mit Erhebungen bei repräsentativen Einheiten der Bevölkerung Schwedens und mit längeren Befragungen von Einzelpersonen. Wir gingen dabei von einer von Anders Jeffner vorgeschlagenen und weithin verwendeten Definition einer Lebensphilosophie aus. Eine Lebensphilosophie wird definiert als der Komplex der zentralen Werte, der Grundhaltungen und solcher Erkenntniselemente, die zu einer umfassenderen Sicht des Lebens anregen. Diese drei Elemente stehen miteinander in einer

verwickelten Wechselbeziehung. Auf der Ebene der Definition scheint es vernünftig zu sein, die Frage nach dem genaueren Charakter dieser Beziehung offenzulassen. Natürlich setzen aber Werte und Normen oft die Wahrheit gewisser tatsächlich vorhandener Glaubensanschauungen voraus, die zu einer Weltansicht gehören können. Kein Wunder also, daß auf einen Wechsel in der Weltansicht ein Wertewechsel folgt. Das ist ein bekannter Aspekt der religiösen Bekehrung, die sich als eine plötzliche Veränderung der Weltansicht bezeichnen ließe<sup>3</sup>.

Diese Definition hat den Vorteil, daß sie ein Interessenfeld der Forschung abgrenzt, das nicht nur etablierte Glaubenssysteme wie die christliche Glaubenslehre und die marxistische Ideologie umfaßt, sondern auch die Gedanken gewöhnlicher Menschen. Das war der Punkt, auf den sich einige unserer neueren Projekte richteten. Eines wurde schon 1987 durchgeführt, mit 400 persönlichen Interviews bei einem repräsentativen Ausschnitt der Bevölkerung Schwedens. In diesem Projekt ging es darum, die zentralen Werte, Grundhaltungen und umfassenden Lebensanschauungen in Schweden zu entdecken. Im allgemeinen dauerte das Interview eine Stunde und zerfiel in zwei Teile. Im folgenden geben wir einen Einblick in einzelne Fragen und Ergebnisse.

### 1. Zentrale Werte

Eine der ersten Fragen im Interview betraf die zentralen Werte der Befragten: «Was halten Sie, wenn Sie darüber nachdenken, für das Wichtigste und Bedeutsamste in ihrem Leben?» Die Antworten auf diese Frage weisen eine klare Tendenz auf: 90% erwähnen etwas auf der privaten Lebensebene (nur 5% haben einen Zentralwert von globalem Charakter). Und die meisten halten die Gesundheit für das Wichtigste im Leben. Gesundsein ist ein zentraler Wert. Zwar bestehen zwischen verschiedenen Gruppen (Alter, Geschlecht, Grad der materialistischen Einstellung usw.) Unterschiede, doch die Haupttendenz ist klar.

Ein weiteres höchst interessantes Forschungsfeld betrifft den Wert und die Würde

des Menschen. Von den großen politischen Ideologien des 19. Jahrhunderts haben wir eine sehr ausgeprägte anthropozentrische Sicht geerbt. Diese wohnt dem Menschenrechtsgedanken und der Idee des besonderen Werts und der besonderen Würde des Menschen inne. Sie wurde in der schwedischen Arbeiterbewegung stark betont und war eine ideologische Kraft, die das schwedische Sozialsystem unterstützte. Ein Weg, um dieses Problem anzugehen, ist die Frage nach den Ansichten über die Beziehung zwischen Menschen und Tieren. Deswegen richteten wir an unsere Interviewpartner folgende Frage: «Soll man Menschen mehr Respekt als anderen Lebewesen entgegenbringen?» Die Antworten auf diese Frage fielen unerwartet aus. Eine Mehrheit (44%) verneinte das; nur 37% dachten, daß Menschen mehr Respekt verdienen als Tiere. Um sich über die hinter diesen Werten liegenden Motive klarer zu werden, wurde Ende 1988 ein kleineres Interviewprojekt durchgeführt. Die Ergebnisse dieser Umfrage bestätigten die früheren Zahlen: Einem repräsentativen Ausschnitt (521 Befragte) zufolge denken zwei Drittel der Bevölkerung Schwedens, daß Menschen und Tiere gleich zu bewerten sind. Als Grund dafür gaben die meisten an, daß wir alle dem gleichen ökologischen System angehören. Viele waren aber bereit, Tieren Kennzeichen zuzusprechen, die herkömmlicherweise ausschließlich Menschen vorbehalten wurden: z.B. die, eine Seele, Selbstbewußtsein und freien Willen zu haben. (Neuere Studien in den neunziger Jahren kamen zu ähnlichen Ergebnissen).

## 2. Grundhaltungen

Gehen wir nun von der Frage nach den zentralen Werten zum Problem der Grundhaltung über. Wir versuchten, diesen schwer erfassbaren Aspekt einer Lebensphilosophie auf verschiedenen Wegen zu messen. Im mündlichen Interview wurden die Befragten gebeten, ihre Zufriedenheit mit dem Leben anhand einer Skala von 1 (unzufrieden) bis 9 (völlig zufrieden) zu messen.

Die Haupttendenz ist klar. Es wurde eine erstaunliche Zufriedenheit mit dem Leben

geäußert. 77% behaupten, es gehe ihnen gut, und nur 6% verneinen die Frage, ob sie der Zukunft zuversichtlich entgegenblicken. Noch etwas ist zu bemerken. Die positive Grundhaltung scheint nicht mit irgendeinem besonderen Wertesystem oder einer besonderen Weltanschauung zusammenzuhängen. Man könnte also sagen, das decke sich mit den Ergebnissen der Umfrage von Milton Rokeach und seiner Forschungsgruppe<sup>4</sup>. Dabei ergab sich, daß ein weiterer Aspekt der Grundhaltung – Geistesoffenheit bzw. Geistesenge – sich mit dem Inhalt der verschiedenen Glaubenssysteme nicht ändert, sondern daß Geistesweite oder -enge eher die *Art und Weise* beeinflusst, in der z.B. eine politische Ideologie vertreten wird.

## 3. Umfassende Weltsicht

So viel zu den Grundhaltungen der gewöhnlichen Lebensphilosophien im heutigen Schweden. Das dritte Element einer Lebensphilosophie liegt in umfassenden Ansichten über die Welt, den Menschen und die Natur. Viele Fragen in unserem Interview waren dazu bestimmt, diesen Aspekt zu erfassen. Eine dieser Fragen lautete:

«Gewisse Menschen haben stets über die wahre Natur unserer Wirklichkeit nachgedacht. Einige kamen zum Schluß, daß nichts existiert außer die Materie in verschiedenen Formen. Andere sagen, es gebe auch eine irgendwie göttliche oder geistige Wirklichkeit. Kommt es vor, daß Sie über solche Dinge nachdenken?»

Eine überwältigende Mehrheit (71%) bejahte diese Frage. Sie wurden mit einer weiteren Frage konfrontiert: «Können Sie etwas über Ihre Schlußfolgerungen sagen?» Unter den Antworten auf diese Frage lassen sich drei verschiedene Gruppen unterscheiden: Einmal eine Gruppe von Materialisten (48) und eine Gruppe von solchen, die in mehr oder weniger herkömmlichem Sinn an Gott oder an eine göttliche Macht glauben (54). Die große Mehrheit aber steht – was nicht überrascht – in der Mitte. Sie sind für das Transzendente offen, haben aber unklare Auffassungen. Eine typische Antwort stammt von einer Frau mittleren Alters bei einem früheren Projekt. Auf

die Frage, ob das Interview das, was sie für wichtig im Leben halte, erfaßt habe, gab sie folgende Antwort:

«In gewissem Grad habe ich das meiste geäußert, doch es fällt schwer, das innere Gefühl zu beschreiben. Es sind manchmal widersprüchliche, manchmal starke Gefühle und Gedanken. Glaube ich an Gott? Ich weiß es nicht, aber ich weiß, daß es etwas gibt, zum Beispiel im Unbekannten. Habe ich moralische Werte? Ja, aber warum? Worauf gründen sie? Sind sie nur etwas Angelerntes? Es ist schwierig, eine Antwort zu finden.»

Bei unserer Untersuchung stellte sich heraus, daß das Gebiet zwischen Glauben und Unglauben ein vernachlässigtes Feld von erheblichem Interesse ist. Wie eine internationale Forschungsarbeit (European Value Study) zutage gefördert hat, sind Schweden im allgemeinen sehr zurückhaltend darin, einen persönlichen Gott zu bekennen (15% 1990), und 44% behaupten, daß sie an eine Lebenskraft oder einen Geist irgendwelcher Art glauben. Das Gegenstück zu Schweden ist in Europa

Irland, wo fast 65% an einen persönlichen Gott glauben und nur 25% an eine Lebenskraft oder irgendeinen Geist. Im Gegensatz zu den Iren stehen die meisten Schweden außerhalb des herkömmlichen Christentums, aber nicht außerhalb der Religion.

Weitere Probleme – das Leben nach dem Tod und das Wesen des Menschen – wurden in unserem Projekt ebenfalls berücksichtigt. Raummangel erlaubt es mir nicht, auf diese Probleme einzugehen. Doch ich möchte einen besonderen Aspekt festhalten. Im Interview wurden die Befragten mit der folgenden Behauptung konfrontiert:

«Menschen bestehen nur aus dem Körper und aus Materie.» Den Befragten wurde Gelegenheit gegeben, zwischen drei Alternativen zu wählen: völlig einverstanden; zum Teil einverstanden; nicht einverstanden. 53% der Befragten waren nicht einverstanden. Das ist aufschlußreich, aber noch interessanter sind die Unterschiede zwischen den Männern und den Frauen:

*Reaktionen auf die Behauptung, daß der Mensch nur aus Körper und Materie besteht*  
(377 Befragte insgesamt)

«Die Menschen bestehen nur aus dem Leib und der Materie»

	Gesamt	Männer	Frauen
völlig einverstanden	20%	30%	9%
zum Teil einverstanden	26%	30%	21%
nicht einverstanden	54%	40%	70%

Die Unterschiede zwischen den Männern und Frauen in bezug auf dieses zentrale Problem des Wesens des Menschen bedürfen weiterer Studien. Hier bietet sich ein interessantes Feld für eine empirische feministische Theologie.

Das Gesamtbild ließe sich wie folgt beschreiben: Man könnte vom Aufkommen einer ökologischen Lebensphilosophie sprechen. Für viele Menschen ist der Gedanke der Einheit des Lebens entscheidend. Die Menschen sind im Gewebe der Natur nur ein Strang. Menschen und Tiere sind ebenbürtig – wenigstens grundsätzlich. Gesundheit – Gesundheit des Körpers – ist das Wichtigste im Leben. Wes-

halb? Weil wir nur ein einziges Leben haben und ich wünsche, das beste daraus zu machen. Diese Weltsicht ist von einer Grundhaltung des Optimismus durchdrungen. Die meisten Menschen sind mit ihrem Leben zufrieden – selbst wenn Depression ihren Tribut fordert. Irgendwo ist ein unbestimmtes Gefühl vorhanden, daß es etwas mehr gibt, daß die Wirklichkeit größer und reicher ist als der Teil von ihr, den wir mit unseren Sinnen wahrnehmen und in unsere Begriffe fassen.

Es hat den Anschein, daß diese Lebensphilosophie den zentralen Aussagen des herkömmlichen christlichen Glaubens eher fernsteht. Der herkömmliche Glaube ist anthropozen-

trisch oder theozentrisch – und nicht, der anscheinend allgemeinen Strömung in Schweden entsprechend, *biozentrisch*. Die optimistische Grundhaltung scheint vom Schuld- und Endlichkeitsbewußtsein, das von der lutherischen Orthodoxie betont wird, weit entfernt. In der Weltsicht ist zwar eine gewisse Offenheit für das Transzendente vorhanden, aber zumeist vage und unengagiert. Für einen Ausländer muß es überraschend sein, daß mehr als 95% der Bevölkerung Schwedens Mitglieder der lutheranischen Staatskirche sind! Bräuche halten sich zäher als Glaubensüberzeugungen.

## II.

Gehen wir nun zum schwierigeren Problem der theologischen Interpretation dieser Ergebnisse über. Wie stellen wir es an, «wechselseitige kritische Korrelationen» zwischen der christlichen Tradition und der heutigen Situation zu bestimmen, was nach Tracy die zentrale Aufgabe einer «systematisch-konstruktiven Theologie»<sup>5</sup> ist? Das Schwierige an dieser Frage ist, daß wir wohl eine Menge über die zentralen christlichen Glaubensauffassungen und Begriffe wissen und auch eine Menge über die heutigen Werte und Weltsichten, aber immer noch unfähig sind, sie aufschlußreich aufeinander zu beziehen. Ich bin nicht davon überzeugt, daß es möglich ist, eine erhellende Korrelation zwischen der christlichen Tradition und der Lebensphilosophie des schwedischen Volkes herzustellen. Dennoch möchte ich zu zwei oder drei theologischen Kommentaren anregen und uns dann fragen, ob daraus etwas zu lernen ist. Das mag reichlich dunkel tönen, aber ich hoffe, daß es demnächst klarer werden wird.

Beginnen wir mit dem zentralen Wert: Gesundheit. Gesund zu sein ist das Wichtigste im Leben. Gesundheit ist hier aber nicht bloß als Nicht-krank-Sein zu verstehen, selbst wenn das wichtig ist, sondern auch als Zufriedenheit und ein gewisses Vertrauen in die Zukunft. Vielleicht besteht die eher phantastische Idee, daß man, wenn man gesund, d.h. ohne irgendeine schlimme Krankheit, und physisch fit,

ohne Übergewicht ist, glücklich sein werde. Das ist immer noch ungewiß.

Laßt uns nun den Kommentar des Vertreters der systematisch-konstruktiven Theologie hören. Wenn wir mit dem Begriff Gesundheit beginnen, knüpfen wir an die zentrale christliche Glaubenslehre vom Heil an. Und wir erinnern uns, daß im Wirken Jesu eine enge Beziehung zwischen Gesundheit, Heil und Vergebung der Sünden besteht. Kommt aus diesem Bereich ein theologischer Beitrag? Ja, einige religiöse Bewegungen von heute scheinen darauf hinzudeuten, indem sie die Ideen Gesundheit, Heil und finanzieller Erfolg miteinander verbinden.

Es gibt noch eine weitere Deutungsmöglichkeit. Das Gesundheitsideal läßt sich als eine Art Idol, als ein Bemühen verstehen, für etwas zu kämpfen, das schließlich scheitern wird. Der systematisch-konstruktive Theologe wird wohl sagen, daß wir unser Leben in etwas Beständigerem verankern sollen, als die Gesundheit unseres hinfälligen Körpers es ist. Kjell Kallenberg – ein Kollege aus Schweden – bemerkte dazu:

«Es scheint so zu sein, daß die Lebensphilosophie, die sich auf das Leben in seiner schmerzlichen Vielfalt bezieht und von einem Grundvertrauen geprägt ist, mehr dazu befähigt, in schwierigen Lebenssituationen Halt zu geben. Es besteht die auf der Hand liegende Gefahr, daß Gesundheit als Lebenssinn nur so lange Sinn gibt, als man gesund ist.»

Ein weiteres Ergebnis unserer Umfrage war, daß man in Schweden mit dem Leben erstaunlich zufrieden ist. Soweit wir urteilen können, sind die Angst, das Schuldgefühl und die Entfremdung, wie sie im Film von Ingmar Bergman, «Das Siebente Siegel», zum Ausdruck kommen, weit weg. Die Tendenz ist übrigens in vielen anderen Ländern des Westens die gleiche (auch wenn die Deutschen und die Italiener sich nicht so glücklich fühlen wie die Schweden und die Holländer). Das ist interessant, denn es läuft den Ideen mancher Existentialisten zuwider, welche Begrenztheitsgefühle und Angst als Grundbefindlichkeiten betonten. Von Karl Jaspers haben manche Theologen die Idee beengender Schuld-, Todes- und Leidenserfahrungen über-

nommen. Das Problem, das in diesem Denkansatz liegt, wurde von Bonhoeffer klar erkannt. In seinen Briefen aus dem Gefängnis schreibt er:

«Ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen. An den Grenzen scheint es mir besser, zu schweigen und das Unlösbare ungelöst zu lassen.»<sup>6</sup>

Die Ansicht Bonhoeffers könnte als Argument für eine *theologia gloriae* und als Abwertung der *theologia crucis* genommen werden. Dieses Argument könnte in den allgemeinen Gefühlen des nachindustriellen Schwedens einen Anhaltspunkt finden. Doch diese Denkrichtung ist nicht ohne Probleme. Man könnte ihr entgegenhalten, daß die Zufriedenheit und Befriedigung der reichen Menschen des Westens zu Enttäuschung führt und ein Aspekt dessen ist, was Marx «falsches Bewußtsein» nannte. Wenn Zufriedenheit von kommerziellen Interessen und den Massenmedien verwendet wird, nimmt sie einen ideologischen Charakter an. Glücklichkeit und Wohlbefinden sind von Wunscherfüllungen der Konsumgesellschaft zu unterscheiden. Kurz, es ist nicht leicht, die in unseren Nachforschungen zutage tretende Zufriedenheit theologisch zu deuten.

Ein dritter theologischer Kommentar kann sich gegen die offenbar zunehmende Überzeugung richten, daß Menschen und Tiere einander ebenbürtig sind. Erstens ließe sich behaupten, das verstoße klar gegen die zentrale christliche Überzeugung, daß allein der Mensch nach dem Bild Gottes erschaffen ist. Die Gleichstellung von Mensch und Tier läßt sich somit als der letzte Schritt im Säkularisierungsvorgang auffassen. Zuerst wurde Gott, der sozusagen auf die Spitze der Pyramide gehoben worden war, entthront. Der Mensch wurde im Zentrum des Universums gelassen. Nun aber wohnen wir der Entthronung des Menschen bei. Die letzten Spuren der christlichen Tradition sind im Verschwinden begriffen. Der Mensch wird zu einem Bestandteil der Natur.

Das mag keine sehr zutreffende Interpretation sein. Es gibt gewisse Beweise dafür, daß

nicht sosehr der Mensch auf die Ebene der Tiere zurückgestuft, sondern eher die Tiere auf die Stufe des Menschen erhöht werden. Man spricht ihnen alle Attribute zu, die früher den Menschen vorbehalten waren: freien Willen, Kultur, Selbstbewußtsein usw. Darin wiederum schlägt sich vielleicht ein weiteres, metaphysisches Weltbild nieder, das schon weit früher in unserer Geschichte wurzelt, die Idee nämlich, daß alles miteinander zusammenhängt, daß die Welt ein verwickeltes Lebensgewebe ist und daß letztlich alles von einem prekären Gleichgewicht abhängt, und dieses Gewebe schwebt in Gefahr, von den Menschen zerrissen zu werden. In einer anderen Forschungsarbeit, die auf längeren Interviews mit Männern und Frauen beruht, vernahm ich wiederholt Bemerkungen über die Wichtigkeit des Gleichgewichts der Natur. Es kommt einem fast vor, Ökologie und Biologie würden in den Rang einer Art Metaphysik erhoben.

Liegt darin eine religiöse Dimension? Manchmal erweckt es den Anschein, dieses ökologische Weltbild weise einen fast transzendenten Aspekt auf. Gott wird zwar nicht im präzisen Sinn als der Schöpfer der Welt aufgefaßt, sondern mehr als die Seele des Universums. Folglich kann man in der Behauptung, Menschen und Tiere seien einander ebenbürtig, eine religiöse Dimension gewahren.

Ich will nun kurz über die Natur dieser Kommentare nachdenken. Ich habe, denke ich, das Sinnbild des Kreuzes Jesu oder das Symbol der Schöpfung verwendet und geprüft, wie weit sie fähig sind, unser Verständnis dessen zu erhellen bzw. zu bereichern, was die Leute meinen, wenn sie ihr Gesundheitsideal bekräftigen. Ich habe versucht, heutige Werte und Weltansichten aus der Perspektive gewisser biblischer Erzählungen zu interpretieren, und mich dabei von dem leiten lassen, was diese Geschichten sagen wollen. Der Vertreter der systematisch-konstruktiven Theologie verwendet - um es kurz und bündig zu sagen - zentrale Bilder und Begriffe aus der christlichen Tradition, um in heutigen Werten und Weltbildern religiöse Sinngehalte zu erschließen. Nun aber besteht bei der systematisch-konstruktiven Theologie die Schwierigkeit, daß sie irgendwie drei Fähigkeiten voraussetzt.

Erstens die Befähigung, über die zentralen Sinnbilder der christlichen Tradition ein sachkundiges Urteil abzugeben, und zweitens über eine genaue Kenntnis der heutigen Werte und Weltbilder zu verfügen. Drittens - und darin liegt die größte Schwierigkeit - erfordert sie die Fähigkeit, diese zwei Erkenntnisquellen kritisch aufeinander zu beziehen und etwas religiös Bedeutsames zu erschließen, das sowohl einer beschreibenden Theologie als auch den Sozialwissenschaften entgeht. Das Problem ist, daß man bei einer oder allen diesen Aufgaben fehlgehen kann.

### III.

Noch ein paar Worte zu der letzten Frage. Angenommen, daß wir etwas religiös Bedeutsames erschlossen haben: *Wie können wir dann beurteilen, ob wir wirklich (um mit Percy zu sprechen) «in unserer heutigen Erfahrung und Sprache eine echt religiöse Dimension erschlossen haben»?* Das ist weder eine theologische noch eine soziologische, sondern eine wirklich philosophische Frage. Sie kreist um das ewige Problem der religiösen Erfahrung, um die Frage nach ihrer Natur und ihrer Verifizierbarkeit. Religiöse Menschen behaupten, daß sie Gott oder Christus erfahren. Können wir aber ihren Aussagen trauen? Ich habe mich in einem anderen Buch<sup>7</sup> eingehend mit dieser Frage befaßt. Im jetzigen Kontext müssen meine Bemerkungen kürzer und gröber ausfallen.

Ich habe weiter oben darauf hingewiesen, daß wir in der heutigen Erfahrung an einem Punkt eine religiöse Dimension entdecken: in der Erfahrung nämlich des Einsseins mit der Natur und allem, was existiert. Alles ist aufeinander bezogen, und wir alle sind Teil eines Ganzen, das letztlich über das Meßbare hinausgeht. Ist das eine echt religiöse Erfahrung? Ich denke, manche Theologen und an Christus Glaubende hätten damit eine gewisse Schwierigkeit. Es würde ihnen nach dem riechen, was man herablassend «Pantheismus» nennt. Rechtgläubige Christen möchten gern eine klare ontologische Trennungslinie zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung ziehen und behaupten, diese hänge einseitig vom Schöpfer ab. Wenn wir mit dieser engen Defi-

nition des Christlichen Ernst machen, sind wir meines Erachtens verpflichtet, die Art von Spiritualität zurückzuweisen, für die ein Gutteil der Schweden und fast ein Drittel der Bevölkerung Europas eine gewisse Sympathie äußern. Es ist, denke ich, von beträchtlichem theologischem Interesse, daß viele Schweden zu eher unpersönlichen und pantheistischen Auffassungen von Gott neigen.

Zum Schluß möchte ich daran erinnern, daß immer mehr Menschen - vor allem unter der jüngeren Generation - sich überhaupt nicht als Christen betrachten. Solche Menschen sind kaum davon überzeugt, daß durch *irgendwelche* Symbole oder Begriffe sich *irgendeine* echt religiöse Erfahrung erschließen läßt. Natürlich ist das nur dann der Fall, wenn wir das Wort «echt» in einem ganz strengen Sinn nehmen, so daß es gleichbedeutend ist mit «wahrheitsgetreu» oder «nichtillusorisch». Man kann jedoch «echt» auch in einem abgeschwächten Sinn auffassen, so daß es das bedeutet, was Peter Berger einmal *prototypische menschliche Gesten* genannt hat. Aufgrund seiner soziologischen Forschung vertrat Berger die Ansicht, daß diese eine Art von anthropologischen Universalien sind, gewöhnliche menschliche Handlungen, die nicht sosehr zu dem gehören, was den Menschen des Westens oder den Afrikaner oder den Indonesier ausmacht, sondern eher zu dem, was den Menschen als solchen ausmacht. Berger schrieb:

«Prototypische menschliche Gesten sind für mich gewisse immer wiederkehrende Verrichtungen und Empfindungen, die essentielle Züge des Seins des Menschen als Lebewesen auszudrücken scheinen.»<sup>8</sup>

Berger vertrat den Gedanken, daß diese prototypischen Gebärden (oder wenigstens einige von ihnen) sich als *Transzendenzsignale* bezeichnen lassen, als Phänomene, die über die Naturwelt hinaus auf eine tiefere Wirklichkeitsdimension zu verweisen scheinen. Solche Transzendenzsignale fand er in der Art und Weise, wie Menschen das Universum ordnen, in ihrem Spiel, ihrer Hoffnung und ihrem Humor, aber auch in ihrer elementaren Verurteilung des Bösen.

Die Schrift Bergers ist wohl ein gutes Beispiel für das Wahrnehmen der religiösen Dimension in den Befunden der modernen so-



ziologischen Forschung. Im Gegensatz zu einem Theologen bezog er sich nicht auf das Erschließungsvermögen der zentralen Symbole in der christlichen Tradition. In dieser Beziehung steht er einer «natürlichen Theologie» nahe, wie sie im 19. Jahrhundert und da und dort selbst heute noch anzutreffen ist. Doch es besteht ein bemerkenswerter Unterschied. Nicht mehr die Naturwissenschaft ist der Ausgangspunkt, sondern mehr die Sozialwissenschaften. Vielleicht erstreckt sich die theologische Bedeutsamkeit der Sozialwissenschaften nicht so weit, wie einst – und für einzelne Theologen heute noch – die theologische Bedeutsamkeit der Naturwissenschaften. Falls jedoch die Gesellschaftstheorie und die soziologische Analyse nachweisen können, daß Religion etwas Tieferes ist als bloß äußerer Gehorsam gegenüber herkömmlichen religiösen Autoritäten, dann ist es offensichtlich so, daß der religiöse und glaubende Mensch weniger anfällig für Irrationalität ist. Das würde besagen, daß die soziologische Erforschung der heutigen Religiosität eine stärkere theologische Relevanz hat, als wenn sie für die pastorale Praxis und religiöse Aussagen im allgemeinen bloß ein Hintergrundwissen verschaffen würde. Sie könnte dann sogar einen gewissen Einfluß auf die religiöse Wahrheit haben. Schon allein die Möglichkeit, daß das der Fall sein kann, weist darauf hin, daß die soziologische Forschung einen größeren theologischen Stellenwert verdient, als sie ihn heute hat.

<sup>1</sup> D. Tracy, in: P.C. Hodgson/R.H. King (Hg.), *Christian Theology: An Introduction to its Traditions and Tasks* (Philadelphia 21989) 36.

<sup>2</sup> AaO. 33.

<sup>3</sup> A. Danto, *Mysticism and Morality* (Harmondsworth 1976), Kapitel 1.

<sup>4</sup> Vgl. M. Rokeach, *The Open and Closed Mind. Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems* (New York 1962).

<sup>5</sup> Mit diesem Terminus versuchen wir hier, den aus den USA stammenden Begriff «Constructive Theology» wiederzugeben, wofür es u.W. noch keinen festgeprägten deutschen Fachausdruck gibt. Als Einführung zu diesem theologischen Ansatz verweisen wir auf P.C. Hodgson, *Winds of the Spirit. A Constructive Christian Theology* (Louisville 1994), Anm. d. Red.

<sup>6</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (München 121969) 182.

<sup>7</sup> Vgl. C.R. Bråkenhielm, *The Problems of Religious Experience* (Stockholm 1985).

<sup>8</sup> P. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz* (Freiburg i.Br. 21992) 83f.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

#### CARL REINHOLD BRÅKENHIELM

geboren 1945; Professor an der theologischen Fakultät der Universität Uppsala; er veröffentlichte eine Reihe von Büchern in englischer Sprache, darunter: *Problems of Religious Experience* (1985); *Forgiveness* (1993); ein Beitrag über «Constructive Theology and the Study of Popular Life-Philosophy» findet sich in «*Studia Theologica*»; Herausgeber von «*Power and Peace. Statements on Peace and the Authority of the Churches*». Bråkenhielm ist Pfarrer der evangelisch-lutherischen Kirche Schwedens und Mitglied der Kommission für Glaubensfragen in der Generalsynode. Anschrift: Uppsala University, Department of Theology, Box 1604, S-75146 Uppsala, Schweden.