

Johannes A. van der Ven

Religiöses Bewußtsein heute*

„Wer die Strukturen des religiösen Bewußtseins untersuchen möchte, der muß sich zwei Aspekte vor Augen halten: die religiösen Überzeugungen und die religiösen Riten in der Perspektive der gegenseitigen Wechselwirkung.“ Von diesem Ausgangspunkt aus zieht der Autor Konsequenzen für die Religiosität von Menschen und wendet dann seine Erkenntnisse bei der Untersuchung von religiösen Vorstellungen niederländischer Studenten an und kommt dabei zu Ergebnissen, die für die Fragestellung dieses Schwerpunktheftes von Bedeutung sind. red

Die Redaktion der Zeitschrift „Diakonia“ hat mich mit der Frage konfrontiert, worin die religiöse Vorstellungswelt der Menschen von heute besteht. Dabei interessieren sie im Zusammenhang mit der Gestaltung der (traditionellen) Liturgie vor allem die Kennzeichen, die die heutigen Glaubensvorstellungen bestimmen, weil es von diesen Erkenntnissen aus vielleicht möglich ist, einen Bogen zur Liturgie zurück zu schlagen. Um es vorwegzunehmen: Ich bin nicht dazu in der Lage, auf diese Frage direkt und umfassend zu antworten. Eine direkte Antwort ist meines Erachtens nicht möglich, weil die Frage zunächst selber einer genaueren konzeptuellen Erläuterung bedarf. Eine alles umfassende Antwort kann deshalb nicht gegeben werden, weil wir nur über wenige Untersuchungsergebnisse verfügen. Damit habe ich sogleich den Aufbau meines Artikels dargestellt. Im ersten Teil werde ich versuchen, die Frage nach den religiösen Vorstellungen konzeptuell zu vertiefen. Dabei stehen die Strukturen des religiösen Bewußtseins im Mittelpunkt (1.). Im zweiten Teil möchte ich diese Strukturen anhand einer Untersuchung über die Religion illustrieren, die unter 600 Studenten der Alpha-, Beta- und Gammafakultäten der Universität Nijmegen in den Niederlanden durchgeführt worden ist (2.).

1. Strukturen des religiösen Bewußtseins

Die meisten Untersuchungen, die sich mit der Religion beschäftigen, beschränken sich

* Aus dem Niederländischen übertragen von Michael Scherer-Rath.

sehr oft auf die institutionelle Seite der Religion wie die Kirchenmitgliedschaft, den Gottesdienstbesuch und das übrige kirchliche Engagement. Insoweit sie sich auf die kulturelle Seite beziehen, in unserem Fall auf die religiöse Vorstellungswelt, beschränken sich viele auf einige Fragen zum Glauben an Gott und den Himmel, die Hölle und das Fegefeuer: So erfährt man zwar auf Oberflächenniveau, wieviele Menschen an Gott glauben, aber über die Strukturen des Glaubens an Gott auf tiefendimensionalem Niveau vernimmt man nichts. Man bekommt Informationen über den negativen Trend bezüglich des Glaubens an den Himmel, die Hölle und das Fegefeuer, aber die Art und Weise, wie die Menschen strukturell mit der Beziehung zwischen persönlicher Identität und Zeit in religiöser Perspektive umgehen, bleibt im Dunkeln. So wichtig die Information über die Übereinstimmung mit den traditionellen religiösen Vorstellungen und deren Bewertung auch ist, die Frage nach den Strukturen und den (eventuellen) strukturellen Veränderungen des religiösen Bewußtseins bleibt oftmals draußen.

Welche Ursachen und Gründe diese fundamentale Lücke in unserem religiösen Wissen auch immer hat, ich erwarte, daß sie nur dann gefüllt werden kann, wenn die Theologen mit ihrer umfassenden Kenntnis über die Religion das empirische Forschungshandwerk mit dem Ziel in die eigenen Hände nehmen, die Strukturen des religiösen Bewußtseins im empirischen Sinne ans Tageslicht zu bringen. Um nicht mißverstanden zu werden, füge ich ausdrücklich hinzu, daß das Wort „empirisch“ sich hier sowohl auf das Oberflächenniveau als auch auf das tiefendimensionale Niveau bezieht. Durch die Verwendung bestimmter Methoden und Techniken ist es sozusagen möglich, durch die Oberfläche der religiösen Vorstellungen zu der Tiefendimension der religiösen Bewußtseinsstrukturen vorzudringen. Diese Methoden und Techniken sind sowohl in der quantitativen als auch in der qualitativen empirischen Methodologie vorhanden, wie ich es bereits an anderer Stelle beschrieben habe (Van der Ven/Ziebertz 1993).

Die Untersuchung über die Strukturen auf der Tiefendimension des religiösen Bewußtseins ist deshalb so wichtig, weil von diesen Strukturen aus – wie ich es in der Perspekti-

ve der generativen Grammatik annehme – neue religiöse Vorstellungen immer wieder generiert oder zumindest Elemente dieser Vorstellungen, die der Tradition entstammen, kombiniert werden. Von diesem tiefendimensionalen Niveau aus gesehen können die neuen Vorstellungen oder Vorstellungskombinationen aus der Tradition begriffen, verstanden und erklärt werden. Von hier aus können sie im pastoralen und liturgischen Handeln erkannt, akzeptiert und verarbeitet werden.

Die Frage lautet nun, woraus die Strukturen auf der Tiefendimension des religiösen Bewußtseins bestehen. Durch welche Kennzeichen werden sie bestimmt? Welche Elemente enthalten sie? Wie wirken sie? Welche Funktionen haben sie? Um diese Frage(n) zu beantworten, müssen wir zwei Schritte unternehmen.

Religiöses Bewußtsein: Bewußtsein der Religion

Der erste Schritt bezieht sich auf die Einsicht, daß das religiöse Bewußtsein mit dem Bewußtsein der Religion identisch ist und keine eigene, innerlich wesentlich unterschiedliche Form des Bewußtseins vertritt. Im Rahmen dieses Artikels lasse ich den Gedanken, daß das religiöse Bewußtsein gerade als Bewußtsein intrinsisch religiös qualifiziert ist, außer acht. Das religiöse Bewußtsein „wirkt“ meines Erachtens, wie andere Formen des Bewußtseins auch „wirken“. Aus gläubiger Perspektive kann man das eigene religiöse Bewußtsein sehr wohl als „Gnade“, „hineingegossenen Habitus“ oder „übernatürliche Tugend“ erfahren. Diese Erfahrung muß aber als gläubige Interpretation des religiösen Bewußtseins als Bewußtsein der Religion verstanden werden, die auf das Funktionieren dieses Bewußtseins selbst keinen direkten äußerlichen Einfluß ausübt. Der Gläubige weiß sich für das Geschenk zu Dank verpflichtet, dem Transzendenten, Gott, gegenüber offen zu sein und mit ihm in Kontakt zu kommen, denn in den religiösen Riten gibt er sich ihm zu erkennen. Diese Dankbarkeit ist aber gerade Teil des religiösen Bewußtseins und beeinflusst es nicht von außen. Theologisch ausgedrückt: Gott greift nicht in das Bewußtsein ein, sondern wirkt gerade in und durch die Mechanismen des Bewußtseins selbst, ohne darin im übrigen

aufzugehen, wie die thomistische Tradition lehrt (Duroux 1963; Schillebeeckx 1964; Franssen 1972). Phänomenologisch ausgedrückt: Der Gläubige interpretiert sein Über-sich-selbst-hinausgehoben-Werden im Glauben als Gnadengabe. Er interpretiert seine eigene Transzendenz in der Perspektive der Transzendenz Gottes. Das religiöse Bewußtsein ist das Bewußtsein des Religiösen, wie das ästhetische Bewußtsein das Bewußtsein des Ästhetischen und das ethische Bewußtsein das des Ethischen ist. Die Strukturen des religiösen Bewußtseins sind demnach die Strukturen des Bewußtseins der Religion.

Was ist Religion?

Diese Feststellung führt von sich aus zum zweiten Schritt. Dieser beschäftigt sich mit der Frage, was Religion ist. Ich denke, daß die Beantwortung der Frage zumindest dann, wenn sie tief genug geht, Deutlichkeit über die Strukturen der Religion und damit über die Strukturen des Bewußtseins der Religion schafft.

Nun könnte man mit den Büchern und Veröffentlichungen bezüglich der Frage, was Religion ist, bequem eine ganze Bibliothek füllen. Im Rahmen dieses Artikels beschränke ich mich jedoch auf die Religionsdefinition des Kulturanthropologen Geertz. Seiner Auffassung nach besteht der Kern der Religion aus einer Anzahl von Überzeugungen im Hinblick auf den „Kosmos“ des individuellen und gesellschaftlichen Lebens, die die Gefahr des „Chaos“, das das Leben mit sich bringt, verhindern müssen. Diese Überzeugungen besitzen eine vielfältige Funktion. Erstens installieren sie eine Anzahl von Vorstellungen oder Symbolen. Diese Vorstellungen beziehen sich auf die Frage, wie sich die Welt in religiöser Hinsicht zusammensetzt („model of reality“) und wie sie in religiöser Hinsicht verändert werden muß („model for reality“). Zweitens verursachen diese Überzeugungen auch bestimmte Stimmungen, die sich wiederum auf das „model of reality“ beziehen. Diese können von positiven zu negativen Stimmungen variieren, von Traurigkeit und Zorn zu Freude und Dankbarkeit. Drittens führen die Überzeugungen mit den Stimmungen zu Handlungsmotivationen, durch die das „model for reality“ realisiert wird. Darin kommt die ethische Dimension

der Religion zum Ausdruck. Schließlich sind die Überzeugungen dazu in der Lage, diese Funktionen einzunehmen, indem sie in den religiösen Riten aktualisiert werden und durch diese religiösen Riten mit einem „Glanz von Wirklichkeit“ umgeben werden (Geertz 1969)¹.

Religiöse Überzeugungen und Riten

Aus dieser Umschreibung kann das Folgende abgeleitet werden. Wer die Strukturen des religiösen Bewußtseins untersuchen möchte, der muß sich zwei Aspekte vor Augen halten: die religiösen Überzeugungen und die religiösen Riten in der Perspektive der gegenseitigen Wechselwirkung. Um es ganz genau auszudrücken: Nicht die religiösen Vorstellungen oder Symbole müssen primär beachtet werden, sondern die religiösen Überzeugungen, die den religiösen Vorstellungen (und ihrer Verwendung) zugrunde liegen. Darüber hinaus ist es nicht notwendig, einen Bogen von den religiösen Vorstellungen zur Liturgie zu schlagen, da die religiösen Überzeugungen gerade in der Liturgie aktualisiert werden. Darum müssen sie auch von der Liturgie her und die Liturgie umgekehrt von den religiösen Überzeugungen her untersucht werden.

Während zwar einige, wenn auch nur sehr wenige Untersuchungsergebnisse über die religiösen Überzeugungen des Menschen von heute existieren, so fehlt die empirische Erforschung religiöser Riten bis auf eine einzige Ausnahme völlig. Die meisten Liturgiker machen historische Untersuchungen, einige systematische, während nur ein einziger seine Aufmerksamkeit auf die empirisch-liturgische Forschung richtet (Scheer 1985; Geerts 1990; Groen 1991; Grimes 1990). Ich plädiere dafür, daß auch Liturgiker lernen, das empirische Handwerk auszuüben, wenn ich auch aus eigenen Erfahrungen weiß, wie umfassend diese Art der Forschung ist.

Insoweit religiöse Überzeugungen und religiöse Riten den Kern der Religion ausmachen und die empirische Forschung sich damit befassen sollte, ist die Tatsache, daß es große Gruppen von Menschen gibt, die überhaupt keine religiösen Überzeugungen be-

sitzen, und noch größere Gruppen, die insgesamt nicht an religiösen Riten teilnehmen, nicht unwichtig geworden. Im Gegenteil, nach der Definition von Geertz können diejenigen, die überhaupt keine religiösen Überzeugungen besitzen und nicht an religiösen Riten teilnehmen, nicht als religiös betrachtet werden. Das ist keine normative Aussage, daß ich diese Menschen abweise, sondern eine empirische Aussage, die auf dem Respekt vor denjenigen beruht, die sich selbst vor allem von ihrer persönlichen subjektiven Selbstdefinition her als nicht religiös (wünschen zu) bezeichnen. Hier stehen zwei wichtige Dinge zur Diskussion, die manchmal in der Theologie (zu) einfach übersehen werden.

Zunächst sei gesagt, daß die Teilnahme an religiösen Riten sehr wichtig ist. Nach Geertz werden die religiösen Überzeugungen in den Riten mit einem Glanz von Wirklichkeit versehen. Ohne die religiösen Riten verlieren sie ihre Ausstrahlung, verfärben sie sich, verbleichen sie, werden sie grau und blaß, um letztendlich zu verschwinden. Religiöse Riten – oder religiöse Versammlungen, wie Durkheim sie nannte – sind darum so wichtig, weil die religiösen Überzeugungen durch das religiös-kollektive Fieber der Riten verstärkt und bekräftigt werden und an Bedeutung gewinnen. Ohne die Riten werden sie schlaff, kraftlos und schwach. Ohne die Riten tritt eine Verflachung ein. Es geht mir hier aber nicht um die Häufigkeit der rituellen Teilnahme. Natürlich kann diese ständig variieren von Tag zu Tag, Woche zu Woche und von Jahr zu Jahr. Es geht mir um die gänzliche Verwahrlosung der rituellen Partizipation, die Nicht-Teilnahme. Auf lange Sicht geht das auf Kosten der religiösen Überzeugungen und damit auf Kosten der Religion selbst. Der Ausdruck „auf lange Sicht“ kann selber wieder variieren von zehn bis 30 Jahren oder aber eine ganze Generation. Im allgemeinen vertrete ich die Hypothese, daß, wenn eine ganze Generation rituell ausfällt, die nachfolgende Generation ihre religiösen Überzeugungen (teilweise) verliert, wenn sie diese nicht schon verloren hat. Diese Hypothese tritt dem Theologenomenon entgegen, das unter anderem von Rahner formuliert worden ist und besagt, daß es Religion (Glaube) außerhalb der Kirche gäbe. Diese Aussage dürfte für Individu-

¹ Ich lasse die Tatsache, daß die Religionsdefinition von Geertz nicht substantiell, sondern funktional ist, außer acht. In diesem Artikel verwende ich ihren funktionalen Sinn, ergänze ihn aber substantiell aus der Perspektive des christlichen Glaubens.

en und Gruppen von Individuen im Hier und Jetzt zutreffen, aber – von meiner Hypothese ausgehend – nicht in einem intergenerationalen Zusammenhang (Rahner 1975).

Nicht nur die Wichtigkeit der rituellen Teilnahme wird manchmal übersehen, sondern auch die Bedeutung der religiösen Überzeugungen wird leicht außer acht gelassen. Einigen Theologen zufolge gäbe es auch dann Religion (Glaube), wenn die religiösen Überzeugungen fehlten. Das Konstrukt, das man zur Verteidigung dieser Behauptung einführt, ist das anonyme Christentum, der anonyme Glaube, die latente Religion, die implizite Religiosität, die nicht thematisierte religiöse Erfahrung (vgl. Van der Ven 1986). Dieses Theologoumenon tritt der authentischen und zu respektierenden Aussage derjenigen entgegen, die ausdrücklich von sich sagen, keine religiösen Überzeugungen zu besitzen. Es entspricht darüber hinaus nicht dem, was die Religion zu einer solchen macht: eine individuell und/oder kollektiv bestimmte Gesamtheit von Überzeugungen, die sich auf einen (zu errichtenden) „Kosmos“ inmitten eines wirklich vorhandenen „Chaos“ in der Perspektive der Transzendenz bezieht, die rituell in der Liturgie vermittelt und verstärkt wird.

2. Empirischer Zusammenhang zwischen religiösen Überzeugungen und Riten

Ich habe bereits aus der Religionsdefinition von Geertz die Folgerung gezogen, daß sich religiöse Überzeugungen und rituelle Teilnahme gegenseitig beeinflussen. Das gilt auch für das Fehlen religiöser Überzeugungen und ritueller Teilnahme. Zu Beginn dieses Jahrhunderts fragte sich der französische Theologe und Soziologe Le Bras immer wieder: Gehen die Menschen nicht mehr zur Kirche, weil sie nicht mehr glauben, oder glauben sie nicht mehr, weil sie nicht mehr zur Kirche gehen?

Ich möchte die Bedeutung dieser Frage anhand einer Untersuchung illustrieren, die wir unter einer Zufallsstichprobe von ungefähr 600 Studenten der Universität Nijmegen in den Niederlanden 1990 durchgeführt haben. Auf dem Oberflächenniveau bezieht sich diese Untersuchung auf die religiösen Vorstellungen der Studenten und auf dem tiefendimensionalen Niveau auf deren religiöse Überzeugungen. Ich beschränke mich

hier auf die religiösen Überzeugungen, die sie im Hinblick auf Gott besitzen, und verwende dabei das Maß der kirchlichen Partizipation als einen Indikator für die rituelle Teilnahme. Die Frage, die dabei im Mittelpunkt steht, lautet: Wie beeinflussen sich die religiösen Überzeugungen in bezug auf Gott und die kirchliche Partizipation?

Religiöse Überzeugungen in der Empirie

Wir haben den Studenten 53 Gottesvorstellungen vorgelegt, auf die sie mit Hilfe einer 5-Punkte-Skala antworten konnten: von 1 (überhaupt nicht einverstanden) bis 5 (vollkommen einverstanden). Diese Liste ist sowohl auf induktive als auch auf deduktive Weise zustande gekommen. Sie geht aus Aufsätzen von Adoleszenten hervor, die ihre freien Assoziationen zum Wort „Gott“ aufgeschrieben haben. Die Liste ist darüber hinaus später durch die Theologie ergänzt worden, um eine einigermaßen deckende Gesamtheit von Gottesvorstellungen zu erlangen. Aufgrund dreier Faktoranalysen zeigt sich, daß diese 53 Gottesvorstellungen auf sechs religiöse Überzeugungen in bezug auf Gott reduziert werden können. Das bedeutet, daß die 53 Gottesvorstellungen auf dem Oberflächenniveau sechs verschiedene religiöse Überzeugungen auf dem tiefendimensionalen Niveau zur Grundlage haben (Van der Ven 1993; Van der Ven/Biemans 1994).

Die erste Überzeugung ist die des Theismus. In ihr wird der Abstand zwischen Gott und dem Menschen betont. Gott wird als absolute Transzendenz und der Mensch als absolut theonom betrachtet: Gott bestimmt alles und alle, und der Mensch achtet überall und immer Gottes Gesetz und weiß sich in allem von ihm abhängig.

Die zweite Überzeugung ist die des Pantheismus. Sie bildet das direkte Gegenteil des Theismus. Gott wird als absolute Immanenz und der Mensch und die Welt als absolut autonom betrachtet. Der Abstand zwischen Gott, Mensch und Welt existiert nicht. Gott fällt mit Mensch und Welt zusammen, er geht darin auf und ist damit identisch. Gott ist das, was den Menschen zum Menschen und die Welt zur Welt macht und alles, was sich darin befindet.

Die dritte Überzeugung ist die des Pantheismus. Sie nimmt eine Mittelposition

zwischen dem Theismus und dem Pantheismus ein. Der Panentheismus betont zugleich Gottes Transzendenz und Immanenz. Gott wird als gegenwärtig am Menschen und an der Welt und zugleich im Menschen und in der Welt betrachtet. Er wird als persönliche und unpersönliche Macht betrachtet, die den Menschen und die Welt umgibt und zugleich tief im Menschen und in der Welt wohnt. Er ist die Basis, der Boden und die Ummantelung, aber zugleich der Mittelpunkt, der Kern und das Ziel.

Dieser Panentheismus kann nach vier Teilüberzeugungen unterschieden werden. Die erste ist die des individuellen Panentheismus. Darin wird Gott die individuelle Person umgebend betrachtet und zugleich als jemand, der intimer an ihm ist als seine eigene Intimität. Die zweite ist der soziale Panentheismus. Gott wird als die Basis der Beziehung zwischen den Menschen betrachtet und zugleich als dessen tiefster Kern. Die dritte ist der kosmologische Panentheismus. Gott wird als die persönliche und die unpersönliche Macht angedeutet, die die große Gesamtheit der Natur umgibt, stützt, unterstützt und zugleich deren tiefsten Mittelpunkt bildet. Die vierte und letzte Teilüberzeugung ist die des ontologischen Panentheismus. Gott wird als das Fundament der menschlichen Existenz und zugleich als deren innerlich bildendes Prinzip betrachtet. Diese vier Teilüberzeugungen (individueller, sozialer, kosmologischer und ontologischer Panentheismus) bilden zusammen die Überzeugung des Panentheismus.

Das Bemerkenswerte des Ergebnisses der Faktoranalysen ist nicht nur das Herausfinden der sechs Faktoren oder Überzeugungen, sondern vor allem die Tatsache, daß keine der drei ausgeführten Faktoranalysen die 53 Gottesvorstellungen in Gruppen oder Faktoren einteilen, die entweder ausschließlich persönliche oder ausschließlich unpersönliche Gottesvorstellungen enthalten. Die Studenten zeigen sich – den Faktoranalysen zufolge – unbeeinflusst von der Zweiteilung, die die Theologie zwischen persönlichen und unpersönlichen Gottesvorstellungen anbringt. Sie verwenden die Vorstellungen beliebig durcheinander. Sie übersteigen damit die Zweiteilung. Gott kann für sie sowohl persönlich als auch unpersönlich sein.

Der Leser ist zweifelsohne auch an der Fra-

ge interessiert, welche Haltungen die Studenten bezüglich des Theismus, Pantheismus und den vier Formen des Panentheismus einnehmen. Ich möchte sie in der Reihenfolge der Priorität wiedergeben. An erster Stelle steht der ontologische Panentheismus, gefolgt vom Pantheismus, und Platz drei nehmen gemeinsam der individuelle und der soziale Panentheismus ein. Auf Platz fünf und sechs folgen der kosmologische Panentheismus und schließlich der Theismus.

Aus der Tatsache, daß dem ontologischen Panentheismus und dem Pantheismus die höchste Priorität zugewiesen werden, leite ich die Schlußfolgerung ab, daß die Studenten abstraktere, desubjektivierte Gottesvorstellungen besonders positiv bewerten. Das stimmt auch mit den Ergebnissen der historisch-systematischen Forschung von Autoren wie Weber, Döbert, Dux, Habermas oder Schluchter überein. Ihre Erkenntnisse können wie folgt kurz zusammengefaßt werden: In dem Maße, wie die Kultur und das Menschen- und Weltbild in der Kultur rationaler und abstrakter werden, werden auch die Bilder, die die Menschen von Gott und der Religion haben, rationaler und immer abstrakter.

Religiöse Riten und Empirie

Zu Beginn dieses Artikels habe ich meine Unzufriedenheit über die Tatsache ausgedrückt, daß man sich in der empirischen Forschung zu oft auf die institutionelle Seite der Religion beschränkt. Das bedeutet aber nicht, daß ich diese als unwichtig erachte. Im Gegenteil, ich finde die Kirchlichkeit der etwa 600 Studenten hier deshalb interessant, weil damit ein Zusammenhang mit ihren religiösen Überzeugungen hergestellt werden kann, die ich gerade beschrieben habe. Damit kann die Auffassung von Geertz bezüglich des Zusammenhanges zwischen religiösen Überzeugungen und Riten verdeutlicht werden.

Wir haben die Studenten mit drei Kirchlichkeitsaspekten konfrontiert. Der erste Aspekt bezieht sich auf die Frage, ob sie sich selbst als Mitglied der Kirche betrachten. Etwa 30% der Studenten antworten mit „ja“ und fast 70% mit „nein“. Der zweite Aspekt nimmt Bezug auf die Häufigkeit des Gottesdienstbesuches. Fast 55% gehen nie zur Kir-

che, etwa 28% ungefähr einmal pro Jahr, und etwa 17% regelmäßig (mindestens einmal pro Monat). Der dritte Aspekt bezieht sich auf die Frage, was sie von den „rites de passage“ (Taufe, kirchliche Trauung, kirchliche Beerdigung) halten. Etwa 48% möchten für sich selbst oder ihre (eventuellen) Kinder nichts dergleichen in Anspruch nehmen. Fast 52% möchten dies wohl.

Was sagen nun die Untersuchungsergebnisse im Hinblick auf den Zusammenhang zwischen den religiösen Überzeugungen in bezug auf Gott und der rituellen Teilnahme, insofern diese in der kirchlichen Partizipation zum Ausdruck kommt? In unseren Analysen zeigt sich, daß diese Frage für die zwei Top-Überzeugungen (ontologischer Pantheismus und Pantheismus) anders beantwortet werden muß als für die übrigen vier Überzeugungen (Theismus, individueller, sozialer und kosmologischer Pantheismus). Bezüglich dieser letzten vier kann gesagt werden, daß die Studenten, die diesen Überzeugungen zustimmen, größtenteils an den kirchlichen Riten teilnehmen. Was die zwei Top-Überzeugungen betrifft, so zeigt sich ein anderes Bild. Die Studenten, die dem ontologischen Pantheismus und dem Pantheismus zustimmen, sind größtenteils nicht kirchlich oder aber randkirchlich. Das ist ein bemerkenswertes Ergebnis!

Schluß

Was bedeutet das nun wiederum für die Beziehung zwischen den religiösen Vorstellungen und der Liturgie, nach der die Redaktion dieser Zeitschrift mich fragte? Ich möchte meine Befunde in einigen Punkten zusammenfassen. Erstens ist es ratsam, vom Oberflächenniveau der Vorstellungen zum tiefendimensionalen Niveau der Überzeugungen vorzudringen. Zweitens zeigt sich, daß die untersuchten Überzeugungen in bezug auf Gott einen engen Zusammenhang vorweisen mit der rituellen Teilnahme, wie sie in der Kirchlichkeit der Studenten zum Ausdruck kommt. In diesem Sinne bedeuten unsere Untersuchungsergebnisse eine Unterstützung der Religionsdefinition von Geertz. Drittens ist der festgestellte Zusammenhang aber nicht eindeutig. Es muß unterschieden werden zwischen einem negativen und einem positiven Zusammenhang: ein negativer zwischen den zwei Top-Überzeugungen und

den kirchlichen Riten und ein positiver zwischen den übrigen vier Überzeugungen und den kirchlichen Riten. Präzise ausgedrückt heißt das: Die theistischen, die individuell-, die sozial- und die kosmologisch-pantheistischen Überzeugungen führen dazu, daß Studenten an den kirchlichen Riten teilnehmen. Die ontologisch-pantheistischen und pantheistischen Überzeugungen aber treiben die Studenten aus der Kirche, weil sie (gelernt haben,) diese unvereinbar mit den kirchlichen Riten (zu) finden. Die wahrscheinlich unumgängliche Frage, die ich am Ende dieses Artikels stellen möchte, lautet demnach: Wird es nicht höchste Zeit, die negative Beurteilung der Theologie über die abstrakteren, desubjektivierenden Überzeugungen in bezug auf Gott, wie sie im Pantheismus und dem ontologischen Pantheismus zum Ausdruck kommen, kritisch unter die Lupe zu nehmen? Wird es nicht höchste Zeit, eine konstruktivere Diskussion in der Theologie über den Wert und die Bedeutung dieser Überzeugungsformen zu führen?

Literatur

- B. Duroux, (1963), *La psychologie de la foi chez Saint Thomas d'Aquin*, Tournai.
- P. Franssen, (1972), *Divine Revelation: Source of Man's Faith*, in: P. Surlis, (ed.), *Faith: its Nature and Meaning*, London.
- H. Geerts, (1990), *An Inquiry into the Meanings of Ritual Symbolism: Turner and Peirce*, in: *Current Studies on Rituals*, 19-32, Amsterdam.
- C. Geertz, (1969), *Religion as a Cultural System*, in: *The World Yearbook of Religion*, Vol. I, 639-688, London.
- R. L. Grimes, (1990), *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice. Essays on Its Theory*, Columbia, South Carolina.
- B. J. Groen, (1991), *Ter geneezing van ziel en lichaam. De viering van het oliesel in de Grieks-Orthodoxe Kerk.* (= Serie Theologie & Empirie Teil 11), Kampen-Weinheim.
- K. Rahner, (1975), *Schriften zur Theologie Bd. 12*, Einsiedeln.
- A. H. M. Scheer, (1985), *De beleving van liturgische riten en symbolen*, in: J. A. van der Ven (red.), *Pastoraal tussen ideaal en werkelijkheid* (= Serie Theologie & Empirie Teil 1), Kampen.
- E. Schillebeeckx, (1964) *Openbaring en theologie*, Bilthoven.
- J. A. van der Ven, (1986), *Theologische und lerntheoretische Bedingungen der Glaubenserfahrung*, in: H.-J. Fraas - H.-G. Heimbrock (Hrsg.), *Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung*, Göttingen, 39-62.
- J. A. van der Ven, (1990), *Entwurf einer empirischen Theologie* (= Serie Theologie & Empirie Teil 10), Kampen-Weinheim.

J. A. van der Ven, (1993), Gottesbilder im sensus fidelium, in: Pastoraltheologische Informationen 13/1, 132–154.

J. A. van der Ven – H.-G. Ziebertz (Hrsg.), (1993), Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie (= Serie Theologie & Empirie Teil 13), Kampen-Weinheim.

J. A. van der Ven – B. Biemans, (1994), Religie in fragmenten, Kampen-Weinheim.

Ferdinand Kerstiens

Neuer Wein in alte Schläuche – Sakramente der Befreiung

Wer seit vielen Jahren die Beiträge von Kerstiens in Diakonia gelesen hat, kann erahnen, was ihn mit dem als Titel genannten Buch erwartet. Da das Thema des Buches sich mit dem Anliegen dieses Heftes stark berührt, haben wir den Verfasser gebeten, anhand einiger ausgewählter Passagen seine Anliegen darzustellen. Inzwischen ist das leistungswerte Buch zwar erschienen; wir möchten diese Kostproben aber trotzdem veröffentlichen.* red

„Heute ein Buch über die Sakramente? Fällt das nicht völlig heraus aus dem Trend unserer Zeit? Es gehen doch immer weniger zum Gottesdienst. In vielen Gemeinden wird kaum noch das Bußsakrament gesucht. Auch die Zahl der kirchlich geschlossenen Ehen geht zurück. Der Priestermangel zwingt die Diözesen zu immer neuen Pastoralplänen, die der Personalnot zu steuern suchen“ (S. 7).

Gerade vor diesem Hintergrund geht es mir um eine Erneuerung der Gemeinden von der Wurzel her. Das Ziel ist also nicht eine dogmatisch-wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der traditionellen Theologie der Sakramente, auch nicht eine katechetisch orientierte Sakramentenpastoral, obwohl beides durch die hier vorgelegten Erfahrungen und Gedanken betroffen und verändert wird. Der Hintergrund meiner Überlegungen ist meine Erfahrung als langjähriger Studenten- und Gemeindepfarrer, das Gespräch mit kritischen kirchlichen Gruppen hier und mit der Praxis und der Theologie der Befreiung in Lateinamerika.

* F. Kerstiens, Neuer Wein in alte Schläuche – Sakramente der Befreiung, Düsseldorf 1994.

Die Sakramente spielen nach wie vor im Leben der Christinnen und Christen eine große Rolle, sie werden gemeindenah gefeiert, die Beteiligten können auf ihre Gestaltung Einfluß nehmen und im gemeinsamen Glaubensgespräch negative Erfahrungen aufarbeiten. Die Feiern der Sakramente sind also ein Ort der Erneuerung von unten, von den Menschen und Gemeinden her. In den Sakramenten wird die Zusage Gottes gefeiert, die jedem/r einzelnen gilt und so seine/ihre Würde als Subjekt in der Kirche begründet. Pastoral der Zukunft wird diese Würde beachten, oder sie wird an den Menschen vorbei ins Leere laufen.

Dazu ein Beispiel aus dem Taufkapitel:

„Bei der Taufe wird der Name genannt, der Name dieses einzelnen Christenmenschen, und damit wird er unwiderruflich in die Rechte als Subjekt in dieser Kirche eingesetzt. Der Name bleibt das Zeichen seiner Würde. ‚Fürchte dich nicht, denn ich befreie dich. Ich habe dich beim Namen gerufen, du gehörst mir‘ Jes 43, 1. Dieses Wort gilt zunächst Israel als Volk, aber auch jedem einzelnen Menschen als Glied dieses Volkes. Gott selber steht zu diesem Menschen. Wer die Würde dieses Menschen antastet, tastet Gottes Würde an. Diese Grundtatsache christlicher Existenz haben Kirche und Gemeinde bei all ihrem Tun zu respektieren. Sie ist ihnen vorgegeben. Dies ist gleichsam der Artikel 1 im kirchlichen Grundgesetz, dem alle anderen Artikel Rechnung zu tragen haben. Die Würde des Christenmenschen ist unantastbar – so könnte man in Parallele zu unserem Grundgesetz sagen. Vorschriften, Gesetze und Verhalten der Kirchenleitungen, die dieser Würde nicht entsprechen, können keinen Bestand haben. Jedes Kind, jeder Jugendliche, jeder Mann und jede Frau haben das Recht auf eine un-auswechselbare Geschichte, auch und gerade in der Kirche. Der Respekt vor dem/r einzelnen und seinem/ihrerem Gewissen muß das Miteinander prägen. Damit ist jegliche Form der Bevormundung ausgeschlossen. Jeder und jede einzelne in der Kirche hat das Recht, solche Bevormundung festzustellen und abzulehnen. Die Gottunmittelbarkeit jedes und jeder Gläubigen ist allem kirchlichen Handeln vorgegeben. Damit ist auch eine grundlegende Freiheit eines jeden Chri-