

Missionarische Spiritualität als Antwort auf Grunderfahrungen in den Religionen*

Horst Bürkle, Starnberg

Wer nach dem Zusammenhang von religiösen Grundphänomenen und missionarischer Spiritualität fragt, spricht ein Grundproblem der Mission an. Mission bedeutet einen Sendungsauftrag, der immer nur als ‚Grenzüberschreitung‘ verwirklicht werden kann. Solche ‚Grenzüberschreitung‘ ist Zeichen und Ausdruck der weltweiten, universalen Bedeutung der christlichen Botschaft. Die fremde Sprache, das andere Land, der fremde Stamm mit seinen Sitten und seiner gewachsenen Kultur – dies alles macht deutlich, welche Art ‚Grenzen‘ der Missionar überschreitet. Was sich im Lebenswerk des Völkermissionars Paulus vollzog, wiederholt sich in jeder missionarischen Situation: Dem Juden ein Jude und dem Griechen ein Griech zu werden, bedeutet mehr als eine Methode der Anpassung. Solange wir diesen Vorgang lediglich als ein ‚Sprachereignis‘ oder als einen Vorgang eklektischer Verwendung bestimmter Brauchtumselemente im Bereich außerchristlicher Kulturen ansehen, haben wir das apostolische Beispiel noch nicht in seiner tiefen spirituellen Bedeutung verstanden.

I. Neutestamentliche Vorbilder

Wenn wir uns den Niederschlag der paulinischen missionarischen Praxis in den Texten des Neuen Testaments ansehen, so stellen wir staunend fest: Der Same des Evangeliums ist so ausgestreut worden, daß die Wurzeln der jungen Kirche die Tiefen der vorangegangenen religiösen Erfahrungen und Entwicklungen mit umfassen. Der Apostel kennt als Missionar nicht nur diese religiösen Grundphänomene, er spricht sie nicht nur an, er stellt sie vielmehr in den Dienst der Botschaft des auferstandenen Christus. Was sich im Bereich der Sprache vollzieht, ist Hinweis auf einen umfassenderen Vorgang: Das Wort, das die Menschen in ihrer außerchristlichen Umwelt für eine ihnen zuteil gewordene Erfahrung der Wirklichkeit gefunden haben, ist auch geeignet, den Zugang zu der neuen, noch unbekannten Christuswirklichkeit zu erschließen. Wenn wir mit Martin Heidegger daran

* Vortrag auf der Missionsstudienwoche des Steyler Missionswissenschaftlichen Institutes e. V., St. Augustin, in Verbindung mit dem Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen am 1. Juli 1975 in St. Augustin. Die Vorträge dieser Studentenkonferenz werden in einem Sammelband der „Studia“ des Instituts 1976 erscheinen.

festhalten, daß sich in der Sprache das Sein lichtet, dann bedeutet diese aus der Praxis des Apostels entwickelte theologische Hermeneutik mehr, als daß hier lediglich aus der aramäischen Lokalsprache Jesu in die damalige Weltsprache der griechischen Koinä übertragen wird. Die Grenzüberschreitung, die hier vorgenommen wird, geht in Richtung auf religiöse Grundphänomene. Die neue Botschaft verdrängt und überlagert nicht einfach die Tiefen vorchristlicher Religiosität. Sie stellt sie vielmehr in den Dienst der sich jetzt geschichtlich durchsetzenden neuen Christuswirklichkeit in Gestalt seiner Kirche. Die Wissenschaft des Neuen Testaments hat es nicht zuletzt auch mit der Herausarbeitung dieser Zusammenhänge zu tun.

Die betonte Art und Weise, in der das neue Testament, in Anknüpfung an einen schon alttestamentlichen Sprachgebrauch, von der Herrschaft Jesu Christi spricht, ist bereits Niederschlag der missionarischen Begegnung und Auseinandersetzung mit dem römischen Herrscherkult. Mit den Bezeichnungen ‚Herr‘ (*kyrios*) und ‚Heiland‘ (*sotär*) wurden die entscheidenden religiösen Grundphänomene der römischen Reichsreligion in Anspruch genommen. Uns ist die Vorstellung des ‚Mit-Christus-gestorben-und-aufgerstanden-Seins‘ als neutestamentliche Formel geläufig. In dieser Partizipationstheologie kommt die präsentische Bedeutung der apostolischen Auferstehungsbotschaft zu ihrer vollen Entfaltung. Aber wir sind uns dessen oft nicht mehr bewußt, daß wir es hier auch mit der Frucht missionarischer Begegnung und Aufnahme hellenistischer Mysterienreligion zu tun haben. Die religiöse Praxis des Mysten, der in ritueller Form das Erlebnis des Todes an sich vornehmen ließ und sich damit die *post-mortem*-Situation zugänglich machte, erscheint als etwas, was religionsgeschichtlich im Vorfeld der nun zu vermittelnden Christuswirklichkeit liegt. Von daher bekommt dieses Grundphänomen seine Bedeutung. Aber damit enthüllt sich zugleich seine Vorläufigkeit. Von der Endgültigkeit des Christusereignisses her werden diese Grundphänomene nicht nur *ent*-wertet, sondern auch *ge*-wertet. Diese ihre Vorläuferfunktion kann nicht ernst genug genommen werden. Würde sie verkannt, so hätte das gefährliche Folgen für unser Verständnis von Kirche und Mission.

II. Versäumnisse der Missionierung

Es ist also ein Grundgesetz christlicher Missionierung, die geschichtliche Einbettung der Botschaft nicht aus dem Auge zu verlieren und damit die Möglichkeit offen zu halten, die Botschaft immer wieder neu ‚Fleisch‘ werden zu lassen. Wenn uns heute im Blick auf die Länder der Dritten Welt vorgeworfen wird, die christliche Mission habe zur Entfremdung der Men-

schen, zum Verlust ihrer Identität beigetragen oder gar dazu geführt, so ist das ungerechtfertigt und eher Polemik als kritische Analyse. Aber es meldet sich darin der Hinweis, daß es nicht gelungen ist, dem indischen Menschen den „Christus der indischen Landstraße“ – um einen Buchtitel Stanley Jones aufzunehmen – zu bringen oder daß es nicht gelungen ist, dem Muganda von Ostafrika die *dynamis Christou* so zu vermitteln, daß die „force vitale“ (Placide Tempels) seiner lebend-toten Ahnenwelt in dieser Kraft aufgehoben worden ist. Mit anderen Worten: Das deutliche *come-back ursprünglich* vorchristlicher religiöser Praktiken und Vorstellungen im Zusammenhang der Suche des afrikanischen oder asiatischen Menschen nach seiner Identität hat etwas mit dieser Frage zu tun: In welche religiöse Grundstrukturen vermochte das Evangelium einzudringen?

Wer von draußen kommt, weiß, wie stark der sogenannte ‚Gegenverkehr‘ seitens der sich erneuernden fremden Religionen heute ist. Die Zeit, da sie sich als rückständig oder bloß regional und damit provinziell empfinden mußten, ist vorbei. In ihren profiliertesten Sprechern und Denkern melden sie einen universalen Anspruch an, der mit ihrem einstigen Selbstverständnis als Geburtsreligion und deren regional begrenzter mythischer Überlieferung wenig mehr zu tun hat. Man muß nur einige dieser auf die gesamte Menschheit und auf das Ganze von Welt projizierten neuhinduistischen oder auch neubuddhistischen Botschaften hören, und es wird einem sofort deutlich: Hier ist etwas geschehen, was aus den Grundphänomenen dieser Religionen heraus allein nicht erklärbare ist. Herausgefördert durch eine neuzeitlich veränderte Umwelt einerseits und unter dem Einfluß der christlichen Botschaft andererseits haben sich Religionen wie der Hinduismus und der Buddhismus, aber auch andere neuere synkretistische religiöse Bewegungen in Japan, Melanesien oder Lateinamerika zu Bewegungen mit missionarischem Selbstbewußtsein entwickelt. Das war dadurch möglich, daß die religiösen Grundphänomene dieser Religionen entgegen den neuzeitlichen Entwicklungen in diesen Ländern einen eigentümlichen Reaktivierungsprozeß erfuhren. Man kann ja wirklich nicht sagen, daß die rapiden Veränderungen, die die Staaten der sogenannten Dritten Welt und ihre Völker durchlaufen, durch die in diesen Gemeinschaften beheimateten religiösen Traditionen ausgelöst worden sind. Eine Zeitlang sah es so aus, als ob diese Entwicklung auf Kosten der alten religiösen Grundstrukturen dieser Völker gehen würde und sie zum Aussterben verurteilt seien. Aber inzwischen erleben wir neben dem zunehmenden Säkularismus auch eine deutliche Erneuerung der anderen Religionen. Sie unterwerfen sich Reformen, die die technisch-wissenschaftlichen Orientierungen unserer Gegenwart aufnehmen und unter Bezugnahme auf die eigenen religiösen Grundwerte beantworten. Politische Aufgaben im staatlichen Bereich wer-

den ebenso wie die Lebensfragen der übrigen Menschheit in diesen Neuauslegungen der eigenen religiösen Grundphänomene und Überlieferungen thematisiert. In diesen Vorgängen hat die christliche Botschaft – ohne daß dies beabsichtigt war – in eigentümlicher Weise Pate gestanden. Das läßt sich in der Geschichte fremdreligiöser Reformen bis ins Einzelne nachweisen. Ich erinnere in diesem Zusammenhang an die Anfänge der Reform des Hinduismus. Der Anstoß dazu kam eindeutig aus der Bergpredigt. Ram Mohan Roy – „der Vater des neuen Indien“, wie man ihn genannt hat – berief sich für sein besseres Verständnis des Vedanta ausdrücklich auf das Vorbild Jesu. „Jesus – the guide to peace and happiness“ – dieses Buch des großen Brahmanen stand am Anfang der Erneuerung eines Hindutums, das heute mit überlegenem Selbstbewußtsein die Mission der Kirche als geistlichen Kolonialismus des Westens abzuwerten trachtet.

Aber auch in ganz anderer Form sind die alten religiösen Grundphänomene wieder lebendig und verbinden sich mit modernen Gesellschafts-ideologien und neuem Staatsbewußtsein. Dafür gibt es positive und negative Beispiele. In jedem Falle handelt es sich um solche Grundvorstellungen und -werte, die unter veränderten Umständen orientierend und sinngebend erscheinen. Das religiös sanktionierte Gemeinschaftsideal des Stammes kann auf diese Weise unmittelbar als Voraussetzung und Grundlage eines modernen Staatssozialismus in Anspruch genommen werden. Obwohl auch in Julius Nyereres *ujamaah*-Programm die durch die Kirche vermittelten Grundwerte eine deutliche Rolle spielen, wird das Ganze doch nachträglich aus der eigenen, durch die Ahnengemeinschaft konstituierten Wertwelt der die Generationen übersteigenden Einheit abgeleitet.

Die Antwort, die selbst christliche Gemeinden in Neuguinea auf die sie herausfordernde Begegnung mit der technischen Welt gaben, erfolgte eindeutig unter Berufung auf alte mythische Vorstellungen der Väterwelt. Die daraus entstehende sog. „Gütergeheimnisbewegung“ (*Cargo-Bewegung*) ist trotz mancher christlicher Elemente eine „Erweckungsbewegung“ aus dem Heidentum. Die entscheidenden Grundphänomene der melanesischen Stammesreligionen sind in ihr präsent: die erwartete Wiederkunft eines der eigenen Gemeinschaft entsprossenen Heroen der Urzeit, der die technische Wunderwelt der Europäer der eigenen Gemeinschaft zuwendet, die Vorstellung von der *mana*-Kraft, die durch rituelle Handlungen herbeigezwungen zu werden vermag, und anderes macht deutlich, daß sich hier melanesische Kulte mit den Erfahrungen der modernen Welt auf Kosten der christlichen Botschaft verbündet haben.

III. Rückwirkung auf eine vertiefte und erweiterte kirchliche Spiritualität

Die Lebendigkeit und Wiederbelebung fremdreligiöser Traditionen und deren religiöser Grundphänomene stellt mit Dringlichkeit die Frage nach der Bedeutung dieser Phänomene für die Vertiefung und Erweiterung christlichen Glaubens im Sinne missionarischer Spiritualität. Könnte es nicht sein, daß die Kirche gerade durch ihre Mission erneut auf religiöse Grundphänomene aufmerksam wird, die sie im begrenzten Horizont ihres derzeitigen Kircheseins verdrängt, übersehen oder gar eingebüßt hat? Anders gefragt: Gibt es im Blick auf die in anderen Religionen manifesten religiösen Grundphänomene nur die Reflexion dieses Zusammenhangs im Blick auf den für Christus und seine Kirche noch zu gewinnenden Heiden oder gilt es, diese Grundphänomene nicht auch im Blick auf die Kirche und ihre eigene spirituelle Erneuerung zu bedenken?

Die folgenden Beispiele für diese Zielrichtung unserer Frage nach der Bedeutung der religiösen Grundphänomene sind auf dem Hintergrund heutiger Mangelerfahrung im eigenen kirchlichen Bereich gewählt. Aber sie haben darüber hinaus ihre Bedeutung für die Erneuerung der Christenheit überhaupt. Indem sich die Kirche auch durch die religiöse Praxis von Hindus, Buddhisten und Moslems zu neuem eigenen Gehorsam herausfordern läßt, lebt sie ihrer Bestimmung als *mysterium mundi*. Im Folgenden sollen einige dieser Fragen an die Kirche und ihre Spiritualität seitens fremdreligiöser Grundphänomene aufgegriffen werden.

a) Die Kirche als organische Einheit

Die Stammesreligionen Afrikas sind Geburtsreligionen, in denen die Geburtsgemeinschaft (Sippe, Klan, Stamm) und die religiöse Gemeinschaft (Ahnen und Götter) eine Einheit bilden. Zu dieser Einheit gehören nicht nur die gegenwärtig Lebenden, sondern auch die sog. „Lebend-Toten“ (J. Mbiti), die Ahnen.

Das gesamte Leben, Recht und Sitte sind von dem gemeinsamen Glauben an die höheren Machtträger, eben jene blutsverwandten Ahnen bestimmt. Es gibt keine Unterscheidung von religiösem und profanem Bereich.

Nicht der einzelne steht im Mittelpunkt des religiösen Lebens, sondern die gesamte Gemeinschaft. Das zeigt sich deutlich im Falle der sog. *rites de passages* wie Namensgebung, Initiation, Hochzeit oder Bestattung. In allen diesen das Leben des einzelnen begleitenden Riten geht es nicht nur um einen individuellen Akt religiösen Handelns, der sich auf die Person des Betreffenden beschränkt. In diesen Riten handelt vielmehr die ganze Ge-

meinschaft, indem sie den einzelnen, seinen Altersstufen entsprechend, tiefer und enger in die bestehende Gemeinschaft inkorporiert.

Es ist kein Zufall, daß die afrikanischen Christen besonderen Zugang zum Alten Testament haben. Auch hier bilden die Zugehörigkeit zum Zwölfstämmeverband Israels, die Landnahme und der gemeinsame Ursprungszusammenhang (Erzväter) die entscheidenden Voraussetzungen für das Verhältnis zu Jahve. Das Neue Testament hat darin prototypische Aussagen für das Verhältnis und für die organische Einheit von Christus und Kirche gesehen. Aus dem Stammesverband Israel wird der universale Verbund des Leibes Christi. Die Zugehörigkeit zu ihm im Sinne der Gliedschaft ist nicht weniger konkret als einst die Blutsbande und die Stammes-zugehörigkeit. Die Symbole, die das Neue Testament für diesen Sachverhalt wählt, sprechen eine deutliche Sprache: Im Blick auf seine Jünger spricht Jesus von seinen „wahren Verwandten“: „... und er streckte seine Hand aus über seine Jünger und sprach ‚Sieh, das sind meine Mutter und meine Brüder‘ ...“ (Mt 12, 49). Im *corpus Paulinum* wird die Gemeinschaft der Christen als „Volk Gottes“ oder auch als das „neue Israel“ bezeichnet. Mit anderen Worten: Die ethnische Struktur der totalen Gliedschaft einer Gruppe dient der Beschreibung der ungleich tieferen Vergliederung der Christen untereinander. Dem entspricht, daß in der Taufe die Christen „wiedergeboren“ werden und durch diese Neugeburt in der Tat in einer neuen „Geburtsgemeinschaft“, der Kirche, wurzeln. Erst im Kontext dieser Vorstellungen gewinnt der Begriff „Leib Christi“ seinen vollen Gehalt.

Die sakramentale und mystische Einheit in der Zugehörigkeit zur Auferstehungswirklichkeit Jesu Christi hat dann Folgen für Gestalt und Handeln der Kirche. Ich beschränke mich auf zwei Beispiele.

Die Konfirmation

Sie ist dann nicht nur der Abschluß einer Zeit kirchlicher Unterweisung oder die nachträgliche individuelle Entscheidung des einzelnen zum Bekennen der Kirche. Vielmehr hat sie – der Taufe als Initiationsakt in die Kirche mit Christus entsprechend – mit der weitergehenden Integration in diese Gemeinschaft zu tun. Sie „promoviert“ – darin einem stammesreligiösen Initiationsritus vergleichbar – innerhalb einer bestehenden Gemeinschaft zur Vollgliedschaft. Damit ist sie mehr als Ausdruck eines Belehrungsvorganges. Sie ist immer auch „Übergangsritus“ im vollen Sinne des Wortes: Der Prozeß der Geschlechtsreife, die beginnende Berufszeit, der Abschied von der Kindheit und die beginnende geistige Reife spielen hier im Handeln der kirchlichen Gemeinschaft an ihren Jugendlichen eine Rolle.

Tod und Bestattung

Die fremden Religionen erinnern die Kirche daran, daß die Gemeinschaft in Christus die in ihm Wiedergeborenen aller Zeiten umfaßt. Wir dürfen die Antwort auf die Frage nach den Toten nicht den Okkultisten und den Ersatzreligionen überlassen. Das Neue Testament hat „Leib Christi“ als die Gesamtheit derer verstanden, die in Christo waren, sind und noch sein werden. Von daher sind die Toten nicht einfach abgeschrieben und für die christliche Gemeinschaft erledigt. Sie sind auch nicht nur Objekte frommer Erinnerung, sondern kommen in der Liturgie und im Kult der Kirche aufgrund ihrer bleibenden Zugehörigkeit zum gleichen Auferstehungsleib Jesu Christi weiter vor.

Das bedeutet, daß wir in der Frage nach der Gestalt der Kirche nicht mehr allein von der abendländisch geprägten Vorstellung einer sich hier und jetzt zum Predigt-hören versammelnden Gruppe ausgehen dürfen.

Die verschiedenen Stadien des Lebens (Empfängnis, Geburt, Reife, Ehe, Bestattung) sind nicht nur ‚natürliche‘ Ereignisse im Leben des einzelnen. Sie verlieren ihre bloß ‚profane‘ Bedeutung, indem sie sakramental mit dem Leben der Kirche als ganzer in Verbindung gebracht werden.

b) Die Wiederentdeckung des Mysteriums

Vor allem in den asiatischen Religionen finden wir neben dem verbalen Frömmigkeitsausdruck das Schweigen und die Meditation. Tiefer als es jeder religiöse Vortrag vermag, erfährt der Zen-Buddhist in der Stille, daß sein Leben aus der Kraft göttlichen Seins gespeist wird. Der Hinduismus findet in der Identitätserfahrung des einzelnen Seins mit dem absoluten, ewigen Sein – in der Einswerdung von *athman* und *brahman* – die ‚Erlösung‘.

Nun könnte jemand sagen: Alles dies eben ist das Unchristliche, das Fremde, was diese Religionen von der biblischen Offenbarung als Wortoffenbarung unterscheidet. Demgegenüber wäre festzuhalten: Die große und tiefe Ehrfurcht, wie sie im Schweigen des Buddhisten und in der ‚*unio mystica*‘ eines *advaita*-Hindu zum Ausdruck kommt, erinnert auch uns an eine verlorene Dimension biblischer Frömmigkeit.

Das Mysterium der Nähe Gottes als des ‚Christus-in-uns‘ setzt eine mystische Beziehung voraus. Das schweigende Leiden eines Martyriums im Namen Jesu Christi kann eine lautere Sprache sprechen als ein gedanklicher Vortrag. Alles kann für den Glaubenden Interpretament und Erfahrungshorizont dieser Christusbeziehung werden: die Natur, das Leben selber, die anderen. So wie sich die echte Liebe zweier Menschen nicht im Reden übereinander oder zueinander erschöpft, sondern nur im Mitein-

andersein erleben läßt, so erfährt die Gemeinde die Gegenwart ihres Herrn als ein unaussagbares Geheimnis.

Die uns seit Kierkegaard geläufige Deutung christlicher Existenz als einer Kette je neuer Entscheidungen trifft das neutestamentliche Verständnis der Gemeinde ebensowenig wie etwa das Phänomen Ehe oder das Eltern-Kind-Verhältnis. Familie besteht keineswegs nur darin, daß sich die Kinder täglich neu für ihre Eltern entscheiden. Mit ihrem ganzen Sein repräsentieren sie vielmehr die bestehende Familie. Sie sind die Manifestation dieser bestehenden Einheit von Mann und Frau, sie gehören zu dieser Gemeinschaft und konstituieren sie nicht erst durch Bekundung ihres individuellen Wollens.

Von daher stellt sich auch die Frage nach der Gestalt unserer kirchlichen Räume, die dieser Dimension des Kirche-Seins wieder Ausdruck und Gestalt werden lassen. Welche Gestalt müßten unsere sakralen Räume haben, um durch ihre Anlage, Lichtführung, durch bergende Stille oder durch einen Ausblick, den sie freigeben, das mystische Verständnis des Leibes Christi durch Meditation und Andacht zu fördern?

In zen-buddhistischen Klosteranlagen in Japan ist mir aufgefallen, daß der Raum dazu diente, um den Blick in einen Garten freizugeben, der in seiner symbolischen Anlage Mittel zur Meditation und zum Sich-Vertiefen in das Unanschauliche ist. In einer Zeit wie der unseren, die in völliger Verkennung unserer wahren ‚Humanität‘ die Göttin Vernunft auf ihre Altäre gehoben hat, muß sich die Kirche dagegen wehren, den Zugang zum Geheimnis der Inkarnation auf den Engpaß rationaler Verstehensprozesse zu reduzieren. Vorbildlich für das, was heute not tut, scheint mir der Neubau der Benediktinerabtei St. Bonifaz in München zu sein. Hier ist in einem fast quadratischen, also auf Gemeinschaft hin orientierten Kirchenbau, der bereits durch seine Lichtführung von oben eine eigene Atmosphäre gewinnt, dafür gesorgt, daß der einzelne Stille und Andacht finden kann. In Sichtbeton gegossen, befinden sich, von außen zugänglich, an den Wänden Meditationslogen, die durch Sehschlitzte mit dem Altarraum in Verbindung stehen. Während draußen der Verkehrslärm als Zeichen eines gehetzten und verplanten Großstadtalltags anbrandet, sind diese ‚Zellen‘ – eingefügt in den Sakralraum der Gemeinde – Orte, an denen der Christ dem Geheimnis seines wahren Seins nachspüren kann.

c) Kommunikation durch das Symbol

In den Religionen ist jeder Ort, seine Anlage und seine Ausstattung, sind alle mit dem Kult in Verbindung stehenden Gegenstände von tiefer symbolischer Bedeutung. Sie sind nie nur das, was eine profane Vernunft an

ihnen rein funktional auszumachen vermag. Ihre wahre Funktion erschließt sich erst durch ihren Mitteilungs- oder genauer: Vermittlungscharakter. Die Abwertung der symbolischen Handlungen und Gegenstände zu magischen Riten, wie sie uns nicht nur in den Religionen, sondern auch in der Geschichte des Christentums begegnet, soll uns in diesem Zusammenhang nicht interessieren. Wir fragen vielmehr nach der unverzichtbaren Rolle der visuellen und handlungsorientierten Vorgänge im sakralen Bereich. Form und Farbe, Gestik und Bewegung, Körperhaltung und Akt, Licht und Schatten, organische Bestandteile und tote Materie . . . dies alles kann in den Religionen in den Dienst des Heiligen treten.

Das Neue Testament gibt uns genügend Beispiele dafür, daß solche In-Dienstnahme auch für die Vermittlung des Christusgeheimnisses gilt. Die Verkündigung Jesu vollzieht sich unter ständiger symbolischer Verwendung naturhafter Gegebenheiten. Die Früchte, die auf dem Felde wachsen, ein Baum, das Wasser, das Licht – der gesamte Bereich der Natur vermag in den Dienst der neuen Wirklichkeit zu treten, die den Bereich der Empirie weit überschreitet. Das gleiche gilt im Blick auf die symbolischen Verwendungen aus dem Bereich alltäglicher Erfahrungen des Lebens: das Mahl, der Hirte, die Hochzeit. Brot und Wein treten in der Eucharistiefeier in den Dienst der sakramentalen Präsenz Christi. Das Wasser im Taufakt ist nach Luther nicht mehr nur „schlicht“ Wasser und auch das Öl, mit dem der Schwerkranke gesalbt werden soll, ist von seinem sakramentalen Geheimnischarakter her etwas anderes als das Öl eines pharmazeutischen Präparates. Das Neue Testament ist voller Beispiele, daß auch die Materie in den Dienst des Heiligen zu treten vermag.

d) Die Feier als religiöses Grunderlebnis

In den Religionen ist die gemeinsame Feier der Menschen von besonderer Bedeutung. Das, was wir ‚Kult‘ nennen, ist nicht nur ein Vollzug von religiösen Pflichten und Observanzen, sondern in sich die Begegnung mit dem Heiligen selbst. Im Vorgang der religiösen Feier erleben die Menschen Freude oder Erschütterung, Befreiung von allem, was sie hier bindet oder ängstigt, Erhebung, Ekstase, Erfüllung. Im Ritus vollzieht sich die Prolepsis des zukünftigen Heils. Auch die modernen Reformbewegungen des Hinduismus und des Buddhismus, die japanischen Neureligionen und die großen synkretistischen Bewegungen Südamerikas zeigen diesen Rang der Feier.

Wir können uns nicht einfach Ausdrucksweisen und kultische Formen etwa afrikanischer Bantusekten zum Vorbild nehmen. Aber wir müssen uns durch diese Phänomene fragen lassen: Ist unser Gottesdienst nicht ein

einseitiger Akt der rationalen Information, Belehrung und Erkenntnis? Was kann hier noch an elementarem gemeinsamen Erleben, an erhebender und begeisternder Feier, an Freude und echter Erbauung geschehen? Haben wir diese Erwartungen nicht längst an den Konzertsaal, an die Kunstausstellung und an die Bühne delegiert? Langeweile aber ist das Gegenteil von Erfahrung des Heiligen – also dessen, was seinem Wesen nach bewegend und erregend sein sollte.

Die neutestamentlichen Gemeinden haben in der Gegenwart Jesu Christi, d. h. in der Erfahrung seiner Auferstehungswirklichkeit Verzückung und Ekstase erlebt. Der Apostel setzt voraus, daß es Zungenreden gibt. Er verlangt nur, daß es anderen zugänglich gemacht wird durch Deutung. Er selber fühlte sich in den ‚Dritten Himmel‘ versetzt, spricht von Entrückung und Verzückung in der Gegenwart des Auferstandenen.

Ich will damit nicht das Pfingstlertum anpreisen. Aber die Widersprüchlichkeit unserer und vor allem des Lebens der jungen Generation irritiert: Der Forderung nach Rationalität auf der einen Seite entspricht auf der anderen Seite ein Verlangen nach vitalem und ganzheitlichem Ausdruck in *beat-sessions* und sonstigen *happenings*. Da ist Bewegung, Hineingenommenwerden durch einen atmosphärischen Sog. Keine Worte können beschreiben und vermitteln, was hier hinreißend erlebt wird. Die Flucht zu den Rauschgiften scheint eine andere Form der Reaktion auf eine Anthropologie zu sein, die den Menschen nur noch als *animal rationale* kennt. Aber immer noch liegen neun Zehntel unseres Menschseins verborgen unter der Schwelle, die unsere Rationalität nicht zu überschreiten vermag. In der Heiligen Schrift spielen die Träume und die Gesichte, die Stimmen und die Eingebungen eine gewichtige Rolle in der Gottesbeziehung. Das Leben der Gläubigen ist voller Wunder und Überraschungen. Daß die Theologie heute in unseren Kirchen die letzten Reste von kultischem und gottesdienstlichem Geschehen im Sinne gemeinsamer Feier und Begehung verdrängt, scheint symptomatisch. Dem lutherischen Talar als Professoren-gewandung, einst an die Stelle der kultischen Kleidung getreten, entspricht der kirchliche Raum als Hörsaal statt als heiliger Ort gottesdienstlichen Feierns und Erlebens.

Muß sich ein Angehöriger etwa der Simon-Kimbangu-Kirche im Kongo oder einer der zweieinhalb Millionen Mitglieder der Rissho-Kosei-Kai-Bewegung in Tokio nicht reicher beschenkt vorkommen als sein afrikanischer oder japanischer Landsmann, der am Sonntagvormittag zwischen 9 und 10 Uhr einem westlich geprägten christlichen Predigtgottesdienst beiwohnt? Haben wir das westliche nachaufklärerische Gewand christlicher Gemeinschaft zum neuen Gesetz gemacht, das das Evangelium in sich aufgesogen hat?

In welcher Weise kann der sakrale Raum wieder dazu verhelfen, daß die Gegenwart Jesu Christi von seiner Gemeinde gefeiert werden kann und ganzheitlichen Ausdruck findet? Die Religionen erinnern uns daran, daß die gottesdienstlichen Stätten gerade darin ‚funktionsgerechte‘ Bauten sind, daß sie den besonderen Charakter des Ortes als ‚heiligen‘ Ort zum Ausdruck bringen. In Anlage und Atmosphäre signalisieren sie das ‚Ganz-Andere‘. Wer als Moslem die Moschee betritt, reinigt sich vorher durch Waschungen und zieht seine Schuhe aus; denn hier ist heiliger Boden in Allahs Gegenwart. Das expressive Element, das jeder guten Architektur eigen ist, hat gerade für die Gestaltung des Kultraumes seine Bedeutung. Zur Feier und zur Begehung gehören Bewegung und Wechsel. Sitzen, Stehen und Knen sind Minimalforderungen an einen Gottesdienst, der sich vom Vortragspublikum unterscheiden soll. Ein großer Teil des Lebens der Gläubigen in anderen Religionen spielt sich draußen und in der Öffentlichkeit ab. Der Umzug, die Prozession, die Umgehung des Heiligtums – das alles sind Formen, die ihren Sinn und ihre Bedeutung haben. In einer Kirche, die nur noch den Predighörer kennt, ist es so gut wie ausgeschlossen, daß der Gottesdienst ein spirituelles Erleben unter Beteiligung vieler zur Ehre Gottes werden kann. Ich entsinne mich an die Feier der Weihnacht in einer kleinen afrikanischen Landgemeinde in der Nähe von Tanga. Hier wurde auch ‚verkündet‘, aber der Pfarrer war so etwas wie der ‚Regisseur‘, der den vielfältigen Wechsel von Gesängen, Gebeten, Zeugnissen und spontanem Echo auf das Erleben dieser heiligen Nacht in eine ordnende Reihenfolge brachte. Liturgie ist dazu kein Gegensatz. Sie ist die gestaltete und geformte Spontaneität eines pluralen Gotteslobes in gemeinsamer Feier. Das dramatische und dynamische Element, das echtem liturgischem Handeln eigen ist, erfordert Raum und Bewegungsfreiheit.

e) Kirche als Ort des gemeinsamen Lebens

Die Reaktionen fremder Religionen auf das moderne technische Massenzeitalter bestehen im Angebot einer neuen Beheimatung des Menschen. Wo der Mensch anonym zu werden droht, gewähren sie ihm ein neues Erleben personaler Würde. Inmitten der Welt des programmierten und manipulierten Lebens sparen diese Religionen den Raum des Wunderbaren, der verborgenen Kräfte und der Erweckung aus. Hier gibt es für den Ver einzelpel wieder „Zuflucht zur Gemeinschaft“. Das verdrängte Unterbewußte gewinnt Raum und kann geheilt werden. Ein Beispiel dieser Art ist die Gruppenseelsorge in der Risho-Kosei-Kai-Bewegung in Japan. In der sogenannten „Sacred Hall“, einem kostspielig ausgestatteten Versammlungsort im Stile eines modernen Opernhauses, in dem jedoch die Stelle

für den Kult mit einer übergroßen Buddha-Statue einbezogen ist, können dreißigtausend Teilnehmer zusammenkommen. Das Entscheidende aber ist, daß neben den großen Feiern und Festen dieser Bewegung die ganze Woche über auf den sieben Rängen dieses Gebäudes Gruppenseelsorge in Kreisen von zehn bis zwanzig Teilnehmern stattfindet. Hier sagt man sich seine Nöte und hier bekennt man seine Schuld und sein Unvermögen. Diese Art Gemeinschaftsseelsorge steht im Dienste der Verwirklichung der religiösen Ziele dieser Gemeinschaft, die gerade in der Individualseelsorge den entscheidenden Weg zur Verwirklichung des Humanum sieht. Die auf zweieinhalb Millionen Mitglieder angewachsene Bewegung ist aber auch zugleich ein imposantes soziales Hilfswerk. Von der Freizeitgestaltung über Kindergärten und Schulen, Bildungswerke und Bibliotheken reicht der Dienst bis zum Nachweis von Arbeitsplätzen und bis zur Altersversorgung. Eine erstaunliche Opferbereitschaft der Anhänger sorgt dafür, daß in dieser Bewegung das „dritte Geschlecht“ nicht nur Gegenstand des Bekenntnisses und der Hoffnung des gemeinsamen Glaubens bleibt, sondern deutliche Konkretionen in der Gegenwart findet.

Neue Strukturen für gemeinsames Leben einer Religionsgemeinschaft finden sich z. B. auch in den rasch wachsenden Industriegebieten Südafrikas unter den „unabhängigen Kirchen“ der Bantu. In der neuen Heimatlosigkeit der Arbeitslager treten sie an die Stelle der einstigen stammesreligiösen Gemeinschaft, in der der einzelne durch das Ganze in seinem Leben geschützt wurde. Diese neuen, oft um die Person eines ‚Propheten‘ sich scharenden synkretistischen Gruppen entwickeln neben einem spezifisch afrikanischen Frömmigkeitsausdruck und neben der Wiederentdeckung des charismatischen Elementes vor allem gemeinschaftliche Verantwortung für das Leben ihrer Anhänger. So gibt es vielfach einen geregelten Schutz des einzelnen bei Verlust seines Arbeitsplatzes durch die Hilfe der anderen. Besonders ausgebildet ist auch das System genossenschaftlicher Sterbekassen, in denen sich die Bedeutung der alten stammesreligiösen Bestattungsriten unter den veränderten Bedingungen des großstädtischen Milieus widerspiegelt.

In diesen wie auch in anderen neueren religiösen Bewegungen führt die „Gemeinschaft des Geistes“ zu neuen Formen eines gemeinsamen Lebens. Aus dem Vollzug des Kultes erwächst die neue Heimat für den Entfremdeten und Heimatlosen. Diese Bewegungen erliegen nicht der utopischen Vorstellung, daß dieses Jammertal ‚Welt‘ durch richtige Strukturen und Gesellschaftsordnungen in ein Paradies verwandelt werden könnte. Statt Idealisten *en gros* und Stümper im Detail zu sein, nehmen sie das Detail am menschlichen Dasein wichtig: seine Einsamkeit, seine Traurigkeit, seine Ängste, Schuld und Unruhe.

Mit Recht suchen wir heute wieder in der Gemeinde den Ort der „Familie Christi“. Wir fragen nach der Gabe des vollen, ungekürzten Menschseins für die, die in dieser „Brave New World“ das Elementare vermissen: das Angenommen-werden durch den anderen, Verständnis, Aussprache, Bekenntnis, Beichte.

Zum sakralen Raum wird darum das Zentrum gemeinschaftlichen Lebens treten müssen: die Freizeiträume und die gemeinsame Mensa, die Schweigezonen, in denen das Verborgene zwischen Menschen zur Sprache kommen kann. Mit einem Wort: Die Kirche schält sich als Treffpunkt für diejenigen heraus, die um Jesu Christi willen nicht mehr ohne die anderen sein wollen.

Diese Beobachtungen bringen uns zurück zu der Frage: Welche Bedeutung haben die ursprünglichen religiösen Grundphänomene für eine missionarische Spiritualität? Gilt nicht auch hier die Bildrede unseres Herrn von dem neuen Wein, der vergeudet wird, wenn man ihn in alte brüchige Schläuche gießt? Sicherlich wird man die Frage nicht einfach im Sinne von Form und Inhalt beantworten können, so als ob die religiösen Grundphänomene nur das Gefäß seien, in das sich der neue Inhalt einbetten ließe. Diese statische Vorstellung liegt dem Begriff der ‚Anpassung‘ oder ‚Einp assung‘ missverständlich zugrunde.

Wenn wir dagegen im Sinne unserer eingangs erwähnten missionarischen ‚Grenzüberschreitung‘ die religiösen Grundphänomene als etwas verstehen, was vom Evangelium selber aufgenommen und in seinem Dienste verändert wird, dann müssen wir das Ganze als einen geschichtlichen Prozeß begreifen, der dem Geheimnis des ‚Reiches Gottes‘ in dieser Welt entspricht. Die Kirche und ihre Botschaft sind dann selber darauf angewiesen, daß sie in Begegnung und Auseinandersetzung mit den in den anderen Religionen lebendigen Kräften die jeweils notwendige geschichtliche Gestalt und Ausprägung erfahren. In diesem Sinne gilt der Satz, daß die Erneuerung der Kirche aus dem Vollzug ihrer missionarischen Sendung erwächst. Darum ist der Dialog mit Menschen anderen Glaubens nie nur ein verbaler oder ein intellektuell-theoretischer. Er betrifft das Leben der Kirche und seine spirituelle Verwesentlichung. Die ‚Grenzüberschreitungen‘, die in die Tiefe der religiösen Grundphänomene auch in den anderen Religionen vorstoßen, stehen dann nicht unter dem Zeichen einer Verfremdung von Gewohntem, sondern unter der Verheißung einer in die Fülle der Christuswirklichkeit hineinwachsenden Reich-Gottes-Geschichte. Christus erweist sich auch in den anderen Religionen als der Herr der Geschichte.

Darum ist die Aussage des 2. Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen nicht nur retrospektiv oder präsentisch zu verstehen. Sie

ist theologische Antizipation im Lichte jener Hoffnung, aus der der Missionar seine Kraft und auch seine Zuversicht schöpft. Diese Hoffnung läßt die spannungsvollen Begegnungen mit den fremden Religionen im geschichtlichen Vorfeld jener ersehnten Verheißung erscheinen, nach der Gott alles in allem sein wird. „Von den ältesten Zeiten“ – so formuliert es das 2. Vatikanische Konzil – „bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist, und nicht selten findet sich auch die Anerkenntnis einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters. Diese Wahrnehmung und Anerkenntnis durchtränkt ihr Leben mit einem tiefen religiösen Sinn“.

Junge Menschen fragen nach Gott

Ein Bericht

Michael Sievernich SJ, Münster i. W.

Zupf ihre Federn einzeln aus, und frag dich:

Es war umsonst – nicht umsonst – umsonst.

Frag doch die Taube, tot vor deinen Füßen,
wie das war, damals, mit dem Jesus!

Such doch in deinem eigenen Todeskampf
nach dem Sinn des Lebens
dieser Taube!

Oder frag die Toten, die in der grünen Kälte
des Meeres treiben, wohin das Leben geht!

Wieso bist du einsam inmitten der vielen Menschen,
die wie du in eine Lache ihren Kopf gelegt haben,
in eine Lache aus Rotwein, Rotz und Bier! Thomas Fehige, 1975

Das Gedicht eines Sechzehnjährigen als Einleitung. Gewiß ein Einzelzeugnis, aber doch eben ein Zeugnis, das Aufschluß darüber gibt, in welchen Zusammenhängen und mit welchem Lebensgefühl junge Menschen heute nach Gott fragen.

Sie tun es wie eh und je; aber sie schlagen neue und oftmals überraschende Wege ein, um Antwort auf die uralte Frage zu bekommen.